

ANNA KUCZ

DYSKURS Z FILOZOFIĄ
W *CONSOLATIO PHILOSOPHIAE*
BOECJUSZA

WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU ŚLĄSKIEGO



KATOWICE 2005

DYSKURS Z FILOZOFIĄ
W *CONSOLATIO PHILOSOPHIAE*
BOECJUSZA



NR 2363

ANNA KUCZ

DYSKURS Z FILOZOFIĄ
W *CONSOLATIO PHILOSOPHIAE*
BOECJUSZA

WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU ŚLĄSKIEGO



KATOWICE 2005

Redaktor serii: Filologia Klasyczna
Tadeusz Aleksandrowicz

Recenzent
Kazimierz Korus

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów .	7
Wprowadzenie	9
1. Ostatnie dni „ostatniego Rzymianina”	15
1.1. Tło historyczne .	15
1.2. Szkic biograficzny .	17
1.2.1. W kręgu rodzinnym	17
1.2.2. Wykształcenie	19
1.2.3. Działalność publiczna	23
1.2.4. Działalność pisarska i naukowa	31
1.2.4.1. Podręczniki szkolne	31
1.2.4.2. Pisma z zakresu logiki	35
1.2.4.3. Traktaty teologiczne	36
1.2.4.4. Poemat filozoficzny	40
1.3. Znaczenie działalności naukowej Boecjusza .	40
2. Forma literacka .	44
3. O alegoryczności filozofii	50
3.1. <i>Carmina qui quondam studio florente peregi</i>	50
3.2. Alegoryczny opis filozofii .	62
3.3. <i>De integumento</i> .	68
4. Definicja i podział filozofii według Boecjusza .	75
4.1. Boecjusz – ostatni Rzymianin i pierwszy scholastyk .	75
4.2. Definicja filozofii	77

4.3.	Stosunek filozofii do sztuki poetyckiej .	86
4.4.	Obraz filozofii .	91
4.5.	Podział filozofii .	92
4.5.1.	Filozofia teoretyczna .	92
4.5.2.	Filozofia praktyczna .	94
5.	Analiza <i>Consolatio Philosophiae</i> w świetle filozofii wieczystej	97
5.1.	Dyskurs: <i>de veritate – de deo – de amore</i> .	97
5.2.	Dyskurs: <i>de bono summo – de felicitate</i> .	104
5.3.	Dyskurs: <i>de fortuna</i> .	110
6.	<i>Consolatio Philosophiae</i> z punktu widzenia metafizyki chrześcijańskiej .	123
6.1.	<i>De providentia et fato</i> .	123
6.2.	<i>De sensibus, imaginatione, ratione et intellegentia</i> .	131
6.3.	<i>De aeternitate et tempore</i> .	134
6.4.	<i>Probitas et humilitas</i> – inspiracje chrześcijańskie w <i>Consolatio Philosophiae</i> .	137
6.5.	<i>Mors hominum felix</i> .	145
6.6.	<i>Fidem, si poteris, rationemque coniunge</i>	153
	Zakończenie .	160
	Bibliografia .	166
	Indeks osobowy .	175
	Riassunto .	181
	Summary .	182

WYKAZ SKRÓTÓW

B.	– Boethius
BTL	– Bibliotheca Teubneriana Latina, curante CETEDOC, Universitas Catholica Lovaniensis, Lovanii Novi, B.G. Teubner, Stuttgart und Leipzig, Brepols Publishers Turnhout 1999
BSGRT	– Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana
CC	– Corpus Christianorum, Series Latina
CP	– <i>De consolatione philosophiae; Opuscula theologica</i> . Ed. C. Moreschini. In: BSGRT. München 2005
CSEL	– Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
<i>De inst. arith.</i>	– <i>De institutione arithmetica</i> , I, Praef. Ed. G. Friedlein. Leipzig 1867
EH	– Editiones Heidelbergenses
<i>In Isag.</i>	– <i>In Isagogam Porphyrii Commentarius, Prohemium</i> . In: PL, Vol. 64
<i>In Librum.</i>	– <i>In librum De interpretatione</i> , c. 2. Ed. C. Meiser. Vol. 2. Lipsiae 1890
m.	– metrum
<i>O poc.</i>	– <i>O pocieszeniu, jakie daje filozofia</i> . Przeł. W. Olszewski. Warszawa 1962
PG	– (Patrologia Graeca) <i>Patrologiae cursus completus. Series Graeca</i> . Ed. J.-P. Migne. Paris 1857–1866
PL	– (Patrologia Latina) <i>Patrologiae cursus completus. Series Latina</i> . Ed. J.-P. Migne. Paris 1844–1864
POK	– „Pisma Ojców Kościoła”, seria przekładowa wydawana w Poznaniu pod red. J. Sajdaka
pr.	– proza
SC	– Sources Chrétiennes

WPROWADZENIE

Consolatio Philosophiae to najważniejsze dzieło Boecjusza, które zapewniło mu w średniowieczu sławę nie tylko w dziedzinie filozofii, lecz przede wszystkim w historii literatury dzięki artystycznemu sposobowi wyrażania myśli. Dzieło to, czytane najpierw w Italii, w kręgu kultury śródziemnomorskiej, wkrótce było żywo odbierane także w innych krajach europejskich. Zostało przetłumaczone na prawie wszystkie języki europejskie¹. Dowodem żywotności utworu są również nawiązania doń twórców literatury, którzy w ten sposób wpisywali się w nurt literatury konsolacyjnej. Ów topos pocieszenia, zakorzeniony i utrwalony w europejskiej kulturze za pośrednictwem łacińskiego średniowiecza, jest motywem i tematem będącym świadectwem ciągłości kultury śródziemnomorskiej i uzewnętrznieniem jej archetypicznej wspólnoty.

W niniejszej książce przeprowadzono analizę filozoficznego dzieła Boecjusza z zamiarem określenia systemu filozoficznego starożytnego autora, którego poglądy wyrażone w utworze stanowią syntezę greckiej filozofii oraz teologii chrześcijańskiej – syntezę w sposób niejako symboliczny zamykającą dzieje recepcji klasycznej filozofii greckiej w kulturze umysłowej łacińskiego Zachodu u schyłku starożyt-

¹ F. Herr twierdzi, że „poza Biblią i *Naśladowaniem Chrystusa* żadna książka w literaturze światowej nie była częściej przepisywana, tłumaczona, komentowana i drukowana. Jest rzeczą pewną, że dziś jeszcze posiadamy z czasów przed wynalezieniem sztuki drukarskiej ponad 400 rękopisów *Consolatio* i że w pięćdziesięcioleciu po ukazaniu się Biblii Gutenberga była 44 razy przedrukowywana. Notker Jakała przełożył ją na niemiecki, a król Alfred Wielki na angielski. Istnieją średniowieczne tłumaczenia, m.in. w językach francuskim, greckim, hiszpańskim i hebrajskim”. F. Herr: *Europäische Geistesgeschichte*. 1953, s. 33.

ności i stanowiącą przejście do następnej epoki w dziejach tej cywilizacji – do kultury europejskiego średniowiecza. Moją intencją było nie dokonanie tradycyjnego zewnętrznego opisu systemu filozoficznego Boecjusza, ale przeprowadzenie funkcjonalnej analizy dzieła antycznego pisarza, na podstawie analizy strukturalnej utworu ujętego w formę filozoficznego dyskursu. W trakcie tej analizy nie tylko ujawnia się twórcza moc greckiej filozofii w kształtowaniu poglądów łacińskiego autora, pozostającego już pod silnym wpływem religijnych idei chrześcijańskich, ale także w sposób przejrzysty ukazany zostaje sam system i sposób myślenia Boecjusza. Szczególnie charakterystyczne są: aparat pojęciowy pisarza, osadzony w rozległej tradycji filozofii grecko-rzymskiej, przemiany, jakim podlegają te pojęcia w konfrontacji z ideologią chrześcijańską oraz znaczenie poezji w funkcji alegorycznego przesłania filozoficznego. Należy zwrócić uwagę na niezwykle silną więź Boecjusza z drugą wielką tradycją kultury antycznej – ze światem poetyckich motywów i literackich wizji.

W polskiej literaturze naukowej ostatniemu dziełu Boecjusza poświęcono kilka rozpraw². Omówiono w nich jednak tylko częściowo zawarte w nim zagadnienia. Większość poruszanych przeze mnie problemów została naświetlona w nauce zachodniej³. Jednak tym, co zasadniczo różni niniejszą książkę od wcześniejszych opracowań, jest istotne przesunięcie akcentu na analizę strukturalną dyskursu filozoficznego, której efektem staje się zdefiniowanie systemu filozoficznego autora.

Consolatio Philosophiae jest przede wszystkim dziełem literackim o charakterze filozoficznym. Wpisuje się w tradycję literatury rzymskiej i zajmuje ważne miejsce w jej rozwoju, łącząc literaturę rzymską z literaturą następnych wieków, literaturę klasyczną starożytnego Rzymu z literaturą chrześcijańską. Warto zwrócić uwagę również na to, w jakim stopniu dzieło Boecjusza łączy zarówno pod względem

² Do prac tych należą: J. Gułkowski: *Boecjusz – ostatni rzymski filozof i pierwszy scholastyk*. „Meander” 1975, nr 30; A. Kijewska: *Boecjusz. Traktaty teologiczne*. Kęty 2001; S. Swieżawski: *Boecjusz – ostatni Rzymianin*. Lwów 1935.

³ Tu należy wymienić następujące opracowania: H. Chadwick: *Boethius: The Consolation of Music, Logic, Theology and Philosophy*. Oxford 1981; M. Gibson, ed.: *Boethius: His Life, Thought and Influence*. Oxford 1981; M. Huhrmann, J. Gruber, hrsg.: *Boethius. Wege der Forschung 483*. Darmstadt 1984; J. Magee: *Boethius on Signification and Mind*. Leiden 1989; L. Obertello, ed.: *Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani (Pavia 5–8 Ottobre 1980)*. Roma 1981; L. Obertello: *Severino Boezio*. T. 1–2. Genova 1974; G. O'Daly: *The Poetry of Boethius*. London 1991; V. Schmidt-Kohl: *Die Neuplatonische Seelenlehre in der „Consolatio Philosophiae” des Boethius*. Meisenhaeim am Glan 1965.

treści, jak i formy literaturę rzymską z literaturą chrześcijańską. Jest ono silnie zakorzenione w antyku pogańskim i chrześcijańskim. Fakt ten wywołał wśród badaczy i krytyków literackich dość sporo wątpliwości. Jedną z nich jest postawa samego autora, który zwraca się do Filozofii, a nie do Boga. Krytycy rozważali zatem, czy autor *Consolatio Philosophiae* był chrześcijaninem. Na to pytanie usiłowali odpowiedzieć m.in. A. Momigliano i A. Quacquarelli⁴.

Analizując kontekst historyczny, w którym umieszczamy m.in. Boecjusza, Kasjodora, Izydora z Sewilli, a także Dionizego Areopagitę, łatwo dostrzegamy, że ich czasy są okresem narodzin nowej epoki – średniowiecza. Duch jej zrywa z dotychczasowym światem, z budowlą uginającą się pod własnym ciężarem. Nowa epoka zapożycza jednak kryteria orientacyjne ze wzorów starożytnych. Jednocześnie tworzy normy własne. Jest oryginalną konstrukcją ujawniającą swój dług wobec antyku chrześcijańskiego bądź pogańskiego. Ludzie średniowiecza, chociaż mogli dokonać radykalnego zerwania z tradycją, jednak tego nie uczynili. Realność historii ujawnia się w tym właśnie, że z zasady nigdy nie może się ona zacząć od nowa⁵.

Consolatio Philosophiae jest dyskursem, obejmuje wiele zagadnień. Otwiera drogę do dyskursu podobnie jak każde dzieło literackie. Pod względem diachronicznym jest to dyskurs z myślą filozoficzną, filologiczną, etyczną, a także metafizyczną wieków poprzednich⁶. Boecjusz rozważa również problemy, które pojawiają się w wiekach następnych⁷. Zamyka w ten sposób pewien etap myśli filozoficznej w dziejach kultury europejskiej. Otwiera także drogę do dyskursu z myślicielami, którzy tworzyli kulturę Europy Zachodniej.

W uproszczeniu można powiedzieć, że termin „dyskurs” jest stosowany na ogół w znaczeniu „wypowiedź ogólna podmiotu o pewnym

⁴ Kwestia ta jednak nie została jeszcze definitywnie rozwiązana. Por. A. Momigliano: *Cassiodorus and Italian Culture of His Time*. „Proceedings of the British Academy” 1995, Vol. 41, s. 207–245; A. Quacquarelli: *Spigliature boeziane*. In: *Atti del Congresso...*

⁵ H. Blumenberg: *Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a. M. 1966, s. 72.

⁶ C.J. de Vogel: *Boèce, Consol. II m. 8: amour grec ou amour chrétien?* In: *Atti del Congresso...*, s. 193–200; Idem: *The Problem of Philosophy and Christian Faith in Boethius' Consolatio*. In: *Romanitas et Christianitas. Studia J.H. Waszink oblata*. Amsterdam–London 1973, s. 362, 364; C. Moreschini: *Boezio e la tradizione del Neoplatonismo latino*. In: *Atti del Congresso...*, s. 297–310; A.M. Crabbe: *Anamnesis and Mythology in the „De consolazione philosophiae”*. In: *Atti del Congresso...*, s. 311–326.

⁷ G. D'Onofrio: *Agli inizi della diffusione della Consolatio e degli Opuscula sacra nella scuola tardo-carolingia: Giovanni Scoto e Remigio di Auxerre*. In: *Atti del Congresso...*, s. 343–354; L. Mauro: *Il problema del fato in Boezio e S. Tommaso*. In: *Atti del Congresso...*, s. 355–367.

przedmiocie”⁸. W funkcji podmiotu występuje autor dzieła – Boecjusz. Przedmiotem dyskursu są zagadnienia z zakresu filozofii wieczystej, której fundamenty wspierają się na filozofii moralnej i metafizycznej. Stąd tytuł monografii: *Dyskurs z Filozofią w „Consolatio Philosophiae” Boecjusza*.

Cały dyskurs odbywa się w obecności personifikowanej postaci, jaką jest Pani Filozofia. Suknia, którą nosi na sobie, symbolizuje definicję i podział filozofii dokonany przez Boecjusza. Jest swoistym *velum veritatis* czy właściwie *integumentum* filozofii. Czytelnik pragnący zrozumieć omawiane zagadnienia, a tym samym zinterpretować dzieło, zmuszony zostaje do refleksji, nawet do kontemplacji.

Niniejsza monografia jest próbą spojrzenia na życie człowieka poprzez analizę tekstu *Consolatio Philosophiae*. Spojrzenie to skierowane jest na autora dzieła, który znajdując się u kresu swego życia, jako poeta i filozof zadaje pytanie o sens życia. Zastanawia się nad tym, czym jest dobro, miłość, szczęście, fortuna, jaki udział ma człowiek w kreowaniu swego życia, skoro istnieje opatrzność. Dlatego analizę dzieła poprzedza w pierwszym rozdziale zarysowanie tła historycznego oraz szkic biograficzny Boecjusza, dowodzący, iż uchodził on za człowieka szczęśliwego, zarówno w życiu prywatnym, jak i publicznym. Sam decydował o kolejach swego życia. W przeważającej części biografia ta opiera się na tekście *Consolatio Philosophiae*.

Pieśń pierwsza księgi I utworu jest właściwie krótką biografią poetycką, rozpoczyna dyskurs na temat szczęścia w życiu człowieka. Zawiera też enigmatyczne wyrażenie *mors hominum felix*, którego nie zauważyli uczeni i krytycy zajmujący się dziełem. Z tego powodu trzeci rozdział poświęcam krótkiej analizie tej pieśni rozpoczynającej się słowami *Carmina qui quondam studio florente peregi*. W rozdziale tym przedstawiam alegoryczny opis Pani Filozofii.

Boecjusz dba o zachowanie równowagi pomiędzy przekazem czysto filozoficznym a przekazem noszącym liczne znamiona literackości. *Consolatio Philosophiae* jest utworem literackim, o czym świadczą wyznaczniki literackości, które częściowo omawiam w rozdziale drugim.

Consolatio Philosophiae jest utworem zrygoryzowanym logicznie, operuje argumentacją. Pod tym względem Boecjusz przedstawia się jako filozof. Jednocześnie dzieło to ma cechy przeciwne dyskursowi, mianowicie pojawiają się w nim wyraźne elementy perswazyjne, ekspresyjne, a także elementy charakterystyczne dla wypowiedzi lite-

⁸ J. H a b e r m a s: *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*. Kraków 2000, s. 19.

rackiej. Boecjusz występuje również w roli poety: podmiot mówiący charakteryzuje się, uzewnętrznia zaraz na początku wypowiedzi. Widoczne są relacje pomiędzy podmiotem mówiącym a odbiorcą (adresatem dzieła) i odbiorcą rozmówczynią – Filozofią.

Dzieło to w partiach stanowiących otoczkę narracyjną dyskursu podmiotu mówiącego z Filozofią wykazuje cechy charakterystyczne dla opowiadania: koncentruje się wokół 3. osoby i przedstawia całe zdarzenie. Autor raz jest narratorem, raz podmiotem lirycznym, innym razem uczestnikiem dialogu. Widoczny jest tu wyraźny podział na elementy tekstu narracyjnego i tekstu dyskursu. Można mówić o charakterystycznym synkretyzmie gatunkowym z pogranicza literatury i piśmiennictwa filozoficznego.

Analiza strony literackiej utworu pomoże zrozumieć charakter Pani Filozofii. Rozdział trzeci oraz czwarty stanowią próbę przedstawienia obrazu Filozofii i jej stosunku do wielu istotnych kwestii. W tym również jej stosunku do muz poetyckich. Autor w ten sposób prowadzi dialog z Platonem na temat roli poezji w życiu człowieka. Jednak czy zgodziłby się wyrzucić poetów z państwa, skoro sam posługuje się sztuką poetycką i dzięki niej ujawnia swe refleksje? Boecjusz jest również kontynuatorem myśli Arystotelesa odnośnie do *vita contemplativa* i *vita activa*.

Analiza zagadnień filozoficznych w świetle Boecjuszowego opisu Pani Filozofii i roli filozofii w jego życiu na podstawie *Consolatio Philosophiae* jest głównym zamiarem badawczym realizowanym w niniejszej publikacji. Wyraźnie odczuwalne jest pewne napięcie pomiędzy interlokutorami, filozofią i poezją, *vita contemplativa et vita activa, fides et ratio* i wreszcie pomiędzy człowiekiem i Bogiem. Rozwiązanie tego problemu czytelnik może znaleźć w *Consolatio Philosophiae*.

Treścią rozdziału piątego i szóstego monografii jest ukazanie zawartych w poemacie treści filozoficznych, należących m.in. do tzw. filozofii wieczystej – *philosophia perennis*, której fundamenty wspierają się na filozofii moralnej i metafizycznej. Daje ona odpowiedź na pytanie, czym jest szczęście, dobro, zło oraz śmierć. Autor omawia również problem wolnej woli, opatrności, losu oraz wieczności. Wynikiem owego dyskursu są definicje wolnej woli, opatrności, osoby, wieczności, czasu, szczęścia, dobra najwyższego, a także osoby. Poprzednie rozdziały, to jest trzeci i czwarty, ukazują, jak powstawały pojęcia, których zdefiniowanie nawet nam nastrocza trudności.

W szóstym rozdziale wyodrębnienie pojęć: *probitas et humilitas, providentia et fatum, fides et ratio*, a także analiza słów z pieśni pierwszej księgi I: *mors hominum felix*, prowadzi do wniosku, iż Boecjusz

prowołuje czytelnika do zastanowienia się nad nimi. Poza tym nie bez znaczenia jest dla filozofa zachowanie równowagi na płaszczyźnie *praxis et theoria, vita contemplativa et vita activa, fides et ratio*.

Niniejsza monografia pozwoli spojrzeć na treść *Consolatio Philosophiae* jak na dyskurs metafizyczny oraz stanowić będzie przyczynek do dyskusji i dalszych badań na temat relacji pomiędzy *praxis et theoria, vita contemplativa et vita activa, fides et ratio*, pomiędzy szczęściem i nieszczęściem (a właściwie *pars construens et pars destruens*). Konieczne jest wszakże udzielenie odpowiedzi na pytanie: kim jesteś? Tak jak to czyni w przypadku Boecjusza Pani Filozofia⁹.

Książka niniejsza jest znacznie skróconą, zmienioną i poprawioną wersją rozprawy doktorskiej *Dyskurs z Filozofią w poemacie alegorycznym „Consolatio Philosophiae” Boecjusza* (obrona odbyła się 11 czerwca 2003 roku na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Śląskiego). W tym miejscu chciałabym z wdzięcznością wymienić osoby, których cenne rady pomogły mi w przygotowaniu publikacji. Są to: promotor pracy doktorskiej – Pan prof. dr hab. Józef Korpanty oraz jej recenzenci – Pan prof. dr hab. Marian Szarmach i Pan prof. dr hab. Jerzy Styka. Osobne podziękowania składam autorowi recenzji wydawniczej, Panu prof. dr hab. Kazimierzowi Korusowi.

⁹ Łacińskie cytaty z *Consolatio Philosophiae* Boecjusza zaczerpnięto z wydania *De consolatione philosophiae; Opuscula theologica*. Ed. C. Moreschini. In: BSGRT. München 2005, natomiast cytaty polskie – z edycji *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*. Przeł. W. Olszewski. Warszawa 1962.

I. OSTATNIE DNI „OSTATNIEGO RZYMIANINA”

1.1. TŁO HISTORYCZNE

W znacznym skrócie należy przybliżyć sytuację i warunki, w jakich przyszło żyć, tworzyć i umierać człowiekowi, który zasłużył na miano ostatniego Rzymianina i pierwszego scholastyka¹. Postawa i spuścizna literacka Boecjusza, człowieka skłonnego do godzenia wszystkich i wszystkiego, może być synonimem końca Imperium Romanum², jednocześnie zwiastunem scholastycznej myśli średniowiecza. Każda biografia przedstawiająca sylwetkę Boecjusza ukazuje go w nieskazitelnym świetle, jak gdyby mówiła o człowieku reprezentującym nieposzlakowany, a zarazem abstrakcyjny typ kultury, doskonały, spokojny, pozostający już tylko w sferze ideałów, lecz nadal promieniujący barwami namiętnego życia intelektualnego. Sytuacja historyczna

¹ Por.: M. G r a b m a n n: *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Bd. 1. Freiburg 1909. Jeden z rozdziałów tej książki nosi tytuł: *Boethius, der letzte Römer, der erste Scholastiker* (s. 163–177).

² Agonia cesarstwa zachodniego trwała dwanaście lat (476–488). Przyjmowanie daty 476 lub 488, która by symbolizowała koniec imperium, jest nieco sztuczne. Por.: G. T o d e s c h i n i: *Per una semantica storiografica dell'anno 476*. «Felix Ravenna» 1976, No 111–112, s. 269–292; S. C a l d e r o n e: *Alle origini della «fine» dell'impero romano d'Occidente*. In: *La fine dell'impero romano d'Occidente*. Roma 1978, s. 29–48. Po śmierci Boecjusza za rządów Justyniana w 529 roku została zamknięta Akademia Platońska, która była ostatnią placówką filozofii pogańskiej. Tę właśnie datę można uznać za przełomową, oznaczała bowiem koniec legalnych form ideologii antyku pogańskiego.

z całą pewnością nie była dogodna dla ukształtowania takiej indywidualności, jaką był Boecjusz.

Wśród toczących się walk i wzrastającego chaosu 23 sierpnia 476 roku królem Italii zostaje Odoaker. Po usunięciu z tronu ostatniego cesarza zachodniego, młodocianego Romulusa Augustulusa, cesarstwo zachodnie przestaje istnieć. Powołanie przez żołnierzy Odoakra na króla otwiera okres panowania w Italii obcych przybyszów. W marcu 493 roku Odoaker zostaje zamordowany podczas uczty przez Teodoryka. Pogromca Odoakra, król Ostrogotów z rodu Amalów Teodoryk Wielki (Theodoricus, 488–526), w tak brutalny sposób zdobywszy władzę nad Italią, usiłuje stworzyć w niej silne państwo gocko-rzymskie, legitymujące się dosyć wysokim poziomem kultury³. Teodoryk łączy sprawowanie kilku godności: króla Ostrogotów, naczelnego wodza armii i patrycjusza cesarza w Italii⁴. Utrzymuje się swoisty dualizm władzy, co wyraźnie odbija się na strukturze jej organów. Armia, zorganizowana na wzór rzymski, składa się wyłącznie z Ostrogotów, natomiast miejscowa ludność tworzy kadry administracji. Każda z tych grup posiada odrębne sądownictwo, jednak w sytuacji sporów między Rzymianami a Gotami rozstrzygają sądy Gotów, co Rzymianie mogą odczuwać jako dyskryminację.

Teodoryk, wychowany w Bizancjum, swą młodość spędza w wysokich sferach społeczeństwa bizantyńskiego. Poznaje łacinę i grekę oraz nabiera głębokiego szacunku dla kultury antycznej. Przez całe życie pozostaje pod silnym wpływem kultury rzymskiej. Nawet pod pewnymi względami staje się lepszym władcą niż wielu cesarzy rzymskich. Przyjmuje imię Flawiusza dla potwierdzenia swej przynależności do arystokracji rzymskiej, a łacinę uznaje za język urzędowy Gotów.

Jakkolwiek w gospodarce nie następuje żaden korzystniejszy zwrot, to lata względnego pokoju w Italii pod rządami Teodoryka przynoszą ożywienie kulturalne. Teodoryk jest prawdziwym pasjonatem i mecenasem kultury. Odbudowuje zniszczone i podupadłe miasta swego państwa i odnawia monumentalne budowle cesarskich poprzedników. W Rzymie, w Rawennie i Mediolanie ożywia się życie literackie. Na swym dworze w Rawennie król zatrudnia wielu artystów i pisarzy: zarówno Gotów, jak i Rzymian. Do tych ostatnich należy Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius, jeden z największych myślicieli łacińskich schyłkowego okresu Imperium Romanum.

³ M. J a c z y n o w s k a: *Dzieje Imperium Romanum*. Warszawa 1995, s. 504.

⁴ P. L a m m a: *Teoderico*. Brescia 1950, s. 57.

Biografia Boecjusza może być zasadniczym kluczem interpretacyjnym ostatniego dzieła, jakim jest *Consolatio Philosophiae*. Biografia krótka, uwieńczona bólem i cierpieniem, przy tym życiorys niezwykle bogaty, o intensywności przeżyć, doznań i przemyśleń, które mogłyby wypełnić niejedno długie życie. Zaczniemy więc od biograficznej introdukcji⁵.

1.2. SZKIC BIOGRAFICZNY

1.2.1. W KRĘGLU RODZINNYM

Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius urodził się w Rzymie pomiędzy rokiem 475 a 477. W jego drzewie genealogicznym zbiegły się dwa znakomite rody: ze strony matki ród Anicjuszów⁶, słynny i wpływowy już w epoce republikańskiej, ze strony ojca ród Boecjuszów, z całą pewnością pochodzenia wschodniego. Dziadek autora *Consolatio Philosophiae*, również Boecjusz, był prefektem Rzymu. W 454 roku poniósł śmierć wraz z Aecjuszem. Po nim właśnie jego syn, ojciec Boecjusza, odziedziczył wysokie urzędy. Zmarł on w 487 roku, sprawując urząd konsula. Boecjusz w nieszczęściu miał jednak sporo szczęścia. Nie został pozostawiony wyłącznie własnemu losowi. Adoptował go i otoczył opieką Kwintus Aureliusz Memmiusz Symmach, prefekt Rzymu. Symmach, czynny na polu polityki⁷ i literatury⁸, był protektorem Boecjusza, później został również jego teściem.

⁵ Autorem obszernej i wyczerpującej dwutomowej monografii poświęconej Boecjuszowi jest Luca Obertello: *Severino Boezio*. Vol. 1–2. Genova 1974. Poza tym: R. Anastasi: *La fortuna di Boezio*. In: „Miscellanea di Storia e Letteratura Cristiana Antica”. Vol. 3. Catania 1951; C. Leonardi, L. Minio-Paluello: *Boezio*. In: *Dizionario biografico degli italiani*. Vol. 11. Roma 1969, s. 142–149; G. Bardy: *Boèce*. In: *Le Christianisme et l'Occident barbare*. Paris 1945; L. Alfonsi: *Boezio*. In: *Enciclopedia filosofica*. Milano 1954; M.T. Antonelli: *Severino Boezio*. In: *Grande antologia filosofica*. Milano 1954; F. Wotke: *Boethius*. In: *Reallexicon für Antike und Christentum*. Stuttgart 1954.

⁶ A. Momigliano: *Gli Anicii e la storiografia latina del VI sec. d.C.* In: *Secondo contributo alla storia degli studi classici*. Roma 1960, s. 231–254.

⁷ Był konsulem w 485 roku.

⁸ Jest autorem dzieła historycznego *Historia Romana (Historia rzymska)* w 7 księgach, traktującego głównie o dziejach cesarstwa. Opracował rękopis Makrobiuszowego *Komentarza do Snu Scypiona*, dzieła, którego neoplatonicki mistycyzm głęboko wpły-

Przez całe życie zachęcał Boecjusza do twórczej działalności w różnych dziedzinach, sam ze swej strony dając mu przykład godny naśladowania. W niezwykle pozytywnym świetle ukazuje Symmachu Kasjodor. We fragmencie swego ostatniego dzieła zwanym *Ordo generis Cassiodorum* porównuje Symmachu do Katona Starszego. Zaznacza, że prefekt Rzymu dzięki swej religijności przewyższa pod względem cnót nawet starożytnych:

Symmachus patricius et consul ordinarius, vir philosophus, qui antiqui Catonis fuit novellus imitator, sed virtutes veterum sanctissima religione transcendit⁹.

Rodzina Symmachu z pokolenia na pokolenie zakorzeniona była w tradycji antycznej. Symmach angażował się także w życie Kościoła, które w owych czasach obfitowało w różnorodne polemiki. Dla wspólnego dobra ingerował w konflikty kościelne, m.in. zabrał głos w sporze papieża Symmachu z Launcjuszem w sprawie współzawodnictwa o tron papieski w latach 498–506. Symmach wywierał ogromny wpływ na swe otoczenie, nie wyjmując samego Boecjusza, co porównuje się do wpływu, jaki na Augustyna wywarli skupieni wokół Symplicjana, Teodora i św. Ambrożego chrześcijańscy neoplatonicy w Mediolanie¹⁰.

Boecjuszowi powodziło się nieźle w życiu prywatnym i zawodowym. Zdobywał coraz wyższe stanowiska, działał aktywnie i twórczo na niwie naukowej i społecznej. Również życie rodzinne Boecjusza było szczęśliwe. Poślubił jedną z trzech córek Symmachu, Rustycjanę, i doczekał się dwóch synów. Miał rodzinę, na której mógł polegać, mógł rozwijać swe aspiracje duchowe i ambicje intelektualne. Nic nie stało na przeszkodzie, by nazwać go bardzo szczęśliwym człowiekiem, jak sam o sobie mówił w *Consolatio Philosophiae*:

nał na Boecjusza. Zajmował się również pracą wydawniczą. Między innymi wydał zbiór listów swojego pogańskiego przodka, senatora Symmachu, który w 384 roku jako prefekt Rzymu bezskutecznie apelował do cesarza Teodozjusza I o przywrócenie w sali posiedzeń senatu ołtarza bogini Wiktorii i o religijną tolerancję w imię tego, że Bóg jest niepoznawalny. Por. H. Chadwick: *Boethius: The Consolation of Music, Logic, Theology and Philosophy*. Oxford 1981, s. 5–6; J. Vogt: *Upadek Rzymu*. Warszawa 1993, s. 152; J. Strzelczyk: *Goci – rzeczywistość i legenda*. Warszawa 1984, s. 156.

⁹ Por. *Excerpta ex libello Cassiodori*. In: A. Gallonier: „Anecdote Holderi” ou „Ordo generis Cassiodorum”: éléments pour une étude de l’authenticité Boécienne des „Opuscula sacra”. Louvain-la-Neuve–Louvain–Paris 1997, s. 78.

¹⁰ Por. H. Chadwick: *Boethius...*, s. 16.

Czyż byłby ktoś, kto by cię wówczas nie sławił jako najszcześniejszego człowieka wobec tak wielkiego dostojeństwa twoich teściów, cnotliwej wierności małżonki, jak również tak znakomitych męskich potomków?¹¹

1.2.2. WYKSZTAŁCENIE

Boecjusz otrzymał staranne wykształcenie. Wychowywał się w rodzinach, które żywiły szacunek dla przemijającej kultury starożytnej. Znajomość języka greckiego umożliwiła mu gruntowne poznanie filozofii greckiej. Czytając w młodości teksty oryginalne, oddał się całkowicie studiom filozoficznym. Ze szczególną pasją poznawał neoplatonizm. Jednak do dziś pozostaje sprawą nierozstrzygniętą, które miasto gościło młodego studenta i gdzie poznał dobrze podstawy neoplatonizmu.

W ówczesnych czasach po fachową wiedzę należało udawać się do Greków, a więc do Aten, gdzie działała nadal Akademia założona przez Platona, lub do Aleksandrii, gdzie dzięki hellenistycznemu Muzeion przetrwała tradycja arystotelesowskiego Likeionu, czyli do tych ośrodków, w których nauczano filozofii w sposób prawidłowy i kompetentny. Do jednego z tych ośrodków mógł udać się Boecjusz. Większość biografów podaje informację, iż studiował w Atenach i Aleksandrii. W okresie jego studiów zarówno szkoła aleksandryjska, jak i ateńska przeżywały okres intensywnego rozkwitu.

W Atenach działali tacy filozofowie, jak Plutarch z Aten (zm. 432), jego uczeń Syrianos (zm. 437), Hierokles oraz Proklos (412–485). Głównym przedmiotem zainteresowań neoplatoników ateńskich była doktryna Platona¹². Proklos nadał wykładowi nauki Platońskiej postać pogłębioną i systematyczną, o czym świadczy jego *Teologia Platońska* w sześciu księgach, a przede wszystkim *Elementy teologii*. A. Kijewska pisze: „W tym dziele Proklos nadał metafizyce platońskiej postać aksjomatyczną, dla której wzorem były *Elementy geometrii* Euklidesa. Szkoła ateńska odznaczała się wyraźnie antychrześcijańskim nastawieniem, co przyczyniło się do jej zamknięcia w roku 529 przez cesarza Justyniana”¹³.

Jeśli chodzi o Aleksandrię, to stosunki między poganami a chrześcijanami, zwłaszcza na płaszczyźnie intelektualnej, nie były tak kon-

¹¹ B., *O poc.*, II pr. 3.

¹² Por.: R.T. Wallis: *Neoplatonism*. London 1995, s. 138.

¹³ A. Kijewska: *Boecjusz. Traktaty teologiczne*. Kęty 2001, s. 10.

fliktowe jak w Atenach, poza pewnymi wyjątkami¹⁴. W szkole aleksandryjskiej neoplatonicy, zespalać doktryny Platona i Arystotelesa, próbowali jednoczyć je z myślą chrześcijańską, co mogło wywoływać wiele polemik. Chociaż Arystotelesa i Platona komentowano zarówno w Atenach, jak i w Aleksandrii, to właśnie Aleksandria uchodziła za stolicę harmonizowania poglądów obu filozofów. Należy zaznaczyć, iż przed Boecjuszem wielu dążyło do pogodzenia nauki dwóch wielkich Ateńczyków, Platona i Arystotelesa. Między innymi Marek Cyron, największy filozof rzymski, przejawiał tego rodzaju postawę wobec klasycznej filozofii greckiej, także w odniesieniu do Sokratesa. Proces ten szczególnie widoczny był w pierwszej połowie III wieku. Z relacji przekazanej przez Focjusza wynika, że Ammoniusz Sakkas, nauczyciel Plotyna i Orygenes, wykazywał „zgodność (*ὁμοδοξία*)” myśli Platona i Arystotelesa w istotnych i najbardziej podstawowych aspektach ich doktryn¹⁵. Hierokles w swoim dziele *O opatrności i przeznaczeniu* doszedł do wniosku, że ci, którzy żyli po Platonie i zyskali sobie imię w filozofii, zgadzali się z nim, natomiast ci, którzy usiłowali rozbić zgodność poglądów Platona i Arystotelesa, byli ludźmi lichymi i odrażającymi; skazili oni wiele miejsc zarówno w pismach Platona, jak i Arystotelesa¹⁶. Również Ammoniusz, syn Hermiasza, kierownik szkoły aleksandryjskiej, swą działalność naukową skoncentrował na zacieraniu różnic pomiędzy platonikami i arystotelikami. Dowodził, że Arystoteles nie zwalczał Platońskiej nauki o ideach, lecz jedynie protestował przeciwko jej fałszywemu wykładowi. Jednym z najwybitniejszych jego uczniów był Jan Filipon, żyjący w latach 475/480–565, którego kolegą szkolnym miał być Boecjusz¹⁷.

Boecjusz swą edukację zdobył dzięki staraniom rodziców, a następnie protekcji Kwintusa Aureliusza Memmiusza Symmachusa, uzupełnił, udając się do Aleksandrii w Egipcie, by kształcić się w szkole neoplatonickiej. W czasie, w którym studiował Boecjusz, tj. na przełomie wieku V i VI, w Aleksandrii działał aktywnie uczeń Proklosa Ammoniusz, syn Hermiasza (435/445–517/526). Lata nauczania Am-

¹⁴ W Aleksandrii w 415 roku chrześcijanie zamordowali neoplatonicką filozofkę Hypatię. Por. M. Dzielska: *Hypatia z Aleksandrii*. Kraków 1993, s. 149–150. Książka M. Dzielskiej ukazuje atmosferę panującą w Aleksandrii na przełomie wieku IV i V. Por. także: R.T. Wallis: *Neoplatonism...*, s. 139.

¹⁵ Focjusz: *Biblioteka*. Przeł. O. Jurewicz. T. 2. Warszawa 1988, s. 175, 214.

¹⁶ Ibidem, s. 178; T. Kobusch: *Studien zur Philosophie des Hierocles von Alexandria: Untersuchungen zum christlichen Neuplatonismus*. München 1976.

¹⁷ I.P. Sheldon-Williams: *The Greek Christian Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eringen*. In: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Ed. A.H. Armstrong. Cambridge 1967, Part VI, s. 478.

moniusza zbiegają się z latami edukacji Boecjusza. W szkole ateńskiej natomiast nie nauczał żaden wybitniejszy filozof. Nie znaczy to oczywiście, iż Boecjusz nie mógł wówczas studiować w Atenach. Znane są wzmianki, które pozwalają stwierdzić, że to właśnie Ateny były miejscem edukacji Boecjusza. Jedną z nich zawiera list Kasjodora, w którym czytamy o Boecjuszu:

Poznaliśmy, że karmiony wielką wiedzą, znałeś nauki tak, iż dyscypliny, którymi ignoranci się posługują, ty czerpałeś ze samego źródła wiedzy. Będąc bowiem daleko, wszedłeś w szkoły ateńskie (*Atheniensium scholas longe positus introisti*) wmieszawszy togę między greckie chitony tak, że zasady Greków uczyniłeś rzymskimi. Nauczyłeś się bowiem, z jaką głębią należy traktować myśl spekulatywną w swych gałęziach, z jaką metodą działania uczyć się jej trzeba w swych częściach: dając rzymskim senatorom cokolwiek Ateńczycy szczególnego osiągnęli w świecie¹⁸.

W przedmowie do Pseudo-Boecjańskiego traktatu *De disciplina scholarium* znajduje się zdanie, w którym autor stwierdza, że przez 18 lat kształcił się w Atenach:

Feliciter autem his et aliis secretis instructus, annis duobus de viginti Athenis convalui, quidquid mali expertus ad boni tamen vestigia semper fui anhelans¹⁹.

Do tego jeszcze można dodać stwierdzenie Ennodiusza, że Boecjusz połączył w jedną całość „mądrość attycką i rzymską”²⁰.

O miejscach studiów Boecjusza pisał Jan Satorowicz w artykule *Boecjusz w Atenach. Zamrożony błąd historyczny*²¹. Jego zdaniem wyrażenia Kasjodora, że Boecjusz czerpał z „samego źródła wiedzy” i że „wstąpił do szkoły ateńskiej”, metaforycznie podkreślają szczególną biegłość Boecjusza w języku greckim oraz jego gruntowne opanowanie greckiej filozofii. Natomiast oczywistym dowodem na to, że Boecjusz w Atenach nie studiował, jest stwierdzenie Kasjodora, iż „będąc daleko”, Boecjusz „wstąpił do szkoły ateńskiej”²².

¹⁸ Cassiodorus: *Variarum libri XII*. Ed. A.J. Fridh. In: CC. Vol. 96. Tournhout 1973, s. 49 (539c). Tłumaczenie za: J. Satorowicz: *Boecjusz w Atenach. Zamrożony błąd historyczny*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1999, T. 27, z. 3, s. 57.

¹⁹ Pseudo-Boethius: *De disciplina scholarium*. In: PL, Vol. 64, 1232b.

²⁰ Ennodius: *Epistulae VIII*, 1. In: Idem: *Opera omnia*. Ed. G. Hartel. CSEL, Vol. 6. Vindobonae 1882, s. 200.

²¹ J. Satorowicz: *Boecjusz w Atenach...*, s. 55–65.

²² Ibidem, s. 57.

Obecnie wielu badaczy sądzi, że miejscem edukacji Boecjusza była Aleksandria, a nie Ateny. Taką opinię wyraża m.in. Pierre Courcelle. Jego zdaniem, wiele poglądów zawartych w dziełach Boecjusza, a zwłaszcza w *Consolatio Philosophiae*, wywodzi się ze szkoły neoplatońskiej w Aleksandrii²³. Na ogół badacze zgadzają się z tą opinią. I tak Liebeschütz podkreśla: „It is obvious that the comprehensive programme for his life's work, which Boethius has drawn up, corresponds to the syllabus of Alexandrian studies”²⁴. Zdanie Courcelle'a podziela również Cornelia J. de Vogel. Jednak stanowisko, jakie przyjmuje, jest kuriozalne. W artykule „*Amor quo caelum regitur*”... opowiada się za studiami Boecjusza w Atenach: „He must have studied at Athens” (c. 500), na tej podstawie stwierdza, że wiersz, który dokładnie analizuje, wywodzi się od Proklosowego *ἐρος προνοητικός*²⁵. Kuriozum polega na tym, że C.J. de Vogel nie wyklucza również studiów aleksandryjskich Boecjusza. W artykule *The Problem of Philosophy and Christian Faith in Boethius' Consolatio* stwierdza: „In Alexandria, then, Boethius may have acquired his syncretistic attitude of mind [...]. I suggested, then, that Boethius, if he spent several years of his youth in Alexandria – as is probable – might have been influenced more or less unconsciously by the worldly climate of that city”²⁶. Autorka zwraca szczególną uwagę na kult Tyche, jaki dominował w późnej starożytności. Bożą Opatrzność pojmowano tam jako zasadę porządku kosmicznego, pozbawioną cech osobowych. Tego rodzaju koncepcja Bożej Opatrzności została również przedstawiona przez Boecjusza w *Consolatio Philosophiae*. Dostrzegalne są tutaj, zdaniem C.J. de Vogel, elementy charakterystyczne dla szkoły aleksandryjskiej. Tak więc Boecjusz musiał słuchać wykładów Ammoniusza²⁷. Tezę tę popiera J.-Y. Guillaumin. Dla niego jest oczywiste, że miejscem edukacji Boecjusza była Aleksandria. Zwłaszcza że po śmierci Proklosa w 485 roku, a więc wtedy, gdy Boecjusz rozwijał swoje zainteresowania filozofią neoplatońską, szkoła aleksandryjska przewyższała swym poziomem

²³ P. Courcelle: *Boèce et l'école d'Alexandrie*. In: *Mélanges de l'École française de Rome*. Vol. 52. Roma 1935, s. 185–223; Idem: *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*. Paris 1943, s. 257–312.

²⁴ H. Liebeschütz: *Western Christian Thought from Boethius to Anselm*. In: *The Cambridge History...*, Part VII, s. 554.

²⁵ C.J. de Vogel: „*Amor quo caelum regitur*”, *Boethius, Consolatio philosophiae II, metrum 8*. „Vivarium” 1961, Vol. 1, s. 32.

²⁶ C.J. de Vogel: *The Problem of Philosophy and Christian Faith in Boethius' Consolatio*. In: *Romanitas et Christianitas. Studia J.H. Waszink oblata*. Amsterdam–London 1973, s. 362, 364.

²⁷ C.J. de Vogel: *Boethiana II*. „Vivarium” 1972, Vol. 10, s. 38.

szkołę ateńską; była atrakcyjnym miejscem poszerzenia zainteresowań filozoficznych dla Rzymianina o takich intelektualnych ambicjach, jakie reprezentował Boecjusz. Wprawdzie nie można dowieść tezy Courcella, jak zauważa Chadwick²⁸, to jednak również nie można wykazać, iż teza ta jest nieprawdopodobna. Z pewnością studia w Aleksandrii zachęciły Boecjusza do podjęcia tak imponującego zadania, jak przetłumaczenie i skomentowanie wszystkich dzieł Arystotelesa i wszystkich dialogów Platona, co wyraził we wstępie do tłumaczonej przez siebie *Isagogi* Porfiriusza:

Pragnę przełożyć wszystkie dzieła Arystotelesa, które tylko będą mi dostępne, oraz wszystkie dialogi Platona na język łaciński²⁹.

Dalsze jego plany były związane z wykazaniem zgodności „poglądów Arystotelesa i Platona wbrew opinii tych, nader licznych, którzy twierdzili, że różnili się we wszystkim, nie bacząc na to, że często zgadzają się ze sobą, i to w tym, co w filozofii największe”³⁰. Wykonaniu tego zadania przeszkodziła jedynie przedwczesna śmierć.

1.2.3. DZIAŁALNOŚĆ PUBLICZNA

Miejsce zdobywania wykształcenia w przypadku Boecjusza jest trudne do ustalenia. Nie podlega jednak dyskusji fakt, że Boecjusz posiadał ogromną wiedzę. Wytworne wychowanie, doskonałe wykształcenie, ogólna znajomość kultury i literatury oraz orientacja i szczegółowe poznanie modnego wówczas nurtu neoplatonistycznego, ponadto biegle opanowanie języka greckiego to zalety, którymi mogło się poszczycić niewielu mieszkańców ówczesnego Zachodu, coraz bardziej izolującego się od Wschodu. Dlatego Boecjusz był osobą cieszącą się ogólnym poważaniem i szacunkiem, nie tylko ze względu na swe arystokratyczne pochodzenie, sprawowanie urzędów, ale przede wszystkim dzięki swym kompetencjom w różnych dziedzinach życia.

Po kilkuletnim pobycie poza Italią zastał ojczyznę rozwijającą się pod rządami Teodoryka. W pierwszych latach panowania króla ostrogockiego rozwój ten następował w kierunku w miarę pomyślnym za-

²⁸ H. Chadwick: *Boethius...*, s. 20.

²⁹ „Ego omne Aristotelis opus quodcumque in manus venerit omnesque Platonis dialogos in Latinam redigam formam”. B., *In Isag.*, col. 9.

³⁰ B., *In librum.*, s. 79.

równy dla Gotów, jak i Rzymian. Boecjusz cenił mądrość i spokój, z jakim monarcha sprawował władzę. Chwalił jego poczynania i działalność umożliwiającą rozwój nauki i sztuki, toteż nie zawahał się wraz z innymi patrycjuszami rzymskimi ofiarować mu swoich usług. Po wstąpieniu do służby królewskiej został mianowany patrycjuszem i senatorem w 507 roku, a w 510 roku objął urząd konsula. Wywiązując się należycie i sumiennie ze swoich obowiązków, szybko zdobył zaufanie króla. Jego *cursus honorum*³¹ uwieńczyło najwyższe i najważniejsze stanowisko na dworze Teodoryka. W 522 roku autor *Consolatio Philosophiae*, otrzymując stanowisko *magister officiorum*, został zwierzchnikiem wszystkich urzędów dworskich i państwowych³². W ten sposób znalazł się blisko osoby króla i doradzając mu niejednokrotnie, decydował o najważniejszych sprawach państwowych. Stanowisko to stwarzało okazję wykazania się umiejętnościami, których Boecjuszowi nie brakowało. Na każdym kroku jednak czyhało niebezpieczeństwo, zwłaszcza ze strony osób, zazdroszczących mu urzędu *magister officiorum* na dworze króla. Jego pozycji zagrażały również posunięcia cesarskie Justyna w Konstantynopolu. Najwyższe wyróżnienie Rzymianina w państwie Ostrogotów stało się przyczyną katastrofy Boecjusza.

Nieraz naraził się „psom pałacowym”, zarówno Gotom, jak i Rzymianom. Boecjusz niejednokrotnie musiał ingerować, opowiadając się za sprawiedliwością. Interweniował w sprawie nadużyć Konigasta, dzierżącego skarb marszałka dworu Trygilli.

Ileż to razy – zeznaje Boecjusz – występowałem przeciw Konigastowi, gdy on wszczynał akcje łupieżcze przeciwko mieniu każdego słabego; ile razy Trigwilę, przełożonego domu królewskiego, odwiodłem od prawie już dokonanej krzywdy; ile razy biednych, których bezkarna chciwość barbarzyńców niezliczonymi oszczerstwami nękała, chronilem, narażając na niebezpieczeństwo

³¹ *Cursus honorum* – kolejność sprawowania urzędów państwowych (*honores*) ustalona zwyczajowo. Od 180 roku p.n.e. została ściśle uregulowana prawnie przez *lex Villia annalis*. Pewne zmiany do *cursus honorum* wprowadził August.

³² Ostatnie lata życia Boecjusza i okoliczności jego śmierci stanowią przedmiot trudności, jeśli chodzi o rekonstrukcję historyczną. Nie jesteśmy pewni, kiedy dokładnie Boecjusz objął urząd *magister officiorum*. Urząd ten mógł sprawować w latach 522–523 (jak twierdzi H. Usener, por. *Anecdota Holderi: ein Beitrag zur Geschichte Roms in ostgothischer Zeit*. Bonn–Leipzig 1877, s. 38; a tę samą datę podaje S. Brandt we wstępie do swojego wydania krytycznego komentarza Boecjusza do *Isagogi*. Vienna 1906, s. LXXXII–LXXXIII), albo w latach 523–524. Można też spotkać datację urzędowania na rok 524–525. Jednak ze względu na zbyt krótki okres (trwałby on co najwyżej pół roku) pomiędzy objęciem stanowiska a śmiercią, w którym napisał swe ostatnie dzieło, należy tę datę wykluczyć. Por. L. Obertello: *La morte di Boezio e la verità storica*. In: *Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani (Pavia 5–8 Ottobre 1980)*. Ed. L. Obertello. Roma 1981, s. 59.

własny autorytet. Nikt nigdy nie odciągnął mię z drogi prawa na drogę bezprawia”³³.

Sprzeciwiał się także daninom nieprawnie nakładanym przez ludzi żyjących z wyzysku innych. W 510 roku stanowczo nie zgadzał się na przymusowy skup zboża, który doprowadziłby do klęski głodu w Kampanii. Autorem tego pomysłu był wpływowy prefekt pretorianów Faustus Niger. Weto Boecjusza uratowało wielu biednych, ale też przysporzyło mu wielu wrogów wśród ludzi, którzy mieli w tym interes: „[...] chociaż król o tym wiedział, spierałem się z nim długo, aż doprowadziłem do tego, że zaniechano skupu”³⁴. Wstawił się również za bogatym Rzymianinem, Paulinem³⁵, którego „majątek psy dworu królewskiego przez swe nadzieje i intrygi już, już połykały”³⁶. Tego rodzaju posunięcia Boecjusza mogły się nie podobać pewnym osobom, zwłaszcza w senacie:

Stąd te ciężkie i nieprzejednane niezgody z ludźmi złymi oraz – co jest następstwem niezawisłości sumienia – stała pogarda dla niezadowolenia możliwych, gdy chodzi o strzeżenie prawa³⁷.

Piastując urząd ministra dworu, cieszył się, że ziściły się jego aspiracje. Marzył także o znakomitej karierze dla swych synów. W 522 roku jego dwaj synowie Symmach i Boecjusz objęli równocześnie godność konsulów. Uroczystość objęcia tych urzędów nastąpiła 1 stycznia 522 roku. Zgodnie z tradycją terenem działania konsulów był senat. Jednak w czasach Boecjusza znaczenie senatu i urzędu konsula było mniejsze niż w czasach republiki czy w początkowym okresie cesarstwa³⁸. Na przełomie V i VI wieku senat pełnił funkcję „rady” miejskiej Rzymu, natomiast konsulowie przewodniczyli tej „radzie”³⁹. Zaszczepny urząd mógł być jedynie symbolem przypominającym jedynowładztwo

³³ B., *O poc.* I pr. 4, s. 10–11.

³⁴ Ibidem, s. 11.

³⁵ Paulinus Flavius – konsul w 498 roku, patrycjusz.

³⁶ Ibidem, s. 11. Informacje na temat wzmiankowanych „psów pałacowych”, zwłaszcza Gotów, możemy znaleźć u Kasjodora (por. *Variorum* III, 20, 28, s. 111) oraz u Ennodiusza (*Ep.* IX, 21, 244).

³⁷ B., *O poc.* pr 4, s. 10.

³⁸ Por.: O. Bertolini: *L'aristocrazia senatoria e il senato di Roma come forza politica sotto i regni di Odoacre e di Teoderico*. In: *Atti del I Congresso di Studi Romani*. Vol. 1. Roma 1929, s. 462–475; Idem: *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*. Bologna 1941, s. 45–48; Th.S. Burns: *The Ostrogoths, Kingship and Society*. Wiesbaden 1980, s. 95 i n.

³⁹ Por.: A. Chastagnol: *Le Sénat romain sous le règne d'Odoacre*. Bonn 1966, s. 46–49.

oraz dawną świetność i potęgę Imperium Romanum⁴⁰. W czasach Boecjusza urząd konsula czy też ministra dworu miał charakter ceremonialny⁴¹. Działalność urzędników była ograniczona i zależała od ogólnych upodobań i decyzji panującego.

Boecjusz działał w niekorzystnych warunkach. Pod koniec 522 roku lub w 523 roku prywatny sekretarz króla Cyprian oskarżył senatora Albinusa⁴² o spiskowanie z Bizancjum. Sekretarz odkrył korespondencję Albinusa z cesarzem Justynem I, w której senator rzekomo spiskował przeciw panowaniu Teodoryka. Albinusa oskarżono więc o wysyłanie tajnych listów do Justynusa. Utrzymywanie tajnej korespondencji z cesarzem zostało zinterpretowane jako tajne porozumienie z Justynem I (518–526), który był wrogo nastawiony do arian. I chociaż w pierwszych latach panowania Teodoryka stosunki gocko-rzymskie układały się dość harmonijnie⁴³, jednak od momentu, kiedy Justyn zaczął rozprawiać się w państwie z arianami, Goci, a przede wszystkim Teodoryk, poczuł zagrożenie ze strony Rzymian. Z objęciem przez Justyna tronu w Konstantynopolu w 518 roku zaostriżył się konflikt pomiędzy arianami a katolikami. Cesarz starał się utrzymywać dobre stosunki z Teodorykiem, jednak ustawy godzące w pogan i heretyków, które ogłaszał, sprzyjały narastaniu antagonizmów wśród arian i katolików. Wobec nieprzychylnego stosunku Justyna do arian, Teodoryk nabrał niechęci do katolików. Każdy, kto zagrażałby władzy króla, podlegał karze. Często dochodziło do wykorzystywania sytuacji w celu dokonania porachunków osobistych.

Zagrożenie władzy Teodoryka zostało potwierdzone w opinii ogółu przez szczególne zjawisko astrologiczne, jakim było pojawienie się w 519 roku komety, obserwowane zarówno w Rzymie, jak i na Wschodzie. W ówczesnych czasach przejście komety interpretowano jako zapowiedź upadku dynastii⁴⁴. Narastające konflikty, zwłaszcza na tle religijnym, sprawiły, że Teodoryk odniósł tę przestrożę do własnego rodu. Wydarzenia, które nastąpiły w jego rodzinie, mogły zagrozić cią-

⁴⁰ S. Swieżawski: *Boecjusz – ostatni Rzymianin*. Lwów 1935, s. 20.

⁴¹ Por. H. Chadwick: *Boethius...*, s. 46–47. Por. J. Strzelczyk: *Goci...*, s. 132–133.

⁴² Albinus Faustus – konsul w 493 roku.

⁴³ Dowodem tego jest fakt, iż Rzymianie w Italii sami włączali się aktywnie w funkcjonowanie struktur państwowych opartych na ostrogockiej armii. Por. J. Vogt: *Upadek Rzymu...*, s. 267.

⁴⁴ Por. H. Chadwick: *Boethius...*, s. 50. Por. Orygenes: *Przeciw Celsusowi* I, 59. Przeł. S. Kalinkowski. Wyd. 2. Warszawa 1986, s. 76: „Stwierdzono, że podczas ważnych wydarzeń i w czasie istotnych spraw ziemskich pojawiają się na niebie takie gwiazdy, które zapowiadają upadek królestw, wojny albo coś, co może spotkać ludzi i spowodować zamieszanie w świecie ziemskim”.

głości rodu. Dzięki serii małżeństw nawiązał wprawdzie różnorokie więzi z władcami sąsiednich ludów – Burgundów, Wizygotów i Wandolów, ale zostały one na początku VI wieku nadszarpnięte. Sytuacja Teodoryka nie była z pewnością dobra, jeśli chodzi o ciągłość dynastyczną. W 522 roku zginął zięć króla Eutaryk. Pozostawił po sobie nieletniego syna, Atalaryka. Z powodu braku dorosłych potomków męskich w jego rodzinie niepokój króla o ciągłość rodu coraz bardziej się wzmacniał⁴⁵.

Stosunki pomiędzy Gotami i Rzymianami zaczęły się psuć już na przełomie lat 519–520. Według świadectw zachowanych w *Excerpta*, Eutaryk był „człowiekiem wyjątkowo wrogo nastawionym do chrześcijaństwa”⁴⁶. W tym czasie w Rawennie, w Rzymie i w wielu innych miastach dochodziło do zamieszek pomiędzy żydami i katolikami⁴⁷. Sytuacja ta sprowokowała Teodoryka do zmiany dotychczasowego postępowania. Rozpoczął się wówczas okres prześladowań katolików, które charakteryzują ostatni etap panowania Teodoryka. Król zakazał Rzymianom nosić przy sobie broń, a nawet noże⁴⁸. Decyzja ta była formą zabezpieczenia się w przypadku otwartego konfliktu, którego Teodoryk nie wykluczał, i jednocześnie potwierdziła wyższą pozycję Gotów w państwie króla ostrogockiego.

Teodoryk, bojąc się o własne życie i zapewnienie ciągłości rodu, dał posłuch oskarżeniom o zdradę i ogłosił Albinusa winnym. Boecjusz chciał przede wszystkim oczyścić z podejrzeń rzymskiego senatora⁴⁹. Czując, że w wyniku intryg pałacowych Teodoryk zmienił swój stosunek do niego, dążył do wyjaśnienia wszelkich nieporozumień. Podczas procesu w Weronie próbował udowodnić niewinność Albinusa, tym samym chciał dowieść niewinności swojej oraz senatu. Wystąpienie Boecjusza odniosło odwrotny skutek. Ostatecznie Boecjusz, broniący Albinusa oraz senatu, sam został oskarżony:

Czy pamiętasz – zwraca się do Filozofii – [...] gdy w Weronie król chciał wygubić wszystkich senatorów, a oskarżenie o zbrodnię obrażonego majestatu, wniesione przeciw Albinusowi, starał się rozszerzyć przeciw całemu senatowi, powtarzam, czy pamiętasz, jak ja broniłem niewinności senatu z tak wielkim narażeniem mego własnego bezpieczeństwa?⁵⁰

⁴⁵ H. Chadwick: *Boethius...*, s. 51–52.

⁴⁶ *Excerpta Valesiana*, c. 80. Ed. J. Moreau. Leipzig 1968.

⁴⁷ Ibidem, s. 81–82; Cassiodorus: *Variae*, V, 37. Ed. Th. Mommsen. In: *Monumenta Germaniae Historica, Auctorum Antiquissimorum*. T. 12. Berlin 1894.

⁴⁸ *Excerpta...*, c. 83.

⁴⁹ Por. J. Sundwall: *Abhandlungen zur Geschichte des ausgehenden Römertums*. Helsingfors 1919, s. 87 i n.; A. Chastagnol: *Le Sénat romain...*, s. 83–84; L. Oberello: *Severino Boezio...*, Vol. 1, s. 86–87.

⁵⁰ B., *O poc.*, I m. 4, s. 13.

W ten sposób u szczytu kariery posadzony został o udział w spisku przeciwko królowi ostrogockiemu Teodorykowi Wielkiemu. W wytoczonym mu procesie został skazany, następnie po dwuletnim pobycie w więzieniu stracony. O odczuwanej niesprawiedliwości wyroku świadczą słowa Boecjusza skierowane do Pani Filozofii, wyjaśniające motyw jego postępowania:

Ty i Bóg, który tchnął cię w dusze mędrców, jesteście mi współświadomi, że do władzy nic mię innego nie pociągnęło prócz pragnienia wspólnego dobra dla wszystkich prawych obywateli. Stąd te ciężkie i nieprzejednane niezgody z ludźmi złymi oraz – co jest następstwem niezawisłości sumienia – stała pogarda dla niezadowolenia możnych, gdy chodzi o strzeżenie prawa⁵¹.

Oskarżenie padło na Boecjusza w tym samym roku, w którym jego dwaj synowie zostali desygnowani na urząd konsula. Pomówienie musiało być bolesne dla całej rodziny Boecjuszów.

Samemu Boecjuszowi zarzucono zacieranie dowodów winy Albinusa oraz podtrzymywanie korespondencji, co miało przyspieszyć kres panowania gockiego. Do tych oskarżeń dodano jeszcze zbrodnię bezbożności.

Ci sami, którzy wniesli oskarżenie, widzieli bezwartościowość swego oskarżenia. Chcąc więc je przystroić w pozory jakiegoś przestępstwa, zmyślili, jakobym czyniąc starania dla uzyskania godności splamił swoje sumienie zbrodnią bezbożności⁵².

Wszystkie okoliczności przypominają proces Sokratesa, którego postać w *Consolatio Philosophiae* autor przywołał⁵³.

Całe to feralne wydarzenie zakończyło się dla Boecjusza katastrofą. Broniąc swego przyjaciela senatora Albinusa oraz senatu, naraził się królowi i obraził jego majestat. Teodoryk, by zachować do końca pozory praworządności, przedłożył senatowi swoje oskarżenie⁵⁴. Zgodnie z kodeksem Teodozjusza sądziło Boecjusza jako senatora kolegium pięciu senatorów (*iudicium quinquevirale*) pod przewodnictwem Euzebiusza, prefekta miasta Ticinum (dzisiejsza Pawia). Reprezentanci senatu oskarżyli swego niedawnego obrońcę. Jak wynika ze słów Boecjusza, oskarżenie dotyczyło czterech spraw:

⁵¹ Ibidem, I m. 4.

⁵² Ibidem, s. 14.

⁵³ Ibidem, s. 12.

⁵⁴ Prawdopodobnie stało się to pod koniec 523 (albo 524) roku. Por. L. Obertello: *La morte di Boezio...*, s. 61.

1) zabiegania o wolność senatu przez współudział w skierowanych przeciwko władzy królewskiej spiskach, mających na celu uwolnienie Rzymu spod panowania gockiego,

2) udaremnienia intryg donosiciela, zmierzających do oskarżenia senatu o zbrodnię stanu,

3) żywienia nadziei na oswobodzenie Rzymu,

4) praktyk czarnoksięskich i wzywania złych duchów⁵⁵.

Pomimo niepodważalnych argumentów samoobrona Boecjusza nie przyniosła oczekiwanego skutku. Senat, uznając słuszność oskarżenia królewskiego, skazał Boecjusza na śmierć, pozbawiając go wszelkich praw i majątku: „Wszakże ja, wypędzony z mego majątku, pozbawiony godności, zhańbiony w opinii, za dobrodziejstwa otrzymałem wyrok śmierci!”⁵⁶. Pozbawiony wszelkich praw oczekiwał wykonania wyroku śmierci w więzieniu w Pawii⁵⁷.

Rok śmierci Boecjusza nie został dokładnie ustalony. Źródłem informacji dotyczących ostatniego okresu jego życia są *Excerpta Valesiana*⁵⁸. Jest to wyciąg sporządzony z *Kronik*. Właściwy ich tytuł brzmi: *Item ex libris Chronicarum inter cetera*. Boecjusz najprawdopodobniej został stracony w roku 525 z rozkazu Teodoryka: „Tunc Albinus et Boethius ducti in custodiam ad baptisterium ecclesiae. rex vero vocavit Eusebium, praefectum urbis, Ticenum, et inaudito Boethio protulit in eum sententiam. qui mox in agro Calventiano, ubi in custodia habebatur, misit rex et fecit occidi”⁵⁹. Przed śmiercią ponoć został poddany torturom. Oczekując na wykonanie wyroku śmierci, napisał ostatnie dzieło życia, *Consolatio Philosophiae*⁶⁰. Luca Obertello na podstawie wniosków wyciągniętych z *Excerpta* i *Liber Pontificalis* utrzymuje, że wyrok śmierci został wykonany na początku 525 roku⁶¹. Teść

⁵⁵ W oryginale jest rzeczownik: *sacrilegium*. Znaczenie: „świętokradztwo” trzeba wykluczyć. Co do dalszych możliwych znaczeń zdania są podzielone. Według jednych, chodzi o bałwochwalstwo i praktykowanie obrzędów pogańskich lub przynależność do aktywnej w tym czasie sekty Manichejczyków; por.: A. Hildebrand: *Boethius und seine Stellung zum Christentums*. Regensburg 1885, s. 43 i n. Inni twierdzą, że Boecjuszowi zarzucano praktyki czarnoksięskie i wzywanie złych duchów; por.: H.M. Barrett: *Boethius: Some Aspects of his Times and Work*. Cambridge 1940, s. 63.

⁵⁶ B., O poc., I m. 4, s. 15.

⁵⁷ F. Gianani: *Il luogo del supplizio di Boezio*. In: *Atti del Congresso...*, s. 41–47.

⁵⁸ *Excerpta...*, c. 80–87.

⁵⁹ Ibidem, c. 87. Por.: H. Tränkle: *Philologische Bemerkungen zum Boethius-Prozess*. In: *Romanitas et Christianitas*. Amsterdam 1973, s. 335 i n.

⁶⁰ L. Obertello: *Boezio*. In: *Dizionario degli scrittori greci e romani*. Vol. 1. Milano 1987, s. 328–341.

⁶¹ L. Obertello: *La morte di Boezio e la verità storica...*, s. 69.

Boecjusza Symmach został zamordowany rok później, na początku 526 roku. Jednak C.H. Coster twierdzi, że i Boecjusz, i jego teść ponieśli karę śmierci w 526 roku⁶².

Proces, skazanie i śmierć Boecjusza poczynawszy od wieku VIII interpretowano jako męczeństwo poniesione w obronie wiary katolickiej⁶³. Opinia ta utrzymywała się aż do czasów Dantego⁶⁴. W późno-średniowiecznym kalendarzu wspomina się Boecjusza 23 października pod imieniem świętego Seweryna, męczennika. Ado z Wenecji, żyjący w IX wieku, wymienia w swojej kronice Boecjusza i Symmachę jako tych, którzy oddali życie za wiarę katolicką⁶⁵.

Po śmierci króla ostrogockiego Teodoryka jego córka Amalasunta, która sprawowała rządy w imieniu nieletniego syna, Atalaryka, chciała naprawić błąd, jaki popełnił jej ojciec. W ramach rekompensaty postanowiła oddać skonfiskowany majątek Boecjusza jego rodzinie. Jednak Rustycjana, żona Boecjusza, do końca zachowała urazę. Toteż w 535 roku, gdy armia cesarza Justyniana najechała górką Italię, Rustycjana ostentacyjnie zniszczyła posąg Teodoryka w Rzymie⁶⁶.

⁶² C.H. Coster: *The Fall of Boethius, His Character*. „Mélanges H. Grégoire. Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves de l'Université Libre de Bruxelles” 1952 [1953], Vol. 12, s. 45.

⁶³ Chodzi o prześladowania na tle religijnym, a właściwie wyznaniowym, prowadzone przeciw katolikom przez króla ostrogockiego Teodoryka Wielkiego, który również był chrześcijaninem, ale arianinem. Na ogół arianie gocy odnosili się obojętnie do katolików, choć dochodziło sporadycznie do mordów na wyznawcach religii katolickiej. Do ostrych starć pomiędzy katolikami a arianami doszło właśnie w ostatnim okresie panowania Teodoryka. Ofiarą jego akcji politycznej padł Boecjusz, czczony później w Pawii jako św. Seweryn, teść jego Symmachus oraz papież Jan I. Por.: L. Ober-tello: *La morte di Boezio e la verità storica...*, s. 59–70; M. Simonetti, E. Prinzivalli: *Letteratura cristiana antica, Antologia di testi. Parte 3: La separazione fra Oriente e Occidente (dal V al VII secolo)*. Piemme 1996, s. 545; W. Birk: *The Legend of Boethius' Martyrdom*. „Speculum” 1946, Vol. 21, s. 312–317; H.R. Patch: *The Beginnings of the Legend of Boethius*. „Speculum” 1947, Vol. 22, s. 443–445; C.H. Coster: *The Fall of Boethius, His Character*. „Mélanges H. Grégoire, Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves de l'Université Libre de Bruxelles” 1952, Vol. 12, s. 45–81; Ph. Rousseau: *The Death of Boethius: The Charge of „Maleficium”*. „Studi Medievali”, Ser. 3^a, 1979, Vol. 20, s. 871–889.

⁶⁴ Dante Alighieri: *La divina commedia. Paradiso*, X, 124–129. Ed. C. D'Agone. Milano 1992, s. 103.

⁶⁵ Por.: H. Chadwick: *Boethius...*, s. 54; Ado z Wenecji: *Chronicon in aetates sex divisum* VI. In: PL, Vol. 123, 107c: „Quo tempore Symmachum atque Boetium consulares viros, pro catholica pietate idem Theodoricus occidit”.

⁶⁶ Por. H. Chadwick: *Boethius...*, s. 66.

1.2.4. DZIAŁALNOŚĆ PISARSKA I NAUKOWA

Poza działalnością polityczną Boecjusz wiele czasu i większość swych sił poświęcił pracy naukowo-literackiej i studiom filozoficznym. Jego celem było przekazanie następnym pokoleniom tradycji greckiej i rzymskiej. Ogniskiem, w którym mógł realizować swe plany, była m.in. rodzina Symmacha. Boecjusz całe życie otaczał się ludźmi nauki i sztuki, którzy umożliwiali mu rozwój życia artystycznego i krzewili zainteresowania naukowe. Podobnym ogniskiem pracy intelektualnej był dwór Teodoryka, gdzie działalność naukową prowadził m.in. przyjaciel Boecjusza Kasjodor⁶⁷. Po śmierci Boecjusza Kasjodor kontynuował rozpoczęte przez niego dzieło.

Boecjusz pracował też jako mechanik, konstruktor instrumentów. Budował precyzyjne zegary, które Teodoryk posyłał w darze m.in. na dwór burgundzki, do swej siostry poślubionej burgundzkiemu Gundubadowi⁶⁸. Jednak przez wieki najcenniejsze było to, co pozostawił na piśmie.

Pisma Boecjusza tradycyjnie dzieli się na cztery grupy: podręczniki szkolne, dzieła z zakresu logiki, traktaty teologiczne oraz poemat *Consolatio Philosophiae*, zajmujący szczególne miejsce w jego twórczości.

1.2.4.1. PODRĘCZNIKI SZKOLNE

Po ukończeniu studiów filozoficznych Boecjusz zaczął urzeczywistniać swoje zamierzenia naukowe. Już w pierwszym traktacie zatytułowanym *De institutione arithmetica*, napisanym ok. 505 roku, zwracając się do swego teścia Symmacha, stwierdza, że przeniósł do skarbcza literatury rzymskiej dzieła wydobyte z bogatej spuścizny greckiej. W młodości kształcąc się, korzystał z literatury greckiej jako źródła wiedzy. Toteż chciał ją uczynić dostępną i zrozumiałą dla wszystkich współobywateli za pośrednictwem serii traktatów wzorowanych na dziełach greckich, dokonując także przekładów niektórych dzieł greckich na język łaciński. Boecjusz świadom tego, że nauka i kultura

⁶⁷ Kasjodor urodził się w 477 roku, opuścił dwór Teodoryka i udał się do klasztoru w Vivarium ok. 540 roku; zmarł ok. roku 570.

⁶⁸ U. Pizzani: *Boezio consulente tecnico al servizio dei re barbarici*. „Romanobarbarica” 1978, Vol. 3, s. 222–223.

są zagrożone, postanowił ocalić podstawy wiedzy. Swą działalność rozpoczął od propagowania nauk z zakresu *quadrivium*: arytmetyki, muzyki, geometrii i astronomii.

W związku z tym opracował podręczniki sztuk wyzwolonych, które obejmowały zakres *quadrivium*: *De institutione arithmetica*, *De musica*, oraz podręczniki geometrii (*De geometria*) i astronomii (*De astronomia*). Z opracowań tych zachowały się tylko ekscerpty. Nie są to dzieła oryginalne, lecz raczej przeróbki, wolne tłumaczenia dzieł powstałych w epoce hellenistycznej. Podręczniki *De institutione arithmetica* i *De musica* są adaptacjami greckich oryginałów napisanych przez Nikomacha z Gerasy⁶⁹. Zachował się fragment listu Teodoryka, w którym król chwala działalność Boecjusza, jako propagatora i tłumacza dzieł dotąd nieznanych:

Hoc te multa per eruditione saginatum ita nosse didicimus, ut artes, quas exercent vulgariter nescientes, in ipso disciplinarum fonte potaveris... Translationibus enim tuis Pythagoras musicus, Ptolomaeus astronomus leguntur Itali: Nicomachus arithmeticus, geometricus Euclides audiuntur Ausonii: Plato theologus, Aristoteles logicus Quirinali voce disceptant: mechanicum etiam Archimede Latialem Siculis reddidisti. Et quascumque disciplinas vel artes facunda Graecia per singulos viros edidit, te uno auctore patrio sermone Roma suscepit⁷⁰.

W traktacie *De institutione arithmetica* pojawia się po raz pierwszy termin *quadrivium*⁷¹. W tym dziele Boecjusz przedstawił podział

⁶⁹ Filozof grecki Nikomach z Gerasy żył w II wieku przed naszą erą. Neopitagorejczyk zebrał w swych pismach całokształt wiedzy arytmetycznej pitagorejczyków i neopitagorejczyków. Z tego powodu zyskał sobie miano „Euklidesa arytmetyki”. Zajmował się teorią i mistyką liczb. Jedno z dzieł Nikomacha, *Eisagoge arithmetike* (*Wstęp do arytmetyki*), przełożył na łacinę Apulejusz, wykorzystał je także Boecjusz. Por. Boethius: *De institutione arithmetica*, I, *Praef.* Ed. G. Friedlein. Leipzig 1867, s. 4–5: „At non alterius obnoxius institutis artissima memet ipse translationis lege constringo, sed paululum liberius evagatus alieno itineri, non vestigiis, insito. Nam et ea, quae de numeris a Nicomacho diffusius disputata sunt, moderata brevitate collegi”. Na temat wpływu Nikomacha z Gerasy na Boecjusza zob.: P. Courcelle: *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*. Paris 1967, s. 25 i 71.

⁷⁰ Cassiodorus: *Variae*, I, 45, 3–4..., s. 40.

⁷¹ Termin ten występuje dwukrotnie w *De institutione arithmetica*: „Inter omnes praeae auctoritatis viros, qui Phytagora duce puriore mentis ratione vigerunt, constare manifestum est, haud quemquam in philosophiae disciplinis ad cumulum perfectionis evadere, nisi cui talis prudentiae nobilitas quodam quasi quadrivio investigatur, quod recte intuentis sollertiam non latebit” (I, 1, s. 7). „Hoc igitur illud quadrivium est, quo his viandum sit, quibus excellentior animus a nobiscum procreatis sensibus ad intelligentiae certiora nerducitur” (ibidem. s. 9–10).

nauk matematycznych⁷² oraz podkreślił ich znaczenie w dziedzinie filozofii:

Constat igitur, quisquis haec praetermiserit, omnem philosophiae perdidisse doctrinam... Quibus quattuor partibus si careat inquisitor, verum invenire non possit ac sine hac quidem speculatione veritatis nulli recte sapiendum est⁷³.

Boecjusz, idąc za Nikomachem, a tym samym za Platonem, stwierdza, że matematyka jest jednym z podstawowych narzędzi ułatwiających abstrakcyjne myślenie⁷⁴. Ułatwia człowiekowi myślenie w oderwaniu od wrażeń zmysłowych. Dlatego tylko dzięki niej możliwe jest prawdziwe poznanie rzeczywistości. Cztery dyscypliny matematyczne – arytmetyka, geometria, muzyka, astronomia – stanowią *quadrivium*. Przez studium przedmiotów matematyki umysł może się wznieść na szczyty doskonałości⁷⁵. *De institutione arithmetica* Boecjusza tym była dla uczonych średniowiecznych, czym *Eisagoge arithmetica* Nikomacha z Gerasy dla starożytnych. Nietrudno było Boecjuszowi wykazać, jak bliska matematyce jest muzyka⁷⁶. Poświęca jej następny swój traktat w pięciu księgach, zatytułowany *De musica*.

Poza *Consolatio Philosophiae* najbardziej znanym pismem Boecjusza jest drugi rozdział z I księgi *De musica*. W nim zostały wyróżnione trzy typy muzyki: *musica mundana*, *musica humana*, *musica instrumentalis*⁷⁷. Autor przedstawia muzykę jako jedną z pochodnych matematyki. Jest ona matematyką czasu, powstaje w wyniku respektowania wszelkich zasad matematycznych. Podstawą w niej jest czas. Odbiorca muzyki i jej twórca musi być w szczególnie sposób utalentowany i uwrażliwiony, by móc tworzyć i interpretować kompozycje dźwięków, w których czas odgrywa podstawową rolę. Czas ten rodzi niuanse wynikające z jego różnicy. To właśnie muzyka jest pierwszym autentycznym wzorem doskonałości matematycznej, jest wytworem ruchów ciał niebieskich. Sfery niebieskie, krążące dookoła środka świata, swym ruchem wydają harmonijne dźwięki – muzykę. W koncepcji dotyczącej muzyki sfer Boecjusz wyraźnie nawiązuje do idei pitagorej-

⁷² Ibidem, s. 8–9. Identyfikację podziału przedstawili Proklos i Ammoniusz, syn Hermiasza. Por.: P. Courcelle: *La Consolation de Philosophie...*, s. 335.

⁷³ Ibidem, s. 9.

⁷⁴ Por.: J. Mansfeld: *Prolegomena Mathematica. From Apollonius of Perga to the Late Neoplatonists*. Leiden–Boston–Köln 1998, s. 82–87.

⁷⁵ Por.: H. Chadwick: *Boethius...*, s. 73.

⁷⁶ Por.: H. Potiron: *Boèce, théoricien de la musique grecque*. Paris 1961, s. 13.

⁷⁷ Ibidem, s. 40–41; H. Chadwick: *Boethius...*, s. 81.

skich. Harmonia, która zachodzi pomiędzy elementami świata natury czy porami roku, jest muzyką świata – *musica mundana*. Lecz także w świecie zmysłów, wewnątrz samej istoty ludzkiej zachodzą relacje o charakterze ściśle matematycznym. Studiujący muzykę widzi ją jako mieszaninę elementu fizycznego z elementem intelektualnym. W głębi człowieka istnieje *musica humana*, będąca synonimem wewnętrznej harmonii i równowagi. Jej wyrazem jest unia duszy z ciałem. *Musica instrumentalis* jest tym, co potocznie rozumie się przez muzykę. Muzyka – według definicji Boecjusza – to ilość odniesiona do ilości, czyli numeryczna proporcja. Te i inne kwestie zawiera jego podręcznik⁷⁸. Boecjusz, pisząc *De musica*, korzystał z najpopularniejszego dzieła Klaudiusza Ptolemeusza⁷⁹ *Harmonika*, będącego jednym z podstawowych źródeł do historii greckiej teorii muzyki. Wzorował się również na Nikomachu z Gerasy oraz sięgał do źródeł wcześniejszych – Archytasa z Tarentu czy Filolaosa.

Następnie, zgodnie z zamiarem krzewienia dyscyplin z zakresu *quadrivium*, napisał dzieła, które, niestety, nie przetrwały do naszych czasów. Do nich należą: *De geometria*, które powstało na podstawie dzieła Euklidesa⁸⁰ *Elementy geometrii* (*Stoicheia geometria*) w 13 księgach, oraz *De astronomia*, napisane dzięki inspiracji dziełem Ptolemeusza *Almagesta*.

⁷⁸ B., *De musica*, II, 3; *Institution*, I, 4, s. 7. Por. D.S. Chamberlain: *Philosophy of Music in the „Consolatio” of Boethius*. In: *Boethius*. Eds. H. Furmann, J. Gruber. Darmstadt 1984, s. 379 i n.

⁷⁹ Grecki astronom, matematyk i geograf Klaudios Ptolemaios, łac. Claudius Ptolemaeus, żył w latach ok. 100–147 (178?) w Aleksandrii. Był jednym z najwybitniejszych uczonych starożytności. Najwięcej sławy przysporzyły mu dzieła astronomiczne, wśród nich przede wszystkim *Mathematike syntaxis* (*System matematyczny*) w 13 księgach, nazywana później *Megale syntaxis* lub *Megiste syntaxis* (*Wielki system*), z czego w języku arabskim powstał (przez dodanie rodzajników *Al*) tytuł *Almagest*, pod którym dzieło Ptolemeusza jest powszechnie znane. Nie mniejszą popularnością niż *Almagest* cieszyło się przez długie wieki wielkie astrologiczne dzieło *Tetrabiblos* (*Czworo-ksiąg*), systematyzujące wszelkie dane i teorie o wpływie planet i gwiazd na życie ludzi oraz wszelkie wydarzenia na Ziemi.

⁸⁰ Matematyk grecki Eukleides, łac. Euclides, działał w Aleksandrii za czasów Ptolemeusza I (323–282 p.n.e.). Główne jego dzieło, *Elementy geometrii* w 13 księgach, jest systematycznym ujęciem całej współczesnej mu wiedzy matematycznej z dziedziny planimetrii, stereometrii i niektórych zagadnień arytmetyki (teorii liczb). Dzięki niezwykłej jasności terminologii i języka formuł matematycznych dzieło to utrzymało się jako podstawowy podręcznik geometrii nie tylko przez całą starożytność, ale aż do XIX wieku.

1.2.4.2. PISMA Z ZAKRESU LOGIKI

W pierwszym okresie swojej działalności Boecjusz zetknął się z tradycją platońsko-pitagorejską, wtedy to napisał dzieła z zakresu *quadrivium*. W drugim okresie zbliżył się do tradycji arystotelizmu. W owych czasach znajomość Arystotelesa i szkoły perypatetyckiej w świecie łacińskim nie była jeszcze dostatecznie rozpowszechniona, mimo że już 200 lat przed Boecjuszem tworzył w Rzymie pisarz, którego zainteresowania oscylowały między retoryką a filozofią, aż ostatecznie skupiły się na teologii. Chodzi o Mariusza Wiktorynusa⁸¹, który studiował m.in. logikę arystotelesowską. Boecjusz, studiując Arystotelesa, nie ukrywał niezadowolenia ze sposobu dokonywania przekładu, jaki przyjął jego poprzednik. Zdaniem Boecjusza, praca Mariusza Wiktorynusa nad dziełami Arystotelesa⁸² była zbyt powierzchowna, mało naukowa, tak więc chociaż Wiktorynus przetłumaczył *Isagoge* Porfirusza, Boecjusz postanowił dokonać lepszego tłumaczenia tego dzieła. Tym przekładem rozpoczął karierę naukową w dziedzinie filozofii.

Logiczna spuścizna Boecjusza obejmuje komentarze, przekłady i jego oryginalne prace z zakresu logiki. Do grupy komentarzy i przekładów należą:

1) dwa komentarze do *Isagogi* Porfirusza (ok. 234–303):

- do przekładu łacińskiego⁸³,
- do własnego przekładu;

2) przekład *Peri hermeneias* Arystotelesa (*De interpretatione*) wraz z dwoma komentarzami:

- napisanym w latach 510–511 komentarzem przeznaczonym dla początkujących,
- napisanym w latach 515–516 komentarzem dla zaawansowanych czytelników.

3) przekłady innych dzieł Arystotelesa: *Analityków pierwszych*, *Analityków wtórych*, *Topików* oraz *O sofizmatach*; przekłady tych cze-

⁸¹ Gaius Marius Victorinus Afer (300–363) dość wcześnie rozpoczął działalność jako retor i filozof w Rzymie. Słynny jako *Rhetor urbis Romae* został uczczony w 354 roku statua wzniesioną na forum w Rzymie. Około 355 roku przyjął chrześcijaństwo. Ponieważ za panowania cesarza Juliana w 362 roku zabroniono chrześcijanom uczenia literatury i retoryki, wołał zrezygnować z zajmowanej katedry retoryki. Jest autorem pism gramatycznych i retorycznych, komentatorem i tłumaczem dzieł filozoficznych. Jako wykształcony filozoficznie retor już w podeszłym wieku zwrócił się do teologii.

⁸² Wiktorynus napisał (niezachowany) komentarz do *Kategorii* Arystotelesa oraz pracował nad przekładem niektórych utworów Arystotelesa.

⁸³ Przekładu łacińskiego dokonał Mariusz Wiktorynus.

rech pism były nieznane aż do połowy XII wieku; po ich odkryciu stanowiły „nową logikę” (*logica nova*) w przeciwstawieniu do „starej logiki” (*logica vetus*);

4) nieukończony komentarz do utworu Cyserona *Topica*, oparte go na dziele Arystotelesa o tym samym tytule;

5) oryginalne prace logiczne Boecjusza:

- *Introductio ad syllogismos categoricos* (Wstęp do sylogizmów kategorycznych),
- *De syllogismis hypotheticis libri duo* (O sylogizmach hipotetycznych), dzieło stanowiło próbę zharmonizowania logiki Arystotelesa z logiką stoików,
- *De divisione* (O podziale),
- *De differentiis topicis* (O różnicach wnioskowania na podstawie zdań ogólnie przyjętych).

1.2.4.3. TRAKTATY TEOLOGICZNE

Boecjusz jest również autorem dzieł teologicznych, które dotyczyły problemów ówczesnego chrześcijaństwa. *Opuscula theologica* Boecjusza zawierają pięć traktatów:

1) *Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii* (W jaki sposób Trójca jest jednym Bogiem, a nie trzema bogami);

2) *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicantur* (Czy Ojciec, Syn i Duch Święty substancjonalnie o Bóstwie się orzekają);

3) *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint, cum non sint substantialia bona* (W jaki sposób substancje dzięki temu, że istnieją, są dobre, gdy nie ma substancjoniów dobrych) – traktat ten nosi też tytuł *De Hebdomadibus* (O hebdomadach);

4) *De fide catholica* (O wierze katolickiej);

5) *Liber contra Eutychen et Nestorium* (Księga przeciwko Eutychemowi i Nestoriuszowi).

Jeszcze niedawno Boecjańskie autorstwo traktatów teologicznych podawano w wątpliwość. Dziś natomiast specjaliści nie mają żadnych wątpliwości, że Boecjusz był autorem pism poświęconych tematyce teologicznej⁸⁴. Dowodem na to jest fragment z pisma Kasjodora *Ordo*

⁸⁴ Przełomem w studiach boecjańskich było odnalezienie wśród zasobów rękopiśmiennych Badische Landesbibliothek z Karlsruhe przez niemieckiego filologa kla-

generis Cassiodorum. Liczy on zaledwie kilka wersów, ale za to streszcza dokonania Boecjusza:

Boethius dignitatibus summis excelluit. utraque lingua peritissimus orator fuit. qui regem Theodoricum in senatu pro consulatu filiorum luculenta oratione laudavit. scripsit librum de sancta trinitate et capita quaedam dogmatica et librum contra Nestorium. condidit et carmen bucolicum. sed in opere artis logicae id est dialecticae transferendo ad mathematicis disciplinis talis fuit ut antiquos auctores aut aequiperaret aut vinceret⁸⁵.

Boecjusz wzniósł się do najwyższych godności. W obu językach przemawiał bardzo biegle. Z powodu konsulatu synów wygłosił w senacie piękną mowę [na cześć] króla Teodoryka. Napisał rzecz o Trójcy Świętej i kilka ustępów [na tematy] dogmatyczne i księgę przeciwko Nestoriuszowi. Skomponował też pieśń bukoliczną. Ale w dziedzinie sztuki logicznej, to jest przełożonej jako dialektyczna, w matematycznych dyscyplinach był taki, że albo całkowicie dorównał autorom starożytnym, albo [ich] przewyższył.

W traktatach teologicznych w sposób oryginalny jak na tamte czasy poruszano tematykę interesującą i dość konfliktogenną. Tym sposobem Boecjusz włącza się w niezwykle wówczas żywy nurt dyskusji trynitarnych i chrystologicznych, które prowadzono u schyłku starożytności⁸⁶ i które były tematem ówczesnej literatury chrześcijańskiej. *Opuscula theologica* dotyczą najtrudniejszych do zrozumienia kwestii doktryny chrześcijańskiej. Jedną z nich jest zagadnienie natury Chrystusa (*De duabus naturis in Christo*). Autor wyjaśnia, w jaki sposób mogą istnieć dwie natury, a tylko jedna osoba w Chrystusie. W tym

sycznego Alfreda Holdera foliału z IX wieku. Foliał ten, tzw. *codex Augiensis*, pochodził z benedyktyńskiego klasztoru w Reichenau i zawierał II księgę *Institutiones* Kasjodora oraz różnego rodzaju apendyksy. Wśród dodatków znalazł się fragment z pisma Kasjodora, *Ordo generis Cassiodorum*, skierowany do senatora Kathegusa, zawierający wiele informacji na temat Boecjusza, Symmacha oraz samego Kasjodora. Manuskrypt został przebadany przez Hermanna Usenera. W roku 1877 Hermann Usener opublikował wyniki swych badań w ramach *Festschrift zur Begrüssung der XXXII Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner zu Wiesbaden* (Bonn 1877). Praca ta składa się z dwóch części. Pierwsza zawiera nieznany przedtem fragment dzieła Kasjodora, zatytułowany przez Usenera *Anecdoton Holderi*. Druga, zatytułowana *Ein Beitrag zur Geschichte Roms in ostgothischer Zeit*, zawiera obszerne studium Usenera poświęcone odnalezionemu tekstowi. Studium publikacji Usenera wraz z tłumaczeniem francuskim przygotował ostatnio Alain Galonnier, który w dalszym ciągu prowadzi badania nad *Anecdoton Holderi*.

⁸⁵ *Ordo generis Cassiodorum*. In: A. Galonnier: „*Anecdoton Holderi*”..., s. 79.

⁸⁶ Por.: J. Daniélou, H.I. Marou: *Historia Kościoła*. T. 1: *Od początków do roku 600*. Przeł. M. Tarnowska. Warszawa 1986, s. 253 i n.

krótkim dziele prowadzi poważną dyskusję, posługując się wyłącznie i rygorystycznie metodami z dziedziny logiki. Zarówno kwestie trynitarystyczne (dotyczące Trójcy Świętej, eksplikowane głównie w *Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii*), jak i chrystologiczne, rozstrzygane są metodą właściwą dla filozofii, nie teologii⁸⁷. Myśliciel posługuje się narzędziami, jakich dostarcza mu filozofia neoplatońska, w której zostały wypracowane metody logiki arystotelesowskiej. W każdym z tych traktatów wyraźnie rysują się zainteresowania filozoficzne Boecjusza, zwłaszcza neoplatońskie. Henry Chadwick słusznie podkreśla, iż w tych pismach, zwłaszcza w *De Hebdomadibus*, występuje więcej elementów neoplatońskich niż w *Consolatio Philosophiae*⁸⁸.

W najbardziej „neoplatońskim” traktacie *De Hebdomadibus* Boecjusz przedstawia dziewięć podstawowych tez metafizycznych, oczywistych dla tych, którzy zajmują się filozofią. Teza II, w której Boecjusz wprowadza rozróżnienie między *esse* a *id quod est*, stała się przedmiotem wielu interpretacji. Warto przytoczyć interpretację Gilsona: „Boecjusz przeprowadza rozróżnienie pomiędzy bytem a tym, co jest: *diversum est esse et id quod est*. Przez *esse* rozumie on tu bezsprzecznie istnienie, ale jego rozróżnienie pomiędzy *esse* i *id quod est* nie oznacza tu różnicy pomiędzy istotą a istnieniem, pojętej – jak u św. Tomasza z Akwinu – jako coś wewnętrznego w bycie, lecz wręcz przeciwnie – różnicę pomiędzy Bogiem a substancjami stworzonymi. Bóg – to *esse, ipsum esse*, które nie uczestniczy w niczym, ale w którym każda rzecz, która jest, uczestniczy w tej mierze, w jakiej jest”⁸⁹.

Ważnym dziełem zawierającym wskazówki dla katolików jest *De fide catholica*. Boecjusz omawia w nim to, co należy przyjąć na drodze objawienia, jak i to, co można przyjąć na drodze rozumowania. Przedstawia w nim również katolicką naukę o Trójcy Świętej, przeciwstawiając się w ten sposób arianom, sabelianom i manichejczykom. Zarysowuje biblijne dzieje człowieka, podając jednocześnie podstawowe zasady egzegezy. Podkreśla, że Pismo Święte można interpretować w sensie zarówno historycznym, jak i alegorycznym.

W aspekcie chronologicznym ostatnimi traktatami są: traktat zatytułowany *Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii*, zwany w skrócie *De Trinitate* (O Trójcy Świętej), oraz *Utrum Pater et Filius et Spi-*

⁸⁷ V. Schurr: *Die Trinitätslehre des Boetius*. Paderborn 1935, s. 97–100.

⁸⁸ Por.: H. Chadwick: *Boethius...*, s. 174–175.

⁸⁹ E. Gilson: *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*. Przeł. J. Rybałt. Warszawa 1960, s. 135.

*ritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicantur*⁹⁰. W traktacie *O Trójcy Świętej*, zadedykowanym Symmachowi, podejmuje trudne do zrozumienia wówczas zagadnienia dotyczące tajemnicy Trójcy Świętej⁹¹. W przedmowie stwierdza, że nie wszyscy są godni rozważania tej problematyki, toteż istotę sprawy ukrywa pod osłoną technicznej terminologii⁹². Rozwiązanie tego problemu przerasta nawet jego siły. Dlatego wielokrotnie odwołuje się do Bożego oświecenia. Omawiając tę problematykę, bazuje na doktrynie św. Augustyna, z której czerpał inspirację. Był jednak przekonany, że dzięki filozofii dotrze dalej niż św. Augustyn⁹³. „Filozofia bowiem, którą zamierzał stosować, była syntezą teologii Arystotelesa i teologii Platona, czyli tego, jak się ma do wiedzy o Bogu *ratio* i *intellegentia*. *Ratio* należy wyłącznie do rodzaju ludzkiego, natomiast *intellegentia* tylko i wyłącznie do tego, co boskie⁹⁴. Człowiek – zdaniem Boecjusza – powinien się wspinać na najwyższą jej grań. [...] I on, i oni (to jest Boecjusz i jego dwunastowieczni komentatorzy) byli przekonani, że droga do światła inteligencji wiedzie przez świat. Odbywać się ją powinno *ratione duce* lub co na jedno wychodzi – *Aristotele duce*”⁹⁵.

Traktaty teologiczne Boecjusza uchodziły za oryginalne w środowisku pisarzy chrześcijańskich, jako że różniły się całkowicie od sposobu,

⁹⁰ Por.: H. Chadwick: *Boethius...*, s. 211.

⁹¹ Athanasius: *Orationes contra arianos*, I, 18 (PG 26, 49A): „Ἐν Τριάδι ἡ θεολογία θεολογία τέλεια ἐστὶν”. To samo napisał Bazyli Wielki w Komentarzu do Izajasza I, 26 (PG 30, 169C): „Τὴν ἐν Τριάδι τῆς θεολογίας ἐπιγνοῦσιν”. Brat Bazylego, Grzegorz z Nyssy, dopatry się w racjonalnych dociekaniach na temat Trójcy Świętej potwierdzenia wyższości chrześcijańskiego pojęcia Boga nad pojęciami, jakie o nim mieli Żydzi i poganie. Por. E. Gilson: *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*. Przeł. S. Zalewski. Warszawa 1996, s. 62.

⁹² Por.: P. Riché: *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej VI–VIII w.* Przeł. M. Radożycka-Paoletti. Warszawa 1995, s. 97.

⁹³ Boethius: *The Theological Tractates. The Consolation of Philosophy*. Ed. H.F. Stewart, E.K. Rand, J.S. Tester. London 1973, s. 4: „Sane tantum a nobis quaeri oportet quantum humanae rationis intuitus ad divinitatis valet celsa cognoscere [...] Vobis tamen etiam illud inspiciendum est, an ex beati Augustini scriptis semina rationum aliquod in nos venientia fructus extulerint”. R. Crouse: *Semina Rationum: St. Augustine and Boethius*. „Dionysius” 1980, nr 4, s. 75.

⁹⁴ Boethius: *Philosophiae Consolatio*, V, 5 (proza). Ed. L. Bieler. In: CC, Vol. 94. Turnhout 1957, s. 99, w. 16: „Ratio vero humani tantum generis est sicut intellegentia sola divini”.

⁹⁵ M. Kurdziałek: *Zachęta Boecjusza do jednania poglądów Arystotelesa i Platona oraz Boecjańskie i Augustyńskie wezwanie do łączenia wiary z rozumem*. W: *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*. Lublin 1996, s. 51.

w jaki wówczas odnoszono się do tego rodzaju zagadnień. Do czasów Boecjusza w tych sprawach, we wszelkich doktrynalnych kontrowersjach chrześcijańskich za krytyczne uchodziły tylko i wyłącznie słowa i dowody wydobyte z Pisma Świętego. Natomiast w *Opuscula theologica* są one niemal nieobecne. Ich miejsce zajmują argumenty filozoficzne. Nie wolno również zapominać, że Boecjusz występuje z pozycji laika i jego postawa w dyskusji teologicznej jest zupełnie inna od powszechnej, jaką reprezentowali wówczas ludzie kościoła. On sam ma tego świadomość. Sam żywił wątpliwości, czy to, co napisał, jest poprawne z punktu widzenia wiary, czy ten sposób łączenia wiary z rozumem warto kontynuować. Toteż zwrócił się do Jana, diakona rzymskiego Kościoła, który później został papieżem Janem I, by zbadał jego dzieło i dodał do niego, jeśli to możliwe i konieczne, elementy wiary chrześcijańskiej: „Haec si se recte et ex fide habent, ut me instruas peto; aut si aliqua re forte diversus es, diligentius intuiere quae dicta sunt; et fidem, si poteris, rationemque coniunge”⁹⁶.

1.2.4.4. POEMAT FILOZOFICZNY

Ostatnim dziełem jest *Consolatio Philosophiae*, które „było przez całe stulecia jedną z najbardziej wpływowych książek kiedykolwiek napisanych po łacinie”⁹⁷.

1.3. ZNACZENIE DZIAŁALNOŚCI NALIKOWEJ BOECJUSZA

Boecjusz planował przełożyć na język łaciński wszystkie dzieła Platona i Arystotelesa. Zamiar ten wyjawiał we wstępie do tłumaczonej przez siebie *Isagogi* Porfiriusza:

Ego omne Aristotelis opus quodcumque in manus venerit omnesque Platonis dialogos in Latinam redigam formam⁹⁸.

⁹⁶ Boethius: *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de Divinitate substantia-liter praedicentur*. Ed. H.F. Stewart and E. K. Rand. In: Boethius: *The Theological Tractates*..., s. 36.

⁹⁷ C.S. Lewis: *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*. Przeł. W. Ostrowski. Warszawa 1986, s. 59.

⁹⁸ B., *In Isag.*, col. 9, s. 433.

Chociaż tylko częściowo zdołał zrealizować swój plan, to tłumacząc z greki na łacinę m.in.: *Kategorie*, *De interpretatione*, czyli *Perí hermeneías*, *Analityki Pierwsze*, *Analityki Wtóre*, *O sofizmatach* i *Topiki* Arystotelesa, przekazał następnym pokoleniom naukową myśl grecką w języku łacińskim. Przekładając pisma Arystotelesa oraz pisząc oryginalne rozprawy z zakresu logiki, przygotował następne pokolenia do recepcji logiki arystotelesowskiej. Dzięki przekładom Boecjusza łaciński Zachód mógł poznać Arystotelesa.

Niebagatelną rolę odegrały jego podręczniki szkolne, obejmujące zakres *quadrivium*. Zawierają one podstawowe wiadomości matematyczno-przyrodnicze, stanowiące podwaliny średniowiecznego rozwoju arytmetyki.

Spuścizna Boecjusza odcisnęła piętno na rozwoju nauki w następnych stuleciach. To właśnie Boecjusza wraz z Augustynem zalicza się do tych ludzi ze schyłku epoki starożytnej, których działalność pisarska i naukowa wywarła decydujący wpływ na formowanie się nowej epoki oraz całej średniowiecznej scholastyki⁹⁹. Jego przekłady, komentarze i traktaty o logice, arytmetyce i muzyce oraz *Consolatio Philosophiae* sprawiły, że był on do początku XIII wieku najpoważniejszym autorytetem naukowym dla środowisk intelektualnych ówczesnej Europy. Boecjusz przede wszystkim pośredniczył w przekazaniu filozofii antycznej i jej naukowej metody następnej epoce. Podczas gdy Augustyn uchodzi za duchowego promotora całej religijnej i teologicznej sfery scholastyki, Boecjusz jest niewątpliwie ojcem tego, co jest w niej filozoficzne i świeckie¹⁰⁰. W całej średniowiecznej filozofii przewijało się hasło wyrażone w Augustyńskim *adagium* „crede ut intelligas” (uwierz, abyś zrozumiał). To profetyczne wezwanie wywołało w filozofii tego okresu wiele nierozwiązywalnych problemów. Jednak pewne jest to, że bez niego ani filozofia, ani umiejętności świeckie nie byłyby w średniowieczu w ogóle nauczane. Zwłaszcza że pedagogika średniowieczna na początku była wrogo nastawiona do wszelkiego wykształcenia¹⁰¹. Augustyn odegrał ogromną rolę w przewyciężaniu niechęci, jaką starożytność chrześcijańska żywiła wobec filozofii pogańskiej, natomiast filozofia średniowieczna, zawdzięczająca

⁹⁹ Na temat Boecjusza jako jednego z twórców średniowiecza zob. E.K. Rand: *Founders of the Middle Ages*. New York 1928; H.R. Patch: *The Tradition of Boethius. A Study of his Importance in Medieval Culture*. New York 1935; P. Courcelle: *Études critiques sur les commentaires de Boèce (IX^e–XV^e s.)*. „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge” 1939, N° 12, s. 5–140.

¹⁰⁰ W. Seńko: *Jak zrozumieć filozofię średniowiecza*. Kęty 2001, s. 64 – 66.

¹⁰¹ Por. H.I. Marrou: *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. Paris 1965; przekł. pol. I. de m.: *Historia wychowania w Starożytności*. Przeł. J.S. Łoś. Warszawa 1969, s. 455.

swe istnienie Augustynowi, bez wątpienia Boecjuszowi zawdzięcza autonomiczne nauczanie¹⁰². Boecjusz rozbudował program świeckiego nauczania do tego stopnia, że umożliwił traktowanie tych dyscyplin niezależnie od celów, które wyznaczało im studium Pisma Świętego. Wcześniej Augustyn w dziele *De doctrina christiana* zarysował szczegółowy program studiów. Jednak *artes liberales* pełnią w nim – zgodnie z ogólną koncepcją wychowania, którą propagował również Augustyn – tylko funkcje służebne, przydatne w celu studiowania Pisma Świętego¹⁰³. O tym, iż Boecjusz nadał studium *artes liberales* rangę niezależności, świadczy dydaktyczne dzieło *Institutiones divinarum ac saecularium litterarum* Kasjodora, ucznia i przyjaciela Boecjusza. Kasjodor, idąc śladami wyznaczonymi przez swego mistrza, pierwszą część dzieła poświęca Pismu Świętemu, natomiast drugą część – siedmiu sztukom wyzwolonym. Zachowane rękopisy *Institutiones*, w których obie części bardzo rzadko występują razem, świadczą dobitnie o tym, że posługiwano się nimi niezależnie¹⁰⁴.

Filozofia średniowieczna zawdzięcza Boecjuszowi stworzenie i wdrożenie łacińskiej terminologii tych pojęć, które ukształtowały się w kręgu kultury greckiej. Terminy takie, jak *esse*, *essentia*, *substantia*, *subsistentia*, *persona*, *forma*, właśnie dzięki niemu weszły do filozofii europejskiej. Jeśli zaś chodzi o sposób tłumaczenia, to bardziej cenił nieskażoną prawdę oryginału, niż dbał o wdzięk i dobro wysłownienia:

In his scriptis, in quibus rerum cognitio queritur, non loculentae orationis lepus, sed incorrupta veritas exprimenda est¹⁰⁵.

Zasada tłumaczenia *de verbo ad verbum* (słowo za słowem), praktykowana za Boecjuszem przez całe średniowiecze, miała ogromną rolę w rozwoju kultury filozoficznej średniowiecza. W koncepcji translatorskiej Boecjusza zauważyć można zasady przekładu, jakie propagował św. Hieronim¹⁰⁶. Cyцерon, na którym wzorował się Hiero-

¹⁰² W. Seńko: *Źródła doktrynalne scholastyki...*, s. 68.

¹⁰³ S. Augustinus: *De doctrina christiana*. In: PL, T. 34; por. H.I. Marrou: *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Przekł. pol. I dem: Augustyn. Przeł. J.S. Łoś. Kraków 1966; H. de Lubac: *L'exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. T. 1. Paris 1993, s. 125.

¹⁰⁴ Por.: *Cassiodori Senatoris Institutiones*. Ed. R.A.B. Mynors. Oxford 1937.

¹⁰⁵ B., *In Isag.*, prohemium.

¹⁰⁶ Święty Hieronim w traktacie *O najlepszym sposobie tłumaczenia*, napisanym w formie listu do Pammachiusza, zgadzając się z Cyцерonem, aprobuje literacką swobodę tłumaczenia, jednak nie można tego sposobu tłumaczenia zastosować w przypad-

nim, był również mistrzem dla Boecjusza, lecz od programu literackiego Cyserona ten ostatni się dystansuje. „Czarowi wspaniałej sztuki słowa” (*lepus luculentae orationis*) przeciwstawia więc Boecjusz „nieskazitelność nienaruszonej prawdy” (*sinceritas incorruptae veritatis*), którą uzyskać można tylko dzięki tłumaczeniom dosłownym. Wskazówkami i zasadami ustalonymi przez Boecjusza kierowali się najwięksi tłumacze dzieł naukowych w średniowieczu: Burgundiusz z Pizy, Jan Hiszpan, a także Wilhelm z Moerbeke, z którego tłumaczeń korzystał nie znający greki Tomasz z Akwinu.

Dzięki takim ludziom jak Boecjusz upadek Cesarstwa Rzymskiego nie doprowadził do unicestwienia wszystkich osiągnięć antycznej kultury. Wraz z innymi, to jest Kasjodorem, Izydorem z Sewilli, Bedą Venerabilisem, Alkuinem, Hrabanem Maurem, Boecjusz należy do grona wielkich „nauczycieli barbarzyńców”, którzy sprawili, że dzieła łacinników bywały w średniowieczu czytowane, komentowane i przepisywane¹⁰⁷.

ku Pisma Świętego. Biblię, zdaniem Hieronima, należy tłumaczyć dosłownie, gdyż tam i porządek słów jest natchniony: „Nie tylko przyznaję, lecz otwarcie oświadczam, że w tłumaczeniu pism greckich, wyjąwszy Pismo Święte, gdzie i porządek słów jest tajemnicą, oddaję nie słowo za słowem, lecz myśl za myślą. A mam w tym za mistrza Cyserona [...]”. Hieronim: *Listy*. Przeł. J. Czuj. Warszawa 1952, s. 401.

¹⁰⁷ B. Bednarek: *Epos europejski*. Wrocław 2001, s. 113.

2. FORMA LITERACKA

Consolatio Philosophiae stawia przed czytelnikiem liczne problemy, wiążące się z jednej strony z treścią dzieła, z drugiej z samą formą literacką. Dzieło to zawiera przede wszystkim elementy protreptyku, czyli utworu zachęcającego¹. Autor zachęca do szukania spokoju w refleksji nad sensem bytu. Zachęca również do poznania prawdy, prawdziwej rzeczywistości boskiej i ziemskiej, kierowanej przez opatrność boską. Podstawowym zadaniem człowieka jest poznanie dobra najwyższego, którym jest Bóg. Osiągnięcie tego dobra gwarantuje zdobycie szczęścia. Filozofia zaś ma główny udział w życiu człowieka na drodze do zdobywania szczęścia. Jest to więc *protreptikos eis theon* (προτρεπτικός εἰς θεόν) – zachęta do poznania najwyższego dobra, czyli Boga.

Dzieło to, składające się z pięciu ksiąg, powstało w formie *prosimetrum*². Jest to proza przeplatana partiami wierszowanymi, ujętymi w różne metra³. Konstrukcja poematu jest nieskazitelna, jego architektura nie ma pęknięć.

¹ Przypomina utwór Arystotelesa *Protreptikos* (*Zachęta do Filozofii*) i dzieło Cyce-rona *Hortensius*. Por. S. L e r e r: *Boethius and Dialogue, Literary Method in The Consolation of Philosophy*. Princeton 1985.

² Prosimetrum (< łac. *prosa* = proza + *metrum* = miara wierszowa) – w piśmien-nictwie antycznym utwór literacki, w którym proza przeplata się z różnymi formami wiersza. Za twórcę prosimetrum uważany jest grecki filozof i poeta Menippos z Ga-dary (1. poł. III w. p.n.e.), którego utwory odznaczały się silnym nacechowaniem ironią, elementami satyry i żartu. M. G ł o w i ń s k i: *Słownik terminów literackich*. Wrocław 1998, s. 440; P. D r o n k e: *Verse with Prose from Petronius to Dante*. Cambridge 1994, s. 48; K. M o r a w s k i: *Proza i prozaicy w okresie cycerońskim*. Kraków 1912.

³ Boecjusz w *Consolatio Philosophiae* stosuje: heksametr daktyliczny, dystych ele-gijny, jedenastozgłoskowiec falecejski, archilocheski, trymetr jambiczny, dymetr jam-biczny, wiersz adonijski, asklepiadejski, glikonej, ferekratej.

Formę *prosimetrum*, mieszaninę prozy i poezji, wywodzącą się z satyry mennipejskiej stosowali często autorzy łacińscy – Marek Terencjusz Warron, Petroniusz, Seneka, a także Marcjanus Kapella. Jednak Boecjusz posługuje się tą manierą literacką w sposób jak najbardziej osobisty, wykluczając filozofię cyniczną i obsceniczność, które były u źródeł tego gatunku⁴.

Dialog prowadzi dwie osoby: Boecjusz i Pani Filozofia. Z tego aparatu scenicznego można wywnioskować, że chodzi o rodzaj apokalipsy. Toteż to, co Filozofia ma do powiedzenia, należy traktować jako rodzaj objawienia⁵. Moim zdaniem jednak, jeśli termin „apokalipsa” stosować będziemy w znaczeniu czysto technicznym jako określenie rodzaju literackiego pochodzenia żydowskiego, charakteryzującego się szczególnie mistycyzmem, to nie wydaje się uprawnione odniesienie tego terminu do dzieła Boecjusza. Aczkolwiek w dziele Boecjusza występują elementy charakterystyczne dla apokaliptyki. Należą do nich: skomplikowana symbolika, wątki fantastyczne, refleksje nad historią i przyszłością, nad walką dobra ze złem, a przede wszystkim wątki eschatologiczne. Jeśli nawet zestawimy *Consolatio Philosophiae* z *Pastorem Hermasa*, dziełem chrześcijańskim zaklasyfikowanym do gatunku piśmiennictwa religijnego, uprawianego w judaizmie i w okresie wczesnego chrześcijaństwa, nazwanym apokaliptykiem, to pomimo pewnego paralelizmu w opisie Filozofii z jednej strony a Kobiecy – obrazu Kościoła z drugiej strony nie można nie zauważyć istotnych różnic. W każdym razie aparat sceniczny *Consolatio* sięga korzeniami raczej do manieri literackiej starożytności klasycznej niż do stylistyki judeochrześcijańskiej⁶.

Dzieło Boecjusza ma również bezpośredni związek z prozopopeją, przedstawiającą abstrakcyjne idee pod formami ludzkimi. Prozopopeja od samego początku zajmuje znaczące miejsce w literaturze grecko-rzymskiej w opisach snów, wizji. W tekstach literackich bardzo często autorzy wprowadzają do wypowiedzi słowa cudze, będące jawnym wytworem autorskiej imaginacji, a tylko pozornie cytatem. Osoba, która nie może zabierać głosu w danej sprawie (osoba zmarła, nieobecna albo wyimaginowana), najczęściej wygłasza apologię. W takiej właśnie roli apologetycznej występuje Fortuna w II księdze *Consolatio Philosophiae*, a także sama Pani Filozofia. Prozopopeja tego typu jest dość często stosowana w literaturze chrześcijańskiej. Wystarczy przytoczyć ob-

⁴ P. Courcelle: *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*. Paris 1967, s. 19 i n.

⁵ Zob. F. Klingner: *De Boethii Consolatione Philosophiae*. Berlin 1921, s. 116 i n.

⁶ J. Daniélou: *La teologia del giudeo-cristianesimo*. Bologna 1974, s. 57.

raz Cierpliwości w dziele Tertuliana⁷. Dramatyczna, ale równocześnie przeniknięta tonami groteskowymi jest scena w *Wyznaniach* Augustyna⁸: przemawiają w niej z jednej strony *nugae nugarum et vanitates vanitatum*, a z drugiej *continentia*. W *Psychomachii* Prudencjusza spotykamy dramatyzację idei abstrakcyjnych: wad i cnót. W literaturze klasycznej natomiast mamy do czynienia ze zjawiskiem prozopopei w *De rerum natura* Lukrecjusza⁹ oraz w *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* Marcjana Kapelli. Prozopopeja, a szczególnie alegoria oraz bliska alegorii forma *integumentum*, dzięki utworowi Marcjana Kapelli cieszyła się ogromnym powodzeniem nie tylko w średniowiecznej tradycji literackiej, lecz także w sztukach plastycznych.

Jeśli zatem Pani Filozofia Boecjusza występuje dość często w tradycji literatury świeckiej, nie oznacza to, że użycie tej formy retorycznej przez pisarza pozbawione jest jakiejkolwiek oryginalności. Oryginalny jest m.in. sposób, w jaki autor przeplata rzeczywistość autobiograficzną z pewnymi obrazami literatury tradycyjnej.

W tym miejscu trzeba by rozważyć kwestię roli Pani Filozofii w dyskursie. Czy należy upatrywać w ukazaniu Filozofii uznanie Boecjusza ważnej, a nawet decydującej funkcji, jaką miała filozofia w jego życiu? W tym przypadku Pani Filozofia byłaby rodzajem hipostazy filozofii oraz narzędziem i wytworem rozumu ludzkiego. Czy należy pójść jeszcze dalej i uznać Filozofię za mądrość Bożą, tak jak to zasugerował Klingner?¹⁰ Czy może przedstawia ona rozum bądź duszę samego Boecjusza? W tym ostatnim przypadku *Consolatio* byłaby opisem wewnętrznego dialogu, a więc byłaby bliska *Soliloquiom* Augustyna.

Z wielu powodów pierwsza hipoteza wydaje mi się najbardziej prawdopodobna. W dyskursie ma miejsce prawdziwe spotkanie – konfrontacja między filozofią jako taką a osobą Boecjusza, który pod ciężarem nieszczęść ryzykuje utratę kontaktu z filozofią, zajmująca zawsze miejsce naczelne w jego życiu. W poemacie występuje niewątpliwie element autobiograficzny, lecz dzieło nie przedstawia się jako bezpośrednia introspekcja, ale jako spotkanie Boecjusza, psychicznie chorego, zniszczonego przez nieszczęście, z Filozofią, która odgrywa rolę „przewodniczki duszy”. Wydaje się, że dramatyczne wydarzenia sprawiły, iż Boecjusz zapomniał o pewnych zasadach, którymi kierował się w życiu. Ale teraz dzięki pomocy Pani Filozofii zaczyna odnajdywać siebie samego i na nowo stawać się tym, kim był wcześniej. P. Courcelle definiuje

⁷ Tert., *De pat.*, 15, 4.

⁸ Aug., *Conf.*, VIII, XI, 26 i 27.

⁹ Lucr., III 931 i n.

¹⁰ P. Klingner: *De Boethii Consolatione...*, s. 116 i n.

utwór jako „kurs metafizyki” („un vero corso di metafisica”). *Consolatio* to dyskurs, którego celem jest „nawrócenie w sensie platonicznym”¹¹.

Należy jeszcze zwrócić uwagę na inną tradycyjną manierę literacką, która jest szczególnie widoczna w dwóch początkowych księgach dzieła. Boecjusz jest chory, a Pani Filozofia przychodzi do niego z zamiarem leczenia i uzdrowienia go. W interesującym artykule Wolfgang Schmid poddał analizie wszystkie elementy medyczne, występujące w opisie choroby Boecjusza¹². Badacz nie wyklucza możliwości, że jakaś rzeczywistość autobiograficzna znajduje się u podstaw owej patetycznej sceny, w której Boecjusz na skutek ciężkiej choroby popada w poważną depresję. Schmid diagnozuje tę chorobę jako letarg. W czasach Boecjusza letarg był symbolem filozoficznym i religijnym. Uczony niemiecki jest przekonany, iż odkrył „jądro” autobiograficzne i rzeczywiste, rozwinięte w symbolu. Pani Filozofia w procesie terapeutycznym odgrywa rolę „tej, która budzi”, która wyrывa Boecjusza z jego apatii i senności. W tej procedurze terapeutycznej można dostrzec zastosowanie metafizyki światła, ogromnie ważnej i znaczącej w myśli Platńskiej¹³. Symbol letargu można znaleźć również w pismach świętego Augustyna, zarówno w jego *Sermones*¹⁴, jak i *Confessiones*¹⁵.

W symbolizmie uniwersalnym terminy *vóσος* – *malum* były używane w odniesieniu do niepokoju duszy. W konflikcie pomiędzy pogaństwem a chrześcijaństwem te terminy – obrazy symboliczne – od samego początku były stosowane do pejoratywnego przedstawiania chrześcijan. Świętego Pawła określano słowem „zaraza” – *λοιμός*¹⁶. Natomiast *exitiabilis superstitio* została zdefiniowana przez Tacyta jako *malum*¹⁷. Również Julian Apostata jest tym, który chorobą tłumaczył odstąpienie chrześcijan od hellenizmu. Natomiast teolog, egzegeta i apologeta chrześcijański Teodoryt z Cyru zatytułował swoją apologię *Uleczenie chorób pogańskich, czyli Uznanie prawdy na podstawie filozofii hellenickiej* (*Hellenikon therapeutike e pathematon euangelikes aletheias eks hellenikes filosofias epignosis*)¹⁸.

¹¹ P. Courcelle: *La Consolation de Philosophie...*, s. 19.

¹² W. Schmid: *Philosophisches und Medizinisches in der Consolatio des Boethius*. Monaco di Baviera 1956, s. 113 i n.

¹³ Ibidem, s. 126 i n.

¹⁴ Aug., *Serm.*, 87, 14; 395, 8.

¹⁵ Aug., *Conf.*, VIII, 5, 12.

¹⁶ *Act.*, 24, 5

¹⁷ Tac., *Ann.*, 15, 44.

¹⁸ Zob. P. Canivet: *Théodore de Cyr, Thérapeutique des maladies helléniques*. In: SC. Vol. 57. Paris 1958, s. 42 i n.

Oryginalność Boecjusza polega na zastosowaniu satyry mennipejskiej, kombinacji prozy i poezji, w dialogu filozoficznym. Utwór Boecjusza nie jest klasyczną konsolacją. Oprócz elementów typowych dla utworów konsolacyjnych widocznych w tekstach Seneki¹⁹, dzieło to zawiera elementy należące do różnych gatunków literackich. Z tego względu bywa różnie klasyfikowane przez krytyków. W ujęciu ogólnym *protreptikon* Boecjusza to dialog przeplatany wstawkami poetyckimi. W tym dialogu, przypominającym dialog sokratejski, dość częste są dygresje interlokutorów typowe dla tradycji dialogu arystotelesowskiego.

Ze względu na występowanie w dziele Boecjusza elementów należących do różnych gatunków literackich trudność ostatecznego zaklasyfikowania *Consolatio Philosophiae* można rozwiązać, wpisując dzieło w dziedzictwo hellenistycznego *genus mixtum*, prozometrycznej filozoficznej diatryby, wzorowanej na greckiej satyrze mennipejskiej, zadomowionej w rzymskiej literaturze od czasów Warrona Reatyńskiego, a uprawianej przez Petroniusza, Marcjana Kapellę i innych. Jako gatunek mieszany, oparty na konwencji *genus in genere*, dzieło Boecjusza nosi cechy jednocześnie protreptyku, apokalipsy, konsolacji i dialogu filozoficznego, ale żadna z tych cech nie jest dominantą, oczywiście poza strukturalną rolą ujęcia dialogicznego, które zresztą jest tutaj dziedzictwem cynicko-stoickiej diatryby. Alegoria i prozopopeja nie są tu pojęciami gatunkowymi, ale retorycznymi figurami wzmacniającymi techniki perswazyjne, powszechnie stosowane w tradycji diatryby.

Wstawki poetyckie bardziej niż tekst pisany prozą przyciągnęły uwagę krytyki filologicznej. Jednakże poetyckie elementy kompozycyjne nie powinny być analizowane w oderwaniu od prozy, jak to często czyniono. Pieśni te (w liczbie 39) mają znaczące miejsce w strukturze utworu, ponieważ są organicznie związane z głoszonymi ideami. Raz streszczają to, co zostało powiedziane w tekście pisany prozą, innym razem zapowiadają to, co nastąpi. Wydaje mi się jednak, że nie to jest najistotniejsze. Funkcja partii poetyckich może być porównana – wraz z wszystkimi nasuwającymi się zastrzeżeniami – z funkcją pieśni chóru w tragedii greckiej. Nie tylko streszczają i zapowiadają, lecz także podejmują i rozważają na nowo to, co zostało powiedziane w dialogu, na wyższym poziomie i w sposób głębszy wchodzą w płaszczyznę metafizyki. W częściach poetyckich dokonuje się porównanie wydarzeń na płaszczyźnie ludzkiej z porządkiem kosmicznym.

¹⁹ Seneca: *Ad Marciam de Consolatione*, *Ad Polybium de Consolatione*, *Ad Helviam de Consolatione*.

nym²⁰. Przykładem tego jest ostatnia pieśń księgi I *Consolatio Philosophiae*.

Tego rodzaju rozważania i refleksje, niekiedy inspirowane teoriami stoickimi, nieraz są przedstawiane w formie sielankowej, idyllicznej, a ponadto pozostają w zgodzie z gustami literackimi epoki. Pomimo takich elementów, czasami prawie ludycznych, zbyt często powtarzanych, w partiach poetyckich *Consolatio Philosophiae* należy dostrzec jak najbardziej autentyczne myśli Boecjusza. Wystarczy przytoczyć pieśń dziewiątą z księgi III *O qui perpetua*, wielokrotnie interpretowaną, komentowaną i tłumaczoną, która zdefiniowana została jako hymn neoplatonicki²¹. Ta właśnie pieśń oraz pieśń kończąca księgę I potwierdzają powagę wstawek poetyckich. Pieśń dziewiąta ukazuje ponadto różnorodność źródeł, z których Boecjusz czerpie, a przede wszystkim odsłania myśli samego autora.

²⁰ L. Alfonsi: *Boezio poeta*. „Antiquitas” 1954, No 9, s. 3 i n.

²¹ H. Chadwick: *Boethius: The Consolation of Music, Logic, Theology and Philosophy*. Oxford 1981, s. 234.

3. O ALEGORYCZNOŚCI FILOZOFII

3.1. *CARMINA QUI QUONDAM STUDIO FLORENTE PEREGI*

Kim byłby Boecjusz, gdyby nie padł ofiarą oszczerczych rozgrywek politycznych, które doprowadziły go do celi więziennej? Autorem podręczników przeznaczonych dla szkół, obejmujących zakres *quadrivium*, twórcą traktatów teologicznych, tłumaczem i komentatorem dzieł Porfiriusza, Cyserona, Arystotelesa i Platona, usiłującym pogodzić dwóch ostatnich. W więzieniu napisał prawdziwe arcydzieło – *Consolatio Philosophiae*. Pozostawił po sobie wirtuozerski poemat alegoryczny, w którym sensualizm bohatera, a zarazem autora przybrał kształt niezwykle piękny.

Utwór zaczyna się przejmującą inwokacją, w której bohater występuje jako poeta – pesymista, katastrofista. Refleksyjny monolog Boecjusza ujęty w klamrę refleksji nad życiem, starością, zmiennością fortuny wypełnia pierwszą pieśń księgi I. Autor snuje w tej pieśni refleksje nad marnością swego życia, które rozpoczął w splendorze, a zakończył tragicznie. Źródłem pesymizmu jest dojmujące poczucie pustki i nicości życia. Życia, którego dni zostały policzone. Ból jest doznaniem podstawowym. Ból wywołany osamotnieniem i porzuconiem umożliwia spojrzenie w głąb samego siebie. Jest tu obecna tradycja introspekcji. Wprawdzie Boecjusz jako mąż stanu całe życie był zatopiony w świecie zewnętrznym, to jednak w ostatnich dniach zdołał jako poeta i pisarz spojrzeć w głąb siebie oraz w pełni siebie wyrazić.

Z poetyckiej twórczości Boecjusza przetrwały do naszych czasów tylko wierszowane fragmenty *Consolatio Philosophiae*, których wartość

tkwi w specyficznym i oryginalnym połączeniu poetyckiej wrażliwości, idei filozoficznych wziętych z pism Platona, Cyserona, Seneki i neoplatoników oraz w twórczym przekształceniu podstawowych form dla tradycji literackiej¹.

W starożytności przed podjęciem studiów filozoficznych należało przejść dość intensywny kurs z zakresu poezji. Zajęcia polegały przede wszystkim na tworzeniu własnych tekstów poetyckich. Z pewnością także Boecjusz zanim zaczął studiować filozofię próbował swych sił w poezji². Efektem tych zabiegów była pieśń bukoliczna, którą autor *Ordo generis Cassiodorum* zamieszczonym w *Anecdoton Holderi*³ wymienia wśród dzieł Boecjusza⁴.

Trafny dobór metrum nadaje wypowiedzi właściwe zabarwienie uczuciowe. Przykładem tego jest *Pieśń 1 (Carmen 1)* napisana w dystychu elegijnym. Mowa w niej o rozpacz, zwątpieniu i żalu uwięzionego Boecjusza. Pieśń ta zbudowana jest w dystychu elegijnym. Przez zestawienie opozycyjnych znaczeniowo wyrazów podkreśla on odmianę swego losu: w młodości tworzył pieśń bukoliczną, teraz płacząc, zmuszony jest wejść w świat smutku i pisać wiersze w tonacji funeralnej:

Carmina qui quondam studio florente peregi,
flebilis heu maestos cogor inire modos⁵.

Dla pieśni, którą niegdyś tętniąc życiem tworzył,
Dziś płacząc smutne stroić muszę struny.

Boecjusz czyni aluzje do poprzednich utworów poetyckich z lat młodości. Podejmuje identyczny wątek autobiografii poetyckiej, jaki spotykamy w *Georgikach* Wergiliusza:

Illo Vergilium me tempore dulcis alebat
Parthenope studiis florentem ignobilis oti,

¹ G. O'Daly: *The Poetry of Boethius*. London 1991, s. 235.

² L. Obertello: *Severino Boezio*. Vol. 1. Genova 1974, s. 129.

³ Anonimowy tekst z VI wieku, publikowany przez Hermanna Usenera, potwierdza autentyczność dzieł teologicznych Boecjusza: *scripsit librum de Sancta Trinitate et capita quaedam dogmatica et librum contra Nestorium*.

⁴ Cassiodorus: *Ordo*. In: A. Galonnier: „*Anecdoton Holderi*” ou „*Ordo generis Cassiodorum*”: *éléments pour une étude de l'authenticité Boécienne des „Opuscula sacra*”. Louvain-la-Neuve-Louvain-Paris 1997, s. 79: „Boethius [...] condidit et carmen bucolicum”.

⁵ B., *CP*, I m. 1, 1–2.

carmina qui lusi pastorum audaxque iuventa,
Tityre, te patulae cecini sub tegmine fagi⁶.

W owym czasie słodka Partenope żywiła mnie,
Wergiliusza, oddanego zajęciom gnuśnego pokoju;
mnie, który niegdyś zabawiałem się pieśniami pasterskimi
i jako zuchwały młodzieniec opiewałem ciebie, Tityrusie,
w cieniu rozłożystego buka.

Wydaje się, że początek *Consolatio Philosophiae* przypomina bardziej epigramatyczny wstęp *Eneidy*, który został – według relacji Donata i Serwiusza – usunięty z tekstu przez pierwszych wydawców poematu, być może zgodnie z wolą poety. Autentyczność tych wersów jest podawana w wątpliwość, ale ich treść i charakter nawiązuje do osobistego zakończenia *Georgik*:

Ille ego, qui quondam gracili modulatus avena
Carmen, et egressus silvis vicina coegi
Ut quamvis avido parerent arva colono,
Gratum opus agricolis: at nunc horrentia Martis...⁷

Jam ten, co niegdyś z wiotkiej wysnuł trzciny
Pieśń, a wyszedłszy z borów, zmusił pola
Sąsiednie, aby i najchciwszym były
Posłuszne osadnikom (dzieło miłe
Oraczom); szorstki zaś teraz Marsowy
Oręż opiewam i męża...⁸

Boecjusz rozpoczął swą karierę poetycką podobnie jak Wergiliusz, na którym się wzorował, nie tylko jako poeta, lecz także jako filozof⁹.

⁶ Verg., *Georg.* IV 563–566.

⁷ Verg., *Aen.* I 1–4.

⁸ Wstęp ten, przechowany w *Żywotach*, może być autentyczny; jego gęstość i czystość stylistyczna, i prędkość toku nie kłócą się z poezją *Eneidy*, a treść autobiograficzna, charakter jakby podpisu osobistego mógłby nawiązywać do równie osobistego zakończenia *Georgik*, wcześniejszego poematu, w którym jest też zresztą aluzja do pierwszego wersu *I Eklogi* („Tytyrze, spoczywając pod cienistym bukiem...”). Zob. Z. Kubiak: *Wstęp*. W: Publius Vergilius Maro: *Eneida*. Przeł. Z. Kubiak. Warszawa 1987, s. 14.

⁹ Przedwczesna śmierć Wergiliusza nie dała mu szansy napisania dzieła poświęconego wyłącznie tematyce filozoficznej, niemniej jednak lektura zostawionych przez niego utworów przekonuje, że są one tak ściśle powiązane z filozofią, iż bez niej straciłyby swą głębię i specyficzny charakter. Stąd też o Wergiliuszu nie wystarczy wiedzieć, że był poetą. Wergiliusz jest w pełni godny miana poety filozofującego. Na podobne określenie zasłużył sobie również Boecjusz. Zob. J. Sieroń: *Inspiracje filozoficzne w twórczości Wergiliusza*. Katowice 1994, s. 102.

Obecna sytuacja zmusza go, by tworzył w nastrojach minorowych, w czym pomagają mu Kameny¹⁰, przejęte jego cierpieniem:

Ecce mihi lacerae dictant scribenda Camenae
et veris elegi fletibus ora rigant¹¹.

Tak pisać każą cierpieniem wzruszone me Muzy
I szczerem elegii łkaniem łzawić każą lica.

Lacerae Camenae – Muzy, które towarzyszą swemu wybrańcowi, zostały przedstawione w nędznych łachmanach. Zwyczajem nieszczęśników i desperatów, ludzi znajdujących się w sytuacji krytycznej, uzalających się i biadających, oburzających się na coś było rozdarcie szat – *vestes scindere*. Identyczną sytuację znajdziemy w księdze XII *Eneidy*:

Demittunt mentes: it scissa veste Latinus,
Coniugis fatis urbisque ruina¹².

Przygniata ludzi ból. Latynus
Kroczy w rozdartej szacie, przerażony
Losem małżonki i ruiną grodu¹³.

Idąc za Homerem, Wergiliuszem i Horacym, Boecjusz tworzy pod wpływem natchnienia, które dają Muzy. W poemacie Wergiliusza czytamy:

Pandite nunc Helicon, deae, cantusque movete...
Et meministis enim, divae, et memorare potestis:
Ad nos vix tenuis fama perlabitur aura¹⁴.

Szeroko teraz otwórzcie Helikon,
Boginie, głoscie w pieśniach...

¹⁰ W łacińskiej kulturze archaicznej Kameny były rzymskimi nimfami źródeł, przepowiadającymi przyszłość. Miały swoje sanktuarium w Rzymie przy źródle w świętym gaju w pobliżu Porta Capena (nieco na południe od wzgórza Caelius), w zakątku, gdzie znajdowała się również świątynka Egerii. Później nimfy jako patronki wiedzy i sztuki zaczęto utożsamiać z muzami greckimi. Identyfikacje z muzami greckimi znajdujemy już w pismach Liwiusza Andronika: *virum mihi, Camena, insece versutum* = *ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον* (Od. I,1) oraz Newiusza.

¹¹ B., CP, I m.1, 3–4.

¹² Verg., *Aen.*, XII, 609.

¹³ Publius Vergilius Maro: *Eneida...*, s. 397.

¹⁴ Verg., *Aen.* VII, 641.

Przecież pamiętacie, boskie, i przypomnieć
 Możecie wszystko. Do nas jeno z dala
 Powiew tej sławy dolatuje znikomy¹⁵.

Kameny, wieszczki dające poetom dar natchnienia, i tym razem wywiązują się ze swego obowiązku, skłaniając nieszczęśnika, aby swe elegie tworzył w posępnym tonie, toteż *Carmen 1* zostało zbudowane jak każda elegia żałobna w dystychu elegijnym¹⁶. Łzami skropiona jest twarz bohatera elegijnego. Łzy są prawdziwe, nie udawane. Ich źródłem jest smutek i nieszczęście, wyrażone w elegii Boecjusza.

Et veris elegi fletibus ora rigant¹⁷.

Podobnie u Wergiliusza:

Sic memorans, largo fletu simul ora rigabat¹⁸.

Tak mówiąc płakał. Całą twarz zalały łzy¹⁹.

Nieszczęsne Muzy są źródłem natchnienia. Nieustraszone dodają sił, a żaden lęk²⁰ nie zmusi ich do tego, by opuściły swego wybrańca:

Has saltem nullus potuit pervincere terror
 ne nostrum comites prosequerentur iter²¹.

¹⁵ Publius Vergilius Maro: *Eneida...*, VII 641, 643–645, s. 237.

¹⁶ Początkowo elegia należała do gatunku liryki żałobnej, była pieśnią lamentacyjną bliską trenowi, śpiewaną podczas pogrzebu, jednak z czasem pojawiły się inne elegie: miłosna, wojenna, dydaktyczna, polityczna, erudycyjno-mitologiczna. We wszystkich tych odmianach znaczną rolę odgrywały elementy narracyjne. W liryce rzymskiej uprawiana była zwłaszcza elegia miłosna, m.in. przez Katullusa, Tibullusa, Propertiusza i Owidiusza. Elegia Boecjusza jest bliższa elegii nowożytnej, która ma nieco inne znaczenie. To utwór liryczny o treściach poważnych, utwór refleksyjny, utrzymany w tonie smutnego rozpamiętywania, łączący problemy osobiste z metafizycznymi. Elegia była i jest gatunkiem, który rozważa prawa losu, przemijanie, śmierć, miłość w tonacji żalu, rozpacz i zwątpienia, co podkreśla Gruber, cytując Porfiriusza (*Comm. ad Hor., Carm. I, 33, 2: elegiorum versus aptissimisunt fletibus*), Terentianusa Maura (1799 sgg.: *hos elegos dixere, solet quod clausula talis / tristibus, ut tradunt, aptior esse modis*) i Izidora z Sewilli (*Orig. I, 39, 14: elegiacus autem dictus eo, quod modulatio eiusdem carminis conveniat miseris*).

¹⁷ B., *CP*, I m. 1, 4.

¹⁸ Verg., *Aen.* VI, 699.

¹⁹ Publius Vergilius Maro: *Eneida...*, VI 699, s. 205.

²⁰ Tu Boecjusz czyni aluzję do terroru Teodoryka.

²¹ B., *CP*, I m. 1, 5–6.

Ich tylko strach żaden nie zdołał odwieść ode mnie
Ni wzbronić, by szły ze mną moimi drogami.

Dla Owidiusza właśnie poezja miała wartość konsolacyjną, nienaruszalną, niepodległą żadnej przemocy ni władzy:

Singula quid referam? nil non mortale tenemus,
Pectoris exceptis ingeniique bonis.
En ego cum patria caream, vobisque domoque
Raptaque sint, adimi quae potuere mihi:
Ingenio tamen ipsa meo comitorque fruorque:
Caesar in hoc potuit iuris habere nihil.
quilibet hanc saevo vitam mihi finiat ense,
me tamen extincto fama superstes erit,
dumque suis victrix omnem de montibus orbem
prospiciet domitum Martia Roma, legar²².

Mówiąc ogólnie, wszystko, co nasze, jest śmiertelne,
oprócz darów umysłu i serca.
Oto pozbawiono mnie ojczyzny, was i domu, wyzuto
ze wszystkiego, co można mi było zabrać.
Pozostał mi tylko talent, z którego mogę korzystać;
do tej własności Cezar nie mógł już rościć sobie prawa.
Chociaż ktoś mieczem pozbawi mnie życia i zginę
moja sława będzie żyła nadal i będą mnie czytać,
dopóki Marsowy Rzym będzie zwycięsko spoglądał
ze swych wzgórz na ujarzmiony świat.

Dobra, którymi człowiek jest obdarzony, mogą być dwojakiego rodzaju, w zależności od warunków zewnętrznych i wewnętrznych. Zewnętrzne to takie, jak: bogactwo, zaszczyty, urzędy, praca zawodowa, przyjaciele, dzieci i rodzice. Natomiast dobra wewnętrzne to dobra ciała (*bona corporis*), takie jak: siła, piękno, zdrowie, oraz dobra ducha czy umysłu (*bona animi*), czyli wiedza i cnota (*scientia et virtus*). Wyłącznie te ostatnie, *scientia et virtus*, są odporne na wszelkiego rodzaju ataki ze strony nieprzyjaciół. Boecjusz za sprawą Teodoryka nie tylko utracił majątek i bogactwa, lecz także został odseparowany od swoich przyjaciół, dzieci i żony. Jedynie co mu pozostało to *bona animi: scientia et virtus*. Dzięki Muzom, patronkom wiedzy i sztuki, był szczęśliwy i aktywny, cieszył się sławą. Teraz nic innego im nie pozostało, jak tylko dodawać mu otuchy i łagodzić okrutność nędznej „starości”

²² Ovid., *Trist.*, III 7, 41–52.

Gloria felicitis olim viridisque iuventae,
solantur maesti nunc mea fata senis²³.

Chwała niegdyś w młodości szczęśliwego życia
Dzisiaj osładza los smutnego starca.

Doceniając konsolacyjne, a częściowo też ludyczne znaczenie pieśni-poezji w różnych dziedzinach życia, poeta zwraca się ku własnej sytuacji i roli w obecnym życiu. Muzy towarzyszyły poecie w szczęśliwej, ale pełnej niebezpieczeństw młodości, toteż nie opuszczają go również teraz, wśród zagrożeń i nędzy więzienia. Samopoczucie Boecjusza jest tak złe, że nazywa siebie starcem, chociaż nie ukończył jeszcze pięćdziesięciu lat. Co spowodowało ową starość?

Venit enim properata malis inopina senectus
et dolor aetatem iussit inesse suam²⁴.

Wczesną starość zbyt rychło zła Dola mi dała
I cierpieć ciału wiek podeszły każe.

Nie jest to starość naturalna, lecz taka, która przyszła niespodziewanie. Około pięćset lat wcześniej również Owidiusz przedwcześnie zestarzał się na wygnaniu. Spowodowały to trudy życia i niepokój, w jakim stale żył. Na niespodziankę, jaką zgotował mu los, skarży się Owidiusz w liście pisanym z wygnania do żony:

Iam mihi deterior canis aspergitur aetas,
Iamque meos vultus ruga senilis arat
[...]
Confiteor facere hoc annos: sed est altera causa est,
Anxietas animi continuusque labor
[...]
Me quoque debilitat series immensa laborum:
Ante meum tempus cogor et esse senex²⁵.

Nie jest to zatem w przypadku Boecjusza *senectus annosa* – wiek sędziwy, okres starości. Pięćdziesięcioletni mężczyzna na ogół cieszy się zarówno siłą fizyczną, jak i psychiczną. Powinien być aktywny w każdej dziedzinie życia. Jest to *senectus aerumnosa*, która jako konsekwencja nieszczęść zjawia się znienacka, niespodzianie. Źródłem jej są nie-

²³ B., *CP*, I m. 1, 7–8.

²⁴ Ibidem, 9–10.

²⁵ Ovid., *Epistulae ex Ponto*, I 4, 1–2, 7–8, 19–20.

szczęścia i utrapienia. Tego rodzaju starość może spotkać każdego, nawet młodzieńca. Starość ową określa poeta jako: *senectus properata malis* (ponieważ nieszczęścia ją przyspieszyły), *senectus inopina* (ponieważ nieoczekiwana zjawiała się znienacka), *senectus – aetas doloris* (starości towarzyszy ból i cierpienie), tym razem ból i cierpienie spowodowały przedwczesną starość. Symptodem owej starości jest m.in.: *canities intempestiva* – siwizna, siwe włosy pojawiające się zbyt wcześnie, *laxa cutis* – zwiotczała skóra, która drży na wyczerpanym ciele. W przerażający sposób zostaje opisane ciało pozbawione sił z powodu nadmiernego wyczerpania. Ciało jest zużyte, niezdolne do niczego:

Intempestivi funduntur vertice cani
et tremit effeto corpore laxa cutis²⁶.

Przedwcześnie włos siwy spłynął na me skronie
I na osłabłym ciele drży zmarszczona skóra.

Effeto corpore – metonimicznie wyraża powód wyczerpania ciała. Wycieńczenie tego rodzaju może mieć różne pochodzenie. Rodząca, która wydała na świat swe maleństwo, jest wyczerpana bólem porodu. W poemacie filozoficznym *De rerum natura* w ten sposób mówi o wyjałowionej ziemi Lukrecjusz: „effeta tellus vix animalia parva creat”²⁷. Także Apulejusz o nieplodnej i niezdolnej do rodzenia: „uxor iam [...] vetula et effeta”²⁸. Wszelka istota wyczerpana wielokrotnym wysiłkiem tworzenia, pozbawiona sił, do tego stopnia jest osłabiona, że niczego nie jest w stanie już więcej dokonać: „Effetos cinerem immundum iactare per agros”²⁹. Dla wszystkich wyczerpanych do granic wytrzymałości nawet śmierć (samobójcza lub naturalna) okazuje się wybawieniem. Niezwykle sugestywnie oddaje poeta taką sytuację za pomocą oksymoronu, obejmującego dwa opozycyjne znaczeniowo wyrazy: *mors – felix*.

Mors hominum felix, quae nec dulcibus annis
inserit et maestis saepe vocata venit!³⁰.

Szczęśliwy człowiek, gdy słodkich lat śmierć oszczędza,
A w latach smutku często wzywana przychodzi.

²⁶ B., *CP*, I, m. 1, 11–12.

²⁷ Lucr., *De rerum natura*, II 1150.

²⁸ Apul., *Apologia*, I 76.

²⁹ Verg., *Geor.*, I 81

³⁰ B., *CP*, I m.1, 13–14.

Nazywając śmierć szczęśliwą, przypomina Boecjusz słynną pochwałę śmierci wygłoszoną przez Senekę w *Ad Marciam de consolatione*. Różnica jest taka, że dla Seneki śmierć jest najlepszym wynalazkiem natury.

O ignaros malorum suorum, quibus non mors ut optimum inventum naturae laudatur exspectaturque, sive felicitatem includit, sive calamitatem repellit, sive satietatem ac lassitudinem senis terminat, sive iuvenile aevum dum meliora sperantur in flore deducit, sive pueritiam ante duriores gradus revocat, omnibus finis, multis remedium, quibusdam votum, de nullis melius merita quam de is, ad quos venit antequam invocaretur! Haec servitutem invito domino remittit; haec captivorum catenas levat; haec e carcere educit quos exire imperium impotens vetuerat. Haec exsulibus in patriam semper animum oculosque tendentibus ostendit nihil interesse, infra quos quis iaceat; haec ubi res communis fortuna male divisit et aequo iure genitos alium alii donavit, exaequat omnia; haec est, post quam nihil quisquam alieno fecit arbitrio; haec est, in qua nemo humilitatem suam sensit. Haec est, quae nulli non patuit. Haec est, inquam, quae efficit, ut nasci non sit supplicium, quae efficit, ut non concidam adversus minas casuum, ut servare animum salvum ac potentem sui possim: habeo, quod appellem. Non est molestum servire, ubi, si dominii pertaesum est, licet uno gradu ad libertatem transire. Caram te, vita, beneficio mortis habeo!³¹

O, jakże nieświadomi własnych nieszczęść są ci, którzy nie chwają i nie oczekują śmierci jako najlepszego wynalazku natury, bez względu na to, czy przerywa ona pasmo powodzenia, czy odpiera od nas klęski, czy stanowi granicę przesytu i znużenia starca, czy zabiera młodzięńca w kwiecie wieku, kiedy spodziewa się on jeszcze wielkiego szczęścia, czy też odwołuje ze świata małe dzieci, zanim wejdą w trudniejsze koleje życia, dla wszystkich kresem, dla niektórych lekarstwem, dla wielu wymodlonym darem, nikomu nie okazuje większych względów jak tym, do których przychodzi, zanim ją przyzwą! Ona zdejmuje kajdany jeńcom. Ona wyprowadza z więzienia tych, którym wyjść zabroniła despotyczna władza. Ona wskazuje wygnańcom, którzy zawsze zwracają serca i oczy ku ojczyźnie, że nie ma żadnej różnicy, jaka ich ziemia przykryje. Śmierć wyrównuje wszystko, gdy wspólne dobra Los niesprawiedliwie rozdzielił i jednemu człowiekowi dał władzę nad drugim, chociaż się urodzili podług równego prawa. Ona jest tym przełomem, po którym nikt już niczego nie robi na cudzy rozkaz. Ona jest tym, w czym nikt nie odczuwa swojego poniżenia. Ona jest tym, co stoi otworem dla wszystkich. To właśnie ona sprawia, mówię, że przyjście na świat nie jest karą, że nie upadam na duchu wobec groźby nieszczęść, że mogę ocalić swą duszę i władzę nad sobą: mam więc do czego zwrócić się

³¹ Seneca: *Ad Marciam de consolatione*, 20, 1–3. W: Idem: *Myśli*. Red. S. Stabryła. Warszawa 1999.

o pomoc. Dlatego niewola nie jest niczym uciążliwym, gdy wolno jednym krokiem przekroczyć próg wolności, jeśli zbrzydło jarzmo. Cenię cię, życie, dzięki łasce śmierci!³²

Dla Seneki śmierć jest darem, bez względu na to, w którym momencie życia jest ofiarowana. *Mors hominum felix* – według Boecjusza natomiast szczęśliwi to ci, którzy umierają w czasach dla nich niepomyślnych i dotkliwych, lecz najczęściej śmierć nie słyszy prośb tych, którzy ją wzywają. Nieszczęśliwi są właśnie ci, którzy chcieliby umrzeć, a okrutna *mors* gardzi nimi i nie chce zamknąć zapłakanych oczu:

Eheu, quam surda miseros avertitur aure
et flentes oculos claudere saeva negat!³³

Ach, czemuż ucho odwraca od wołań niedoli
I nie pozwala, sroga, zamknąć przeplakanych oczu?

Poeta dotknięty cierpieniem, osamotniony czeka na śmierć, która będzie dla niego wybawieniem i uspokojeniem. Odbiera swemu życiu nadzieję, jaką znajdują chrześcijanie w religii i Bogu. Chociaż do końca nie można określić stosunku Boecjusza do śmierci samobójczej, pewne jest, że osaczyły go myśli o niej jako alternatywie wolności od cierpień duszy i ciała. Opisując śmierć jako symbol szczęścia – *Mors hominum felix* – Boecjusz ma na myśli czy to śmierć samobójczą, czy też naturalną. Mówi o niej jako o elementarnej wolności człowieka, zwłaszcza wtedy, gdy życie stało się pasmem cierpień. „Wówczas śmierć jest wyzwoleniem od wszelkich cierpień i kresem, poza który nie sięgają nasze nieszczęścia, i z powrotem wprowadza nas w ów stan spokoju, w jakim trwaliśmy przed narodzeniem”³⁴. Lecz ona, ta naturalna, chociaż oczekiwana, do tego stopnia jest nieczuła (*surda*) na jego prośby i błagania, że odwraca się od niego i przedłuża męczarnie życia. Okrutna śmierć nie pozwala, by płaczący zamknęli oczy. Tu podkreśla autor wartość oczu w życiu człowieka. Zdolność ich otwierania świadczy o aktywności człowieka. To różnicowanie często występuje w utworach antycznych: żywy to ten, który

³² Seneka: *O pocieszeniu do Marcji*, 20, 1–3. Przeł. S. Stabryła. Kraków 1987, s. 143–145.

³³ B., *CP*, I m.1, 15–16.

³⁴ Por. Seneka: *Ad Marciam de consolatione*, 19, 5: „*Mors dolorum omnium exsolutio est et finis, ultra quem mala nostra non exeunt, quae nos in illam tranquillitatem, in qua antequam nasceremur iacuimus, reponit*”.

używa oczu, zaś martwy – ten, dla którego światło codzienne zgasło. Podobny przykład znajdujemy w *Eneidzie* Wergiliusza:

Tum vero infelix, fatis exterrita Dido
Mortem orat: taedet coeli convexa tueri:
Quo magis inceptum peragat lucemque relinquat...³⁵

Wtedy nieszczęsna, przerażona losem
Dydo o śmierć się modli. Już nie pragnie
Patrzeć na niebios sklepienie. I aby
Tym skorzej światło pożegnała...³⁶

Śmierć jest nie tylko wybawieniem, dopiero jej nadejście pozwala stwierdzić wartość przeżytego życia. Ze względu na przewrotność Fortuny i zmienność losu każda chwila życia jest niepewna:

Dum levibus male fida bonis fortuna faveret
paene caput tristis meraserat hora meum³⁷.

Wyniesienie i nagły upadek są przykładem bezwzględnej władzy bogini Fortuny, obracającej wielkim kołem, na które wspinają się istoty ludzkie, stracone później jednym ruchem, nieświadome nietrwałości swego powodzenia. Kim była okrutna bogini i dlaczego mogła decydować o losie Boecjusza, który przecież zgodnie ze swym światopoglądem podlegał wyrokowi Bożej Opatrzności? Rzymska Fortuna stanowiła personifikację losu pomyślnego, ale też niepewnego. Przydawano jej różne określenia, m.in. *Fortuna dubia*. Utożsamiana w okresie hellenistycznym z grecką Tyche, przejmowała z wolna jej właściwości, przekształcając się w boginię przypadku i ślepego losu. *Fortuna malefida* – ślepa, złośliwa i wiarołomna, Fortuna jako bogini płodności i urodzaju, później przeznaczenia, szczęścia i nieszczęścia, ślepego przypadku, najczęściej przedstawiana bywa z zawiązanymi oczami, rogiem obfitości i sterem. Boecjusz nawiązuje do jednego z najczęstszych toposów poezji antycznej, którego obrazem jest Fortuna stojąca na kole: Fortuna kołem się toczy, co oznacza, że raz jesteśmy u szczytu powodzenia, a za chwilę – na dnie nieszczęść. Horacy zwraca uwagę na jej przewrotne postępowanie, gdyż po to wynosi niektórych, by móc ich strącić w dół:

³⁵ Verg., *Aen.*, IV 450–452.

³⁶ Publius Vergilius Maro: *Eneida...*, IV, 450–452, s. 138.

³⁷ B., *CP*, I m.1, 17–18.

Praesens vel imo tollere de gradu
Mortale corpus, vel superbos
Vertere funeribus triumphos³⁸.

W analogiczny sposób przedstawiona jest fortuna przez Boecjusza:

Dum levibus male fida bonis fortuna faveret
paene caput tristis merserat hora meum:
nunc quia fallacem mutavit nubila vultum
protrahit ingratas impia vita moras³⁹.

Przekłete życie wlecze nieszczęsne godziny.
Niegdyś złudnym szczęściem fortuna w złej wierze darzyła,
Teraz zaś w goryczy głowa moja zupełnie się pograżyła.
Ponieważ twarz jej zmienną cień zasłonił czarny,
Życie przekłete wlecze swe nieszczęsne godziny.

Przeklinając swe życie, którego szczęście było iluzoryczną igraszką w ręku rozkapryszonej Fortuny, poeta dochodzi do apogeum rozpacz. Beznadziejne położenie przekreśla jakąkolwiek wartość szczęśliwych chwil w jego życiu. Życie zakończone porażką nie może być szczęśliwe, chociaż zaczęło się pomyślnie i przyniosło splendory. O wszystkim przecież decyduje kres życia:

Quid me felicem totiens iactastis, amici?
Qui cecidit, stabili non erat ille gradu⁴⁰.

Przyjaciele, dlaczego nazywaliście mnie szczęściarzem,
Przecież kto upadł, nigdy nie stał na stabilnym gruncie.

Dziwnie ustosunkowuje się autor do poniesionej porażki: stwierdza, że jedno niepowodzenie odmawia wartości wszystkiemu, dyskwalifikuje wszelkie doświadczone dobro. Z jednej strony, chce ostrzec swych przyjaciół przed niepewnym, iluzorycznym, złudnym szczęściem. Przyznaje rację starej mądrości: „Nie chwal dnia przed zachodem słońca”, oraz oświadcza, że wszelkie bogactwa, zaszczyty i urzędy są jedynie źródłem lęku przed ich utratą. Z drugiej strony, szokującym epigramatem kończącym *Carmen 1* księgi I daje wyraz swej depresji i beznadziejności, która potrzebuje mądrego lekarza i pocieszyciela.

³⁸ Hor., *Carm.*, I 35, 2–4.

³⁹ B, *CP*, I m. 1, 15–18

⁴⁰ Ibidem, 19–20.

Marek Starowieyski trafnie zaklasyfikował poezję Boecjusza jako filozoficzno-refleksyjną. Zwrócił uwagę na to, iż o Boecjuszu zbyt mało się mówi jako o poecie. Zdaniem autora *Muzy chrześcijańskiej*, „poezja jego, przeplatana w pięknym *Pocieszeniu filozofii* jest formalnie bardzo kunsztowna, oparta na wyszukanych i różnorodnych miarach poetyckich, a równocześnie stanowi piękny przykład zadumania się nad losem ludzkim. Jest to wielka poezja mądrościowa”⁴¹. To utwór liryczny o treściach poważnych, utwór refleksyjny, utrzymany w tonie smutnego rozpamiętywania, łączący problemy osobiste z metafizycznymi.

Za pomocą kilku wersów zdołał wyrazić swoje załamanie, przygnębienie i zmęczenie życiem. Wieczna i uniwersalna zasada mówi, że ile by człowiekowi nie zabrano, zawsze pozostanie mu coś, na czym może budować od nowa. Zapominając o tym, Boecjusz płaci poczuciem bezsensowności, frustracją oraz destrukcją uczuć. Przyczyny stanu rozpaczki upatrywał w czynnikach zewnętrznych, w otoczeniu, kraju, w którym żył, podczas gdy przyczyny frustracji tkwią w nim samym. Na szczęście dzięki swej interlokutorce zrozumie, iż zmieniając dekoracje, nie uwolni się od cierpień. Najpierw musi zgłębić sztukę rozumienia. Po to, by zrozumieć siebie, musi naprawdę wyrazić siebie.

3.2. ALEGORYCZNY OPIS FILOZOFII

Gorzkie refleksje Boecjusza przerywa zjawiająca się nagle postać, której wygląd z uwagi na ciągle zmieniające się cechy zewnętrzne jest trudny do opisanie. Niespodziewane pojawienie się w celi skazańca Pani, której na imię, jak się później okaże, Filozofia, jest motywem zjawy i wizji, należącym do rodzaju *locus communis*⁴². Tego typu alegoria była dość mocno zakorzeniona w tradycji literackiej. Alegoria, któ-

⁴¹ M. Starowieyski: *Muza chrześcijańska. Poezja łacińska i średniowieczna*. T. 2. Kraków 1992, s. 14.

⁴² Uderzająca częstotliwość występowania kobiecych postaci w późnym antyku (w tekstach pisarzy zarówno pogańskich, jak i chrześcijańskich) nie jest tylko przejawem mody stylistycznej. Mogło do tego dojść wyłącznie dlatego, iż takie idealne istoty stanowiły część świata przeżyć ludzi owych przełomowych stuleci. Czasy Boecjusza są przełomowe ze względu na upadek Imperium Romanum. I mogło się to stać dopiero wtedy, kiedy naprawdę przeżyte widzenie takich postaci zostało utrwalone w literaturze, a przez to dało się w sposób powierzchowny naśladować. Przestrzeń pomiędzy człowiekiem a bogami wypełniona jest mnogością istot nadzmysłowych.

ra odgrywa znaczącą rolę w zrozumieniu *Consolatio Philosophiae*, znana była artystom i uczonym w starożytności, ale rozumiano ją wówczas dość wąsko, przede wszystkim jako jedną z figur retorycznych, służącą obrazowemu mówieniu nie wprost, bliską metaforze i ironii⁴³. Alegoria stała się istotnym elementem greckiej, a potem i rzymskiej retoryki, zyskała prawo obecności również na gruncie badań biblistycznych, wiedzy o mitach i poetyki.

Według Heraklita Alegorety, „sposób wypowiadania czegoś innego niż to, co wypowiedź dosłownie znaczy, jest nazywany alegorią”⁴⁴. Cyцерon w lapidarny sposób wypowiedział się na temat funkcjonowania alegorii: „Co innego się mówi, co innego należy rozumieć”⁴⁵. Natomiast Kwintylianus w *Institutio oratoria* podaje taką definicję alegorii:

Allegoria, quam inversionem interpretantur, aut aliud verbis, aliud sensu ostendit, aut etiam interim contrarium⁴⁶.

Alegoria, którą objaśniają jako inwersję, albo co innego słowami, a co innego sensem wskazuje, albo coś wręcz przeciwnego.

Wielki rzymski teoretyk wymowy Kwintylianus określa alegorię jako ciągłą przenośnię⁴⁷. Przenośnia jest zatem podstawowym składnikiem alegorii, lecz nie jedynym. „Sama przenośnia, będąca wyrażeniem, w którym słowa użyte niezgodnie z ich podstawowymi znaczeniami uzyskują nowe znaczenie, na przykład wstęga rzeki, grom nieszczęścia czy oko opatrności, nie sprawia, że mamy do czynienia z alegorią. Alegoria jest bowiem takim sposobem mówienia, w którym to, co wypowiedziane, skrywa znaczenie inne aniżeli to, które pojawia się na płaszczyźnie werbalnej. Aby więc z przenośni mogła powstać alegoria, potrzebna jest symbolika, która tym różni się od alegorii, że nie odrzuca sensu dosłownego, lecz wskazuje na inny, równoległy do dosłownego biegu myśli”⁴⁸.

⁴³ Starożytni gramatycy i retorzy sformułowali wiele definicji alegorii. Niektóre z nich zdobyły trwałą popularność w ciągu stuleci i stanowią teoretyczne *locus communis* – pomimo rozlicznych modyfikacji mają jednak wspólne jądro znaczeniowe. Jedną z nich znajdujemy w *Rhetorica ad Herennium* IV 34: „Alegoria jest mowa, która co innego słowami, co innego myślą wskazuje”.

⁴⁴ Heraklit Alegoreta: *Heracliti quaestiones Homericae* 5, 6. Ed. F. Oelmann n. Lipsiae 1910.

⁴⁵ Cic., *De oratore* 3, 166.

⁴⁶ Quint., *Inst. or.*, VIII 6, 44.

⁴⁷ Ibidem, IX 2, 46.

⁴⁸ J. Zieliński: *Metoda alegorezy w filozofii greckiej, żydowskiej i wczesnochrześcijańskiej*. W: Idem: *Ateny, Jerozolima, Aleksandria*. Wrocław 2000, s. 94–95.

Podobnie brzmią definicje podawane przez uczonych średniowiecznych: Izydora z Sewilli i Mateusza z Vendome. W analogiczny sposób definiuje alegorię J.C. Scaliger w *Poetices libri septem* (1561). Powiela się ówczesnie starożytne i średniowieczne formuły, przy czym pojęcie alegorii, które już w średniowieczu przestało być uprzywilejowanym atrybutem gramatyki, retoryki i krytyczno-interpretacyjnych badań nad literaturą, stanowi w dobie odrodzenia niemal z reguły jedno ze znamion myślenia o poezji.

Od schyłku starożytności zakres funkcjonowania terminu „alegoria” stale się rozszerzał. Od tej pory zachowywał swą żywotność, podlegając różnym fluktuacjom, w kilku dyscyplinach humanistycznych, bywał też wykorzystywany sporadycznie poza ich kręgiem (np. w filozofii lub pedagogice). Alegoria pojmowana szerzej w duchu biblistyki oraz teorii mitu i poezji mogła być zastępowana przez *integumentum*, *involucrum*, *parabola*, *similitudo*, *aenigma*, *alieniloquium* (*alienum eloquium*), *figura*, *symbolum*, *imago figurata* i wiele innych, często metaforycznych określeń⁴⁹.

Autor *Consolatio Philosophiae*, tworząc figurę alegoryczną, z jednej strony kontynuuje metaforę, charakterystyczną i stosowaną w poetyce starożytnej, z drugiej strony objawia symptomy występujące w poetyce średniowiecznej. Uwzględniając estetykę średniowieczną w scenie z Filozofią, Boecjusz zabsolutyzował alegoryczny sposób przedstawienia zgodnie z ogólnofilozoficznym przekonaniem, że wszystko, co zmysłowe, jawne i ludzkie, ma o tyle sens i wartość, o ile wskazuje na to, co ponadzmysłowe, ukryte i boskie. W scenie alegoryzacji filozofii ogromną rolę w *Consolatio Philosophiae* odgrywa również symbol. Przede wszystkim znacząca jest symbolika liter π i θ , a także poszarpana suknia, którą ma na sobie Filozofia.

Scena pojawiającej się Filozofii, cieszącą się dość długą tradycją poetycką już od Homera, została przedstawiona przez Boecjusza m.in. po to, by ukazać nagłą interwencję Boga w dziejach ludzkich w roli bądź sprzymierzeńca, bądź wroga. Ów motyw zjawy i wizji spotkać możemy w wielu dziełach: w *Kritonie* Platona przemawiają uosobione Prawa, na wstępie do księgi III i VII encyklopedycznego dzieła Marcjana Kapelli o siedmiu sztukach wyzwolonych *De nuptiis Philologiae et Mercurii* przemawiają postaci alegoryczne. Także w dziele Fulgencjusza *Mitologiarum libri III*, w którym interpretację mitów autor wkłada w usta najpierw Muzy Kaliopy, a następnie alegorycznych postaci Filozofii i Uranii. „Okolo wieku V postać starej-młodej nad-

⁴⁹ E. Sarnowska-Temeriusz: *Alegoria*. W: *Słownik literatury staropolskiej*. Red. T. Michałowska. Wrocław 1998, s. 25.

przyrodzonej kobiety wyrodziła się w retoryczny schemat⁵⁰. Dopiero u Boecjusza nabiera ona znów religijnego namaszczenia⁵¹.

Filozofia ukazuje się bolejącemu nad swym losem Boecjuszowi jako czcigodna matrona:

Haec dum mecum tacitus ipse reputarem querimoniamque lacrimabilem stili officio signarem adstittisse mihi supra verticem visa est mulier reverendi admodum vultus, oculis ardentibus et ultra communem hominum valentiam perspicacibus, colore vivido atque inexhausti vigoris, quamvis ita aevi plena foret ut nullo modo nostrae crederetur aetatis, statura discretionis ambiguae. Nam nunc quidem ad communem sese hominum mensuram cohibebat, nunc vero pulsare caelum summi verticis cacumine videbatur; quae cum caput altius extulisset, ipsum etiam caelum penetrabat, respicientiumque hominum frustrabatur intuitum⁵².

Gdy o tym sam z sobą w milczeniu rozmyślał i pełną łez skargę kazałem posłusznemu pióru spisywać, wydało mi się, że u węzłowia stanęła postać niewiasty o wielce czcigodnym obliczu, oczach gorejących i ponad zwyczajną u ludzi miarę bystro patrzących, o świeżym życia kolorze i niewygasłej sile żywotnej, jakkolwiek była już w tak podeszłym wieku, że w żaden sposób nie można jej było uważać za nam współczesną. Wzrost jej można było oceniać rozmaicie, bo raz miała zwyczajną miarę powszechną u ludzi, a inny raz się zdawało, że głową przebijała niebo, a kiedy głowę wyżej podniosła, to nawet kryła się w niebie i w ten sposób stawiała się oczom ludzkim niewidzialna.

Przedstawiony obraz w mistrzowski sposób rozbudza wyobraźnię plastyczną czytelnika. Ponadto do odczytania znaczenia alegorycznego wymaga pewnej erudycji wychodzącej poza prostą znajomość języka bądź umiejętność rozpoznawania przedstawionych na obrazie treści. Przy okazji warto przypomnieć, że to właśnie alegoria i wiedza

⁵⁰ Tej kategorii podlega Filozofia w *Mitologiae* Fulgencjusza (Helm, p. 14); także i sztuki wyzwolone w dziele Marcjana Kapelli. Gramatyka jest „aetate quidem longaeva, sed comitate blandissima” (ed. A. Dick, p. 82, 11); Dialektyka „pallidior paululum femina, sed acri admodum visu” (151, 15); Retoryka „quaedam sublimissimi corporis [...] vultus etiam decore luculenta femina” (211, 10); Geometria „reverenda venerabili dignitate [...] luculenta maiestate resplendens” (291, 7 i n.); Arytmetyka „femina miri decoris, sui quaedam maiestas nobilissimae vetustatis” (365, 5); Astronomia „femina quadam venerabilis excellentiae celsitudine reverenda” (422, 5); Harmonii (482) nie opisano szczegółowo. W dziele Marcjana znajdujemy zatem sześć odmian tego samego schematu.

⁵¹ E.R. Curtius: *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*. Przeł. A. Borowski. Kraków 1997, s. 113.

⁵² B., *CP*, I pr. 1.

wszechstronna zbliżyły poezję ku filozofii. Spór pomiędzy poezją a filozofią opiera się właśnie na bliskich powiązaniach między nimi⁵³. Pojawienie się Filozofii jako kobiety jednocześnie starej i młodej zostało zapożyczone z dzieła Klaudiana *Konsulat Stylichona*⁵⁴.

Dlaczego autor przedstawia Filozofię jako kobietę, której wygląd nieustannie się zmienia? W jakim celu zwraca uwagę na pewne cechy charakterystyczne, którymi obdarzona jest prawie każda kobieta, jak zmienność, niestałość czy nawet niewierność. Wielu autorów w historii literatury i muzyki akcentuje tego rodzaju przymioty kobiece. Wystarczy przypomnieć słowa Wergiliusza: „Varium et mutabile semper femina” („niestała i zmienna jest zawsze kobieta”)⁵⁵, czy zanucić sobie znaną frazę z opery Verdiego: „La donna e mobile qual piuma al vento” („kobieta zmienna jest jak piórko na wietrze”)⁵⁶. W utworze Boecjusza trudno sprecyzować ów symbol kobiety o nieustannie zmieniającym się wyglądzie. Jedno jest pewne, że ową złożoną rzeczywistość odnieść możemy do filozofii. Tak jak nieustannie zmienia się wygląd postaci ukazanej w celi więziennej, tak przecież różnaitość koncepcji filozofii sprawia, że trudno podać jedną jej adekwatną definicję treściową. Różnie bowiem określano przedmiot, cel i metodę filozofii, której samo pojęcie jest przedmiotem poznania filozoficznego i wymyka się neutralnej definicji. Istotną charakterystykę filozofii można uzyskać, badając jej podstawowe odmiany i wskazując stanowiska, jakie zajmują one w stosunku do innych typów wiedzy, wielości i jedności filozofii oraz jej funkcji w kulturze.

Oblicze pełne czci nadaje Filozofii powagi i godności charakterystycznej bogom. Jej oczy są ogniste i palają jak oczy Ateny, która ukazała się Achillesowi⁵⁷. Toteż widzi ona o wiele więcej niż potrafią dostrzec oczy ludzkie. Widzi to, co niewidzialne dla oczu ludzkich. Spogląda w głąb.

Pani Filozofia jest pełna żywotności, mimo zaawansowanego wieku (*inexhausti vigoris...aevi plena*). Tu jednak starość jest symbolem mądrości (w przeciwieństwie do starości bohatera, która stanowi następstwo zmartwień oraz oznakę wyczerpania i bezużyteczności). Poza tym postać pełna wigoru posiada bystry umysł. Jej wzrost ustawicznie się zmienia, jest trudny do sprecyzowania. Określenie jej wyglą-

⁵³ E.R. Curtius: *Literatura europejska...*, s. 214.

⁵⁴ Claudius Claudianus: *De consulatu Stilichonis*, II 424 sq. In: *Claudii Claudiani „Carmina”*. Ed. J.B. Hall. Leipzig 1985.

⁵⁵ Verg., *Aen.*, IV 569.

⁵⁶ *Rigoletto* Verdiego; autorem libretta jest F.M. Piave.

⁵⁷ Hom., *Iliada*, I 200.

du jest rzeczą niemożliwą, tak jak trudną rzeczą jest wyobrazić sobie Boga. Toteż raz dorównuje wysokości człowieka, to znów jej głowa zdaje się sięgać niebios. Tak jak Bóg jest transcendentna.

Połączenie starości i młodości w tym przypadku osiąga stopień nadnaturalny. Niezależnie od wszelkich wzorców literackich Boecjuszowa młodzieńczo żywotna staruszka robi na nas wrażenie ukazującej się w wizji wybawicielki. W średniowiecznej literaturze ma ona liczne potomstwo. Staro-młoda Filozofia u Boecjusza ukazuje się na przemian w proporcjach raz ludzkich, raz gigantycznych. Ten motyw był obecny i rozpowszechniony w poezji alegorycznej, występuje już w utworach Homera. W IV księdze *Iliady* pomiędzy alegorycznymi personifikacjami znajduje się Waśń⁵⁸. Natomiast w *Eneidzie* Wergiliusza pojawia się Fama:

Extemplo Libyae magnas it Fama per urbes,
Fama, malum qua non aliud velocius ullum:
mobilitate viget vires que adquirit eundo,
parva metu primo, mox sese attollit in auras
ingreditur que solo et caput inter nubila condit⁵⁹.

Rychło też biegnie Wieść przez wielkie miasta...
Biegnać nabiera sił. Zrazu niewielka,
Bo zalekniona, niebawem się wznosi
Aż w niebo. Krocząc po ziemi, w obłoki
Zanurza głowę⁶⁰.

Cechy postaci Filozofii oraz to, że raz wydaje się młoda, raz stara, symbolizują nieustanną zdolność rozumienia i przeprowadzania analiz racjonalnych. Jej trwająca od niepamiętnych czasów egzystencja zbiega się z egzystencją samego człowieka. Nie bez znaczenia jest również jej wyrozumiałość pedagogiczna, połączona ze zdolnością penetrowania nieba, to znaczy kosmosu, a także możliwością przekroczenia progów tajemnicy boskiej. Filozofia, będąc ledwo widoczna, dostrzega to, co niewidzialne. Bada to, co zakorzenione w głębszych pokładach duszy. „Atrybuty postaci kobiecej, którą spotykamy u Boecjusza, korespondują z językiem snów. To w snach się zdarza, że istoty z wyższego porządku przychodzą do nas, aby nam coś przekazać, pouczyć nas, dodać nam odwagi albo przestraszyć. We snach owe postaci mogą być zarazem małe i duże, młode i stare. Również podczas medy-

⁵⁸ Ibidem, IV 442 i n.

⁵⁹ Verg., *Aen.*, IV 173–177.

⁶⁰ Publius Vergilius Maro: *Eneida*...

tacji tego rodzaju obrazy mogą się pokazywać. Zjawisko odmłodzenia, które występuje regularnie w tekstach Hermasa, Klaudiana, Boecjusza i Balzaca, symbolizuje pragnienie odrodzenia osobowości”⁶¹. Powiązania między archaicznym światem psychiki a topiką literacką są ściśle określone. W dziele Boecjusza wiek owej tajemniczej postaci jest trudny do sprecyzowania, ciągle się zmienia. Idąc tym tokiem rozumowania, należy stwierdzić, iż trudność określenia wieku symbolizuje problem określenia osobowości.

3.3. *DE INTEGUMENTO*

Suknia, w którą jest ubrana filozofia, powiela tradycyjny topos. Znaleźć go można m.in. w *De nuptiis* Marcjana Kapelli⁶². Materiał, z którego wykonała własnoręcznie swoją suknię, jest niezniszczalny:

Vestes erant tenuissimis filis subtili artificio indissolubili materia perfectae, quas, uti post eadem prodente cognovi, suis manibus ipsa texuerat; quarum speciem, veluti fumosas imagines solet, caligo quaedam neglectae vetustatis obduxerat⁶³.

Suknie jej były wykonane misterną sztuką z najdelikatniejszej i niezniszczalnej materii, którą, jak się potem z jej ust dowiedziałem, ona sama własnymi rękami utkała, i jak to zwykle bywa na dymem zaćmionych obrazach, świetność ich pokrył pewien nalot zaniedbanej dawności.

Suknia nie do zdarcia, która jest dziełem Filozofii, ma również znaczenie symboliczne, co zaobserwował J. Gruber, odsyłając do egzegezy Proklosa (*Tim.* I, 167,22) dotyczącej peplum Ateny (*Iliada*, V, 734): „[...] peplum, które Atena własnoręcznie utkała i które wkłada wraz ze swoimi myślami, powinno być interpretowane jako jej mądrość intelektualna”⁶⁴. Mądrość intelektualna, która tak jak jej suknia jest niezniszczalna. Warto w tym miejscu zatrzymać się i przeanalizować po części specyfikę formy alegorycznej, jaką jest *integumentum*. Dzięki swej oryginalności *integumentum* zajmuje ważną pozycję na kartach literatury.

⁶¹ E.R. Curtius: *Literatura europejska...*, s. 114.

⁶² Martianus Capella: *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, IV 328; V 426; VII 729. Ed. A. Dick. Stuttgart 1969.

⁶³ B., *CP*, I pr. 1.

⁶⁴ S. Boezio: *La Consolazione della filosofia e gli Opuscoli teologici*. Ed. L. Obertello. Milano 1981, s. 83.

Termin łaciński *integumentum* w dosłownym tłumaczeniu oznacza nakrycie, przykrycie, osłonę, zasłonę. Metaforycznie oznaczać też może środki ukrycia, zatajenia, przemilczenia. Bardzo często termin „alegoria” był zastępowany terminem *integumentum* czy też *involucrum*. Pojęcie to znane było starożytnym. Cicero w *De oratore* tak używa tych dwóch pojęć w celu zilustrowania mowy Krassusa:

Sic modo in oratione Crassi divitias atque ornamenta eius ingenii per quaedam involucra atque integumenta perspexi, sed ea contemplari cum cuperem, vix aspiciendi potestas fuit⁶⁵.

Jednak dopiero w wiekach średnich, by zinterpretować tekst, najczęściej odwoływano się do teorii *integumentum*, owej formy poetyckiej czy narracyjnej, za pomocą której poeci czy filozofowie wyrażali swe głębsze myśli i idee. W XII wieku, w okresie rozkwitu wczesnej scholastyki, zjawisko *integumentum* odegrało istotną rolę w naukowych poczynaniach humanistów zgromadzonych w szkole w Chartres, myślących filologicznie i retrospektywnie. Należy tu wymienić chociażby jednego z uczniów tejże szkoły. Był nim Wilhelm z Conches (1080–1145), „najzdolniejszy po Bernardzie z Chartres gramatyk”⁶⁶, prowadzący rozległe studia z zakresu astronomii, fizjologii, psychologii, filozofii przyrody. W swych pracach wiele miejsca poświęcił Boecjuszowi. Wilhelm stosował metodę *integumentum* w sposób do tego stopnia wyrafinowany i tak często, że uczynił z niej symbol szkoły w Chartres⁶⁷. Jednak ten rodzaj interpretowania można już znaleźć przede wszystkim w dziełach Platona, który interpretował w sensie filozoficznym opowieści poetów, a także sam był autorem wielu mitów, np. mitu o jaskini. Również Boecjusz w taki sposób komentuje w *Consolatio Philosophiae* niektóre legendy mitologiczne. Także *De nuptiis* Marcjana Kapelli jest obszernym i wnikliwym romansem alegorycznym, wykorzystującym formę *integumentum*. Makrobiusz daje teoretyczne uzasadnienie stosowania *narratio fabulosa*: Filozofia nie chce się pokazywać obnażona. Jest jeszcze inny powód odwoływania się do *integumentum*. Wiąże się to z trudnością interpretowania, na którą jest narażony komentator. Niejeden raz zadaje on pytanie, jak zinterpretować zamieszczone w tekście stwierdzenie, będące na pozór nie do przyjęcia, nawet jeśli jego autorem jest Platon⁶⁸.

⁶⁵ Cic., *De oratore*, I 161.

⁶⁶ W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*. Warszawa 1999, s. 238.

⁶⁷ M. Lemoine: *Intorno a Chartres. Naturalismo platonico nella tradizione cristiana del XII secolo*. Milano 1998, s. 75.

⁶⁸ Ibidem, s. 76.

Autor *Consolatio Philosophiae* występuje w charakterze komentatora. Znajduje i podaje czytelnikowi znaczenie i sens mitu, który w niezliczonych wariantach przewijał się w dziejach poezji, sztuki i muzyki europejskiej. Jest nim mit o Orfeuszu⁶⁹. Od czasów najdawniejszych aż po dzień dzisiejszy aktualne pozostają wątki mitu Orfeusza. Jednak zachodzi zasadnicza różnica między sposobem konkretyzowania orfeuszowego mitu przez Boecjusza w *Consolatio Philosophiae* i przez jego kontynuatora Wilhelma z Conches w *Glossae super Boethium* a innymi interpretacjami nawiązującymi do mitu.

Przeżycia nieszczęsnego, aczkolwiek utalentowanego bohatera, jakim jest Orfeusz, nabrały charakteru niemalże symbolicznego. Trzy najważniejsze motywy nierozzerwalnie związane z imieniem Orfeusza są obecne w literaturze i sztuce kultury zachodniej. Pierwszym jest motyw poezji, muzyki, która ma władzę nad wszelkim stworzeniem, nad całą naturą. Drugim – motyw miłości, która „trwa aż poza grób”, miłości przełamującej wszystkie przeszkody, gotowej zejść nawet do piekieł, aby odzyskać ukochaną osobę. I wreszcie trzeci, motyw „podróży do piekieł”, której celem jest poznanie tajemnic świata zmarłych; podróży, którą umożliwia wszechwładna moc poezji. Najczęściej motywy te przewijają się przez całe dzieje poezji, literatury i sztuki kultury zachodniej, są również obecne w literaturze starożytnego Rzymu.

Recepcja tego mitu zajmuje ważne miejsce w twórczości Wergiliusza, Owidiusza, Horacego, Apulejusza, a także Augustyna.

Orfeusz jest m.in. symbolem wszechmocnej władzy poezji nad naturą. W *IV Eklodzie* Wergiliusza, poskramiając swym śpiewem dzikie zwierzęta, a nawet zniewalając dziką bestię drzemącą w człowieku, staje się obrazem ideału poety. Wergiliusz tworzy oryginalną koncepcję poety *vates*. Modelem poety *vates* staje się dla niego postać Orfeusza. Tak więc Wergiliusz wnosi do tradycji tego mitu nowe elementy, które na stałe łączą się z osobą Orfeusza. Autor *Eneidy* czerpał zapewne wiele z literatury orfickiej, ale tym, co w jego twórczości najbardziej oryginalne, jest połączenie w jedną całość Orfeusza założyciela religii i rewelatora tajemnic z Orfeuszem poetą.

Natomiast Owidiusz w swych *Metamorfozach* dąży w istocie do całkowitego zlaicyzowania i zhumanizowania mitu Orfeusza. W księdze X *Metamorfoz* Orfeusz przemienia się w bazarza i zabawia słuchaczy pikantnymi opowieściami. Opowiada o przemianach m.in. Ganime-

⁶⁹ B., *CP*, III m. 12.

da, Hiacynta i Pigmaliona. Autor *Metamorfóz* podkreśla, że to Orfeusz po powrocie z Hadesu nauczył Traków miłości do młodych chłopców. Ten homoseksualny motyw zainspiruje szczególnie miłośników dwuznacznych anegdot, którzy swe utwory będą osnuwali na kanwie mitu Orfeusza.

Do tego mitu jak i do obfitej literatury orfickiej nawiązują chętnie neoplatonicy, a także gnostycy. Ci ostatni ustalają w swych spekulacjach wielki ciąg świętych ofiarników: Orfeusza, Dionizosa, Chrystusa. Symbol dobrego pasterza zlewa się z symbolem dzierżącego lirę. Jeden z wybitnych przedstawicieli neoplatonizmu, Proklos, w komentarzach do pism Platona nie może wybaczyć swemu mistrzowi, że ten nie odnosi się do osoby Orfeusza i jego doktryny z należyтым szacunkiem. Również św. Augustyn wymienia Orfeusza w dziele *De civitate Dei*⁷⁰.

Boecjusz – ostatni Rzymianin i pierwszy scholastyk – z tysiąca mitów wybrał właśnie ten. W ślad za nim podążył Wilhelm z Conches. I wielu innych filozofów scholastycznych dokonuje alegorycznej interpretacji mitu, m.in. św. Tomasz z Akwinu – dla którego Orfeusz był przede wszystkim filozofem – przeprowadza porównanie Orfeusza, Musajosa i Linosa z prorokami *Starego Testamentu*. W wielu ruchach heretyckich jawi się dążność do utożsamiania Orfeusza z Chrystusem. Dążność tę Kościół będzie zwalczał z całą bezwzględnością.

W orfeuszowym micie krystalizuje się jeszcze czwarty element, którego pierwiastki możemy znaleźć w *Biblii*. Idąc tropem wyznaczonym przez Boecjusza, Wilhelm z Conches w *Glossae super Boethium*, interpretując mit o Orfeuszu, podkreśla jego charakter moralistyczny⁷¹. I tym sposobem skłania do refleksji nad problemami moralno-psychologicznymi człowieka. Przede wszystkim uzewnętrznia prawa losu ludzkiego i zwraca szczególną uwagę na czyhające na człowieka pokusy. Bohaterka mitu, Eurydyka, reprezentuje alegorycznie żądzę i pożądlliwość. To wszystko pozwala Wilhelmowi dojść do wniosku, że Orfeusz właściwie nie respektował przykazania ewangelicznego nieoglądania się w tył, za co musi ponieść karę: „Ktokolwiek przykładą rękę do pługa, a wstecz się ogląda, nie nadaje się do królestwa Bożego”⁷². Podobny topos ukaranego nieposłuszeństwa znaj-

⁷⁰ C. Rowiński: *Orfeusz i Eurydyka*. W: *Mit, człowiek, literatura*. Red. S. Stabryła. Warszawa 1992, s. 115–114.

⁷¹ Guillelmus de Conches: *Glossae super Boethium*. In: *Opera omnia Guillelmi de Conchis*. Ed. E. Jeaneau. Paris 1965.

⁷² *Lc* 9, 62.

dujemy w *Księdze Rodzaju*: „Żona Lota, która szła za nim, obejrzała się i stała się słupem soli”⁷³. Występuje tutaj motyw całkowitego odania się, a także typ ukaranego nieposłuszeństwa.

Zdaniem Wilhelma, w *Consolatio Philosophiae* Boecjusz, posługując się mitem o Orfeuszu, pragnie przede wszystkim ustrzec przed zbytnim przywiązaniem do rzeczy ziemskich, zachęca do uduchowienia myśli:

Nam qui Tartareum in specus
victus lumina flexerit,
quicquid praecipuum trahit
perdit dum videt inferos⁷⁴.

Kto w piekła czeluść straszną
Pokonany, wzrok skieruje,
Ten skarb, co w sobie nosi,
Patrząc w mrok podziemia, traci.

Kolejne dzieło Wilhelma *Glossae super Platonem* jest utworem, w którym *integumentum* niejednokrotnie znajduje swoje zastosowanie. Zdaniem autora termin ten w rzeczywistości nie oznacza nic innego jak tylko mit, z którego dość często Platon korzystał przy różnych okazjach⁷⁵. Dzieło *Glossae super Platonem* różni się od *Glossae super Boethium* tym, iż do elementów moralizatorskich dodaje Wilhelm interpretację drugiego typu, to jest egzegezę, która pozwoli znaleźć sens możliwy do zrozumienia. Dyskurs demiurga z bogami wydaje się rozwijać niechrześcijańską doktrynę o preegzystencji duszy. W rzeczywistości, „jeśli rozważa się słowa samego autora, to nie tylko nie znajduje się żadnej herezji, lecz można odkryć głęboką filozofię – myśl ukrytą pod osłoną słów (*integumentum verborum tectam*)”⁷⁶. Bogowie niewidzialni są przedstawicielami aniołów, bogowie widzialni zaś symbolizują prawa natury, której niezależność jest w ten sposób potwierdzona.

Teoria *integumentum* występuje też w dziełach Makrobiusza. To też nie powinno dziwić, że *Glossae* Wilhelma do komentarza *Somnium Scipionis* reprezentują właśnie tego typu metodę. Złoty łańcuch

⁷³ Gen 19, 26.

⁷⁴ B., CP, III m. 12, 55–58.

⁷⁵ Guillelmus de Conches: *Glossae super Platonem*. Vol. 80. In: *Opera omnia*...

⁷⁶ Ibidem, Vol. 119.

Homera⁷⁷, drogi Platonowi⁷⁸ i ponownie podjęty przez Makrobiusza⁷⁹, jest identyfikowany przez Wilhelma z drabiną Jakuba⁸⁰.

Integumentum jest sposobem przedstawienia, które zawiera zrozumienie opowiadania nieprawdopodobnego – pisze Bernardus Silvestris w *Commentum super sex libros Eneidos*⁸¹. Odsłonięcie ukrytego sensu opowiadania, czyli *detegumentum integri*, prowadzi do głębszego zrozumienia przekazu. Proces ten nazwany został *integralną hermeneutyką*, która operuje narzędziem słowa i traktuje je jako *velum veritatis*⁸². Dzięki odsłonięciu prawdy ukrytej w opowiadaniach, baśniach, zagadkach, a także w sztukach plastycznych można zinterpretować „sens, często zawily, zawarty w tych fenomenach historii idei”⁸³.

Dla Wilhelma metoda nie była mniej ważna niż doktryna. W pewien sposób ona sama była częścią doktryny. Wilhelm, jako komentator, musi wyjaśnić wszystkie sprawy znajdujące się w tekście, o ile są różnorodne, zwłaszcza jeśli prowadzą do sprzecznych wniosków.

⁷⁷ Hom., *Iliada*, VIII 19.

⁷⁸ Plat., *Teajtet*, 153c–d.

⁷⁹ Macrobius Ambrosius Theodosius: *Commentarium in Somnium Scipionis*. I 14–15. Ed. F. Eyssenhardt. Leipzig 1868.

⁸⁰ Trudności, których następcą interpretacja tekstu starożytnym autorom pogańskim, muszą pokonać również autorzy chrześcijańscy. Począwszy od epoki patrystycznej, w rozróżnianiu różnych sensów i w sposobie interpretowania Pisma Świętego szczególną rolę odegrała interpretacja alegoryczna. Alegoria pozwoliła rozwiązać wiele problemów. Alegorię odróżniano od mitu. Szczególnie podkreślał to Bernardus Silvestris, wyraźnie odróżniając alegorię, która łączy się z faktem historycznym przedstawionym w Biblii, od mitu, który jest częścią dyskursu filozoficznego. Zob. E. Jeuneau: „*Lectio Philosophorum*”. *Recherches sur l'École de Chartres*. Amsterdam 1973, s. 34.

⁸¹ E. Maccagnolo: *Il Divino e il Megacosmo. Testi filosofici e scientifici della Scuola Chartres (Teodorico di Chartres, Guglielmo di Conches, Bernardo Silvestre)*. Milano 1980, s. 130.

⁸² Ibidem, s. 132.

⁸³ Ibidem, s. 133; Wilhelm rozważa tekst *Księgi Rodzaju*, zakładając, iż został wyrażony *sub integumento*, zwłaszcza kiedy „czytamy na kartach Pisma Świętego, że »Bóg stworzył kobietę z żebra Adama«, to nie możemy tego opisu interpretować dosłownie, iż wyjął żebro pierwszemu człowiekowi, z którego stworzył niewiastę”. Opis stworzenia kobiety z żebra mężczyzny ma jedynie uzmysłowić, iż dzieli ona z nim jego naturę, jest jak on powołana do przyjaźni z Bogiem. Analizując znaczenia słów w języku hebrajskim dochodzimy do wniosku, iż „zebro” i „życie” u starożytnych Semitów były pojęciami bliskimi: pierwiastek hebr.: *cēlā`* oznacza ‘zebro’ i ‘życie’. Zob. Guillelmus de Conches: *Phi* 1, 22, 43. In: *Opera omnia* [...]. Ed. E. Jeuneau. Paris 1965. Jednak Wilhelm z Saint-Thierry surowo wypomina mu ten sposób interpretacji *sub integumento*. Zob. Guillelmus de Saint-Thierry: *Epistola de erroribus Guillelmi de Conchis*. In: PL, Vol. 180, c. 330–340. Ed. J. Leclercq. Paris 1969.

Co nie przeszkadza mu stworzyć metodycznej teorii dotyczącej obszaru wiedzy. Jest nią *integumentum*. W dziele zatytułowanym *Philosophia* nawiązuje do klasycznego schematu *trivium* i *quadrivium*, niezbędnego, by studiować i badać *divina pagina*⁸⁴. Wilhelm, komentując dzieło Boecjusza *Consolatio Philosophiae* oraz dialog Platona *Timajos*, dochodzi do wniosku, iż należy zastosować metodę *integumentum* w zrozumieniu sensu tych dzieł⁸⁵. Przede wszystkim ważna jest funkcja samej filozofii, ukazanej *sub integumento*. W dziele *Summa*, napisanym w okresie młodości, Wilhelm definiuje filozofię, posługując się terminami, którymi posłużył się już Teodoryk z Chartres: „Filozofia jest rozumieniem rzeczy, które są i nie są widoczne”⁸⁶. W całej swej historii filozofia pragnie być poszukiwaniem mądrości, dąży do tego, by być zdobywaniem wyższej wiedzy. Czasami jest zapraszana, by powróciła do swoich źródeł, co można stwierdzić i dziś. Stojąc przed dylematem, czym jest filozofia – mądrością czy wiedzą – Wilhelm śmiało wybiera drugi termin. Jego zdaniem, terminy „*sapientia* i *philosophia* wyrażają to samo, pierwszy jest terminem łacińskim, a drugi greckim”⁸⁷. Dla samego Boecjusza filozofia odgrywa szczególną rolę w życiu. Pochyla się nad jego nędzą, leczy go, uświadamia mu, kim jest, oraz ukazuje mu drogę do osiągnięcia szczęścia. Litery na jej sukni wskazują, iż należy połączyć życie praktyczne z życiem teoretycznym.

⁸⁴ Conches, *Phi* 4, 33, 58.

⁸⁵ Conches, *Tim* V.

⁸⁶ Conches, *Phi* 1, 1, 4.

⁸⁷ Guillelmus de Conches: *Glossae super Boethium*. In: E. Jeaneau: „*Lectio Philosophorum*”..., 360, n. 90.

4. DEFINICJA I PODZIAŁ FILOZOFII WEDŁUG BOECJUSZA

4.1. BOECJUSZ - OSTATNI RZYMIANIN I PIERWSZY SCHOLASTYK

Bez wątpienia Boecjusz zasłużył na miano „ostatniego Rzymianina i pierwszego scholastyka”¹. W dziedzinach, którymi się zajmował, pozostawił swój trwały ślad. Usiłował zgodnie ze swą sytuacją i przyjętą rolą pośrednika pomiędzy różnymi kulturami dokonać syntezy Platona i Arystotelesa. W ten sposób mógł narazić się na zarzut eklektyzmu. W wielu jednak sprawach uchodzi za prekursora. Istotne jest właśnie to, że zapoczątkował nowy sposób myślenia, nazwany scholastyką². Filozofię grecką, „umiłowanie mądrości”, przedstawiał jako

¹ Istotnym problemem, który niezmiennie towarzyszył chrześcijańskiej refleksji filozoficzno-teologicznej, była relacja między dwoma porządkami istnienia: naturalnym a objawionym, między rozumem a wiarą. W miarę upływu czasu stawało się jasne, że scholastyka stopniowo doskonali się w stawianiu i rozwiązywaniu tego problemu. Mediewista M. Grabmann, który otwarcie stawiał pytanie o związek średniowiecza ze współczesnością, podjął się rozwiązania tego zagadnienia. Odwołał się przede wszystkim do greckiej i łacińskiej literatury patrystycznej, by z niej wyprowadzić sam problem. Wystąpienia Aureliusza Augustyna uznał za przygotowawcze do historycznych losów scholastyki. Właśnie Boecjusza ogłosił ostatnim Rzymianinem, ale jednocześnie pierwszym scholastykiem, zaś w Anzelmie z Canterbury dostrzegł właściwego ojca scholastyki. Patrz M. G r a b m a n n: *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Bd. 1. Freiburg 1909.

² Wielu historyków filozofii, m.in.: F. Copleston, E. Gilson, J. Pieper, E. Stump, podkreśla znaczący wpływ Boecjusza na scholastykę. J. Herbut twierdzi, że: „Do rozwoju scholastyki przyczyniły się przede wszystkim trzy nurty. Z patrystyki najmocniejszy wpływ miały poglądy Augustyna; neoplatonizm oddziaływał przez Augustyna,

poznanie Boga i miłość do jego boskich atrybutów, łączył tym samym czynnik racjonalistyczny z treściami biblijnymi, wiedzę z wiarą, co zostało uznane za podstawową cechę scholastyki³. Zdaniem Tadeusza Płużańskiego, autora opracowania poświęconego filozoficznej myśli zachodniego chrześcijaństwa, „scholastyka narodziła się z syntezy grecko-rzymskiego racjonalizmu i judejsko-chrześcijańskiej wiary religijnej. Boecjusz, człowiek „pogranicza” starożytności i średniowiecza, był do stworzenia jej podstaw najbardziej predestynowany⁴.

Spuścizna Boecjusza odcisnęła piętno na myśli filozoficznej następnych stuleci. Boecjusza wraz z Augustynem zalicza się do tych twórców schyłku epoki starożytnej, których działalność pisarska i naukowa wywarła decydujący wpływ na kształtowanie się nowej epoki oraz całej scholastyki średniowiecznej⁵. Jego przekłady, komentarze i traktaty z logiki, arytmetyki i muzyki oraz *Consolatio Philosophiae* sprawiły, że do początku wieku XIII był najpoważniejszym autorytetem naukowym dla środowisk intelektualnych ówczesnej Europy. Przede wszystkim pośredniczył w przekazywaniu wiekom średnim filozofii antycznej i jej naukowej metody⁶. O ile więc Augustyn uchodzi za duchowego promotora całej religijnej i teologicznej sfery scholastyki, o tyle Boecjusz jest niewątpliwie ojcem tego, co w niej filozoficzne i świeckie⁷. O ile bez Augustyna nie można zrozumieć wieku XII, o tyle pewne aspekty życia tego okresu nie byłyby w pełni zrozumiałe dla nas, gdybyśmy nie znali Boecjusza, a także innych uczonych, podobnych Boecjuszowi, takich jak Marcjan Kapella czy Izydor z Sewilli⁸.

Pseudo-Aeropagite, *Liber de causis* oraz filozofię arabsko-żydowską; arystotelizm, który miał wpływ rewolucyjny, początkowo znany był z dzieł Boecjusza, a od XII wieku z łacińskich przekładów oraz greckich i arabskich komentarzy”. *Leksykon filozofii klasycznej*. Red. J. Herbut. Lublin 1997, s. 473.

³ T. Płużański: *Filozoficzna myśl zachodniego chrześcijaństwa*. Warszawa 1989, s. 67.

⁴ Ibidem, s. 68.

⁵ Na temat Boecjusza jako jednego z twórców średniowiecza zob. E.K. Rand: *Founders of the Middle Ages*. New York 1928; H.R. Patch: *The Tradition of Boethius. A Study of his Importance in Medieval Culture*. New York 1935; P. Courcelle: *Études critiques sur les commentaires de Boèce (IX^e–XV^e s.)* „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge” 1939, No 12, s. 5–140.

⁶ A. Crocco: *Introduzione a Boezio*. Napoli 1970, s. 37.

⁷ W. Seńko: *Jak rozumieć filozofię średniowiecza*. Kęty 2001, s. 64–66.

⁸ Marcjan Kapella, niechrześcijanin, napisał pomiędzy 400 a 439 *De nuptiis Mercurii et Philologiae*, czyli *Małżeństwo Merkurego z Filologią* (*Martianus Capella*. Ed. A. Dick: Leipzig 1925). Ten alegoryczny traktat cieszył się dużą popularnością w średniowiecznych szkołach. Zob.: M. Gugenheim: *Die Stellung der liberalen Künste oder encykklischen Wissenschaften im Altertum*. Zürich 1893; G. Meier: *Die sieben freien*

4.2. DEFINICJA FILOZOFII

Boecjusz jest nie tylko tłumaczem i komentatorem dzieł filozoficznych, lecz także filozofem, chociaż żadnego systemu filozoficznego nigdy nie próbował stworzyć. Pozostawił w *Consolatio Philosophiae* alegoryczny opis Filozofii⁹, której rzeźbę wciąż jeszcze można podziwiać na fasadach kilku europejskich katedr. Przekazał także definicję filozofii¹⁰ i klasyfikację podporządkowanych jej nauk. Według Boecjusza,

Künste im Mittelalter. Einsiedeln 1885. Marcjan w swym traktacie pisze o „sztukach encyklopedycznych” (*disciplinas cyclicas*, IX, ed. A. Dick, s. 534). Filologia – symbol nauki po ubóstwieniu na Olimpie otrzymuje od Apollina w ślubnym подарunku siedem służebnic, wyobrażających siedem sztuk wyzwolonych – *septem artes liberales*. W księdze III przemawia Gramatyka, w IV Dialektyka, w V Retoryka (są to dyscypliny z zakresu późniejszego *trivium*); Geometria przemawia w księdze VI, Arytmetyka w VII, Astronomia w VIII, Muzyka (*Harmonia*) w IX (są to dyscypliny z zakresu późniejszego *quadrivium*). Na temat historii *trivium* i *quadrivium*, zob.: S. d'Irsay: *Histoire des Universités françaises et étrangères des origines jusqu'à nos jours*. Vol. 1. Paris 1933, s. 34–38; W.H. Stahl: *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*. Vol. 1: *The Quadrivium of Martianus Capella*. New York–London 1971.

Izydor z Sewilli (łac. Hispalis), ok. 570–636, chrześcijański pisarz łaciński ze znakomitej rodziny rzymsko-hispańskiej z Kartaginy hiszpańskiej. Biskup Sewilli (ok. 600–636). Najważniejszym dziełem Izydora jest *Etymologiarum libri XX* znane też jako *Origines*, które osobom duchownym miało zastąpić całą bibliotekę i w związku formie podać ze wszystkich dziedzin te wiadomości, które powinien mieć ogólnie wykształcony człowiek. W ks. I–III podaje wiadomości z zakresu gramatyki, retoryki, dialektyki, arytmetyki, geometrii, astronomii oraz muzyki, czyli tzw. siedem sztuk wyzwolonych (*septem artes liberales*), a w pozostałych omawia medycynę, prawo, filozofię, historię, teologię, literaturę, teatr, rozrywki oraz nauki przyrodnicze i inne zagadnienia z różnych dziedzin, częściowo w porządku alfabetycznym, częściowo rzeczowym. Jest to typowa encyklopedia świeckiej i teologicznej wiedzy, która przez długie wieki, szczególnie w okresie tzw. renesansu karolińskiego, wypełniała program nauczania w Europie. Inne dzieła dydaktyczne Izydora to: *De natura rerum* (*O istocie rzeczy*), *Differentiarum libri II*. Jest autorem dzieł historycznych: *De origine Gothorum et regno Sueborum et Vandalorum*, *De viris illustribus*. Zebrane w pismach Izydora bogactwo wiedzy starożytnej (pogańskiej i chrześcijańskiej) z różnych dziedzin życia przyjęło za jego pośrednictwem średniowiecze. Dorobek naukowy Izydora jest tym cenniejszy, że myśliciel nie był nigdy tylko bezkrytycznym kompilatorem cudzych myśli. Por.: E. Gilson: *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*. Przeł. S. Zalewski. Warszawa 1987, s. 90, a także: F. Della Corte: *Enciclopedisti latini*. Genova 1946.

⁹ Alegorycznemu opisowi Filozofii poświęcony jest rozdział 3 niniejszej dysertacji, zob. s. 62.

¹⁰ W samej *Consolatio Philosophiae* można znaleźć niejedną definicję filozofii. Jedną z nich, jaką podaje Boecjusz w *Consolatio Philosophiae*, I pr. 4, brzmi następująco: „Filozofia to wiedza rzeczy ludzkich i boskich”.

filozofia jest „umiłowaniem mądrości”, a mądrość ta jest rzeczywistością, żywą myślą i przyczyną wszystkich rzeczy. Istnieje sama w sobie i jest samowystarczalna, niczego poza sobą nie potrzebuje. W ten sposób ułatwia człowiekowi godne życie, gdyż oświeca myśl człowieka, którego przywołuje do siebie przez miłość. Filozofię, czyli umiłowanie mądrości, można zatem traktować jako pogoń za Mądrością, poszukiwanie Boga, względnie miłowanie Boga¹¹.

„Ostatni Rzymianin” jest nie tylko teoretykiem wyłącznie czytającym i komentującym Arystotelesa, Platona oraz innych wielkich myślicieli świata grecko-rzymskiego. Dla niego filozofia jest także sposobem życia i postrzegania świata. Przedstawiając obraz filozofii, wyraźnie podkreśla jej „janusowe oblicze”. Tak jak moneta składa się z dwóch stron, tak filozofię jako rodzaj myśli dzieli na dwa gatunki: filozofię spekulatywną i praktyczną. Jedna nie może się obejść bez drugiej. Ich oddzielenie jest po prostu niemożliwe, jej dwie strony tworzą spójną i nierozzerwalną całość. Boecjuszowi chodzi zarówno o ukształtowanie świadomości osób, jak i o kształcenie profesorów, którzy z kolei uformują innych. Posługując się alegorycznym opisem filozofii, jaki został przedstawiony w *Consolatio Philosophiae*, możemy pokusić się o stwierdzenie, iż autor eksponuje charakter praktyczny filozofii. Otóż Boecjusz czysto spekulatywnej i teoretycznej mądrości filozofów wyraźnie przeciwstawia mądrość, która nie ma charakteru tylko poznawczego, ale kieruje życiem ludzkim, jest więc sposobem życia.

W moich badaniach staram się pokazać przede wszystkim, jak Boecjuszowi udało się zestawić i upowszechnić starożytne wartości, co więcej, utrwalić je w filozofii chrześcijańskiej, utożsamianej najpierw z życiem klasztornym, a więc z tzw. chrześcijańskim sposobem życia we wczesnym średniowieczu. Boecjusz próbuje wykazać, że filozofia pogańska i chrześcijańska pozwala teoretycznie zauważyć niektóre zasady życia moralnego, przede wszystkim może dodać filozofom – to jest każdemu, kto zdobędzie się na filozofowanie – siły do praktycznego ich realizowania. Dzięki filozofii człowiek jest zdolny do bycia szczęśliwym (*felicitabilis*). Boecjusz podkreśla, że filozofia jest znajomością spraw boskich i ludzkich. Definicja jest echem słów, których niejednokrotnie w definicjach filozofii używał Ciceron¹², a także Seneka¹³. Warto również przywołać autorytet jurysprudencej klasycznej, mianowicie Domitiusa Ulpiana. Jego zdaniem, prawoznawstwo jest znajomością spraw boskich i ludzkich, wiedzą o tym, co spra-

¹¹ E. Gilson: *Historia filozofii chrześcijańskiej...*, s. 92.

¹² Cic., *Tusc. Disp.* IV 57; *De offic.* II 5.

¹³ Sen., *Epist.* 89,5.

wiedliwe i niesprawiedliwe: „Iuris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia”¹⁴. Według Boecjusza, filozofowanie to staranie się o dobre życie zgodnie z prawem rozumu. Właśnie dobre życie jest celem filozofii. Przyznają rację Boecjuszowi późniejsi scholastycy, m.in. Izydor z Sewilli czy polski scholastyk Jakub Gostynin, komentator Arystotelesa z końca XV wieku. Ich zdaniem, „człowiek, który ma wiedzę, lecz źle żyje, nie jest filozofem”. Nie można jednak przemilczeć jednej istotnej sprawy: postawa średniowiecznych filozofów wobec filozofii była niezwykle złożona¹⁵. Przytoczę tu słowa Pierre’a Hadota z przedmowy do francuskiego wydania książki, która wniosła niezwykle ważny wkład w historię pojęcia filozofii na przestrzeni wieków:

„Wraz ze średniowieczem uczestniczymy w radykalnym rozdzielaniu filozoficznego sposobu życia (które odtąd stanowi część chrześcijańskiej duchowości) oraz filozoficznego dyskursu, który staje się zwykłym narzędziem wykorzystywanym przez teologię (*ancilla theologiae*). Z filozofii starożytnej ostają się jedynie techniki szkolne, sposoby nauczania, teoria rozumowania, przedstawienia kosmologiczne, inaczej mówiąc proste instrumentarium pojęciowe. Natura i rozum służą naturze wyższej i objawieniu. Podczas gdy w starożytności filozofia zawierała w sobie teologię i nie wahała się udzielać porad na temat praktyki religijnej, w średniowieczu i w czasach nowożytnych wyraźnie będzie się oddzielać, często zresztą z lęku przed Inkwizycją, z jednej strony spekulację filozoficzną, która będzie konstrukcją abstrakcyjną, z drugiej zaś strony myśl teologiczną oraz praktykę religijną”¹⁶.

W średniowieczu doszło zatem do podziału, którego z pewnością nie chciał i któremu był przeciwny w całej swej działalności filozoficznej „ostatni Rzymianin i pierwszy scholastyk”, człowiek skłonny godzić wszystko i wszystkich.

Boecjusz, przedstawiając filozofię, wyraźnie wyróżnił i zhierarchizował praktykę i teorię. *Consolatio Philosophiae* jest ilustracją wzajemnych związków spekulacji i etyki praktykowanej, przedstawionych już kilka wieków wcześniej przez Platona. W dziełach Platona można znaleźć dość charakterystyczną perspektywę relacji teorii i prak-

¹⁴ Ulpianus: *Liber singularis Regularum (Epitome: Digesta)*, 1,1,10,2. Ed. E. Huschke. Lipsiae 1874.

¹⁵ Zob.: J. Domański: *Metamorfozy pojęcia filozofii*. Warszawa 1996. Autor opisuje m.in. bardzo dokładnie stosunek średniowiecznych filozofów do filozofii pogańskiej.

¹⁶ Ibidem, s. IX.

tyki, która zasadniczo różni się od modelu teorii i praktyki zaproponowanego przez Sokratesa¹⁷. W *Fedonie* „prawdziwi filozofowie nie zajmują się niczym innym, jak umieraniem, a nie życiem”¹⁸, i postępują tak dlatego, że chcą dojść do oglądu prawdziwego bytu. Kierują się następującą wytyczną: „Jeśli któryś z nas zapragnie poznać coś we właściwy sposób, musi uwolnić się od swego ciała i oglądać jedynie przy pomocy duszy samą rzeczywistość”¹⁹. W podobny sposób, ale z większą mocą i wyrazistością, Hierokles z Aleksandrii, żyjący w V wieku, „filozofię praktyczną” przeciwstawia „filozofii teoretycznej”, to jest „kontemplacji” (θεωπία). Jego zdaniem, „Filozofia praktyczna ma moc rodzenia cnoty, a filozofia kontemplacyjna ma moc dawania nam prawdy. [...] Trzeba więc najpierw stać się człowiekiem i dopiero wtedy pragnąć stać się Bogiem”²⁰.

Już w III wieku po Chrystusie doszło do pewnej istotnej zmiany. Jedną z przyczyn tego radykalnego przełomu było zakwestionowanie przez myślicieli chrześcijańskich ideału, jakim była etyka realizowana przez filozofów pogańskich²¹.

Wyraźne świadectwo tych zmian znajdujemy już w pismach Orygenes. W jednym z listów do swego ucznia Grzegorza Traumaturga, chcąc go nakłonić do poświęcenia swych zdolności intelektualnych na rzecz chrześcijaństwa, Orygenes pisze w ten oto sposób:

¹⁷ Zob.: Plat., *Państwo* (517c–d).

¹⁸ Ibidem, 66a.

¹⁹ Ibidem, 66e.

²⁰ Hierocles: *In aureum Pythagoreorum carmen Commentarius*, Prolog. Ed. F.G. Köhler. Stuttgart 1974, s. 6.

²¹ Zdaniem filozofów chrześcijańskich wysiłki, jakie podejmowali filozofowie pogańscy dla prawdziwego filozoficznego życia, były bezowocne, a właściwie próżne, ponieważ autentyczność i prawdziwa wartość realizacji życia filozoficznego były udarmianiane przez motywy, dla których życie takie podejmowano: pychę i szukanie uznania, poklasku, sławy. Realizacja życia filozoficznego okazywała się pozą, kabotyństwem. Jan Chryzostom jest jednym z wielu filozofów chrześcijańskich w ten sposób myślących. Zwalcza między innymi Diogenesa Cynika. Zdaniem Chryzostoma jedynie chrześcijaństwo jest prawdziwą filozofią dzięki swej zdolności do pełnej realizacji życia filozoficznego. Bohaterowie, czyli chrześcijańscy święci, naśladowcy Chrystusa, który pomaga im mocą swej nadprzyrodzonej łaski i który „przybył, by nauczyć nas tego rodzaju życia, właściwego filozofom”, są prawdziwymi filozofami. Zob. Jan Chryzostom, *Expos. in Ps.*, 109, 8–9, PG 55, 287 AB. Spostrzeżenia te opieram głównie na materiale zebranym i zinterpretowanym przez L. Meyer: *Saint Jean Chrysostome, Maître de perfection chrétienne*. Paris 1938, rozdz. IV: *Idéal de perfection chrétienne*, s. 185–228, s. 225, a także przez O. Pasquato: *I laici in Giovanni Crisostomo. Tra Chiesa, famiglia e città*. Roma 2001, c. V: *Laici e famiglia: l'educazione dei figli. La vera filosofia. I mezzi per acquistare la vera filosofia*, s. 118–158.

Chciałbym bardzo, abyś i z filozofii greckiej przejął te jej działy, które mogłyby służyć za podstawę ogólnego kształcenia i stanowić przygotowanie do chrześcijaństwa, a z geometrii i astronomii zapożyczył te ich części, które okażą się przydatne do interpretacji Pism świętych, tak abyśmy znając zdanie filozofów, iż geometria, muzyka, gramatyka, retoryka i astronomia są naukami pomocniczymi filozofii, mogli wypowiedzieć się o roli, jaką sama filozofia spełni wobec chrześcijaństwa²².

To, co głosił Orygenes, stało się wyznacznikiem najpierw epoki patrystycznej, potem także średniowiecza. Filozofia średniowieczna została sprowadzona do umiejętności teoretycznej i propedeutycznej zarazem. Charakter i zadania filozofii stały się tożsame z charakterem i zadaniami sztuk wyzwolonych. Zanim jednak do tego doszło, u progu średniowiecza pojawiła się osoba, która zapoczątkowała te zmiany. Powróćmy więc do alegorycznego obrazu przedstawionego w *Consolatio Philosophiae*.

Upersonifikowana Filozofia przychodzi, by pocieszyć nieszczęsnego Boecjusza w więzieniu, przede wszystkim podkreśla i zwraca uwagę na swą mądrość raczej moralną aniżeli spekulatywną. Jest „mistrzynią cnót wszelkich”²³. Dzięki filozofii moralnej filozofowie osiągają doskonałość, która polega na sposobie, w jaki realizują swą etykę. Swoich naśladowców i zwolenników filozofia nigdy nie pozostawia na pastwę losu, do końca przy nich trwa, nie lękając się żadnych oskarżeń²⁴. Filozofia mówi skazanemu, że filozofowie muszą spodziewać się kalumnii, bo ich wyraźnym celem (*maxime propositum*) jest niezadowolenie motłochu²⁵. Filozofia uświadamia Boecjuszowi, iż mądrość zawsze będzie narażała człowieka na niebezpieczeństwo:

Nunc enim primum censes apud improbos mores lacesitam periculis esse sapientiam? Nonne apud veteres quoque ante nostri Platonis aetatem

²² Orygenes: *Philocalia*, 13,1 = *Epist. ad Greg.* 1, PG 11, 88 AB (wyd. Crouzela, 148, s. 186–188); w: Orygenes: *Filokalia*. Przeł. K. Augustyniak. Warszawa 1979, s. 63. Zob. też I. Hadot: *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*. Paris 1984, s. 287–289.

²³ Uwieczony Boecjusz zaraz na początku dyskursu z Filozofią jak tylko „rozpoznał swą karmicielkę, przy której ognisku od młodości przebywał”, nazywa ją „mistrzynią cnót wszelkich”: „Tu in has exsilii nostri solitudines, o omnium magistra virtutum, supero cardine delapsa venisti?” B., *CP*, I pr. 3.

²⁴ Ibidem: „Atqui Philosophiae fas non erat incommittat relinquare iter innocentis? Meam scilicet criminationem vereretur et quasi novum aliquid accideret perhorrescerem?”

²⁵ Ibidem.

magnum saepe certamen cum stultitiae temeritate certavimus eodemque superstite praeceptor eius Socrates iniustae victoriam mortis me astante promeruit?²⁶

Czy sądzisz, że dopiero dziś, gdy obyczaje są zepsute, jest Mądrość wystawiana na niebezpieczeństwa? Czyż już za praojców naszych, przed wiekiem naszego Platona nie staczaliśmy wielkich potyczek z bezmyślnością głupoty? Platon wprawdzie nie padł jej ofiarą, ale jego nauczyciel Sokrates zdobył zwycięstwo niezawinionej śmierci, gdym ja go wspierała.

Następnie wymienia znane postacie, które idąc drogą wyznaczoną przez Filozofię, urzeczywistniały to, co ona głosiła. Tak więc ci, którzy uformowali swoje charaktery, konkretyzując jej nakazy i zakazy, zachowywali odwagę i nieugiętość nawet wobec śmierci. Ona sama zawsze walczyła raczej z głupotą i podłością aniżeli z ignorancją. Zadaniem zajmujących się filozofią jest nie podobać się najgorszym (*propositum est pessimis displicere*). Nie należy się w ogóle nimi (sc. najgorszymi) przejmować, bo kieruje nimi błąd ślepo wiodący do szaleństwa. Ich los jest uwarunkowany przez $\alpha\tau\eta$. Słabą stroną najgorszych jest pycha, duma, która nie pozwala przyznać się do błędu. Tego rodzaju postawa została już dokładnie zilustrowana w *Iliadzie*. Każdy czyn wraca do sprawy, jeśli w porę błędu swego nie naprawi. Owa $\upsilon\beta\rho\iota\varsigma$ – nieposkromiona pycha i zuchwałość prowadzi nawet boskich bohaterów Homera do zguby, ściaga na nich serię nieszczęśliwych wydarzeń. Zgubna $\upsilon\beta\rho\iota\varsigma$ może zawładnąć każdym, kto na to pozwoli. Ale tacy ludzie godni są jedynie pogardy, gdyż marnują życie, poszukując rzeczy bezwartościowych:

Quodsi nec Anaxagorae fugam nec Socratis venenum nec Zenonis tormenta, quoniam sunt peregrina, novisti, at Canios, at Senecas, at Soranos, quorum nec pervetusta nec incelebris memoria est, scire potuisti. Quos nihil aliud in cladem detraxit nisi quod nostris moribus instituti studiis improborum dissimillimi videbantur. Itaque nihil est quod ammirare, si in hoc vitae salo circumflantibus agitemur procellis, quibus hoc maxime propositum est, pessimis displicere. Quorum quidem tametsi est numerosus exercitus, spernendus tamen est, quoniam nullo duce regitur sed errore tantum temere ac passim lymphante raptatur. Qui si quando contra nos aciem struens valentior incubuerit, nostra quidem dux copias suas in arcem contrahit, illi vero circa diripiendas inutiles sarcinulas occupantur. At nos desuper irridemus vilissima rerum quaeque rapientes, securi totius furiosi tumultus eoque vallo muniti, quo grassanti stultitiae aspirare fas non sit²⁷.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem.

Bo jeśliś nawet nic nie słyszał o wygnaniu Anaksagorasa²⁸ ani o truciznie Sokratesa²⁹, ani o torturach Zenona³⁰, jako o wypadkach obcokrajowych, ale o takich jak Kaniusz³¹, Seneka³², Soranus³³, których pamięć nie jest tak dawna i nie bez rozgłosu, musiałeś coś słyszeć. Ich to właśnie wtrąciło w nieszczęście, że wychowani w moich obyczajach wydawali się dążyć do złych ludzi całkowicie obcy. I dlatego nie ma powodu, żebyś się dziwił, jeżeli na tym morzu życia rzucają nami zewsząd wiejące burze³⁴, skoro głównym naszym zadaniem jest nie podobać się najgorszym. A chociaż oni stanowią liczną armię, to jednak należy nią pogardzać, nie kieruje nią bowiem wódz, ale na ślepo ponosi ją tylko na wszystkie strony błąd wiodący do szaleństwa. A jeśli ta armia kiedykolwiek ustawiając się przeciw nam w szyk bojowy silniej naciera, nasz wódz ściąga swe wojska do twierdzy, a wówczas oni są zajęci grabieniem bezużytecznych rzeczy, my zaś z góry szczydziemy z nich, rabujących rzeczy pozbawione wartości, sami się czując bezpieczni przed tą całą opętaną zgrają, obwarowani wałem, o którego przekroczeniu rozhukany bezrozum nie może marzyć.

Owa chętność, filozoficzna megalomania, która jest obojętna na obrzucanie błotem, a właściwie stara się o nie, jest pochodzenia cynicznego. Boecjusz jednak nie jest jeszcze gotów, by przyjąć taką pozę.

²⁸ Anaksagoras z Kladzomenaj w Azji Mniejszej, znakomity filozof grecki, przyjaciel Peryklesa, został przypuszczalnie ok. 430 roku oskarżony o bezbożność. O wyniku procesu różne krążą wersje. Wydaje się rzeczą pewną, że wtrącono go do więzienia, wątpliwa, czy uciekł, czy został zwolniony przez sędziów, czy wreszcie skazany na wygnanie, faktem jest, że ostatnie dni życia spędził w Lampsakos, gdzie zmarł ok. roku 427.

²⁹ Tutaj właściwie zakpiła sobie Filozofia z Boecjusza. Wówczas każdy musiał usłyszeć o tym przypadku.

³⁰ Zenon z Elei, wybitny dialektyk, filozof eleacki, jako uczestnik nieudanego sprzyśiężenia na życie tyrana Nearcha zmarł na torturach (zob. Diog. Laert. IX 26 nn.). Cic., *Tusc. Disp.* II 22: „Wolał raczej wszystko przeczepić niż wydać wtajemniczonych w spisek dla obalenia tyranii”. Jego niezłomność w cierpieniach była podawana za wzór do naśladowania.

³¹ Julius Canius – filozof, którego Seneka w *De tranquillitate animi* XIV przedstawia jako bohatera i ofiarę prześladowań i okrucieństwa Kaliguli, jako świetlaną postać filozofa, który „filozofował najdłużej” – szukał prawdy nie tylko do śmierci, ale nawet w samym momencie śmierci.

³² Ostatnie chwile i śmierć Seneki, skazanego przez Nerona, są znane z dość obszernego i szczegółowego opisu Tacyty (*Ann.* XV 61 nn.).

³³ Borea Soranus – filozof stoicki, w roku 52 konsul, w 63 prokonsul Azji, gdzie dzięki swej sprawiedliwości zdobył sobie popularność, ale popadł przez nią w niełaskę Nerona, skazany na śmierć na podstawie fałszywego świadectwa dawnego swego nauczyciela, stoika Egnacjusza Celera (*Tac., Ann.* XVI 23 nn., 30 nn.). „Wymordowawszy tak wielu znakomitych mężów, zapragnął w końcu Neron wytępić samą cnotę przez dokonanie mordu na Trazei Petusie i Barei Soranie” – ibidem, XVI 21.

³⁴ Por.: Plat., *Phaedr.* 250 C; Plut., *De exilio* 602 D, 607 E.

Jest tak głuchy, jak osioł na harfę. Przejęty bólem Boecjusz, który czuje się nawet oszukany i próbuje tym samym usprawiedliwić swoje postępowanie, a przede wszystkim rozczarowanie w stosunku do Filozofii, odpowiada swej towarzyszce w ten sposób:

Tu eiusdem viri ore hanc sapientibus capessendae rei publicae necessariae causam esse monuisti, ne improbis flagitiosisque civibus urbium relictis gubernacula pestem bonis ac perniciem ferrent. Hanc igitur auctoritatem secutus, quod a te inter secreta otia didiceram transferre in actum publicae administrationis optavi. Tu mihi et qui te sapientium mentibus inseruit deus conscii nullum me ad magistratum nisi commune bonorum omnium studium detulisse. Inde cum improbis graves inexorabilesque discordiae et, quod conscientiae libertas habet, pro tuendo iure sprete potentiorum semper offensio³⁵.

Ty również przez usta tego samego męża [Platona – A.K.] dałaś przestrożę, że dla ludzi mądrych zniewalającym powodem obejmowania steru państwa jest to, aby nie pozostawiono władzy rządzenia grodami w rękach obywateli złych i zbrodniczych ku szkodzie i klęsce obywateli dobrych³⁶. Idąc tedy za tą poważną wskazówką, zapragnąłem wprowadzić w czyn w sprawowaniu władzy publicznej to, czego się w spokojnych rozmowach domowych od ciebie nauczyłem. Ty i Bóg, który tchnął cię w dusze mędrców, jesteście mi współświadomi, że do władzy nic mnie innego nie pociągnęło prócz pragnienia wspólnego dobra dla wszystkich prawych obywateli. Stąd te ciężkie i nieprzejdane niezgody z ludźmi złymi oraz – co jest następstwem niezawisłości sumienia – stała pogarda dla niezadowolenia możnych, gdy chodzi o strzeżenie prawa.

Wszelkie wskazania, jakie przyswajał sobie obcując z Filozofią, starał się wcielać nie tylko w życiu prywatnym, lecz także w życiu zawodowym. Na każdym stanowisku – jako obywatel, polityk i najwyższy urzędnik państwowy (*magister officiorum*) – starał się żyć zgodnie z jej nakazami. Za jedno z fundamentalnych zadań uznał to, co przed laty głosił Platon:

Atqui tu hanc sententiam Platonis ore sanxisti, beatas fore res publicas si eas vel studiosi sapientiae regerent vel earum rectores studere sapientiae contigisset³⁷.

Przecież ty sama własnymi usty uświęciłaś tę zasadę Platona: „Szczęśliwe staną te rzeczospolite, którymi albo będą rządzili miłośnicy mądrości,

³⁵ B., *CP*, I pr. 4.

³⁶ Por.: Plat. *Epist.* 10, 350 B., *Resp.* 347 C.

³⁷ B., *CP*, I nr. 4.

albo w których by tak się szczęśliwie złożyło, że ich władcy dążyć będą do umiłowania mądrości”.

Urzeczywistniał wszelkie wskazania Filozofii, która była dla niego autorytetem na równi z Bogiem. Pragnął wprowadzić w czyn w sprawowaniu władzy publicznej to, czego się w spokojnych rozmowach domowych od niej nauczył:

Hanc igitur auctoritatem secutus, quod a te inter secreta otia didiceram transferre in actum publicae administrationis optavi³⁸.

Jedynym motywem jego działania było pragnienie wspólnego dobra dla wszystkich prawych obywateli. O czym ona sama może zaświadczyć, jak i Bóg, który tchnął w dusze mędrców:

Tu mihi et qui te sapientium mentibus inseruit, deus conscii nullum me ad magistratum nisi commune bonorum omnium studium detulisse.³⁹

Zapłata, jaką otrzymał, jest to, iż każdy go teraz obmawia, chociaż w rzeczywistości podczas pełnienia urzędu postępowanie jego było nieskazitelne. Tutaj pisarz odsłania naturalnego człowieka, skłonnego do myślenia pozbawionego logiki, twierdząc, że jego cnota była tym bardziej godna podziwu, iż praktykowana bez żadnej myśli wzbudzania podziwu. Dodaje, że cnota zatracą blask, jeśli człowiek ukazuje ją, żeby zyskać zaszczyty⁴⁰. Maksyma ta wprost piętnuje ideały wieków średnich, które w szczególności polegały na zdobywaniu i pielęgnowaniu cnoty w celu osiągnięcia sławy. Sława (gloria) często była tematem dyskusji w późniejszych wiekach średnich. Między innymi Alanus zgadza się z nią, ale tylko do pewnego stopnia. Zaczyn człowiek nie powinien czynić sławy swoim celem, ale całkowite jej odrzucanie jest rzeczą zbyt surową.

³⁸ Ibidem: „Idąc tedy za tą poważną wskazówką, zapragnąłem wprowadzić w czyn w sprawowaniu władzy publicznej to, czego się w spokojnych rozmowach domowych od ciebie nauczyłem”.

³⁹ Ibidem: „Ty i Bóg, który tchnął cię w dusze mędrców, jesteście mi współświadomymi, że do władzy nic mi innego nie pociągnęło prócz pragnienia wspólnego dobra dla wszystkich prawych obywateli”.

⁴⁰ Ibidem, I pr. 4.

4.3. STOSUNEK FILOZOFII DO SZTUKI POETYCKIEJ

Oprócz motywu terapeutycznej funkcji filozofii pojawia się jeszcze jeden. Chodzi o wyższość filozofii wobec sztuk wyzwolonych. Uwiadamia się to wyraźnie w wypowiedziach Pani Filozofii na temat sztuk wyzwolonych. Gardzi nimi, a szczególnie sztuką poetycką. Swemu wyznawcy, tj. Boecjuszowi, karmionemu studiami „eleackimi i akademickimi”, robi wyrzuty i wytyka kontakty z „Muzami poetyckimi”, dyktującymi mu jego wiersze. To one ponoszą odpowiedzialność za stan, w jakim się teraz znajduje. Zachorował na skutek swego posłuszeństwa dyktatowi Muz. Filozofia niczym *Alma Mater* wygania je, by zająć się swym podopiecznym, by go pielęgnować, wybawić z opresji:

Quae [sc. Philosophia] ubi poeticas Musas vidit nostro assistentes toro fletibusque meis verba dictantes, commota paulisper ac torvis inflammata luminibus: Quis, inquit, has scenicas meretriculas ad hunc aegrum permisit accedere, quae dolores eius non modo nullis remediis foverent, verum dulcibus insuper alerent venenis? Hae sunt enim quae infructuosis affectum spinis uberem fructibus rationis segetem necant hominumque mentes adsuefaciunt morbo, non liberant. At si quem profanum, uti vulgo solitum vobis, blanditiae vestrae detraherent, minus moleste ferendum putarem: nihil quippe in eo nostrae operae laederentur; hunc vero Eleaticis atque Academicis studiis innutritum? Sed abite potius, Sirenes usque in exitium dulces, meisque eum Musis curandum sanandumque relinquite!⁴¹

Gdy spostrzegła Muzy poetów otaczające moje łoża i dyktujące memu płaczowi słowa, nieco wzburzona i podniecona, patrząc ponuro, rzekła:

– Kto tym ladacznicom sceny pozwolił się zbliżyć do tego chorego? Cierpieniom jego nie tylko nie przynoszą ulgi, ale przeciwnie, słodkimi truciznami tylko je bardziej wzmagają. One to bowiem są owymi sprawczyniami, które bezowocnymi chwastami namiętności płodny w owoce siew rozumu zagłuszają, a ducha ludzi zamiast uwalniać od choroby, do niej przyzwyczajają. I uważałabym za rzecz mniej bolesną do zniesienia, gdyby wasze pochlebstwa kogoś pospolitego, jak to powszechnie zwykłyście czynić, pociągnęły za sobą na bezdroża, ponieważ nasze dzieło nic by na tym nie ucierpiało. Ale ten oto mąż jest wychowany na eleackich i akademickich naukach. Więc odejdźcie raczej, syreny, które aż do zguby jesteście słodkie, a zostawcie go mnie i moim Muzom⁴², byśmy go otoczyły opieką i uleczyły.

⁴¹ Ibidem, I pr. 1.

⁴² Jedyne Muzy filozoficzne są w stanie pomóc człowiekowi.

Pani Filozofia z niechęcią spogląda na *poeticas Musas* (Muzy poetyckie), które toczą nieustanną walkę z Muzami filozoficznymi. *Certamen Musarum* – rywalizacja owych Muz rozgrywa się od wieków. Sokrates często jest przeciwstawiany patronowi poezji Homerowi. To przeciwieństwo jest jedną z wielkich antynomii żyjących w samym centrum tradycji europejskiej, tradycji ciągle żywej, wewnętrznie napiętej, nieprostej, którą wszelkie uproszczenia zabijają. Należało-by rozstrzygnąć, kim był Homer. Czy tylko patronem poezji? Zdaniem Seneki, Homer był filozofem⁴³. Zanim nauczył się składać wiersze, został najpierw mędrce. Dlatego Seneka zachęca, „uczmy się tego, co doprowadziło Homera do mądrości”⁴⁴.

Pojawia się kolejny problem nie do rozwiązania, który jako pierwszy postawił Platon. Co skłoniło Platona do wypędzenia poetów z państwa⁴⁵? Dlaczego Filozofia toczy bój z Muzami poetyckimi? Czy naprawdę przynoszą one ludziom więcej szkody aniżeli pożytku? Dlaczego jako takie należy je wypędzić z dobrze urządzonego państwa⁴⁶? Monolog Pani Filozofii, wygłoszony na samym początku *Consolatio Philosophiae*, kończy się w duchu Platona. Oprócz Muz poetyckich, mających szkodliwe oddziaływanie, uznana zostaje Muza filozoficzna, prawdziwa i pożyteczna, która „do rozumu przemawia za pomocą argumentów i filozofii”⁴⁷. Jacques Maritain głosił kiedyś zasadę wywiezioną z samego sedna naszej tradycji: *distinguer pour unir* – rozróżniać w celu jednoczenia. Między innymi Alfred Gawroński odpowiada na wielkiej wagi pytanie. Zgodnie z zasadą J. Maritaina w swej

⁴³ Zdaniem W. Kornatowskiego, „Homer przedstawia wiele idei i myśli, które później były przez różne szkoły filozoficzne, często wzajemnie zwalczające się, przejmowane i odpowiednio do swoich celów wykorzystywane. Czy albo w jakim stopniu Homer był filozofem – różne w tej kwestii zajmowano stanowiska, np. Horacy w II *Liście* ks. I, w. 1–4 widzi w Homerze filozofa, pisząc:

Troiani belli scriptorem, Maxime Lolli,
dum tu declamas Romae, Praeneste relegi;
qui quid sit pulchrum, quid turpe, quid utile, quid non,
planius ac melius Chrysippo et Crantore dicit”.

⁴⁴ Sen., *Epistulae morales ad Lucilium*, 88, 5.

⁴⁵ „Pragnieniem Platona było jednak, aby wyłącznie filozofia służyła jako narzędzie edukacji. Nie tylko że zwalczał samego Homera i zalecał wypędzenie poetów z »jego« idealnego państwa, lecz również odrzucał »ogólne wykształcenie«. Roszczenia dyktatorskie, które dochodzą do głosu w każdej filozofii, nigdy nie zostały wypowiedziane z taką pasją i tak ostentacyjnie, jak w przypadku tego właśnie największego spośród greckich myślicieli. Jednakże głoszone przezeń poglądy – i pedagogiczne, i polityczne – poniosły klęskę tę samą”. E.R. Curtius: *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*. Przeł. A. Borowski. Kraków 1997, s. 43.

⁴⁶ Por.: Plat., *Resp.*, 607 B.

⁴⁷ Ibidem, 548 B.

książce zwraca uwagę na odmienność funkcji słowa w filozofii i w sztuce. Kwestię tę analizuje następująco:

„Tylko powtarzająca się wymiana zdań między ludźmi pozwala na rozpoznanie stałego – a nie jednorazowego, sytuacyjnego – znaczenia słowa. Rozpoznanie to jest konieczne. Jeśli słowo ma być pomostem między ludźmi, mówiącymi i słuchającymi, a nie pieczęcią ich osamotnienia, musi zawierać pierwiastek stały, niezależny od kontekstu i od subiektywnego napięcia wypowiedzi”⁴⁸. Podczas gdy poezja jest „przede wszystkim ewokacją, przedstawieniem, śpiewem, a więc była monologiem sił nadludzkich, które zawładnęły człowiekiem i przemawiają jego ustami. Nowa zaś dyscyplina, filozofia, podjęła słowo w jego zdolności do budowania stałych pomostów między człowiekiem a człowiekiem i między człowiekiem a światem, a więc słowo w dialogu”⁴⁹.

Filozofia nikogo nie bałamuci i nie obiecuje złudnego szczęścia. Doskonałość jej polega na tym, iż przewyższa sztuki wyzwolone⁵⁰, zwłaszcza poetyckie. Znaczenie ma jej funkcja terapeutyczna, której sztuka poetycka jest pozbawiona. Sztuka poetycka nie jest w stanie nikomu zagwarantować pełnej opieki. Co więcej, Muzy poetyckie zatruwają umysł człowieka, zagłuszają jego rozum. Przyzwyczajają do choroby, a przy tym są słodkie aż do bólu. W rozważaniach na temat wyższości filozofii nad sztukami wyzwolonymi warto przytoczyć wspomniany już osiemdziesiąty ósmy list Seneki, w którym sztuki w ogóle, a w szczególności sztuka poetycka zostały zupełnie zdegradowane, filozofia zaś jako sztuka życia – wyniesiona na piedestał:

Quare liberalia studia dicta sint, vides: quia homine libero digna sunt. Ceterum unum studium vere liberale est, quod liberum facit. Hoc est sapientiae, sublime, forte, magnanimum. Cetera pusilla et puerilia sunt⁵¹.

Dlaczego noszą nazwę nauk wyzwolonych, sam wiesz: ponieważ godne są człowieka wolnego. Zresztą jedna jest nauka naprawdę wyzwolona, która czyni człowieka wolnym. To nauka mądrości, wzniosła, nieustraszona, wielkoduszna. Inne są mało znaczące i dziecięce.

⁴⁸ A. G a w r o ń s k i: *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa?* Warszawa 1984, s. 18.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Sen., *Epistulae morales ad Lucilium*, 88, 20: „Quemadmodum prima illa, ut antiqui vocabant, litteratura, per quam pueris elementa traduntur, non docet liberales artes, sed mox percipiendis locum parat, sic liberales artes non perducunt animum ad virtutem, sed expediunt” [„Nauki wyzwolone nie doprowadzają duszy do cnoty, a tylko tę duszę przysposabiają”].

⁵¹ Ibidem. 88. 2.

Ludwik Wittgenstein zauważył: „Filozofia jest walką przeciw zaczarowaniu rozumu przez język”. Jednak należałoby rozstrzygnąć, czy czasem nie dokonuje się godne pożałowania nadużycie, gdy filozofia usiłuje współzawodniczyć bezprawnie z poezją. Jak to czyni Boecjusz w *Consolatio Philosophiae*. Całe nasze myślenie, nie tylko filozoficzne, odbywa się właśnie w języku. Oczywiście dla obrony przed urojeniami niezbędne jest jak najtrzeźwiejsze badanie języka. Badanie to jest antidotum na zniewalanie ludzkiego umysłu za pomocą tekstów, w których mechanizm przekonywania i kierowania myśli czytelnika ku takim, a nie innym konkluzjom nie jest dla niego jasny. Natomiast uleganie mitom może mieć w życiu skutki tragiczne. Sytuacja taka niejednokrotnie miała miejsce w dziejach ludzkości. Gdy literatura europejska krystalizowała się, doszło do przełomowego, charakterystycznego zdarzenia. Chodzi o stosunek Sokratesa i jego uczniów do języka. Jednoznacznie określa tę postawę E.A. Havelock. Jego zdaniem, „postawa Sokratesa i jego uczniów była przede wszystkim próbą zwiększenia siły oddziaływania języka”⁵². Próbą dotarcia poprzez język do wartości uniwersalnych, zwłaszcza w dziedzinie etyki. Dla Greków epika homerycka była wielką encyklopedią. Uczony niemiecki Jaeger stwierdził, że „historia greckiej poezji jest także historią starej paidei greckiej” i że wnikając w technikę jej kompozycji i przekazu, możemy zrozumieć, dlaczego zasięg jej wpływów był tak rozległy, jak też dlaczego przeciw niej się zwróciła tak gwałtowna reakcja obrońców metody dialektycznej, zwłaszcza Sokratesa i Platona”⁵³. Otóż człowiek znalazłszy się w kulturze, w której recytowano epopeje plemienne, nie miał szans na rozwinięcie samodzielnych przekonań. Celem wychowania było przechowanie cennego zbioru wierzeń i modeli zachowania, wyrobienie w każdym członku społeczeństwa „mentalności formularnej”⁵⁴.

W ostatniej księdze *Państwa* Platon w sposób zjadliwy oskarża i atakuje poezję i poetów⁵⁵. Chce wykluczyć z paidei greckiej największych poetów greckich, od Homera do Eurypidesa. Co jest tego główną przyczyną? Platon, znalazłszy się w centrum ostrego konfliktu między

⁵² E.A. Havelock: *A Preface to Plato*. Harvard U.P., Cambridge Massachusetts 1963.

⁵³ A. Gawroński: *Dlaczego Platon wykluczył poetów...*, s. 44.

⁵⁴ E.A. Havelock: *A Preface...*, rozdz. VII.

⁵⁵ Właściwie krytykę poezji Platon snuje w całym swym dziele. W księdze II krytykuje poezję za jej niemoralną treść. W księdze III krytykuje poezję już nie za treść, jaką wyraża, ale za styl, jakim się posługuje, za proces psychiczny, jaki ów styl wywołuje w odbiorcach. W księdze V poeci występują jako antagoniści filozofii, dlatego w ostatniej zostają potępieni.

kulturą przekazu ustnego a kulturą przekazu pisanego, dokładnie określa, czym jest poezja. W księdze X *Państwa* mówi, że poezja jest „paralizmem umysłu”, lecz dodaje: „umysłu słuchaczy”. A więc nie proces twórczy, w wyniku którego utwór poetycki powstaje, lecz psychologia odbioru poezji jest czynnikiem niebezpiecznym. Niezliczone zabiegi niezbędne do utrwalenia w pamięci słuchaczy tekstu poetyckiego nie tylko skłaniają do utożsamiania się z postaciami opowieści, lecz co gorsze wykluczają refleksje i dystans krytyczny. Refleksja i dystans są, zdaniem Platona, niewątpliwie największymi i najgroźniejszymi wrogami kultury ustnej. Jak dowodzi Platon w księdze V *Państwa*, poezja jest największą przeciwniczką filozofii, ponieważ wyrabia cechy uległości psychicznej i zwraca się raczej do powierzchownej wrażliwości odbiorcy niż do jego intelektu⁵⁶. Poezja wyrabia w słuchaczach uległość i skłania ich do biernego utożsamiania się z tą wizją. Poddawanie się owemu czarowi „mowy wzniosłej”, bierne naśladownictwo i utożsamianie się każdego słuchacza z postacią, o której mowa, określane jest pojęciem *mimesis*. Poezja przez swą zdolność do wywoływania uczuć i dosłownego zapamiętywania tekstu działa niszczycielsko na zdolność jednostki do obiektywnego myślenia. Toteż Platon walczy z utrwalonym systemem wychowawczym. Przeciwwstawia się przyzwyczajaniu do upamiętniania wiedzy w formie rytmicznej⁵⁷. Na szczęście zdarzają się sytuacje, w których wrażenia zmysłowe są z sobą sprzeczne. W takich przypadkach dusza zdziwiona musi przeprowadzić badania, wzbudzić w sobie refleksję⁵⁸. Taką sytuacją jest nastrój pełen grozy i beznadziejności, w którym padają słowa *Pieśni 1 Consolatio Philosophiae*:

Quid me felicem totiens iactastis, amici?
Qui cecidit, stabili non erat ille gradu⁵⁹.

⁵⁶ Rytm i język poetycki wywierają wpływ na pewne warstwy naszej świadomości: „Jest to warstwa irracjonalna emocji patologicznych, nieopanowanych i zmiennych uczuć, dzięki którym coś odczuwamy, ale przestajemy myśleć. Jeśli im ulegamy, mogą one zniszczyć te zdolności racjonalne, dzięki którym nasza dusza osobowa może ozdrowieć, a nauka znajduje podstawy rozwoju.” E.A. Havelock: *A Preface...*, rozdz. III.

⁵⁷ „Czego natomiast żąda od człowieka, to aktu zastanowienia się nad tym doświadczeniem i uporządkowania go, żąda refleksji nad tym, co człowiek mówi, zamiast uległego powtarzania. Zamiast utożsamiać się z tym, co mówi lub słyszy, człowiek powinien stworzyć sobie pewien dystans, spojrzeć na siebie jako na »podmiot«, który różni się od przedmiotu, rozważa go, analizuje, wartościuje, nie ograniczając się do jego imitacji (*mimesis*)”. Ibidem.

⁵⁸ Zob.: Plat., *Państwo*, 524 a 7; 524 b 4; 524 d 3; 524 e 4.

⁵⁹ B., *CP*, I m. 1, 19–20.

Przyjaciele, dlaczego nazywaliście mnie szczęściarzem
Przecież kto upadł, nigdy nie stał na stabilnym gruncie.

Więzień uległ emocjom patologicznym, nieopanowanym uczuciom, dzięki którym coś odczuwa – przede wszystkim strach, nie wiadomo przed czym, przestał też właściwie myśleć. Gdyby nie pojawienie się w porę jego terapeutki w postaci Pani Filozofii, uległby owym emocjom, a one z kolei zniszczyłyby te zdolności racjonalne, dzięki którym dusza osobowa może ozdrowieć. Filozofia wzbudza w nim zdolności krytyczne, zmusza go do wyjaśnienia, co powiedział, i powtórzenia tego innymi słowami. Dyskurs nie kończy się szybko. Stopniowo pojawia się refleksja i rozumowanie. Filozofia pobudza świadomość przerażonego desperata, czekającego jedynie na śmierć, z autohipnozy marzycielskiego języka i nakłania go do myślenia abstrakcyjnego. Jaki jest obraz owej Pani?

4.4. OBRAZ FILOZOFII

W *Consolatio Philosophiae* Pani Filozofia pojawia się na scenie w sukni, którą własnoręcznie wykonała. Na krawędziach sukni „wykonanej misterną sztuką” wyhaftowane są greckie litery: π na dole sukni, zaś na górze przy obramowaniu szyi θ . Symbolika owych liter ma ogromne znaczenie dla interpretacji utworu, a także dla zrozumienia samej dziedziny filozofii. Między tymi literami znajdują się stopnie, po których można się wznieść „od niższego do wyższego poziomu”:

Harum [sc. vestium] in extremo margine π Graecum, in supremo vero θ legebatur intextum atque in utrasque litteras in scalarum modum gradus quidam insigniti videbantur, quibus ab inferiore ad superius elementum esset ascensus⁶⁰.

Na dole, na skraju sukni można było czytać wyszyte litery greckie π , a na najwyższym θ , między tymi zaś dwiema literami – jakby na podobieństwo schodów były oznaczone stopnie, po których można się było wznieść od niższego do wyższego poziomu.

Dwie wspomniane litery greckie najprawdopodobniej oznaczają w utworze Boecjusza dwa zasadnicze kierunki w filozofii: praktykę

⁶⁰ Ibidem, I pr. 1.

oraz teorii⁶¹. Na temat podziału i kierunków filozoficznych wypowiada się Boecjusz również w innym swym dziele:

Est philosophia genus, species vero eius duae, una quae theoretica dicitur, altera quae practica⁶².

Stopnie zaś oznaczone na podobieństwo schodów, które prowadzą od jednej litery do drugiej określają wstępujący kierunek (*ascensus*) filozofii – od praktyki do teorii.

4.5. PODZIAŁ FILOZOFII⁶³

Boecjusz dokonał podziału filozofii na dwa gatunki: filozofię spekulatywną i praktyczną:

Est enim philosophia genus, species vero ejus duae, una quae θεωρητική dicitur, altera quae πρακτική, id est speculativa et activa. Erunt autem tot speculativae philosophiae species, quot sunt res in quibus justae speculationis considerationis habetur. Quotque actuum diversitates, tot species varietatesque virtutum. Est igitur θεωρητική, id est contemplativae vel speculativae triplex diversitas, atque ipsa pars philosophiae in tres species dividitur. Est enim θεωρητική pars una de intellectibilibus, alia de intelligibilibus, alia de naturalibus⁶⁴.

4.5.1. FILOZOFIA TEORETYCZNA

Filozofię spekulatywną podzielił na tyle dyscyplin, ile jest klas bytu dostępnych badaniu, a więc jej podział jest zależny od badanych przedmiotów. Tymi bytami są: *intellectibilia*, *intelligibilia* i *naturalia*.

⁶¹ Zob. A. Quacquarelli: *Spigulature boeziane*. In: *Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani (Pavia 5–8 Ottobre 1980)*. Ed. L. Obertello. Roma 1981, s. 241.

⁶² B., *In Isag.*, I 3.

⁶³ Schemat został opracowany na podstawie dzieł Boecjusza, w których wypowiada się na temat podziału filozofii (*Dialogi in Porphyrium*, *In Isagogen Porphyrii commentarius*, *Prohemium*, *Consolatio Philosophiae*), a także opracowania: E. Gilson: *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*. Przeł. S. Zalewski. Warszawa 1987.

⁶⁴ B., *Dialogi in Porphyrium*, PL 64, 0011B.

Intellectibilia to jestestwa czysto duchowe, niezmiennie, czyli przede wszystkim Bóg, Aniołowie i bezcielesna dusza. Istnieją one poza materią. *Intellectibilia* są przedmiotem teologii: „Terminem *intellectibile*, zapożyczonym od Mariusza Wiktoryna, Boecjusz określa przedmiot teologii naturalnej. Ale u Boecjusza mamy już wyraźne rozróżnienie wiary i rozumu; i jak u Augustyna wiara poszukiwała zrozumienia (*fides quaerens intellectum*), tak u Boecjusza pojawiło się hasło: »połącz, jeśli możesz, wiarę i rozum« (*fidem, si poteris, rationemque coniunge*). W dziełach Boecjusza widać wyraźny podział, w *Opuscula sacra* występuje teologia spekulatywna, w *Consolatio Philosophiae* teologia naturalna”⁶⁵. Udowadniając istnienie Boga, Boecjusz zakłada, iż mamy wrodzoną ideę najwyższego dobra⁶⁶. Obserwując rzeczy, stwierdzamy, że skoro istnieją niedoskonałe egzemplarze w pewnym gatunku, to musi istnieć i egzemplarz doskonały, bo inaczej nie mielibyśmy pojęcia egzemplarza doskonałego. Skoro więc istnieją byty i dobra niedoskonałe, to musi istnieć i dobro doskonałe, będące źródłem tamtych. Tym dobrem doskonałym jest Bóg, bo gdyby nie stanowił najwyższego dobra, nie byłby panem świata, ponieważ to, co byłoby doskonalszym dobrem, panowałoby nad nim, byłoby jego zasadą. Aby uniknąć *regressus*, musimy przyjąć, że Bóg to najwyższe dobro. Ten krok, jakim jest „pojęcie najdoskonalszego egzemplarza”, to wstęp do dowodu ontologicznego. Święty Anzelm przyjmuje w *Monologionie* określenie Boga pochodzące od Boecjusza, kiedy pisze, iż Bóg to byt, od którego lepszego nic nie da się pomyśleć⁶⁷. Samą substancjalną szczęśliwością jest tylko Bóg (określony po platońsku jako Dobro), a stworzenia są szczęśliwe tylko w miarę uczestniczenia w bożej szczęśliwości. Boecjusz wyraźnie jednak mówi, idąc za Arystotelesem, że filozoficznie natura Boga wymyka się naszemu poznaniu, ponieważ nie podpada pod żadną Arystotelesowską kategorię. Nasze wypowiedzi o Bogu nie dotyczą jego natury, lecz jego działań na zewnątrz i dlatego stwierdzamy o Bogu tylko to, że jest pierwszą przyczyną świata (po Arystotelesowsku „pierwszym poruszycielem”⁶⁸) i opatrnością (po stoicku), czyli tym, „dzięki czemu stworzony raz świat trwa i jest w ruchu”⁶⁹.

Intelligibilia to dusze związane z ciałami, czyli ucieleśnione *intellectibilia*, które na skutek upadku dusz zamieszkały w ciałach, jak na przykład dusze ludzkie. Przez kontakt z ciałem uległy degeneracji, przecho-

⁶⁵ S. Swieżawski: *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*. Warszawa 2000, s. 384.

⁶⁶ Do czego dochodzi dzięki spekulacjom z Filozofią.

⁶⁷ Ibidem, s. 385.

⁶⁸ B., CP, III m. 9: „[...] sam bez ruchu, ruch światom nadajesz”.

⁶⁹ Ibidem, m. 12.

dząc z *intellectibile* do *intelligibile*: „Corporum tactu ab intellectibilibus ad intelligibilia degenerarunt”⁷⁰ („Przez kontakt z ciałami wyrodziły się z intelektibiliów w inteligibilia”). Wypowiedzi Boecjusza o duszy są wyłącznie przygodne. Na podstawie doktryny Platona wydaje się Boecjusz wyznawać preegzystencję dusz⁷¹. Nadto pewne formuły Boecjusza przemawiają za reinkarnacją, ale tylko pozornie, bo reinkarnację rozumie on w przenośni jako proces ulepszenia się dobrych i zezwierzęcenia złych dusz. Uznaje istnienie kar po śmierci i czyśćca. *Intelligibilia* są przedmiotem badań nauki, którą dziś określamy mianem „psychologia”, „nauka o duszach”.

Naturalia to byty, którymi zajmuje się fizyka, czyli filozofia przyrody oraz fizjologia, „która objaśnia natury i własności ciał” („quae naturas corporum passionesque declarat”)⁷². W tym podziale zawarł Boecjusz wszystkie nauki *quadrivium*, bez których nie można dojść do filozofii. Grupie czterech nauk obejmujących badanie natury: arytmetyce, astronomii, geometrii i muzyce, nadaje nazwę *quadrivium*. Nazwa *quadrivium*⁷³ została tu użyta pierwszy raz. Przez termin ten rozumie „poczwórną drogę do mądrości”.

Obraz świata, jaki przedstawia nam Boecjusz, jest podobny do tego, jaki znajdujemy w komentarzu Chalcydiusza do *Timajosa*. W *Consolatio Philosophiae*⁷⁴ Boecjusz w zasadzie streszcza stworzenie świata według Platońskiego *Timajosa*. Gdyby nawet zaginęły inne źródła, ten wiersz byłby wystarczającym „zbiornikiem platonizmu” dla średniowiecza.

4.5.2. FILOZOFIA PRAKTYCZNA

Podstawą podziału filozofii praktycznej są wykonywane działania. Podział filozofii praktycznej jest zależny od cnót. Wyróżnia się trzy jej części. Pierwsza to etyka indywidualna, która przedstawia sposoby nabywania cnót. Druga, to jest etyka państwowo-społeczna, dotyczy panowania w państwie samych tych cnót – roztropności, sprawiedliwości, męstwa i umiarkowania (cztery cnoty kardynalne w życiu zbiorowym). Trzecia, etyka rodzinna, mówi o kierowaniu rodziną.

⁷⁰ B., *In Isag.*, I, 9, 3.

⁷¹ Albert Wielki zalicza go wyraźnie do zwolenników preegzystencji w *De anima* III, 2, 10.

⁷² B., *In Isag.*, I 9, 8.

⁷³ Por.: P. Rajna: *Le denominazioni Trivium e Quadrivium*. In: „Studi Medievali”. Vol. 1. Firenze 1928, s. 4–36.

⁷⁴ B., *CP*, III m. 9.

Trzy inne dyscypliny tworzą *trivium*: gramatyka, retoryka i logika. Mniej się one wiążą ze zdobywaniem wiedzy, bardziej zaś z metodą wykładu. Boecjusz próbuje ustalić, czy logika jest sztuką, czy nauką. Czy stanowi część filozofii, czy jest jej narzędziem. Zdaniem Boecjusza, te dwie rzeczy można pogodzić, obie tezy można uzgodnić. Logika ma specyficzne zadanie, powinna jako sztuka odróżniać prawdę od tego, co fałszywe lub prawdopodobne. Jej główną dziedziną jest rozumowanie (sylogistyka). Logika chociaż nie ma swoistego, odrębnego celu jak inne nauki, ma za to własny przedmiot i dlatego można ją uważać za jedną z części filozofii. Posługują się nią wszystkie inne części filozofii. Wobec tego można twierdzić, że jest ich narzędziem. Dla Boecjusza rola logiki wobec wiedzy (filozofii) podobna jest do roli ręki wobec ciała, to raczej narzędzie (*organon*) niż osobna wiedza. Logika tak jak ręka ludzka jest jednocześnie częścią ciała i jego służebnicą⁷⁵. Logika Boecjusza jest komentarzem do logiki Arystotelesa. W komentarzu tym dość często ujawnia się dążenie do interpretowania owej logiki zgodnie z filozofią Platona⁷⁶.

Jednym z zagadnień, którymi zajmowała się filozofia średnio-wieczna, był problem powszechników – uniwersaliów. Otóż chodziło o rozstrzygnięcie, czy rodzaje i gatunki są rzeczywistościami istniejącymi w sobie, czy też są tylko pojęciami umysłu; czy są cielesne, czy niecielesne; czy istnieją niezależnie od rzeczy zmysłowo poznawalnych, czy też wyłącznie w powiązaniu z tymi rzeczami. Problem uniwersaliów Boecjusz rozstrzygnął następująco: „subsistunt ergo sensibilia, intelliguntur autem praeter corpora”⁷⁷ („uniwersalia istnieją w połączeniu z rzeczami zmysłowo poznawalnymi, ale poznajemy je oddzielnie od ciała”). Zaproponowane rozwiązanie, częściowo arystotelesowskie, kończy podkreślając, iż nie jest ono rozwiązaniem tylko i wyłącznie Arystotelesa:

Sed Plato genera et species caeteraque non modo intelligi universalia, verum etiam esse atque propter corpora subsistere putat; Aristoteles vero intelligi quidem incorporalia atque universalia, sed subsistere in sensibilibus putat, quorum dijudicare sententias aptum esse non duxi. Altioris enim est philosophiae, idcirco vero studiosius Aristotelis sententiam exsecuti sumus, non quod eam maxime probaremus, sed quod hic liber ad praedicamenta conscriptus est, quorum Aristoteles auctor est⁷⁸.

⁷⁵ B., *In Porphyrium*, PL, 64, 73 C–75A.

⁷⁶ E. Gilson: *Historia filozofii chrześcijańskiej...*, s. 92.

⁷⁷ B., *In Porphyrium*, I, PL, 64, 85C.

⁷⁸ Ibidem, 82 A–B. Po przedstawieniu tych problemów Boecjusz usiłuje je rozwiązać (83 A), w końcu idzie za Arystotelesem nie dlatego, że się z nim zgadza, lecz dlatego, że *Isagoga* stanowi wprowadzenie do doktryny Arystotelesa: 86 A.

Platon mniema, że rodzaje, gatunki i inne powszechniki nie tylko poznaje się oddzielnie od ciał, ale także że one istnieją poza ciałami; Arystoteles natomiast jest zdania, że rzeczy niecielesne i powszechniki są rzeczowymi przedmiotami poznania, ale istnieją tylko w rzeczach podpadających pod zmysły. Nie miałem zamiaru rozstrzygać, która z tych opinii jest prawdziwa, bo to należy do wyższej filozofii. Stałem przeto na stanowisku Arystotelesa, ale nie dlatego, że je szczególnie faworyzowałem, lecz z racji tej książki (to znaczy *Isagogi* Porfiriusza), która została napisana w świetle *Kategorii* Arystotelesa.

W *In Porphyrium* autor wyraża pogląd, iż umysł abstrahuje z rzeczy podpadających pod zmysły to, co poznawalne intelektualnie, nie udziela jednak żadnej informacji o naturze i warunkach owej tajemniczej operacji. Nawet jeśli powszechniki istnieją tylko w jednostkach, to muszą być czymś. Ustosunkowanie się Boecjusza do powszechników w *Consolatio Philosophiae* jest zupełnie inne. Tłumaczyć to można jedynie tym, że wyraża swoje własne poglądy. Każdy byt jest poznawalny na różne sposoby: przez zmysły, wyobraźnię, rozum, intelekt. Zmysły dostrzegają wyłącznie postać materialną. Wyobraźnia rysuje samą postać bez materii. Rozum wychodzi poza postać i ujmuje w jednym ogólnym oglądzie formę gatunku obecną we wszystkich jednostkach, ale oko inteligencji sięga jeszcze wyżej. Przechodzi ono poza granice wszechświata, kontempluje tę formę, wewnętrznie niezłożoną, czystym spojrzeniem umysłu⁷⁹. Jednak do tego przygotować może tylko i wyłącznie filozofia.

Arystoteles wpoił wszystkim swoim zwolennikom rozróżnienie między dyscyplinami i stosowność postępowania w każdej z nich według właściwej dla niej metody⁸⁰. Boecjusz zwraca na to uwagę w swoich wywodach. Filozofia używa przyrodzonych, jej właściwych dowodów, a nie „przyczyn wziętych z zewnątrz”⁸¹. Myśliciel doszedł do wniosków możliwych do przyjęcia przez chrześcijaństwo, wychodząc z czysto filozoficznych założeń – tak jak wymagały tego reguły sztuki. Kiedy filozofia jednak zbliża się do nauki o piekle i czyścicu, każe jej zatrzymać się – „bo nie jest teraz naszym zadaniem omawiać takie sprawy”⁸².

⁷⁹ B., *CP*, V pr. 4, PL, 63, 894 A–850 B.

⁸⁰ Por.: Arist., *Ethica Nicomachea*, 1094 b, cap. 3.

⁸¹ B., *CP*, III pr. 12.

⁸² Ibidem, V pr. 4.

5. ANALIZA *CONSOLATIO PHILOSOPHIAE* W ŚWIETLE FILOZOFII WIECZYSTEJ

5.1. DYSKURS: *DE VERITATE - DE DEO - DE AMORE*

Traktat *Consolatio Philosophiae* może uchodzić za istotny punkt odniesienia dla myśli ludzi przełomów epok, cezur średniowiecza, renesansu, także baroku. Bohater utworu wydaje się jednostką poszukującą wyjścia z depresji. W swych wypowiedziach daje ogólny obraz tragicznej epoki, w której lekarstwem na ciężkie czasy była *philosophia perennis* – filozofia wieczna, jedna, całkowita i ostateczna. W dziele tym ogniskują się w jedną całość elementy różnych systemów filozoficznych: platonizmu, arystotelizmu, stoicyzmu, epikureizmu i sceptycyzmu, a przede wszystkim neoplatonizmu¹.

Konkretyzacja fundamentalnego dzieła Boecjusza mogła mieć dla ówczesnego człowieka znaczenie istotne. Jednym z celów tej pracy jest ukazanie tkwiących w nim treści filozoficznych, należących m.in. do tzw. filozofii wieczystej – *philosophia perennis*². Nie bez znaczenia jest również urok poetycki, który przenika całe dzieło.

¹ S. Świeżawski: *Boecjusz – ostatni Rzymianin*. Lwów 1935, s. 41.

² Termin *philosophia perennis* wprowadził A. Steuco w roku 1540, posługiwał się nim Leibniz, a następnie neoscholastycy. Natomiast zdaniem Huxleya: „Określenie »*philosophia perennis*« ukuł Leibniz, ale rzecz, którą ono określa – metafizyka, która boską rzeczywistość uznaje za substancję świata rzeczy, istot żywych i umysłów, psychologia, która w duszy widzi coś podobnego do boskiej rzeczywistości lub nawet z nią tożsamego, i etyka, która ostateczny cel człowieka znajduje w poznaniu immanentnej i transcendentnej podstawy bytu – rzecz ta jest odwieczna i uniwersalna”. Por. A. Huxley: *Filozofia wieczysta*. Przel. J. Prokopiuk, K. Środa. Warszawa 1989, s. 5. Niektórzy

Studium *Consolatio Philosophiae*, rozpoczęte przez autora od analizy i oceny podstaw filozofii wieczystej, to jest praktyki i moralności, albo od jej szczytu, czyli spekulacji i refleksji nad metafizycznymi prawdami, albo wreszcie od jej środka, to jest od centralnego punktu, w którym umysł i materia, działanie i myślenie spotykają się w psychice bohatera, ukazuje sens filozofii wieczystej. Tkwi on w metafizyce i logicznie przechodzi w charakterystyczny styl życia i system etyki. Zaczynając od tego środkowego punktu doktryny filozofii wieczystej, umysł może łatwo poruszać się w obu tych kierunkach.

W europejskim kręgu kulturowym filozofia historycznie zmieniała się pod względem charakteru, zakresu i roli społecznej, rozmaicie też pojmowano jej zagadnienia. Na przestrzeni wieków rozmaite systemy, szkoły, kierunki i nurty filozoficzne omawiały stały zespół zagadnień filozoficznych. Ciąg tych zagadnień i dyskusji niektórzy określali mianem „filozofia wieczysta”.

Zazwyczaj porównuje się filozofię z wiedzą zdroworozsądkową, naukową i mądrościową. Stosunek filozofii do mądrości najprościej wyraża się w etymologii jej nazwy: „umiłowanie mądrości”. Często jednak łączono równorzędnie oba rodzaje poznania, gdyż każde na swój sposób dąży do najgłębszego zrozumienia i uzasadnienia racji i celu świata oraz wskazania najsłuszniejszych kryteriów naszych osądów. Najczęściej jednak związek filozofii z mądrością ujmuje się w ten sposób, że pełne poznanie metafizyczne stanowi podstawowy element mądrości będącej modelem i celem filozofowania³.

Poznanie jest funkcją bytu. Z pojęciem poznania wiąże się pojęcie prawdy. Prawda ma różne oblicza. Gdy zmianie ulega byt poznającego, odpowiedniej zmianie ulega także natura i zakres jego poznania. W miarę jak jednostka się rozwija, jej wiedza nabiera pod względem formy charakteru bardziej pojęciowego i systematycznego, a odnosząca się do faktów utylitarna treść tej wiedzy wzrasta niepomiernie.

Zmiany w fizjologicznym czy umysłowym aspekcie bytu poznającego nie są jedynymi zmianami, które wywierają wpływ na jego wiedzę. To, co wiemy, zależy również od sposobu postępowania. William James ujął to tak: „Praktyka może zmienić nasz horyzont teoretyczny, i to w dwojaki sposób: może otworzyć przed nami nowe światy i dać nam nowe zdolności. Wiedza, której nie moglibyśmy nigdy osiągnąć,

stosują to określenie do nurtu perypatetyckiego, ponieważ zajmuje on pod wieloma względami pozycję „złotego środka” między dwoma nurtami skrajnymi: platonizmem i naturalizmem. Por. *Leksykon filozofii klasycznej*. Red. J. Herbut. Lublin 1997, s. 204.

³ Ibidem, s. 199.

pozostając tym, czym jesteśmy, może być osiągnięta dzięki wyższemu życiu i wyższym zdolnościom, które możemy rozwinąć na drodze moralnej”⁴.

W dziele Boecjusza pojawia się przedziwna kobieta, personifikacja filozofii. Owa kobieta ma na sobie płaszcz, na którego krawędziach są wyryte greckie litery: na górnej grecka litera θ , na dolnej π . Są to inicjały $\theta\epsilon\acute{\omega}\rho\eta\varsigma$ i $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$. Pomiędzy greckimi literami znajduje się drabina symbolizująca nierozzerwalny związek teorii i praktyki. Jednym z celów filozofowania jest poznanie prawdy. Poszukiwanie prawdy jest właściwie jej ujawnianiem, odsłanianiem tego, co istnieje, wyraźnie podkreśla tę cechę język grecki. Termin złożony jest z *a-privativum* oraz $\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$. W języku greckim $\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$ rozumiemy jako zapomnienie, zapominanie, tak więc $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ nazywa proces zapobiegający zapomnieniu, odejściu w niepamięć. Słowo jest przeniknięte głęboką siłą, energią, dynamizmem wewnętrznym i osobistym, odnoszącym się do bytu. Łaciński termin *veritas* pochodzi z korzenia indoeuropejskiego *ver*, które występuje również w wyrazach *vereor*, *reverendus*, *verecundus*⁵. Występuje tutaj element łączący sferę *profanum* ze sferą *sacrum*. Werbalizując tak ważne pojęcie, jakim jest *prawda*, będące naczelną wartością poznawczą, cechą poznania, jak i przedmiotem poznania, trzeba mieć na uwadze znaczenie greckiej $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ i łacińskiej *veritas*. Filozofia wieczysta jest poszukiwaniem tego rodzaju prawdy, prawda zaś – związkiem, który zachodzi pomiędzy matematycznym poznaniem naturalnej harmonii partycypującej w kosmosie a wartościami, cnotami ontologicznymi. Prawda w sensie metafizycznym jest poznawalnym warunkiem wszelkiego poznawania. Nim proces poznawczy osiągnie swój cel, może napotykać różne trudności. Zatem nie on sam jest przyczyną różnorodnych problemów, rodzą się one z osobistych udręk ludzi. Nagłać potrzeba ich rozwikłania sprawia, że rodzi się filozofia, ściślej się wyrażając, nękani tymi rozterkami ludzie nie mogą nie wejść na szlaki filozoficznego myślenia. Nie po raz pierwszy filozofia walczy w imię mądrości i w ten sposób pełni funkcję konsolacyjno-terapeutyczną:

Nunc enim primum censes apud improbos mores lacessitam periculis esse sapientiam? Nonne apud veteres quoque ante nostri Platonis aetatem magnum saepe certamen cum stultitiae temeritate certavimus eodemque

⁴ W. James: *Pragmatism*. Cambridge 1975, s. 109.

⁵ G. Tokarski: *Lexicon Indoeuropaeum fundamentale Latini sermonis*. Romae 1999, s. 224.

superstite praeceptor eius Socrates iniustae victoriam mortis me astante promeruit?⁶

Czyż sądzisz, że teraz po raz pierwszy ludzie niegodni prześladują mądrość? Czyż i w starożytności, jeszcze przed uczniem moim Platonem, nie walczyłam z bezczelnością głupoty? A czy za życia Platona nie pomogłam mistrzowi jego Sokratesowi odnieść zwycięstwo nad niesprawiedliwą śmiercią?

Swa terapię rozpoczyna od postawienia diagnozy

Iam scio, inquit, morbi tui aliam vel maximam causam; quid ipse sis, nosse desisti. Quare plenissime vel aegritudinis tuae rationem vel auditum reconciliandae sospitatis inveni. Nam quoniam tui oblivione confunderis et exsulem te et exspoliatum propriis bonis esse doluisti. Quoniam vero quis sit rerum finis ignoras, nequam homines atque nefarios potentes felicesque arbitraris; quoniam vero quibus gubernaculis mundus regatur oblitus es, has fortunarum vices aestimas sine rectore fluitare: magnae non ad morbum modo, verum ad interitum quoque causae. Sed sospitatis auctori grates, quod te nondum totum natura destituit⁷.

Już znam – rzecze Filozofia – inną i najważniejszą przyczynę twojej choroby: przestałeś oto wiedzieć, czym jesteś. I tak udało mi się znaleźć zarówno przyczynę twego smutku, jak i możliwość znalezienia ratunku. Gubiąc bowiem znajomość samego siebie, użalałeś się nad sobą jako nad wygnanym i wyzutym z własnych dóbr. Nie znając zaś celu rzeczy, ludzi niegodziwych i przewrotnych uważasz za możliwych i szczęśliwych. A straciwszy z oczu prawa rządzące światem, zdaje ci się, że los toczy się kapryśnie i bezpańsko. Te oto najgłębsze przyczyny gotowe w tobie nie tylko chorobę wywołać, ale nawet i zgubę spowodować. Lecz dziękuj sprawcy uzdrowienia, że cię jeszcze w całości nie pozbawił twojej natury.

Każdy byt, gdy prawdziwie realizuje swoją istotę, jest doskonale sobą. Jeśli jest autentyczny, jest prawdziwym człowiekiem. O ile jego myśl (duch) nie jest niczym ograniczona, np. bólem, radością, nadzieją, jest zgodna z ideałem, modelem, wzorcem, wewnętrźnie spójna, zharmonizowana. Mamy tu do czynienia z prawdą w sensie ontologicznym. Do takiej koncepcji Boecjusz dochodzi poprzez studium fizyki, metafizyki i teologii. Podstawą tego typu ukształtowania intelektualnego jest platonizm. Wychodząc od platonizmu, bezpośrednio od neoplatonizmu, Boecjusz formułuje stwierdzenia istotne dla filozofii chrześcijańskiej. Myśli zawarte w *Consolatio Philosophiae*, które nawiązują do Platona, zwłaszcza do jego *Timajosa*, nie pozostają bez

⁶ B., CP, I pr. 3.

⁷ Ibidem, pr. 6.

znaczenia dla historii filozofii. Widomym przykładem tych nawiązań jest poetycki fragment księgi II. Hymn opiewający miłość uniwersalną, która jednoczy człowieka z otaczającym go światem, wskazuje zasadę i miarę, według której świat został zbudowany, porządek, dzięki któremu wszechświat istnieje. Ową naczelną i niezastąpioną zasadą jest miłość, która *imperitat caelo*, także niebo podlega jej prawom. Bez niej żadna rzecz nie miałaby możliwości zaistnienia, a jeśliby już zaistniała, wkrótce uległaby zniszczeniu, byłaby niczym. Miłość łączy narody, przewodniczy domowemu ognisku, stoi na straży świętości rodziny, dyktuje prawa świętej przyjaźni. Dzięki niej ród ludzki może być szczęśliwy. Oto jak ujął to Boecjusz:

[...]

hanc rerum seriem ligat
terras ac pelagus regens
et caelo imperitans amor.

[...]

O felix hominum genus,
si vestros animos amor
quo caelum regitur regat!⁸

[...]

Ten rzeczy porządek wiąże
Rządząca na ziemi i morzu
Miłość, niebiosów władczyni

[...]

Szczęśliwy będziesz rodzaju człowieczy,
Gdy miłość, co niebem rządzi,
Nad ludzkimi sercami obejmie władanie.

Miłość, stwierdza Boecjusz, zarządza wszystkim, jest źródłem wszelkiego dobra, prawem wszechświata, darem Opatrzności. Również Wergiliusz w ostatniej swej Eklodze woła: „omnia vincit Amor: et nos cedamus Amori”⁹. Boecjusz odkrywa wreszcie najważniejszą prawdę niewidoczną dla oczu:

Ex his enim, ait, quae concessa sunt evenit eorum quidem qui vel sunt vel in possessione vel in propectu vel in adeptione virtutis omnem, quaecumque sit, bonam, in improbitate vero manentibus omnem pessimam esse fortunam¹⁰.

⁸ B., *CP*, II m. 8.

⁹ Verg., *Ecl.*, X 69.

¹⁰ B., *CP*, IV pr. 7.

Bo z tego, cośmy ustalili, wynika dla tych, którzy są w posiadaniu cnoty, albo dążą do jej zdobycia, wszelki los, jakikolwiek by był, jest dobry, a dla pozostających w niegodziwości wszelki los jest najgorszy.

O wielkości i szczęściu człowieka decyduje miłość. Tylko miłość – wbrew opiniom upatrującym wielkość i szczęście w bogactwie, władzy, w sławie itp. Prawdą jest, że wielu umieszcza w tym szeregu także miłość. Żadne pojęcie nie jest używane w tak rozmaitych i wzajem wykluczających się znaczeniach jak właśnie miłość. Chociaż trudno ją zdefiniować, jednak łatwo można sobie wyobrazić świat bez niej. Miłość boża uzewnętrznia się jako siła stwarzająca świat, przede wszystkim ubogająca człowieka. Ludzkość będzie szczęśliwa wówczas, gdy miłość boska, która czuwa nad całym swym stworzeniem, to jest *conditor altus* siedzący na wysokim tronie i trzymający *rerum habenas*, osłaniać będzie ludzi skrzydłem swych praw. Jest to chrześcijańska interpretacja Platońskiego *Timajosa*, w którym Bóg jest stwórcą wszystkiego, nawet bezkształtnej masy. W księdze III Boecjusz oferuje czytelnikowi niezwykle piękny hymn, w którym modli się o boską opiekę, by zrozumieć wreszcie, w czym tkwi najwyższe dobro¹¹.

Niektórzy badacze całą pieśń dziewiątą księgi III uważają za swego rodzaju wyciąg z pierwszej części *Timajosa* Platona, inni – za wyciąg z komentarza Proklosa do *Timajosa*. Boecjusz, podobnie jak autor *Timajosa*, podkreśla, że motywem, który skłonił Demiurga do stworzenia świata, była wyłącznie jego dobroć. Będąc dobrym, chciał by to, co stwarza, było dobre. Pragnął, aby wszystko, „co się rodzi, było możliwie jak najbardziej podobne do niego”¹².

Fundamentalny schemat chrześcijańskiego platonizmu sformułowany został w szóstej pieśni księgi IV. Zgoda, pokój, miłość to tylko niektóre z praw, jakie obowiązują we wszechświecie i normują stosunki między ludźmi. Najwyższy władca trzymający wodze świata jest alfą i omega, panuje nad całym światem, kierując się prawem i mądrością. Osłabiając zbyt silnych, umacniając chwiejnych, przypomina obraz biblijnego Boga, który słabych umacnia. Sprawia, że wszystko toczy się we właściwym czasie odpowiednim torem. Źródłem i celem istnienia jest miłość wspólna wszechrzeczom:

Hic est cunctis communis amor
repetuntque boni fine teneri,

¹¹ Ibidem, III m. 9.

¹² Plat., *Timajos*, 29e.

quia non aliter durare queant
nisi converso rursus amore
refluant causae quae dedit esse¹³.

Taka jest wspólna wszechrzeczom miłość:
U kresu dobra znów pragną się złączyć,
Bo wytrwać inaczej nie mogą,
Jeśli zwróconą znowu miłością
Nie spłyną w źródło, które im byt dało.

Oczywiście, ludzie – dzieci Ojca, który jest miłością, źródłem wszystkiego – do niego powrócą. W ten sam sposób w kilkaset lat później wyrazi się o miłości poruszającej całym światem florentyńczyk Dante w *Boskiej Komedii*. Po tej pieśni Filozofia próbuje uświadomić swemu rozmówcy, że wszelki los jest dobry¹⁴.

W *Consolatio Philosophiae* harmonia panuje nad kategoriami kosmogonicznymi i antropologicznymi oraz wypływa z syntezy dokonanej przez neoplatonika oraz obecnej w jego ostatnim dziele myśli klasycznej i chrześcijańskiej.

Filozofia wieczysta implikuje tego rodzaju teistyczny pogląd na świat oraz podkreśla obecność w człowieku trzech wzajemnie uzupełniających się postaw. Pierwsza to postawa metafizyczna w relacjach Bóg – człowiek, wyrażająca się w modlitwie i ascezie. Druga – ontologiczna, zachodząca w relacjach międzyludzkich, objawiająca się w miłości do drugiego człowieka. Trzecia – również ontologiczna, uobecniająca się w miłości do wszelkiego stworzenia. Nawiązując do II księgi *Iliady*¹⁵, Filozofia przypomina swemu zdruzgotanemu rozmówcy, że pochodzi z ojczyzny, w której, nie tak jak niegdyś u Ateńczyków, tłum rządy sprawuje, ale: εἷς κοίρανος ἐστίν, εἷς βασιλεὺς, qui frequentia civium, non depulsione laetetur, cuius agi frenis atque obtemperare iustitiae summa libertas est¹⁶. Cywilizacja, której podstawą jest *philosophia perennis*, z całym bogactwem mitów i rytów, zapewnia społeczeństwu, a tym samym każdej osobie, która się identyfikuje z danym społeczeństwem, stabilność i tożsamość.

W jednym z traktatów Boecjusza poświęconych naukom z zakresu *quadrivium* zatytułowanym *De musica* znajduje się interesujący fragment:

¹³ B., CP, IV m. 6.

¹⁴ Ibidem, pr. 6: „Omnem, inquit, bonam prorsus fortunam”.

¹⁵ Hom., *Il.*, II 204 n.

¹⁶ B., CP, I pr. 5.

Unde fit, ut cum sint quatuor matheseos disciplinae, caeterae quidem ad investigationem veritatis laborent; musica vero non modo speculationi, verum etiam moralitati coniuncta sit¹⁷.

Dlaczego, skoro istnieją cztery dyscypliny matematyczne, dzieje się tak, że te pozostałe jedynie dociekają, czym jest prawda, muzyka natomiast wchodzi w związek nie tylko z wiedzą teoretyczną, lecz również z etyką¹⁸.

Szczególnie *Consolatio Philosophiae* jest przeniknięta poszukiwaniem panującej w świecie harmonii, połączonym w sensie religijnym z poszukiwaniem dobra najwyższego. Poszukiwanie harmonii ma niekwestionowane znaczenie w dojściu do prawdy. Otóż piękno i harmonia świata wymagają istnienia mocy porządkującej, prawdy.

Filozofia wieczysta przede wszystkim interesuje się jedną boską rzeczywistością, będącą podstawą różnorodnego świata rzeczy, istot żywych i umysłów, istota jednak tej jednej rzeczywistości nie może być uchwycona bezpośrednio i od razu przez wszystkich, ale jedynie przez tych, którzy gotowi są spełnić pewne warunki.

5.2. DYSKURS: *DE BONO SUMMO - DE FELICITATE*

W przeważającej części *Consolatio Philosophiae* jest przeniknięta rozmyślaniami dotyczącymi moralności człowieka. Autor dokonuje pewnego rodzaju rachunku sumienia, nic bowiem nie jest bardziej osobiste aniżeli tzw. przeżycie moralne. Nie znaczy to jednak, że nie ma w tym przypadku miejsca na obiektywne oceny moralności. Zdaniem autora, zawsze istnieje możliwość postępowania moralnie pozytywnego. Do stwierdzenia takiego dochodzi dopiero na samym końcu dzieła, dzięki swej mistrzyni Filozofii.

Bohater *Consolatio Philosophiae* pozostaje zanurzony w przygodnym świecie, od którego jest obiektywnie zależny, i to wielostronnie. W stanie normalności codziennej nie jest dla niego rzeczą trudną przestrzeganie wartości moralnych. Jednak w obliczu śmierci zaczyna wątpić w ich wartość. Narastające konflikty oraz nieporozumienia, które go otaczają, doprowadzają do prawdziwej katastrofy życiowej. Zatem Filozofia powraca do stwierdzeń podstawowych, gdyż błąd w tzw. pryncypiach powoduje nawet negację oczywistości. Bohater *Consolatio*

¹⁷ B., *De musica*, I 1, Patrologia Latina Database published by Chadwyck-Healey Inc. 1995, vol. 63, col. 1168.

¹⁸ Cytowany fragment B., *De musica*, I 1 przełożył Z. Kadłubek.

Philosophiae przygląda się niezwykle uważnie problematyce „bytu moralnego”, gdyż jest ona z konieczności związana z ludzkim działaniem. Toteż nie można w analizie utworu ominąć problemu moralności, skoro stanowi on jeden z istotnych wątków dzieła.

Dyskurs dotyczy właśnie bytu moralnego. Bytu, który całym sobą jest przyporządkowany normie prawidłowego, czyli godziwego postępowania człowieka. Co jest normą godziwego postępowania człowieka? Realna natura (struktura) bytu, a więc przede wszystkim człowieka, jak i innych tworów przyrody, o ile struktura ta jest odczytana przez rozum! Strukturę rzeczy – osoby ludzkiej, tworu przyrody – odczytujemy zarówno w poznaniu przednaukowym, jak i w pogłębionym przez nauki, m.in. filozofię, a także religię. Owo odczytanie natury-struktury rzeczy dokonuje się w sądzie teoretycznym o rzeczy. W dziełach Boecjusza teoretyczne odczytanie natury rzeczy pogłębione jest przez filozofię, religię i teologię. Dostrzega on, że natury rzeczy przygodnych pochodzą ostatecznie od Boga. Zatem rozumnie odczytana natura bytu wiąże człowieka w działaniu; musi się liczyć z prawdą bytu i wybrać sobie taki sąd praktyczny determinujący go do działania, który jest zgodny, poprzez sąd teoretyczny, z prawdą bytu, a więc ze strukturą bytu, o ile ten jest partycypacją Boga, jak poucza religia i uzasadnia to filozofia. W każdym akcie decyzyjnym człowieka jest konieczne realne odniesienie do bytu, do jego struktury wyznaczającej sposób działania wobec tego bytu. To człowiek sam dobrowolnie wybiera taki sąd praktyczny, który przez ów wybór determinuje człowieka do realnego działania. Cały akt decyzyjny jest w realnej, koniecznej (transcendentalnej) relacji do normy-treści postępowania, a tą normą jest, w ujęciu skrótowym, struktura bytu, odczytana jako „prawda” o dobru będącym przedmiotem działania. Każdy sąd decyzyjny jest zawsze aktem moralnym, bo byt jest moralny przez to, że ja sam wybieram sobie jeden spośród celów praktycznych i urealniam przez działanie jego treść. Sprawa ta dotyczy dobra transcendentalnego. Są znane w historii myśli ludzkiej dwie wielkie koncepcje dobra – Platowska i Arystotelesowska. Pierwsza pojmuje dobro jako wewnętrzną pełnię „rozlewającą się” z konieczności „na zewnątrz”; druga koncepcja pojęta jest finalistycznie jako związanie bytu i woli działającej. Tomasz z Akwinu godził obie koncepcje, mówiąc, że „*bonum est diffusum sui, per modum quo finis dicitur movere*” („dobro udziela się w ten sposób, w jaki cel powoduje poruszenie”)¹⁹.

¹⁹ STh, III, q. 1, a. 1. Zarówno Tomasz, jak i Boecjusz podkreślają, iż *Bonum – est quod omnes appetunt*. (Dobro – jest tym, czego wszyscy pożądają). Jest to określenie

Przed Tomaszem do podobnego wniosku doszedł Boecjusz. Autor *Consolatio Philosophiae* dokonał syntezy znaczących osiągnięć myśli klasycznej. Bazując na nich, wzbogacił w ten sposób filozofię chrześcijańską. Już w księdze I, w zwięzłej rozmowie z upersonifikowaną Filozofią, bohater wyjawia swoje uczucia, wyraża swój ból spowodowany nieszczęsnym losem, który go spotkał. Jest rozzaczarowany ogólnym funkcjonowaniem dobra na świecie. Jednak Filozofia napomina go, by tak szybko nie tracił nadziei, by pielęgnował w sobie siłę do dalszego życia, jakiegokolwiek by ono było. Uświadamia nicotę wszystkiego, co chwilowe, marność losów ludzkich, niezależnie od tego, czy szczęście sprzyja, czy nie. Zachęca go, by w każdej chwili umiał zachować godność. To wszystko, zarówno koncepcja dobra, jak i związana z tym pojęciem koncepcja godności, jest poddane dyskusji. Filozofia wyjawia, iż żyjąc świadomością dzieci Bożych, należy akceptować każde wydarzenie, które Opatrzność zsyła²⁰. Wraz z koncepcją dobra, piękna i prawdy pojawia się teoria szczęścia. Z tymi pojęciami szczęście jest związane. Od ich istnienia jest uzależnione, przez nie zdeterminowane. Teoria szczęścia, przedstawiana w trzeciej księdze *Consolatio Philosophiae* uwydatnia dwie zasadnicze sprawy związane z pojęciem szczęścia:

1. *pars destruens*,
2. *pars construens*.

Pars destruens dotyczy szczęścia, które jest prowizoryczne i krótkotrwałe. Jest destruktywne, bo w rezultacie doprowadza do nieszczęścia. W każdym czasie przykłady owego rzekomego szczęścia są widoczne. Są nimi: zachłanność bogactw, władzy, zaszczytów, sukcesów i przyjemności. Filozofia uświadamia Boecjuszowi tymczasowość i prowizoryczność tego rodzaju dóbr częściowych, które oderwane są od prawdziwego dobra. Dobro prawdziwe jest wieczne. Jest źródłem prawdziwego szczęścia. Refleksje snute na temat *pars destruens* są aktualne również i w naszych czasach zachodniej cywilizacji, której ogólnym symptomem jest dekadencja wszelkich wartości humanitarnych. Zazwyczaj to uchodzi za wartościowe, co przynosi natychmiastową korzyść. W historii ludzkości nie ma takiej epoki, w której by nie doszło do pogwałcenia godności człowieka. W sytuacji upadku obyczaj-

dobra pochodzące z greckiej jeszcze tradycji. Nie sugeruje jednak ono subiektywizmu w określeniu dobra, gdyż pożądanie wynika zawsze z natury pożądającego. Ostatecznym więc kryterium dobra jest natura bytu. Por. A. Andrzejuk: *Św. Tomasz z Akwinu*. W: *Słownik terminów*. Oprac. A. Andrzejuk, przedm. M. Gogacz. Warszawa-Londyn 1998, s. 157.

²⁰ Opatrzności poświęcona jest IV i V księga *Consolatio Philosophiae*.

jów zdobycie prawdziwego szczęścia wydaje się prawie niemożliwe. Sytuacja Boecjusza jest również tego dowodem. Ogólna zgoda na nieprzestrzeganie prawa i pogwałcenie wszelkich wartości moralnych usprawiedliwiana postępem cywilizacyjnym nie ułatwia rozmów o szczęściu.

Jednym słowem, pragnienie szczęścia łączy ludzi. Jednak to, co ich dzieli, to pojmowanie szczęścia. Wszyscy ludzie wiedzą, że prawdziwym dobrem jest szczęście i wszyscy go szukają, ale najczęściej na niewłaściwych drogach, jak człowiek pijany, który wie, że ma dom, ale nie umie znaleźć do niego drogi²¹. Poznać, czym jest szczęście, nie jest sprawą łatwą. Arystoteles w sposób lapidarny pisał, że być szczęśliwym to „dobrze żyć i dobrze się mieć”. Znak równości pomiędzy szczęściem a dobrem postawił również Boecjusz. Jego zdaniem, „szczęście jest stanem doskonałym dzięki nagromadzeniu wszystkich dóbr”²². Ale dla każdego wymienione tu dobro oznacza coś innego. Dla jednych bogactwo, dla innych zdrowie lub też przyjemności cielesne. Zdaniem Boecjusza, te fałszywe drogi – to jest pogoń za bogactwami albo sławą czy przyjemnością – pokazują, że ludzie mają jakieś przeczucie prawdy, gdyż prawdziwe dobro jest wspaniałe jak sława i samowystarczalne jak bogactwo. Inna trudność z poznaniem szczęścia wynika z rozbieżności między stanem faktycznym naszego życia a wyobrażeniami o nim.

Wraz z biegiem historii ludzkiej myśli w rozmaity sposób kształtowały się ideały szczęścia. Według Platona, źródłem szczęścia jest dobroć i sprawiedliwość. Dla Arystotelesa szczęście zależy od życia dobrego, zaś życie dobre to życie zgodne z cnotami. Natomiast droga cnót jest drogą pośrednią między dwiema skrajnościami – brakiem i nadmiarem. Dla Boecjusza szczęściem jest dobro. W ten sposób nawiązuje do swego poprzednika i mistrza Plotyna, według którego żyć dobrze i być szczęśliwym znaczy to samo, ponieważ „szczęśliwi są tylko dobrzy”²³. Bo choć różnie ludzie owo dobro pojmują, zgodni są jednak w wyborze dobra jako warunku szczęścia.

Po długich dyskusjach na temat szczęścia, które jest najwyższym dobrem, Boecjusz stwierdza, że szczęście jest w Bogu. Szczęście jest pojęciem bardzo złożonym, bo przecież i Bóg nie może być zdefiniowany. Są to pojęcia, które wywołują całą grę różnych skojarzeń. Pomimo tego Boecjusz usiłuje sformułować definicję Boga jako źródła

²¹ B., *CP*, III pr. 2.

²² Ibidem: „Liquet igitur esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum”.

²³ Plot., *Enn.*, II 318.

najwyższego dobra i prawdziwego szczęścia. W jego teorii szczęścia dotyczącej *pars construens* przypomina człowiekowi, że jest przede wszystkim osobą obdarzoną wolą czynienia dobra, jak i zdolnością kochania:

Si primordia vestra
auctoremque deum spectes, nullus degener exstat,
ni vitiis peiora fovens proprium deserat ortum²⁴.

Jeśli na wasz początek na stwórcę Boga spojrzycie,
Nie masz wśród was nikczemnych, nie masz zwyrodniałych;
Tylko złemu hołdując własny ród hańbicie.

Szczęście, przypomina Boecjusz, ma miejsce wtedy, gdy pojawia się głębokie pragnienie dobra najwyższego. Wtedy człowiek wchodzi w stan, w którym nie tylko jest usatysfakcjonowany takim pragnieniem, lecz także świadomy, że poza tego rodzaju pragnieniem nie istnieje już inne, skoro nic nie przewyższa dobra najwyższego. Zwrócić się trzeba ku temu, co trwałe i pewne. Dlatego należy się starać bardziej o szczęście wieczne (*pars construens*) niż o szczęście ziemskie (*pars destruens*). Szczęście wieczne, którego samo pragnienie i poszukiwanie jest cenniejsze od posiadania szczęścia ziemskiego, możliwe jest tylko wtedy, gdy wzgardzi się tym ostatnim. Chcieć takiego dobra, którego chcieć się nie godzi, jest największym nieszczęściem. Uzasadnia to podobnie jak św. Augustyn: szczęście może nam dać tylko to dobro, które samo w sobie jest nieutrącalne i zaspokaja w stopniu najwyższym. Nie może być szczęśliwy ten, kto lęka się o utratę posiadanego dobra, jak i ten, kto nie jest tym dobrem w pełni zaspokojony. Każdy ma możliwość bycia szczęśliwym. Człowiek decyduje o tym, czy życie będzie szczęśliwe. Wystarczy tylko dotrzeć do źródła szczęścia. A tkwi ono w Bogu, który jest dobrem najwyższym i wiecznym:

Quare ne in infinitum ratio prodeat, confitendum est summum deum summi perfectique boni esse plenissimum; sed perfectum bonum veram esse beatitudinem constituimus: veram igitur beatitudinem in summo deo sitam esse necesse est. Accipio, inquam, nec est quod contra dici ullo modo queat.

Sed quaeso, inquit, te, vide quam id sancte atque inviolabiliter probes, quod boni summi summum deum diximus esse plenissimum²⁵.

Ażeby więc wnioskowanie nie posuwało się w nieskończoność, trzeba się zgodzić, że najwyższy Bóg jest najpełniejszy najwyższego i doskonałego dobra.

²⁴ B., CP, III m. 6.

²⁵ Ibidem, pr. 10.

Lecz uzgodniliśmy, że doskonałe dobro jest prawdziwą szczęśliwością, zatem prawdziwa szczęśliwość z konieczności mieści się w Bogu najwyższym.

Każdy poszukuje szczęścia, które jest samym dobrem. Jest nim Bóg. Bóg i prawdziwa szczęśliwość są jednym i tym samym. Istota Boża leży w samym dobru, a nie gdzie indziej²⁶. Boecjusz dochodzi do stwierdzenia, że całkowite i doskonałe dobro, za którego tylko fragmentami lub cieniami zwykle gonimy, to Bóg. Jako aksjomat wysuwa uwagę, że wszystkie rzeczy doskonałe są wcześniejsze od wszelkich rzeczy niedoskonałych²⁷.

Szczęśliwość polega właśnie na osiągnięciu najwyższego dobra, które jest dobrem doskonałym. Jest doskonałe, ponieważ poza nim nic doskonalszego już nie istnieje. Dobro doskonałe jest możliwe, bo gdyby było inaczej, nie istniałoby dobro niedoskonałe. Po zakosztowaniu tego rodzaju dobra nie można już niczego więcej pragnąć. Jednak trzeba je odnaleźć, dobrowolnie do niego dotrzeć.

Według autora *Consolatio Philosophiae*, szczęście zależy od samego człowieka. Nie znajduje się ono poza nim, lecz w nim samym. Uwarunkowane jest od jego decyzji, ponieważ człowiek posiada wolną wolę²⁸. Człowiek decyduje jedynie o rodzaju szczęścia: czy będzie ono z obszaru *pars destruens* czy z obszaru *pars construens*. Szczęście związane jest z moralnością. Dobre uczynki, nawet gdy są połączone z wyrzeczeniem i ofiarą, dają zadowolenie.

Ci, którzy raz wzniesli się do kontemplacji „godnego podziwu kręgu boskiej prostoty”²⁹, muszą uważać, aby nie patrzeć wstecz na światowe rzeczy, co zdarzyło się Orfeuszowi. Przypomnienie historii Orfeusza ma wielkie znaczenie strukturalne w *Consolatio*. Sam Boecjusz oddawał się zgubnej retrospekcji, kiedy nawiedziła go Filozofia w księdze I. Opisuując tragiczne w skutkach spojrzenie do tyłu, Boecjusz objawia swoje mistrzostwo w sztuce poetyckiej i w zwięzłym sposobie wyrażania swych myśli:

Orpheus Eurydicen suam
Vidit, perdidit, occidit³⁰.

W siódmej prozie księgi IV czytamy: „Neque enim vos in provectu positi virtutis diffluere deliciis et emarcescere voluptate veni-

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem.

²⁸ *Liberum arbitrium* jest tematem głównie V księgi *Consolatio Philosophiae*.

²⁹ B., CP, III pr. 12.

³⁰ Ibidem, m. 12: „Orfeusz Eurydykę swą ujrzał i stracił, gdyż zabił ją”.

stis”³¹ („Bo wy, którzy kroczyście do cnoty, weszliście na drogę nie po to, aby się rozpyływać w przyjemnościach i marnieć w rozkoszach”). Tę samą sentencję interpretuje wspaniale na nowo w formie poetyckiej Dante, pisząc:

[...]
fatti non foste a viver come bruti,
ma per seguir virtude e conoscenza³².

Życie moralne przyczynia się do szczęścia także w ten sposób, że wprowadza ład i spokój. Chroni człowieka od wyrzutów sumienia. Z punktu widzenia filozofii moralnej przesłanie zamieszczone na końcu dzieła jest testamentem wielkiego pisarza chrześcijańskiego:

Aversamini igitur vitia, colite virtutes, ad rectas spes animum sublevate, humiles preces in excelsa porrigite. Magna vobis est, si dissimulare non vultis, necessitas indicta probitatis, cum ante oculos agitis iudicis cuncta cernentis³³.

Moralność, zdaniem autora, nie jest żadną klatką ani ciałą, która ma pozbawiać wolności. Stoi raczej na straży wolności, aby człowiek mógł osiągnąć pełną realizację. Są to wskazówki, dzięki którym człowiek osiąga doskonałość. Osiągając doskonałość, można osiągnąć szczęście. Doskonałość zaś nie polega jedynie na pełni człowieczeństwa, jak twierdził Arystoteles, ale na poznaniu, a właściwie upodobnieniu się człowieka do Boga. Dochodząc do Boga, który jest najwyższym dobrem, osiąga człowiek szczęście. Drogą do Boga jest filozofia. Człowiek jednak zawsze ma wolną wolę, którą dysponuje jako istota obdarzona rozumem. Według Boecjusza, wola, którą jest obdarzony każdy człowiek, to organ służący do obcowania z przyszłością, a właściwie wola kreuje ową przyszłość.

5.3. DYSKURS: *DE FORTUNA*

Wpływ na bieg życia ludzkiego przypisywano różnym czynnikom, przede wszystkim działaniu Boskiemu, ale także miłości czy fatum. Również Fortunie – jako personifikacji samej przypadkowej zmienności

³¹ Ibidem, IV pr. 7.

³² Dante Alighieri: *La divina commedia, Inferno*, XXVI 118–119. Milano 1985.

³³ B., *CP*, V pr. 6.

– przyznano pod tym względem miejsce szczególne. Była ona w stosunku do człowieka siłą niejako zewnętrzną, ale niekiedy jej działaniu przypisywano również niektóre zmiany zachodzące we wnętrzu ludzkim³⁴.

Starożytni byli przekonani, że Tyche-Fortuna dzierży władzę we wszystkich dziedzinach życia ludzkiego. Nawet bogowie podlegali Fortunie, paradoksalnie jednak nigdy nie wymieniano jej pośród dwunastki najbardziej poważanych mieszkańców Olimpu. I tę sprzeczność m.in. wydrwił św. Augustyn:

Saltem certe, ut dixi, ipsa Fortuna, quae, sicut putant qui ei plurimum tribuunt, in omni re dominatur, et res cunctas ex libidine magis quam ex vero celebrat obscuratque; si tantum et in deos valuit, ut temerario iudicio suo quos vellet celebraret, obscuraretque quos vellet, praecipuum locum haberet in selectis, quae in ipsos quoque deos tam praecipuae est potestatis.

An ut illic esse non posset, nihil aliud etiam ipsa Fortuna, nisi adversam putanda est habuisse fortunam? Sibi ergo adversata est, quae alios nobiles faciens nobilitata non est³⁵.

W każdym razie, jakem powiedział, sama tylko Fortuna – zdaniem tych, którzy przypisują jej największe znaczenie – jest panią wszystkiego i raczej wedle swego widzimisię aniżeli wedle sprawiedliwości używa wszystkim bytom rozgłosu lub pograża je w zapomnieniu. Jeżeli nawet w stosunku do bogów miała ona moc taką, że płochym swym wyrokiem czyniła sławnym, kogo chciała, to powinna była zająć wśród bóstw szczególnie wybitne miejsce, skoro wobec tych samych bóstw sprawuje tak wybitną władzę.

A jeżeli tam się dostać nie mogła, to czyż wypada myśleć coś innego niż to, że sama Fortuna miała przeciwną fortunę? Jest tedy swoim własnym wrogiem, jeżeli dając sławę innym, nie dała jej sobie samej³⁶.

Augustyn poświęcił problemowi „losu” wyjątkowo dużo miejsca. Należy więc przytoczyć wypowiedź zamieszczoną w *Retractationes*:

Sed in eisdem tribus libris meis, non mihi placet toties me appellasse Fortunam (Lib. 1, c. 1, n. 1 et 7); quamvis non aliquam deam voluerim hoc nomine intelligi, sed fortuitum rerum eventum, vel in corporis nostri, vel in externis bonis aut malis. Unde et illa verba sunt, quae nulla religio dicere prohibet, Forte, forsan, forsitan, fortasse, fortuito: quod tamen totum ad divinam revocandum est providentiam. Hoc etiam ibi non tacui, dicens:

³⁴ W ten sposób została przedstawiona Fortuna w twórczości Sępa Szarzyńskiego. Por.: J. Błoński: *Mikołaj Sęp-Szarzyński a początki polskiego baroku*. Kraków 1967, s. 97.

³⁵ Aurelius Augustinus Hipponensis: *Ad Marcellinum de civitate Dei contra paganos libri viginti duo*, VII, 4. In: Idem: *Opera omnia*. PL, Vol. 41, col. 196.

³⁶ Św. Augustyn: *O państwie Bożym przeciw poganom ksiąg XXII*. Przeł. i oprac. W. Kornatowski. T. 1. Warszawa 1977, s. 336.

Etenim fortasse, quae vulgo fortuna nominatur, occulto quodam ordine regitur; nihilque aliud in rebus casum vocamus, nisi cuius ratio et causa secreta est. Dixi quidem hoc, verumtamen poenitet me sic illic nominasse fortunam, cum videam homines habere in pessima consuetudine, ubi dici debet, Hoc Deus voluit, dicere, Hoc voluit fortuna³⁷.

Jednak w tych trzech księgach nie podoba mi się, iż tylokrotnie używałem nazwy „los”. Nie chciałem przez to rozumieć jakiejś bogini, ale przypadkowy zbieg okoliczności dotyczący naszego ciała albo też jakiegoś zewnętrznego dobra lub zła. Stąd też pochodzą takie słowa, których żadna religia nie zabrania używać, jak: przypadkiem, może, podobno, przypadkowo. To wszystko należy odnosić do opatrności boskiej. Tam również tego nie pominąłem pisząc: „bo może tą siłą, którą pospolicie nazywamy losem, rządzi jakiś ukryty ład; może nazwę przypadku nadajemy właśnie temu, co ma ukryty sens i ukrytą przyczynę”. Wprawdzie tak napisałem, jednak przykro mi, że w taki sposób określiłem tam los, skoro widzę, iż ludzie mają ten okropny zwyczaj, że kiedy powinno się powiedzieć: Bóg tak chciał – powiadają: tak chciał los³⁸.

Fortuna i fatum, a właściwie fata, pojawiają się również w *Consolatio Philosophiae* Boecjusza. To one są odpowiedzialne za wszystko, co przytrafiło się nieszczęsnemu skazańcowi. W pierwszej pieśni przedstawiony został obraz życia człowieka, który jest przekonany, że szczęście zależy od kaprysów Fortuny. Ze względu na przewrotność Fortuny i zmienność losu każda chwila życia jest niepewna:

Gloria felicitis olim viridisque iuventae,
solantur maesti nunc mea fata senis³⁹.

Chwała niegdyś w młodości szczęśliwego życia
Dzisiaj osładza los smutnego starca.

Dum levibus male fida bonis fortuna faveret
paene caput tristis meraserat hora meum⁴⁰.

Gdy złudnym dobrem perfidna fortuna darzyła,
To w godzinie goryczy kirem głowę mi okryła.

W księdze II *Consolatio* Filozofia zachęca Boecjusza, by pogodził się z losem i z równowagą znosił to, co oferuje Fortuna, ponieważ dobrowolnie powierzył jej swój los:

³⁷ Aug., *Retractationes*, I 2, PL 32.

³⁸ Św. Augustyn: *Sprostowania*. Przeł. J. Sułowski. Tekst według wydania Św. Augustyn: *O nauce chrześcijańskiej. Sprostowania*. Warszawa 1979, s. 184–185.

³⁹ B., *CP*, I m 1, 7–8.

⁴⁰ Ibidem, 17–18.

Fortunae te regendum dedisti: dominae moribus oportet obtemperes. Tu vero volventis rotae impetum retinere conaris? At, omnium mortalium stolidissime, si manere incipit, fors esse desistit⁴¹.

Jeżeliś oddał rządy losowi, musisz być posłuszny obyczajom tego pana. Czy starasz się zatrzymać pęd toczącego się koła? Zaprawdę, najnaiwniejszy ze wszystkich śmiertelnych, jeżeli szczęście staje się trwałe, przestaje być szczęściem.

Wyniesienie i nagły upadek są przykładem bezwzględnej władzy Fortuny, obracającej wielkim kołem, na które wspinają się istoty ludzkie, strącone później jednym ruchem, nieświadome nietrwałości swego powodzenia:

Haec cum superba verterit vices dextra
et aestuantis more fertur Euripi,
dudum tremendos saeva proterit reges
humilemque victi sublevat fallax vultum.
Non illa miseros audit aut curat fletus
ultroque gemitus, dura quos fecit, ridet.
Sic illa ludit, sic suas probat vires
magnumque su<mm>is monstat ostentum, si quis
visatur una stratus ac felix hora⁴².

Los dumną ręką bieg rzeczy kieruje
I pędząc jak Euryp spieniony w cieśninie
Raz depcze drżących ze strachu królów,
Raz łudząc podnosi do góry.
Nie słucha nędzy, lecz także nie widzi,
Z westchnień się śmieje, okrutny choć je zawinił.
Tak igra Los, tak swych sił próbuje,
Światu w twarz rzuca kapryśność swoją,
Szczęście i upadek w jednej da godzinie.

Ustami Filozofii Fortuna wyjaśnia i uzasadnia swoje postępowanie: nie jest tak okrutna ani wiarołomna, dlatego nie trzeba na nią się skarżyć, zwłaszcza wtedy, gdy zakosztowało się jej licznych dóbr. Majątek, zaszczyty i inne tego rodzaju rzeczy należą do niej. Ona jedyna ma prawo nimi rozporządzać według własnych upodobań:

Quid igitur ingemescis? Nulla tibi a nobis est allata violentia. Opes, honores ceteraque talium mei sunt iuris. Dominam famulae cognoscunt: me-

⁴¹ Ibidem, pr. 1.

⁴² Ibidem, II m. 1.

cum veniunt, me abeunte discedunt. Audacter affirmem, si tua forent quae amissa conquereris, nullo modo perdidisses⁴³.

Czegóż więc wzdychasz? Nie zadałam ci przecież żadnego gwałtu. Majątek, zaszczyty i inne takie rzeczy należą do mnie: służba patrzy na swego pana, ze mną przychodzi i ze mną odchodzi. Śmiało powiem, że gdyby te rzeczy były twoje, które jako utracone oplakujesz, nigdy byś ich był nie stracił. Czyż tylko mnie samej nie wolno wykonywać moich praw?

Boecjusz nawiązuje do jednego z najczęstszych toposów poezji antycznej, którego obrazem jest Fortuna stojąca na kole: „Fortuna kołem się toczy”, co oznacza, że raz jesteśmy u szczytu powodzenia, a za chwilę na dnie nieszczęść. Zwłaszcza Horacy zwraca uwagę na jej perfidny sposób postępowania: po to wynosi niektórych, by zrzucić ich potem z wyżyn powodzenia:

Praesens vel imo tollere de gradu
Mortale corpus, vel superbos
Vertere funeribus triumphos⁴⁴.

Jej moc tkwi w tym, że wciąż się bawi, kręci koło bezustannym rozmachem. Cieszy ją zmiana tego, co najwyższe, na to, co najniższe, i tego, co najniższe, na to, co najwyższe. Są to zwykłe reguły gry: raz się jest w górze, a raz na dole. Takie są jej obyczaje, o których należy pamiętać:

Haec nostra vis est, hunc continuum ludum ludimus: rotam volubili orbe versamus, infima summis, summa infimis mutare gudemus. Ascende, si placet, sed ea lege, ne uti ludicri mei ratio poscet, descendere iniuriam putes. An tu mores ignorabas meos?⁴⁵

Fortuna w ujęciu Boecjusza pojawi się w wyobraźni późniejszych artystów. Szczególnie średniowieczne aluzje do Fortuny i jej koła są wyjątkowo piękne i poważne. Fortuna znalazła dla siebie miejsce w średniowiecznym światopoglądzie i została zaadaptowana do chrześcijańskiego systemu pojęć. Dojrzałe średniowiecze upowszechniło jej wizerunek plastyczny. Najstarsze znane przedstawienie „koła Fortuny” miało się pojawić ok. roku 1100 w kodeksie mieszczącym twórczość Boecjusza⁴⁶.

⁴³ Ibidem, pr. 2.

⁴⁴ Hor., *Carm.*, I 35, 2–4.

⁴⁵ B., *CP*, II pr. 2.

⁴⁶ T. Michałowska: *Średniowiecze*. Warszawa 1995, p. 261.

W pierwszej pieśni *Consolatio Philosophiae* należy zwrócić uwagę na pewną sprzeczność. Tkwi ona w sposobie wyobrażenia *Fatum* i *Fortuny*. Zdaniem starożytnych istniały właściwie dwie zasadnicze siły kształtujące życie człowieka: „*Fortuna omnipotens et ineluctabile Fatum*”⁴⁷. Oba bóstwa występują tu w zgodzie. Serwiusz, komentator tegoż fragmentu, stwierdza, że to „*Stoici nasci et mori fatis dant, media omnia fortunae*”⁴⁸. Serwiusz przypisał stoikom rozwiązanie kompromisowe, polegające na wyraźnym rozgraniczeniu kompetencji bóstw. Jednak nie dla wszystkich starożytnych, a nawet stoików, ów podział kompetencji był wyczuwalny. Niektórzy podkreślali rolę przeznaczenia, które raz ustanowione nie może ulec zmianie. Toteż rozumiała staję się wiara niektórych w możliwość przewidywania przyszłości, a więc wiara starożytnych w wróżby i proroctwa. Cyceyron, przeciwstawiając się tej stoickiej nauce, podaje klasyczną definicję pojęcia *fortuny*:

Potestne igitur earum rerum, quae nihil habent rationis, quare futurae sint, esse ulla praesensio? quid est enim aliud fors, quid fortuna, quid casus, quid eventus, nisi cum sic aliquid cecidit, sic evenit, ut vel aliter cadere atque evenire potuerit? quo modo ergo id, quod temere fit caeco casu et volubilitate fortunae, praesentiri et praedici potest?

Medicus morbum ingravescentem ratione providet, insidias imperator, tempestates gubernator; et tamen ii ipsi saepe falluntur, qui nihil sine certa ratione opinantur; ut agricola, cum florem oleae videt, bacam quoque se visurum putat, non sine ratione ille quidem; sed non numquam tamen fallitur⁴⁹.

Ale czy można przeczuwać zdarzenia, które zachodzą bez żadnej zrozumiałej przyczyny? Albowiem czymże innym jest ślepy los, szczęście, nieszczęście, traf, jak nie tym, co zdarzyło się i wypadło tak, ale równie dobrze mogłoby zdarzyć się i wypaść inaczej. Pytam tedy powtórnie: w jaki sposób można przeczuć i przewidzieć to, co następuje bez żadnej widocznej przyczyny, a jedynie przez ślepy traf i zmienność losu? Lekarz przewiduje wzmoczenie się choroby za pomocą rozumowania; tak samo wódz przewiduje zasadzki, a sternik burze. Ale nawet i oni, którzy nie wysnuwają żadnych wniosków bez pewnej podstawy, częstokroć popełniają błędy.

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa nastąpiło zdecydowane odrzucenie pojęcia *fortuny* oraz swoista chrystianizacja *fatum*. Augustyń, polemizując z poglądami Cyceyona, powołuje się na etymologię słowa „*fatum*”:

⁴⁷ Verg., *Aen.*, VIII 334.

⁴⁸ Serv., *Aen.*, VIII 334.

⁴⁹ Cic., *De divinatione*, II 15–16.

Ordinem autem causarum, ubi voluntas Dei plurimum potest, neque negamus, neque fati vocabulo nuncupamus, nisi forte ut fatum a fando dictum intelligamus, id est a loquendo [A fando fere omnes scriptores veteres derivant, sed variis modis. «Quod constituunt Parcae fando», inquit Varro, de Lingua Latina, lib. 6, § 52.]⁵⁰

Co się tyczy natomiast porządku przyczyn, w którym największe znaczenie ma wola Boża, to ani go nie odrzucamy, ani nie określamy mianem przeznaczenia, chyba żebyśmy przyjęli, iż oznaczający przeznaczenie wyraz „fatum” pochodzi od wyrazu *fari*, czyli „rzec coś”⁵¹.

To człowiek decyduje o wszystkim dzięki wolnej woli, którą został obdarzony, i dzięki rozumowi, którym różni się od zwierzęcia. Najpierw Boecjusz błędzi, przypisując mylnie ogromne znaczenie Fatum i Fortunie jako wszechwładnym paniom dobrych i złych losów. Później jednak dzięki Filozofii odrzuca wiarę w kierującą wszystkim moc przeznaczenia, nadając wizji losu charakter bardziej optymistyczny. Dyskurs z Filozofią dotyczy wielu istotnych spraw, ale głównie porusza tematykę szczęścia, podkreślmy – prawdziwego szczęścia. Autor dochodzi do przekonania, że w istocie tylko i wyłącznie od człowieka zależy, czy będzie szczęśliwy czy też nie. Rolę pośrednika zaś między Bogiem a człowiekiem pełni nie fatum, nie fortuna ani gwiazdy, ale modlitwa. Ona jest bezpośrednim *commercium* między Bogiem a człowiekiem⁵². Człowiek jest w stanie wpłynąć na swój los nawet przy założeniu, że istnieje opatrność. Boecjusz pierwszy podaje definicję wolnej woli człowieka i opatrności boskiej.

Na czym polega udział jednostki w kreowaniu swego losu? Już starożytni doszli do przekonania, że siłą, którą można przeciwstawić Tyche-Fortunie, jest cnota. Arystoteles stwierdził, że właśnie cnota jest takim dobrem, którego nie można uznać za dar losu:

Otóż powodzenie i przypadek nie należą do tego, co jest od nas zależne, ani do tego, czego sami będziemy panami i czego będziemy mogli dokonać. Dlatego o sprawiedliwym nikt nie powie, że jest on obdarzony szczęśliwym losem; ani męznym, ani w ogóle o nikim, kto jest „wartościowy” dzięki doskonałości. Od nas bowiem zależy, czy my te wartości posiadamy, czy nie⁵³.

⁵⁰ Aurelius Augustinus Hipponensis: *Ad Marcellinum*..., V, 9, PL, vol. 41, col. 150

⁵¹ Św. Augustyn: *O państwie Bożym*..., T. 1, ks. I, s. 272.

⁵² B., CP, V pr. 3.

⁵³ Aryst., *Etyka Wielka*, II 1207a.

Cnota więc jest pewną władzą duszy, siłą wewnętrzną. Przeciwstawiana bywa losowi jako sile działającej z zewnątrz. W ten sposób wielu myślicieli antycznych pojmowało stosunek cnoty do losu. Człowiek jest ustawicznie skazany na pojedynek ze światem zewnętrznym. Walka człowieka jako jednostki ze światem zewnętrznym to walka Cnoty z Fortuną. Takie wyobrażenie, które przedstawiają głównie stoicy, zostało rozpowszechnione w nowożytnej kulturze europejskiej za sprawą pism Seneki, a także dzięki *Consolatio Philosophiae* Boecjusza. Filozofia wyjaśnia skazańcowi skarżącemu się na niesprawiedliwość losu, że prawdziwe szczęście wymaga właśnie ciągłego przeciwstawiania się Fortunie, zarówno wtedy, gdy łaskawie udziela ona człowiekowi swoich darów, jak i wtedy, gdy mu je odbiera.

Walka Cnoty z Fortuną ma miejsce również w wiekach średnich. Wpływ na to miał w ogromnej mierze autorytet, jakim cieszył się wówczas autor *Consolatio Philosophiae*. W wieku XII, nazywanym „stuleciem Boecjusza”, nawiązywano często do nauki „ostatniego Rzymianina i pierwszego scholastyka” nie tylko w dziedzinie logiki, teorii muzyki czy też teologii, ale także etyki. Pod koniec wieku XII Henricus Pauper pisze utwór zatytułowany *Elegia de diversitate Fortunae et philosophiae consolatione*⁵⁴. Zdaniem Karla Vosslera, poemat ten był bardzo popularny w trzynastowiecznych Włoszech i z pewnością wpłynął na sposób, w jaki Fortunę przedstawił Dante w siódmej pieśni *Piekieł* (VII, 73 i n.)⁵⁵.

W literaturze renesansowej natomiast często występują słowa „Virtus domitor Fortunae”. Formuła ta jest również związana z nauką stoików o cnocie. W literaturze staropolskiej jest chyba najczęściej spotykanym określeniem relacji między cnotą a losem. Znajdujemy ją na przykład w *Żywocie człowieka poczciwego* Reja⁵⁶. Lektura pism Cyserona, Seneki i Boecjusza z pewnością przyczyniła się do ugruntowania w świadomości twórców literatury staropolskiej formuły „Virtus domitor Fortunae”⁵⁷.

W księdze II *Consolatio Philosophiae* Filozofia wygłasza apologię Fortuny. Zdaniem S. Levisa, Boecjusz, „będąc w zgodzie ze stoicyzmem, a także w pełnej harmonii z *Księgą Hioba* i z pewnymi wypowiedziami

⁵⁴ PL 204 [1855] kol. 843–868.

⁵⁵ Por.: K. Vossler: *Mediaeval Culture. An Introduction to Dante and His Times*. Transl. by W.C. Lawton. Vol. 2. New York 1958, s. 23.

⁵⁶ M. Rej: *Zwierciadło*. Wyd. J. Czubek i J.S. Łoś. Wstępem opatrzył I. Chrzanowski. T. 1. Kraków 1914, s. 82.

⁵⁷ J. Sokołski: *Bogini, pojęcie, demon. Fortuna w dziełach autorów staropolskich*. Wrocław 1996, s. 32.

Chrystusa⁵⁸, wygłasza również płomienną apologię napisaną przeciw pogładowi, wspólnemu jednakowo prostackim poganom, jak i prostackim chrześcijanom, który »pociesza okrutnych ludzi«, tłumacząc zmiany w ludzkiej pomyślności jako boskie nagrody i kary albo przynajmniej życząc sobie, żeby tak właśnie było⁵⁹.

Demoniczna władczyni spraw ludzkich nie wydaje się tak wszechpotężna. O wiele większe znaczenie we wszechświecie ma cnota i związana z nią mądrość. Ona jedyna jest w stanie wspomóc człowieka w osiąganiu szczęścia. Na początku dyskursu na temat szczęścia pojawia się pozorny paradoks: „Nam in omni adversitate fortunae infelicissimum est genus infortunii fuisse felicem”⁶⁰. Od razu przychodzi na myśl „nessun maggior dolore” Dantego⁶¹. Dalej czytamy: „Adeo nihil est miserum nisi cum putes, contraque beata sors omnis est aequanimitate tolerantis”⁶². Przypominają się słowa Hamleta: „Nie ma rzeczy dobrych ani złych, a jedynie myślenie czyni je takimi”⁶³.

Słodczy ludzkiego szczęścia przepojona jest goryczą:

Quam multis amaritudinibus humanae felicitatis dulcedo respersa est!⁶⁴

Właściwie to nikt nie godzi się łatwo z rzeczywistością własnego losu, gdyż w każdym człowieku jest coś takiego – czego nie doświadczył, tego nie zna, a gdy doświadczy, lęka się tego:

Idcirco nemo facile cum fortunae suae condicione concordat; inest enim singulis, quod inexpertus ignoret, expertus exhorreat⁶⁵.

Dalszy ciąg dyskursu dotyczy szczęścia, które może być twórcze bądź destrukcyjne w zależności od tego, co jest jego źródłem. To ostatnie (*destruens*) jest marne, oparte na rzeczach przemijających, u zrównoważonych nie trwa ono stale, a trwożliwych zgoła nie cieszy:

⁵⁸ Łk 13, 4; J 9, 13.

⁵⁹ C.S. Lewis: *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*. Przeł. W. Ostrowski. Warszawa 1986, s. 63.

⁶⁰ B., *CP*, II pr. 4: „Bo we wszystkich przeciwnościach losu największym nieszczęściem jest pamięć o tym, że się było szczęśliwym”.

⁶¹ Dante, *Inferno* V, 121.

⁶² B., *CP*, II pr. 4: „Nic nie jest niedolą, jak tylko to, co się odczuwa jako niedole, a z drugiej strony szczęśliwą dolą jest to wszystko, co się w równowadze ducha znosi”.

⁶³ Szekspir: *Hamlet*. Przeł. S. Barańczak. Poznań 1990, s. 73.

⁶⁴ B., *CP*, II pr. 4.

⁶⁵ Ibidem.

Liquet igitur quam sit mortalium rerum misera beatitudo, quae nec apud aequanimos perpetua perdurat nec anxios tota delectat⁶⁶.

Istotą i ostoją najwyższej szczęśliwości, którą Boecjusz nazywa *construens*, jest fakt, iż szczęście to nosimy w sobie:

Quid igitur, o mortales, extra petitis intra vos positam felicitatem?⁶⁷

Mając władzę nad sobą posiadamy to, czego ani sami nie chcemy stracić, ani los nie zdoła nam odebrać:

Estne aliquid tibi te ipso pretiosius? Nihil, inquires. Igitur si tui compos fueris, possidebis quod nec tu amittere umquam velis nec fortuna possit auferre⁶⁸.

Skazany jest człowiekiem przekonanym o nieśmiertelności duszy ludzkiej. Dlatego jasną rzeczą jest, że szczęśliwość będąca darem losu kończy się wraz ze śmiercią ciała: „clarum sit fortuitam felicitatem corporis morte finiri”⁶⁹. Owa szczęśliwość nie jest również w stanie odebrać prawdziwego szczęścia. Nie możemy utracić dóbr zewnętrznych, bo tak naprawdę wcale ich nie posiadamy. Piękno pól albo klejnotów jest prawdziwym dobrem, ale należy do nich, a nie do nas:

Quid externa bona pro tuis amplexaris? Numquam tua faciet esse fortuna, quae a te natura rerum fecit aliena⁷⁰.

Jak możesz dobra świata zewnętrznego jak swoje własne serdecznie przygarniać? Nigdy nie dozwoli los uczynić twoim tego, co natura rzeczy uczyniła ci obcym.

Również piękno szat jest właściwością i własnością materiału albo należy do umiejętności krawca, nic nie uczyni go naszym:

Iam vero pulchrum variis fulgere vestibis putas: quarum si grata intuitu species est, aut materiae naturam aut ingenium mirabor artificis⁷¹.

Czy uważasz, że jest rzeczą piękną błyszczeć strojnymi barwnie sukniami? Otóż jeżeli ich widok jest oczom miły, to będę podziwiał albo ich materiał, albo zdolność krawca.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Ibidem, pr. 5.

⁷¹ Ibidem.

Źródłem szczęścia destrukcyjnego jest również posiadanie władzy i godności⁷². Dowiadujemy się, że nic tak nie oszukuje tych, którzy posiadają jakąś naturalną doskonałość, ale nie wydoskonaliли się jeszcze w cnocie, jak pagnienie sławy:

Atqui hoc unum est, quod praestantes quidem natura mentes, sed nondum ad extremam manum virtutum perfectione perductas allicere possit, gloriae scilicet cupido et optimorum in rem publicam fama meritorum⁷³.

Jedyny jest powód, który umysły z natury podniosłe, ale jeszcze nie doprowadzone do szczytu doskonałości może skusić, a jest nim żądza chwały i rozgłos o najlepszych dla państwa zasługach.

Skoro glob musi być uważany za punkt matematyczny, cała ziem-ska sława jest lokalna⁷⁴. Toteż obyczaje i urządzenia państwowe różnych narodów nie są zgodne. To, co jest sławą u jednego narodu, może być hańbą u innego. To, co u jednych uchodzi za godne pochwały, u innych za godne najwyższej kary:

Quid quod diversarum gentium mores inter se atque instituta discor-dant, ut, quod apud alios laude, apud alios supplicio dignum iudicetur?⁷⁵

Zakończony został ten passus pytaniem:

Sin vero bene sibi mens conscia terreno carcere resoluta caelum libera petit, nonne omne terrenum negotium spernat, quae se caelo fruens terrenis gaudet exemptam?⁷⁶

Jeżeli zaś duch, sam siebie świadom, z ziemskiego więzienia zwolniony w niebo wzlatuje, czyż nie gardzi wszelkimi ziemskimi sprawami, rozkoszując się niebem i ciesząc się zwolnieniem z rzeczy ziemskich?

Więzieniem jest życie ludzkie, a właściwie ciało człowieka. Więzy ono duszę, która gardzi wszelkimi sprawami ziemskimi, a rozkoszuje się niebem. Stwierdzenie to zdaje się współbrzmieć z biblijną wizją eschatologiczną dotyczącą wieczności i nieśmiertelności duszy ludzkiej. Nieprzychylność Fortuny też ma swoje dobre strony. Dopiero niepowodzenie otwiera nam oczy, ukazując, którzy przyjaciele są prawdziwi, a którzy tylko przyjaźń udają:

⁷² Ibidem, pr. 6.

⁷³ Ibidem, pr. 7.

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ Ibidem.

⁷⁶ Ibidem, pr. 8.

An hoc inter minima aestimandum putas, quod amicorum tibi fidelium mentes haec aspera, haec horribilis fortuna detexit? haec tibi certos sodalium vultus ambiguosque secrevit, discedens suos abstulit, tuos reliquit. Quanti hoc integer et, ut videbaris tibi, fortunatus emissus? Nunc amissas opes querere: quod pretiosissimum divitiarum genus est, amicos invenisti⁷⁷.

Czyż uważasz, że mało powinienes sobie cenić, iż ten przykry i straszliwy los odkrył ci dusze wiernych przyjaciół? Ten los oddzielił ci szczerze twarze towarzyszy od twarzy dwulicowych, a odchodząc, swoich zabrał, a twoich ci pozostawił. Jaką cenę byłbyś zapłacił za to, gdybyś to miał, będąc w pełni życia i jak ci się zdawało, kiedyś opływał w szczęściu. Teraz żalisz się, żeś stracił skarby, ale co jest najcenniejszym rodzajem bogactw, znalazłeś przyjaciół.

Do istotnych wniosków doszła Christine Mohrmann w przedmowie do włoskiego tłumaczenia *Consolatio Philosophiae*⁷⁸. Otóż niektórzy krytycy na próżno usiłują znaleźć elementy czysto pogańskie w części poświęconej Fortunie, przede wszystkim w księdze II i III. W pełni zgadzam się z Mohrmann, że jest to próba całkowicie chybiona. Uważna lektura owej diatryby poświęconej Fortunie prowadzi do wniosku, że Fortuna Boecjuszowa nie jest przedstawiona jako siła boska. A więc zgodnie z poglądem Augustyna Fortuna nie jest jakąś boginią, lecz przypadkowym zbiegiem okoliczności dotyczącym naszego ciała albo też jakiegoś zewnętrznego dobra lub zła, wyłącznie losem, który jest udziałem człowieka. Oczywiście każdy może paść ofiarą owego losu. Paradoksalnie człowiek ponosi większą szkodę wówczas, gdy Fortuna mu sprzyja, niż wówczas, gdy jest nieprzychylna. Utrudnia ona i przeszkadza w dostrzeżeniu i osiągnięciu tego, co autentyczne – prawdziwego szczęścia. Wysuwając taką tezę, Pani Filozofia wychodzi od mniej lub bardziej popularnych sposobów osiągnięcia szczęścia pozornego i dochodzi w końcu do koncepcji drogi do prawdziwego szczęścia. A to już jest głównym przedmiotem księgi III.

Zdaniem Christine Mohrmann, w tekstach filozofów pomijających wartości religijne nie ma opisu Fortuny paralelnego do opisu Boecjuszowego⁷⁹. Filozofia, wyjaśniając sposób postępowania Fortuny, ujawniając prawdę dotyczącą szczęścia, jest personifikacją namaszczenia. Jest pewnego rodzaju *fictio personae*, a więc prozopopeją. Wprawdzie

⁷⁷ Ibidem.

⁷⁸ S. Boezio: *La consolazione della Filosofia*. Introd. Ch. Mohrmann, trad. O. Dalleria. Milano 2001, s. 27.

⁷⁹ Ibidem.

posiada zdolność mowy i inne formy ludzkiego zachowania, ale poza tym obdarzona jest cechami nieosobowymi, ponadludzkimi, niesie z sobą szczególną podniosłość. Jest figurą emotywną utworzoną przez wyolbrzymienie kreatywności mentalnej⁸⁰. W czym imieniu przemawia? Analizując chociażby źródła szczęścia pozornego, jakie stanowią dobra materialne, władza, honory, przyjemność, dojdziemy w końcu do paralel Ewangelii Jana, w której problem ów został przedstawiony w podobny sposób⁸¹.

⁸⁰ H. Lausberg: *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*. Przeł. A. Gorzkowski. Bydgoszcz 2002, s. 454.

⁸¹ Por.: 1 J 2, 16.

6. *CONSOLATIO PHILOSOPHIAE* Z PUNKTU WIDZENIA METAFIZYKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

6.1. *DE PROVIDENTIA ET FATO*

Prawdziwe szczęście tkwi w Bogu, a więc on sam jest dobrem najwyższym. Jest źródłem doskonałego dobra. Boecjusz wraz z Filozofią rozważa sposoby działania i funkcjonowania dobra najwyższego. Skoro Bóg jest najwyższym dobrem, a także sprawcą wszystkiego, to jak może pozwolić na to, by złym powodziło się lepiej niż dobrym:

Sed ea ipsa est vel maxima nostri causa maeroris, quod, cum rerum bonus rector exsistat, vel esse omnino mala possint, vel impunita praeterant. Quod solum quanta dignum sit admiratione, profecto consideras. At huic aliud maius adiungitur: nam imperante florenteque nequitia, virtus non solum praemiis caret, verum etiam sceleratorum pedibus subiecta calcatur, et in locum facinorum supplicia luit. Quae fieri in regno scientis omnia, potentis omnia, sed bona tantummodo volentis Dei, nemo satis potest nec admirari, nec conqueri¹.

To właśnie jest największą przyczyną mojego smutku, że choć istnieje dobry rządca świata, mimo to może zło albo w ogóle istnieć, albo uchodzić bezkarnie. Sama na pewno rozumiesz, jak bardzo już to tylko jest godne zdziwienia. Ale z tym łączy się jeszcze coś ważniejszego. Podczas gdy niegodziwość rządzi i kwitnie, dla cnoty nie tylko nie ma nagrody, ale rzuca się ją pod nogi złoczyńców i depce, i nie przestępstwa, ale ją poddaje się

¹ B., *CP*, IV pr. 1.

karom. I że to może się dziać w królestwie wszechwiedzącego i wszechmogącego, lecz wyłącznie dobra chcącego Boga, nikt nie może się dość nadziwić i dość naskarżyć.

Dlaczego sprawiedliwość jest tak niewidoczna w biegu zdarzeń? Dlaczego istnieje zło na świecie? Dlaczego podział zła i dobra, dokonany pomiędzy ludźmi dobrymi i złymi, przeprowadzony został tak nieroztropnie i niesprawiedliwie? Na tego rodzaju pytania, stawiane od wieków, Filozofia udziela odpowiedzi. Po pierwsze, wszystko jest sprawiedliwością. Dobrzy zawsze są nagradzani, a źli zawsze karani przez sam fakt, że są tym, czym są².

Jeśli człowiek odwraca się od dobra prawdziwego, pozostaje mu tylko zło. Ono samo w sobie, pomimo złudnych pozorów, jest karą. W drugiej prozie księgi IV Filozofia przytacza myśli Platona na temat kondycji mądrych i złych:

Ex quibus omnibus bonorum quidem potentia, malorum vero minime dubitabilis apparet infirmitas veramque illam Platonis esse sententiam liquet, solos quod desiderent facere posse sapientes, improbos vero exercere quidem, quod libeat, quod vero desiderent, explere non posse. Faciunt enim quaelibet, dum per ea quibus delectantur id bonum quod desiderant se adepturos putant; sed minime adipiscuntur, quoniam ad beatitudinem probra non veniunt³.

Z tego wszystkiego jasno wynika, iż możliwość czynienia dobrego jest mocą, a możliwość czynienia zła jest zgoła niewątpliwą słabością. I dlatego prawdziwa jest myśl Platona⁴, że tylko mędrcy mogą czynić to, czego pragną, źli zaś mogą wprawdzie spełniać, co się im podoba, ale tego, czego naprawdę pragną, wykonać nie mogą; czynią więc wszystko wedle upodobania, sądząc, że przez to, czym się rozkoszują, osiągną dobro, którego pragną, ale zgoła tego nie osiągają, ponieważ uczynki haniebne do szczęśliwości nie prowadzą.

„Niegodziwość jest karą” – ta koncepcja podjęta przez Sokratesa, a także przez Proklosa⁵, została naświetlona w trzeciej prozie księgi IV:

Sicut igitur probis probitas ipsa fit praemium, ita improbis nequitia ipsa supplicium est⁶.

² Ibidem.

³ Ibidem, pr. 2.

⁴ Plat., *Gorg.* 466B–481B.

⁵ Proklos, *Com. in Tim.*, I 378.

⁶ B., *CP*, IV pr. 3.

Jak więc dla godziwych sama godziwość jest nagrodą, tak dla niegodziwych sama niegodziwość jest karą.

Rozważając problem kary i nagrody, Filozofia potwierdza, że kara nadejdzie również po śmierci ciała. Będzie ona dwojakiego rodzaju: lżejsza albo surowsza. Może coś podobnego do piekła i czyśćca:

Sed quaeso, inquam, te, nullane animarum supplicia post defunctum morte corpus relinquis? Et magna quidem, inquit, quorum alia poenali acerbitate, alia vero purgatoria clementia exerceri puto; sed nunc de his disserere consilium non est⁷.

Ale pytam się, czy nie przewidujesz żadnych kar dla dusz po śmierci ciała? Owszem – brzmiała odpowiedź – i to wielkie, z których jedne, jak sądzę, wykonują się z karną srogością, inne z oczyszczającą łagodnością. Lecz nie jest to teraz moim zamiarem o tym rozprawić.

Człowiek, lekceważąc prawdziwe dobro, odcina się od niego, a tym samym odcina się od bytu autentycznego. Staje się nie-człowiekiem, a jego życie nie-bytem. Dobro zaś jest nagrodą samą w sobie, bo znajduje się w bycie, gwarantuje bycie, dlatego jest czymś doskonałym⁸.

Zła moc i złe postępowanie są karą za złą wolę⁹. Kara będzie nie-skończona, ponieważ dusza jest nieśmiertelna. Pomimo tego Boecjusz uznaje za rzecz bardzo dziwną, że niegodziwym świetnie się powodzi, a cnotliwi cierpią. Wszystko jednak może zdziwić, gdy nie zna się przyczyny, odpowiada Filozofia:

Nec mirum, inquit, si quid ordinis ignorata ratione temerarium confusumque credatur; sed tu quamvis causam tantae dispositionis ignores, tamen, quoniam bonus mundum rector temperat, recte fieri cuncta ne dubites¹⁰.

Cóż w tym dziwnego – odpowiedziała – jeżeli coś uważa się za przypadkowe i bezładne tylko dlatego, że się nie zna porządku. Lecz ty, choć nie znasz przyczyny tak wielkiego porządku, jednak ponieważ dobry rządca należyście kieruje światem, nie powinienes wątpić, że wszystko dzieje się należyście.

Cała IV księga dotyczy istoty Boga. Porusza kwestie dość delikatne, które zarówno uczonym, jak i zwykłym ludziom sprawiają wiele trudności w zdefiniowaniu i określeniu ich roli w świecie:

⁷ Ibidem, pr. 4.

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem, pr. 5.

Talis namque materia est, ut una dubitatione succisa innumerabiles aliae velut hydrae capita sucrescant, nec ullus fuerit modus nisi quis eas vivacissimo mentis igne coerceat. In hac enim de providentiae simplicitate, de fati serie, de repentinis casibus, de cognitione ac praedestinatione divina, de arbitrii libertate quaeri solet, quae quanti oneris sint ipse perpendis¹¹.

Jest to bowiem przedmiot tego rodzaju, że gdy się przetnie jedną wątpliwość, narastają niezliczone inne, jak głowy hydry, i nie będzie innego sposobu, jak chyba z najwyższym zapalem ducha je przewyciężyć. W tej sprawie bowiem zwykło się badać: jednolitość opatrności, następstwo zrzędzeń fatum, nieprzewidywalność przypadków, boskie rozpoznanie i przeznaczenie, wolną wolę, a sam wiesz dobrze, jak wielkiej wagi są te zagadnienia.

Boecjusz zwraca szczególną uwagę na różnicę pomiędzy pojęciem *fatum* i *providentia*. Wyjaśnia ją następująco:

[...] providentia est ipsa illa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit, fatum vero inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus¹².

[...] bo opatrność jest to właśnie owa mądrość boska ugruntowana w najwyższym władcy wszechrzeczy, który kieruje wszystkim, fatum zaś jest to tkwiące w ruchomych rzeczach urządzenie, za którego pomocą opatrność wszystko włącza do swego porządku.

To, co „w twierdzy boskiej prostoty” jest opatrnością, oglądane z dołu, odbite w mnogości czasu i przestrzeni jest Przeznaczeniem:

Illud certe manifestum est, immobilem simplicemque gerendarum formam rerum esse providentiam, fatum vero eorum quae divina simplicitas gerenda disposuit, mobilem nexum atque ordinem temporalem.

Quo fit ut omnia quae fato subsunt providentiae quoque subiecta sint, cui ipsum etiam subiacet fatum, quaedam vero, quae sub providentia locata sunt, fati seriem superent; ea vero sunt quae primae propinqua divinitati stabiliter fixa fatalis ordinem mobilitatis excedunt. Nam ut orbium circa eundem cardinem sese vertentium qui est intimus ad simplicitatem medietatis accedit ceterorumque extra locatorum veluti cardo quidam, circa quem versentur, exsistit, extimus vero maiore ambitu rotatus quanto a puncti media individuitate discedit tanto amplioribus spatiis explicatur, si quid vero illi se medio conectat et societ, in simplicitatem cogitur diffundique ac diffluere cessat: simili ratione quod longius a prima mente discedit maiori-

¹¹ Ibidem, pr. 6.

¹² Ibidem.

bus fati nexibus implicatur ac tanto aliquid fato liberum est quanto illum rerum cardinem vicinius petit¹³.

Jedno jest pewne, że opatrność jest stałą i jednolitą formą dziejących się zjawisk, fatum zaś jest ruchomym wiazadłem i czasowym porządkiem tego, co boska jednolitość zleciła do wykonania.

Tym samym wszystko, co podlega fatum, podlega także opatrności, której podlega również samo fatum, a pewne rzeczy, które są bezpośrednio podporządkowane opatrności, stoją ponad kolejami fatum. Są to rzeczy tak bliskie najwyższego bóstwa, tak niewzruszenie umieszczone, że wychodzą poza zmienność porządku fatum. Bo jak spośród kół kręcących się dookoła tego samego punktu koło najbardziej wewnętrzne zbliża się do jednolitości, jaką jest środek, i staje się niejako osią dla innych dalej na zewnątrz położonych kół dookoła niej się kręcących, najbardziej zaś zewnętrzne koło kręci się o tyle większymi kręgami, o ile się bardziej od niepodzielnego środkowego punktu oddala, a jeśli coś się ze środkiem zwiąże i złączy, zwęża się ku niezłożoności i przestaje się rozszerzać i rozpyływać, w podobny też sposób to, co dalej się od pierwszego ducha odchyla, wplata się w więzy fatum, a staje się tym więcej wolnym od fatum, im bardziej stara się zbliżyć do owego środkowego punktu rzeczy.

I tak jak w kole, im bliżej znajdujemy się środka, tym mniej znajdujemy ruchu, tak każda istota skończona w miarę jak zbliża się do uczestnictwa w Boskiej (niewzruszonej) Naturze, staje się mniej podległa Przeznaczeniu, które jest tylko ruchomym obrazem wiecznej opatrności. Opatrność jest całkowicie dobra:

Hoc tantum perspexisse sufficiat, quod naturarum omnium proditor deus idem ad bonum dirigens cuncta disponat, dumque ea quae protulit in sui similitudinem retinere festinat, malum omne de rei publicae suae terminis per fatalis seriem necessitatis eliminat. Quo fit ut quae in terris abundare creduntur, si disponentem providentiam spectes, nihil usquam mali esse perpendas¹⁴.

Niechaj więc wystarczy to tylko zrozumieć, że twórca wszechrzeczy Bóg, kierując sam wszystko ku dobremu i porządkując, gdy to, co stworzył na swoje podobieństwo, spieszy się utrzymać, wszystko zaś złe z granic swego państwa usuwa z konieczności nieprzerwanego następstwa fatum. Dlatego jeżeli spojrzysz ze stanowiska rządzącej opatrności, dojdiesz do przekonania, że w ogóle zło nigdzie się nie znajduje, choć na ziemi wydaje się ono rozplenione.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem.

Mówimy, że niegodziwym się dobrze powodzi, a niewinni cierpią. Ale nie wiemy, którzy są niegodziwi, a którzy niewinni; a jeszcze mniej, czego jednym i drugim potrzeba. Wszelki los widziany od środka koła jest dobry i leczy. To, co nazywamy „złym losem”, ćwiczy ludzi dobrych, a powstrzymuje złych, jeśli zechcą tak go przyjąć¹⁵. Wszystko zależy od tego, czy posiadamy cnotę czy też nie:

Ex his enim, ait, quae concessa sunt evenit eorum quidem, qui vel sunt vel in possessione vel in propectu vel in adeptione virtutis omnem, quaecumque sit, bonam, in improbitate vero manentibus omnem pessimam esse fortunam¹⁶.

Bo z tego, cośmy ustalili, wynika, że dla tych, którzy są w posiadaniu cnoty albo dążą do jej zdobycia, albo już ją zdobywają, wszelki los jakikolwiek by był, jest dobry, a dla pozostających w niegodziwości wszelki los jest najgorszy.

Posiadanie owej *virtus* zależy tylko i wyłącznie od naszej dobrej woli:

Quare, inquit, ita vir sapiens moleste ferre non debet, quotiens in fortunae certamen adducitur, ut virum fortem non decet indignari, quotiens increpuit bellicus tumultus. Utrique enim, huic quidem gloriae propagandae illi vero conformandae sapientiae, difficultas ipsa materia est¹⁷.

Dlatego mąż mądry nie powinien się żalić, ilekroć zostanie wciągnięty do walki z losem, tak samo jak nie wypada mężowi dzielnemu oburzać się, jeżeli dokoła niego rozbrzmiewa tumult wojenny. Bo dla obu ta sama trudność jest żywiołem, dla jednego do zdobycia sławy, dla drugiego do wyrobienia w sobie mądrości.

Jeśli znajdujesz się blisko centrum, bardziej uczestniczysz w Opatrzności, mniej cierpisz z powodu Przeznaczenia:

Neque enim vos in propectu positi virtutis diffluere deliciis et emarcescere voluptate venistis. Proelium cum omni fortuna animis acre conseritis, ne vos aut tristis opprimat aut iucunda corrumpat. Firmis medium viribus occupate: quicquid aut infra subsistit aut ultra progreditur habet contemptum felicitatis, non habet praemium laboris. In vestra enim situm manu qualem vobis fortunam formare malitis; omnis enim quae videtur aspera, nisi aut exerceret aut corrigit, punit¹⁸.

¹⁵ Ibidem, pr. 7.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem.

Bo wy, którzy kroczyście do cnoty, weszliście na tę drogę nie po to, aby się rozpływać w przyjemnościach i marnieć w rozkoszach. Ostrą walkę duchową stoczyć z wszelkim losem, aby was ani przykry nie zdławił, ani przyjemny nie popsuł: nieustępliwymi siłami zajmujcie pośrednią drogę. W waszym bowiem ręku leży, jaki los sobie zechcecie stworzyć. Bo wszelki los, który wydaje się przykry, karze, chyba że albo ćwiczy, albo poprawia.

Boecjusz interpretuje ze stanowiska chrześcijanina metafizyczne kwestie przedstawione w *Timajosie* i w *Państwie*. Jeśli Bóg stwarza idee, to na pewno musi je poznać zgromadzone w jego umyśle, zanim ujrzą światło dzienne. Na tym polega i w tym tkwi *simplicitas* opatrności. Fatum jest wyjawianiem w naszym czasie i w naszej przestrzeni udziału w owej *simplicitas*. Zwraca się szczególną uwagę na to, że fatum dzieje się „w naszym miejscu i w naszym czasie”, podczas gdy aniołowie, duchy wieczne i niezniszczalne (nawet jeśli same są stworzone), istnieją, lecz nie są podległe fatum.

W księdze V Boecjusz szczegółowo wyjaśnia kwestie, które wynikają z koncepcji opatrności i fatum przedstawionej w księdze poprzedniej. Całe stworzenie, by mogło być stworzone, zostało uformowane jako byty inteligentne i wolne. Wskutek upadku Lucyfera i Adama ludzie ulegli grzechowi, a w ten sposób także i fatum. A fatum nie istnieje dla chórów anielskich, które ustawicznie chwala Boga, co zostało wyjaśnione w księdze IV. Chrystus zbawił ludzkość, wykupując ją z grzechu, jakiego się dopuściła, przez swoją śmierć i zmartwychwstanie. Już w drugiej pieśni księgi III Boecjusz stwierdził, że dla nas Bóg jest zasadą stwarzającą i zachowującą. Autor posługuje się terminem *provida potentia*¹⁹.

W V i ostatniej księdze Boecjusz przedstawia w sposób zwięzły i treściwy wykład chrześcijańskiej metafizyki. Najpierw Filozofia wyjaśnia, czym jest przypadek i czy w ogóle coś takiego istnieje. Jeśli ktoś określa przypadek jako zdarzenie wywołane pod wpływem jakiegoś ślepego i bezładnego ruchu i bez związku przyczynowego, to w ogóle nie ma przypadku. Filozofia dodaje, że wyraz ten, poza oznaczeniem treści nie mającej w rzeczywistości żadnego odpowiednika, jest po prostu pustym słowem. Ślepy przypadek nie może istnieć, jeśli istnieje Bóg, który wszystko przecież utrzymuje w granicach porządku²⁰. Zdaniem Boecjusza:

Licet igitur definire casum esse inopinatum ex confluentibus causis in his quae ob aliquid geruntur eventum. Concurrere vero atque confluere cau-

¹⁹ Ibidem, III m. 2.

²⁰ Ibidem, V pr. 1.

sas facit ordo ille inevitabili conexione procedens, qui de providentiae fonte descendens, cuncta suis locis temporibusque disponit²¹.

Przypadek jest to nieprzewidziany wynik zbiegających się przyczyn w tych rzeczach, które dla jakiejś sprawy się dzieją. A że zbiegają się i splatają z sobą przyczyny, czyni to ów porządek, wynikający z nieuniknionego związku, który wypływa ze źródła opatrności i układa wszystko we właściwych miejscach i czasach.

Ogromną rolę w życiu ludzkim odgrywa wolna wola, którą została obdarzona każda istota rozumna: „manet intemerata mortalibus arbitrii libertas”²² („pozostaje śmiertelnym nienaruszona wolność ich woli”). Dzięki rozumowi można rozróżnić i poznać to, czego należy unikać, a czego należy sobie życzyć. I dlatego każdy dąży do tego, co uznaje za godne pragnienia, ucieka zaś przed tym, czego należy, jego zdaniem, unikać. Kto ma wrodzony rozum, ma także wrodzoną wolność chcenia albo niechcenia:

Quare, quibus in ipsis inest ratio, inest etiam volendi nolendique libertas, sed hanc non in omnibus aequam esse constituo²³.

Dlatego to, co ma wrodzony rozum, ma także wrodzoną wolność chcenia albo niechcenia. Ale sądzę, że nie u wszystkich istot jest ona jednakowa.

Tymczasem nie wszystkie istoty charakteryzują się jednakową wolą chcenia bądź niechcenia. Istoty boskie i nadziemskie posiadają wolę czystą i nieskażoną, i dlatego zawsze są gotowe do wykonania wszelkiego pragnienia. Ludzkie dusze są wolne, gdy życie ich wypełnia badanie boskiego ducha. Wolność ta jest ograniczona, gdy dadzą się związać ziemskim życiem cielesnym. Zupełnie zniewoleni są ci, którzy oddając się zbrodniom, tracą posiadanie właściwego sobie rozumu: „Wzrok swój zwracając do rzeczy niskich i ciemnych, okrywają się chmurą niewiedzy”. Ulegając namiętnościom wzmagają niewolę, którą ściągęli na siebie, i wtedy stają się przez własną wolność niewolnikami. Jednak „odwieczny wzrok opatrności wszystko przewidujący” dostrzeżga i z góry przydziela każdemu losy w miarę jego zasługi:

Πάντ ἐφορᾶν καὶ πάντ ἐπακούειν [...]

Quae sint, quae fuerint veniantque

²¹ Ibidem.

²² Ibidem, pr. 6.

²³ Ibidem, pr. 2.

uno mentis cernit in ictu;
quem quia respicit omnia solus
verum possis dicere solem²⁴.

'Wszystko widzący i wszystko słyszący' [...]
Co jest, co było, także co przyjdzie,
Jednym widzi myśli rzutem,
Gdy on sam całość wzrokiem przeziera,
Prawdziwym słońcem nazwać go można.

Skoro Bóg *uno mentis in ictu* („w jednym akcie umysłu”) widzi wszystkie rzeczy, które są, były i będą, i w ten sposób zna uprzednio nasze czyny, jak wobec tego możemy działać swobodnie inaczej, niż przewidział? W takiej sytuacji nawet modlitwa jest bezsensowna:

Igitur nec sperandi aliquid nec deprecandi ulla ratio est; quid enim vel speret quisque vel etiam deprecetur, quando optanda omnia series indeflexa conectit?²⁵

Nie ma więc żadnej podstawy czy to spodziewania się czegoś czy to modlenia się o coś. Któż bowiem mógłby się czegoś spodziewać lub o coś się modlić, jeżeli wszystko, czego można sobie życzyć, wiąże nie podlegające zmianom następstwo rzeczy.

Istnieje zatem uprzednia wiedza o rzeczach niezdeterminowanych. Chociaż Bóg wie uprzednio, jednak jego wiedza nie powoduje czynu dokonanego przez człowieka. W tym miejscu rozpoczyna się interesujący wywód na temat zdolności poznawania.

6.2. *DE SENSIBUS, IMAGINATIONE, RATIONE ET INTELLENTIA*

Charakter wiedzy nie zależy od istoty przedmiotu poznawanego, lecz od zdolności poznawania:

Ipsum quoque hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia contuetur. Sensus enim figuram in subiecta materia constitutam, imaginatio vero hanc quoque transcendit speciemque ipsam, quae singularibus inest, universali consideratione perpendit. Intel-

²⁴ Ibidem, V m. 2.

²⁵ Ibidem, pr. 3.

legentiae vero celsior oculus existit; supergressa namque universitatis ambitum ipsam illam simplicem formam pura mentis acie contuetur. In quo illud maxime considerandum est: nam superior comprehendendi vis amplectitur inferiorem, inferior vero ad superiorem nullo modo consurgit²⁶.

Nawet na samego człowieka jako takiego inaczej patrzą zmysły, inaczej wyobraźnia, inaczej rozum, a jeszcze inaczej inteligencja. Zmysł bowiem osądza kształt, jak jest wyrażony w danej materii, wyobraźnia zaś – tylko sam kształt oderwany od materii. Rozum posuwa się poza tę rzecz konkretną i rozważa sam gatunek, który się mieści w poszczególnych osobnikach, z ogólnego punktu widzenia. Oko zaś inteligencji sięga jeszcze wyżej: przechodząc bowiem ponad zakres ogólny, patrzy czystą bystrością ducha na ową samą niezłożoność formy. Przy czym to szczególnie należy wziąć pod uwagę, że wyższa siła pojmowania obejmuje niższą, niższa zaś żadną miarą nie może się wznieść do wyższej.

Nasze doznanie, wyobraźnia i rozum (*ratio*), każde na swój sposób poznają człowieka. Zmysły poznają go jako kształt cielesny. Wyobraźnia jako kształt bez materii. Rozum jako gatunek. Ale nad *ratio*, czyli rozumem, znajduje się wyższa zdolność – *intellegentia*, czyli zrozumienie. *Intellegentia* patrzy z góry i pojawiając formę, zarazem wszystko to, co jest pod nią, przenika w ten sposób, że pojmuje kształt sam w sobie, czego nie może żadna inna władza poznawcza. Poznaje ona powszechność właściwą rozumowi oraz kształt właściwy wyobraźni, a także materię dostępną zmysłom, nie posługując się ani rozumem, ani wyobraźnią, ani zmysłami, lecz jednym „spojrzeniem ducha, ogląda całość w jej kształcie”²⁷.

Chociaż rozum nie posługuje się ani wyobraźnią, ani zmysłami, a jednak percypuje i pojmuje rzeczy dostępne wyobraźni i zmysłom:

Ratio quoque, cum quid universale respicit, nec imaginatione nec sensibus utens imaginabilia vel sensibilia comprehendit²⁸.

Proza czwarta księgi V zawiera ważną konkluzję, dotyczącą sposobu poznania:

Videsne igitur ut in cognoscendo cuncta sua potius facultate quam eorum quae cognoscuntur utantur? Neque id iniuria; nam cum omne iu-

²⁶ Ibidem, pr. 4.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem.

dicium iudicantis actus exsistat, necesse est ut suam quisque operam non ex aliena sed ex propria potestate perficiat²⁹.

Czyż więc nie widzisz teraz, że przy wszelkim poznawaniu raczej zdolności podmiotów poznawczych są czynne niż właściwości przedmiotów, które bywają poznane? I to ma słuszną podstawę. Gdy bowiem każdy sąd jest własnym aktem sądzącego, jest rzeczą konieczną, aby każdy swojego dzieła własną mocą, a nie cudzą dokonywał.

Każda istota charakteryzuje się swoistym sposobem poznawania. Stworzenia nieruchome, takie jak muszle morskie i inne, które żyją jako przyrosty skalne, mają tylko zmysły. Wyobraźnię posiadają zwierzęta ruchome, które mają pewną skłonność unikania lub pożądania czegoś. Rozum jest właściwością tylko rodzaju ludzkiego, a inteligencja – jedynie bóstwa. Wskutek tego poznanie to stoi wyżej nad innymi, które z własnej natury obejmuje nie tylko jemu właściwe, ale także przedmioty innych rodzajów poznać³⁰.

Filozofia wyjaśnia, że rozum nie może pojąć przyszłości jako czegoś znanego, chyba że tylko tak, jak musiałaby być mu znana, jeśli znana w ogóle, to jest jako zdeterminowana. Czy jest jednak rzeczą możliwą, aby człowiek wspiał się na poziom inteligencji i uchwycił błysk wiedzy, która nie wymaga determinizmu? Okazuje się, że tak:

Quare in illius summae intelligentiae cacumen, si possumus, erigamur; illic enim ratio videbit quod in se non potest intueri; id autem est, quonam modo etiam quae certos exitus non habent certa tamen videat ac definita prae-notio, neque id sit opinio, sed summae potius scientiae nullis terminis inclusa simplicitas³¹.

Dlatego wzniesmy się, jak to tylko możliwe, na szczyty owej najwyższej inteligencji, tam bowiem rozum dojrz, czego sam w sobie nie może dojrzeć, to jest w jaki sposób również i to, co nie musi się stać na pewno, jednak jako pewne i ściśle określone uprzednia znajomość przewidziała. I to nie jest mniemanie, lecz raczej żadnymi granicami nie objęta jednolitość wiedzy najwyższej.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem, pr. 5.

³¹ Ibidem.

6.3. *DE AETERNITATE ET TEMPORE*

Nie mówiąc wyraźnie o *creatio ex nihilo*, Boecjusz kładzie podwaliny chrześcijańskiego wyjaśnienia zarysu metafizyki Platonskiej. Istotnie jest jasno stwierdzona transcendencja zasady stwarzającej. Przede wszystkim jest ona określona jako nieograniczona i wieczna:

Deum igitur aeternum esse cunctorum ratione degentium commune iudicium est. Quid sit igitur aeternitas consideremus; haec enim nobis naturam pariter divinam scientiamque patefacit. Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio³².

Że Bóg jest wieczny, jest to wspólny sąd wszystkich istot obdarzonych rozumem. Co to jest wieczność? Bo to nam objaśni zarówno naturę boską, jak i jej wiedzę. Wieczność jest to jednocześnie całkowite i zarazem doskonałe posiadanie nieskończonego życia.

Istnieje ogromna różnica pomiędzy wiecznością a wiekuistością, a zwykłym nieskończonym trwaniem w czasie. Wiekuistość jest tylko osiągnięciem niekończącej się serii ulotnych chwil, które przemijają. Wieczność jest rzeczywistą i pozaczasową realizacją nieograniczonego życia, pełnym i jednoczesnym posiadaniem całego istnienia, stanem aktualnej teraźniejszości oraz koegzystencji. Autor podaje klasyczną definicję wieczności. Jej elementy odnajdujemy w myśli Platona³³ i Plotyna³⁴. Czas jest tylko obrazem, parodią pełni, usiłowaniem, by wyrównać przemijalność jego wielu „teraźniejszości” przez nieskończone ich pomnażanie.

Niezwykłą wagę ma w tym przypadku obalenie neoplatonizmu Proklosa, ostatniego przedstawiciela filozofii pogańskiej. Boecjusz zwraca uwagę na dokonaną przez Proklosa błędną interpretację myśli Platonskiej:

Unde non recte quidam, qui cum audiunt visum Platoni mundum hunc nec habuisse initium temporis nec habiturum esse defectum, hoc modo conditori conditum mundum fieri coaeternum putant. Aliud est enim per interminabilem duci vitam, quod mundo Plāto tribuit, aliud interminabilis vitae totam pariter complexum esse praesentiam, quod divinae men-

³² Ibidem, pr. 6.

³³ Plat., *Timajos* 37 DE.

³⁴ Plot., *Enn.* III 7, 3; V 1, 4.

tis proprium esse manifestum est. Neque deus conditis rebus antiquior videri debet temporis quantitate, sed simplicis potius proprietate naturae³⁵.

Dlatego nie mają słuszności ci, którzy słysząc, że Platonowi³⁶ świat ten widział się takim, jakoby ani nie miał w czasie początku, ani nie miał doznać w czasie końca, sądzą, jakoby w ten sposób świat stworzony był współwieczny ze stwórcą. Co innego jest bowiem snuć się przez czasowo nieograniczone życie, co Platon przypisuje światu, a co innego objąć w posiadanie życie bez początku i bez końca naraz jako całą terażniejszość, co jest oczywiście właściwością istoty boskiego ducha. Nie należy sądzić, że Bóg jest dawniejszy od swego stworzenia rozciągłością czasu, lecz raczej właściwością swej jednolitej natury.

Nawet jeśli nie jest to dosłowny cytat, to oczywiste pozostaje nawiązanie do *Komentarza do Timajosa* Platona (ks. II, fragm. 366 – 20, 368 – 11). Natomiast Boecjusz, interpretując Platona ze stanowiska chrześcijanina, stwierdza, że świat jako egzystencja bytów stworzonych nie może być wieczny, ale tylko nieustanny, to jest miał początek. Wieczny jest jedynie Bóg, a świat trwa ciągle. Bóg nigdy nie przewiduje. On po prostu widzi. Przyszłość jest obszarem jego nieskończonego teraz. Zarówno przeszłość, jak i przyszłość są dla Niego terażniejszością. Dlatego widzi On nasze czyny, ponieważ wczoraj dla niego jest obecnością, widzi także przyszłe czyny, ponieważ On jest już w dniu jutrzejszym. Ale On tylko widzi, nie ingeruje. Tak jak widz, oglądający jakiś czyn, który się dzieje, wcale nie narusza jego swobody. Podobnie człowiek będzie swobodnie działał, jak zechce, w przyszłości, ponieważ Bóg obserwuje jedynie człowieka działającego w tej przeszłości, a Jego terażniejszości:

Itaque si praesentiam pensare velis qua cuncta dinoscit, non esse praesentiam quasi futuri sed scientiam numquam deficientis instantiae rectius aestimabis. Unde non praeventia sed providentia potius dicitur, quod porro a rebus infimis constituta, quasi ab excelso rerum cacumine cuncta prospiciat³⁷.

Jeżeli zechcesz należycie zrozumieć jego terażniejszość, to wtedy to, czym on wszystko rozpoznaje, słuszniej będziesz uważał nie za jego przedwiedzę, jak gdyby przyszłości, ale za wiedzę nigdy nie ustającej terażniejszości. Stąd też mówi się nie „przewidywanie” (*praeventia*), ale „opatr-

³⁵ B., *CP*, V pr. 6.

³⁶ Plat., *Timajos* 28 n, *Politicus* 273. Zarówno Platon, jak i Arystoteles przypisywali światu wieczność w sensie bezkresnego trwania w czasie.

³⁷ B., *CP*, V pr. 6.

ność” (*providentia*), ponieważ stojąc daleko od rzeczy najniższych, niejako z wzniosłego szczytu na wszystko patrzy.

I znów w księdze V podjęte zostaje zagadnienie kontrowersyjne. Pada pytanie, jaka jest rola i jakie znaczenie wolnej woli człowieka, jeśli Bóg interweniuje (tak jak życzylibyśmy sobie, żeby to ustawicznie robił) w obronie dobra tu na ziemi. Z tym pytaniem zwraca się oczywiście do Filozofii i odpowiedź od niej otrzymuje. Dzięki temu po raz pierwszy Boecjuszowi udaje się wyjaśnić ów rzekomy konflikt, który od początku rodzi spór – kontrast pomiędzy Bogiem, który posiada znajomość rzeczy przyszłych, a nami, ludźmi, obdarzonymi wolną wolą. Otóż zostaliśmy stworzeni jako ludzie wolni, ale poza tym jesteśmy także otoczeni opatrnością Boską. Filozofia wyjaśnia to zagadnienie Boecjuszowi w ten sposób:

Omne namque futurum divinus praecurrit intuitus et ad praesentiam propriae cognitionis retorquet ac revocat; nec alternat, ut aestimas, nunc hoc nunc illud praenoscendi vice, sed uno ictu mutationes tuas manens praevenit atque complectitur³⁸.

Bo wszelkie przyszłe zdarzenia uprzedza Boskie przejrzenie, nagina je i przywołuje na powrót do teraźniejszości własnego poznania, ale nie zmienia, jak ty sądzisz, raz tego, raz znowu tamtego w kolejnym następstwie przewidywania, lecz jednym rzutem oka sam niezmienny twoje zmiany uprzedza i ogarnia.

Tutaj pojawia się iskra intuicji metafizycznej. W owym *uno ictu* tkwi metafizyczne rozwiązanie węzła gordyjskiego: znajomość przyszłości, którą posiada Bóg – wolny wybór, który ma człowiek. W rzeczywistości punkty należące do wymiaru przestrzenno-czasowego (od stworzenia aż do powrotu Boga) są metafizycznie współzależne, styczne jednym punktem z aktem stwarzania.

Reasumując, stwierdzić możemy, iż filozofia, którą proponuje w ostatnim dziele Boecjusz, to *philosophia perennis*, czyli nauka dotycząca nie faktów, lecz wartości. Prawdy, które są odkrywane i przekazywane, są świadectwami miłości. Kiedy poeci lub metafizycy mówią o filozofii wieczystej, z reguły odwołują się do cudzych doświadczeń. Ale zdarzali się tacy, którzy dzięki zdobyciu bezpośredniego poznania pozostawili relacje odnoszące się do rzeczywistości, którą w ten sposób potrafili uchwycić, usiłując w jednym ogólnym systemie myśli powiązać fakty, uzyskane dzięki temu doświadczeniu, z faktami

³⁸ Ibidem.

dostarczonymi im przez inne ich doświadczenia. Do tej grupy należy autor *Consolatio Philosophiae*.

Autor, a zarazem bohater, jest całym sobą zaangażowany w wysiłek, którego celem jest poznanie prawdy, a skutkiem – asceza i wiedza metafizyczna. Asceza wyraża się w wierze w odkrywanie i odsłanianie prawdy: on wierzy, cierpi i umiera. Umiera, pozostawiając dziedzictwo następnym pokoleniom, usiłującym dojść do prawdy.

6.4. *PROBITAS ET HUMILITAS*

- INSPIRACJE CHRZEŚCIJAŃSKIE W *CONSOLATIO PHILOSOPHIAE*

Dialog filozoficzny *Consolatio Philosophiae* powstał w decydującym momencie życia Boecjusza. Gdy miał za sobą udaną karierę polityczną³⁹, posądzony został o udział w spisku przeciwko królowi ostrogockiemu Teodorykowi Wielkiemu. Został osądzony, skazany, a po dwuletnim pobycie w więzieniu stracony. Oczekując na wykonanie wyroku śmierci, napisał ostatnie dzieło⁴⁰. Proces, skazanie i śmierć Boecjusza począwszy od wieku VIII były interpretowane jako męczeństwo poniesione w obronie wiary katolickiej⁴¹. Opinia ta utrzymywała się aż do czasów Dantego⁴². Paradoksalnie krytyka historyczna powątpiewała w chrześcijaństwo Boecjusza⁴³, powołując się na to, że w *Con-*

³⁹ Boecjusz został mianowany konsulem w 510 roku, a w 522 roku otrzymał stanowisko *magister officiorum* (zwierzchnik wszystkich urzędów dworskich i państwowych).

⁴⁰ L. Obertello: *Boezio*. In: *Dizionario degli scrittori Greci e Romani*. Vol. 1. Milano 1987, s. 328–341.

⁴¹ Chodzi o prześladowania na tle religijnym, a właściwie wyznaniowym, prowadzone przeciw katolikom przez króla ostrogockiego Teodoryka Wielkiego, który również był chrześcijaninem, ale arianinem. Na ogół arianie goccy odnosili się obojętnie do katolików, choć dochodziło sporadycznie do mordów na wyznawcach religii katolickiej. Do ostrych starć pomiędzy katolikami a arianami doszło właśnie podczas panowania Teodoryka. Ofiarą jego akcji politycznej padł Boecjusz, czczony później w Pawii jako św. Seweryn, oraz papież Jan I. Por.: L. Obertello: *La morte di Boezio e la verità storica*. In: *Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani (Pavia 5–8 Ottobre 1980)*. Ed. L. Obertello. Roma 1981, s. 59–70; M. Simonetti, E. Prinziavalli: *Letteratura cristiana antica, Antologia di testi*. Parte 3: *La separazione fra Oriente e Occidente (dal V al VII secolo)*. Piemme 1996, s. 545.

⁴² Dante Alighieri: *La divina commedia. Paradiso*, X, 124–129. Ed. C. Dragone. Milano 1992, s. 103.

⁴³ M. Simonetti, E. Prinziavalli: *Letteratura cristiana antica...*, s. 545.

solatio Philosophiae nie mówi on nic na temat chrześcijaństwa⁴⁴. A zatem ciągle aktualne jest zagadnienie, czy traktat jest dziełem chrześcijańsko-teologicznym, czy pogańsko-filozoficznym⁴⁵. Za drugą możliwością wypowiadali się stanowczo liczni autorzy w wiekach XVIII i XIX. W wieku XX stanowisko takie przyjął A. Momigliano, twierdząc równocześnie, że Boecjusz nie był chrześcijaninem⁴⁶. Również wzmianka o *Consolatio Philosophiae* zamieszczona w pracy M. Jaczynowskiej *Dzieje Imperium Romanum* może wprowadzić czytelnika w nie-małe zdumienie. Zdaniem autorki, „w pięknym dziele Boecjusza nie było żadnej myśli sprzecznej z moralnością chrześcijańską, ale nie mówił nic o Bogu”⁴⁷. To prawda, dzieło Boecjusza jest piękne. Myśli w nim zawarte nie tylko nie są sprzeczne, ale są wręcz zbieżne z moralnością chrześcijańską⁴⁸. Dalej autorka podkreśla: „To filozofia pomogła mu [Boecjuszowi] osiągnąć spokój wewnętrzny w okresie oczekiwania na wykonanie wyroku śmierci”⁴⁹. Filozofia, pocieszając Boecjusza, jeszcze raz potwierdziła swoje powołanie konsolacyjno-terapeutyczne w momentach dramatycznych życia ludzkiego⁵⁰. Nie można się jednak zgodzić ze stwierdzeniem, że Boecjusz w swym ostatnim dziele przemilcza Boga. Filozofia, która pomogła skazanemu osiągnąć spokój wewnętrzny, jest tą, którą tchnął Bóg w dusze mędrców:

Tu mihi et qui te sapientium mentibus inseruit deus conscii⁵¹.

Ty i Bóg, który tchnął cię w duszę mędrców, jesteście mi współświadomi.

Słowa te dostarczają nam wielu istotnych informacji na temat roli i znaczenia Filozofii. Po pierwsze, określają dokładnie, w czym imieniu działa Filozofia. Z treści dzieła wynika, że jest ona narzędziem w rękę

⁴⁴ J. Pieper: *Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*. Przeł. T. Brzostowski. Warszawa 1963, s. 26–28.

⁴⁵ M. Kurdziałek: *Boecjusz*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 2. Lublin 1985, kol. 704–706.

⁴⁶ A. Momigliano: *Cassiodorus and Italian Culture of His Time*. „Proceedings of the British Academy” 1955, Vol. 41, s. 207–245.

⁴⁷ M. Jaczynowska: *Dzieje Imperium Romanum*. Warszawa 1995, s. 506.

⁴⁸ L. Obertello: *L'universo boeziano*. In: *Atti del Congresso Internazionale...*, s. 157–168.

⁴⁹ M. Jaczynowska: *Dzieje Imperium Romanum...*, s. 506.

⁵⁰ Podobny motyw spotykamy w *Kritonie* u Platona: w więzieniu Sokratesowi ukazuje się „pani piękna i tajemnicza, ubrana w białą suknię” (44a–b), by go pocieszyć i wyperswadować mu ucieczkę z więzienia.

⁵¹ B., *CP*, I pr. 4.

Boga⁵², jego służebnicą, można by ją nazwać *Minister Dei*. Po drugie, Boecjusz w słowach „Tu mihi et Deus consci”⁵³, określających relację zachodzącą pomiędzy Bogiem a Filozofią, wyraża się podobnie jak Paweł z Tarsu⁵⁴. Stwierdzenie „Deus philosophiam sapientium mentibus inseruit”⁵⁴ jest właściwie odpowiedzią na pytanie o rolę filozofii w życiu człowieka.

Niektórzy badacze (Momigliano, Moreschini) przeczą, że Boecjusz był chrześcijaninem, a nawet odmawiają mu w ogóle wiary w Boga w ostatnich dniach jego życia. Uzasadniają to tym, że bohater niewinnie skazany próbuje znaleźć pocieszenie i zwraca się wyłącznie do Filozofii, a nie do Boga. Żeby odpowiedzieć na pytanie, dlaczego pocieszenie daje filozofia, a nie wiara czy religia, trzeba dokładnie prześledzić zachowanie i postawę Boecjusza.

Sposób myślenia i poglądy autora *Consolatio Philosophiae* ujawnione w trakcie rozmowy z Filozofią ukazują dwie różne postawy bohatera. Na początku dialogu Boecjusz pozbawiony jest wszelkiej nadziei, w końcu jednak dzięki Filozofii dochodzi do wniosku, iż egzystencja ludzka ma jakiś sens, zwłaszcza wtedy, kiedy trzeba się zdobyć na tego rodzaju pokorę (*humilitas*), by ponieść śmierć niewinnie. Okazuje się, że Filozofia jest zdolna pocieszyć i odpowiedzieć na fundamentalne pytania, które często były stawiane: dlaczego Bóg pozwala, że niewinny jest prześladowany, czym jest szczęście, na czym polega wolność i wolny wybór. Filozofia udziela Boecjuszowi odpowiedzi.

Filozofia w *Consolatio...* jest syntezą neoplatonizmu i wiary chrześcijańskiej, która od wieków, przynajmniej od czasów Mariusza Wiktorinusa (300–363), została zaakceptowana przez intelektualistów chrześcijańskich⁵⁵. Jednak w jaki sposób oddzielić platonizm od chrześcijańskiej doktryny w dziełach myślicieli chrześcijańskich, takich jak Grzegorz z Nysy, Dionizy Aeropagita, Mariusz Wiktorinus i Augustyn? Do takiej filozofii zbliżył się Boecjusz, wnosząc także swój wkład, nie jako człowiek kościoła, ale jako laik. Wreszcie problemy, które musiał przezwyciężyć, były problemami esencjalnie filozoficznymi. Jest więc zrozumiałe, że Boecjusz analizuje tego rodzaju problemy jako filozof i mąż stanu. Toteż w swym ostatnim traktacie o wiele bardziej ak-

⁵² Volker Schmidt-Kohl w rozdziale *Die Philosophie als Weg zu Gott* podkreślił, iż ideałem filozofa jest upodobnienie się do Boga. V. Schmidt-Kohl: *Die Neuplatonische Seelenlehre in der „Consolatio Philosophiae” des Boethius*. Meisenhaeim am Glan 1965, s. 50–52.

⁵³ Rom. 1, 9; II Cor, 1,23; I Th 2,5; Philipp. 1,9.

⁵⁴ B., CP, I pr. 4.

⁵⁵ C. Moreschini, E. Norelli: *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina. Dal concilio di Nicea agli inizi del Medioevo*. Brescia, 1996, s. 676.

centuje aspekt filozoficzny niż w dziełach wcześniejszych, np. w *Opuscula theologica*. Również do takiej kreacji Boga, jaką przedstawił w *Contra Eutychen et Nestorium*, powraca w *Consolatio Philosophiae*⁵⁶.

W książce jest wiele motywów chrześcijańskich, np. wspomnianie męczenników⁵⁷. Kiedy Filozofia, mówiąc o Opatrzności, używa wyrazów „potężnie i słodko”, zaczerpniętych z *Księgi Mądrości* [8,1], Boecjusz odpowiada: „Zachwyca mnie twój wywód, ale jeszcze bardziej język, którego używasz”⁵⁸. Terminy, których używa, wspólne filozofom, ale nacechowane również żywotnością, ekspresywnością, narodziły się w środowisku biblijnym. Przykładem tego jest 10. proza księgi III:

Sed deum veramque beatitudinem unum atque idem esse monstravimus. – Ita, inquam. – Securo igitur concludere licet dei quoque in ipso bono nec usquam alio sitam esse substantiam⁵⁹.

Lecz wykazaliśmy, że Bóg i prawdziwa szczęśliwość są jednym i tym samym. – Tak jest, powiedziałem. Na pewno więc możemy wnioskować, że również istota boża leży w samym dobru, a nie gdzie indziej.

Bóg jest dobrem, lecz pytanie brzmi, na czym owa dobroć polega. Otóż autor porównuje Boga z ojcem rodziny, który dowartościuje cenne przedmioty i troszczy się o nie, zaniedbuje zaś rzeczy bezwartościowe. W ten sposób ukazuje, że dobrzy są zawsze silni, możni i mocni, a źli słabi i nikczemni, że błędy i wady ponoszą karę, a cnota otrzymuje nagrodę, że dobrzy są zawsze szczęśliwi, a źli nieszczęśliwi. Bóg zawsze rozpoznaje swoich. W przytoczonych dalej słowach oczywiste są inspiracje czerpane z myśli św. Pawła⁶⁰:

Tum illa: Et esset, inquit, infiniti stuporis omnibusque horribilius monstris si, uti tu aestimas, in tanti velut patris familias dispositissima domo vilia vasa colerentur, pretiosa sordescerent⁶¹.

Wtedy owa: byłby to rzeczywiście powód do nieskończonego zdumienia i byłaby to rzecz straszliwsza od wszelkich potworności, gdyby – jak ty sądzisz – w najwzorowiej uporządkowanym domu tak wielkiego jak gdyby ojca rodziny liche naczynia pielęgnowano, a cenne zaniedbywano.

⁵⁶ A. Quacquarelli: *Spigulature boeziane*. In: *Atti del Congresso Internazionale...*, p. 239.

⁵⁷ B., CP, II pr. 4.

⁵⁸ Ibidem, III pr. 12.

⁵⁹ Ibidem, pr. 10.

⁶⁰ Por. II *Tim* 2, 19–21; *Rom*. 9, 21–23.

⁶¹ B., CP, IV pr. 1.

W *Consolatio Philosophiae* granica pomiędzy filozofią a teologią jest trudna do uchwycenia⁶². Liczne poglądy teologiczne wyrażone zostały w dziele bez jawnego cytowania Biblii. Niejeden raz Boecjusz nawiązuje zarówno do Starego, jak i do Nowego Testamentu. W prozie 12. księgi III Boecjusz, mówiąc o Bogu, najwyższym dobru, pisze: „sięga potężnie od krańca i włada wszystkim z dobrocią”⁶³. Jest to właściwie wierny cytat z *Księgi Mądrości* (8,1), na który nieustannie powoływał się Augustyn⁶⁴.

Boecjusz, rozpoczynając księgę I *Consolatio Philosophiae* obrazem dwóch liter π i θ⁶⁵ połączonych drabiną, kończy ostatnią księgę dzieła zawołaniem do Boga, który wszystko widzi i osądza ludzi według ich postępowania; kończy biblijną wizją wieczności, przytaczając fragment deuterokanonicznej *Księgi Estery*:

Nec contenti sunt gratias non agere beneficiis et humanitatis in te iura violare. Sed Dei quoque cuncta cernentis arbitrantur se fugere posse sententiam⁶⁶.

Człowiek ma zdolność wyboru – „manet intermerata mortalibus arbitrii libertas”⁶⁷ – jednak Bóg widzi wszystko. Według Boecjusza, tak jak nie istnieje abstrakcyjna filozofia, tak nie istnieje abstrakcyjna wiara, ponieważ wiara istnieje w rzeczywistości życia codziennego. Zachodzi więc ścisły związek pomiędzy działaniem człowieka a odwiecznością Boskiego widzenia. Boecjusz, podkreślając konieczność zachowania równowagi pomiędzy wiarą i działaniem, odsłania swą duszę i umysł chrześcijański, łącząc tym sposobem dwa znaczące dzieła – *Consolatio Philosophiae* i *Opuscula theologica*. W ostatnich napisanych przed śmiercią słowach zachęca do wyrzeczenia się grzechów i wad, praktykowania i pielęgnowania cnót, podniesienia ducha do słuszných nadziei i skierowania do nieba pokornych modlitw i prośb.

⁶² A. Quacquarelli: *Spigature boeziane...*, s. 239.

⁶³ B., *O poc.*, III pr. 12.

⁶⁴ E. Gilson: *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*. Przeł. S. Zalewski. Warszawa 1987, s. 90–102.

⁶⁵ Kiedy Filozofia przychodzi, aby pocieszyć Boecjusza w więzieniu, ukazuje się ona z greckimi literami π(πρακτική) i θ(θεωρητική) na sukni. Litery greckie symbolizują dwa zasadnicze kierunki w filozofii – praktykę i teorię. „Est... philosophia genus, species vero eius duae, una quae theoretica dicitur, altera quae practica” (B., *Isagogen Porphyrii*, I, 3). Stopnie, które łączą obie litery, oznaczają wstępujący kierunek (*ascensus*) filozofii – od praktyki do teorii.

⁶⁶ *Est.* 16,4.

⁶⁷ B., *CP*, V pr. 6.

Zaznacza, że uczciwość w postępowaniu jest konieczna, gdyż wszystkie czyny dokonują się przed oczyma Sędziego:

Manet etiam spectator desuper cunctorum praescius deus visionisque eius praesens semper aeternitas cum nostrorum actuum futura qualitate concurrat, bonis praemia malis supplicia dispensans. Nec frustra sunt in deo positae spes precesque, quae, cum rectae sunt, inefficaces esse non possunt. Aversamini igitur vitia, colite virtutes, ad rectas spes animum sublevate, humiles preces in excelsa porrigite. Magna vobis est, si dissimulare non vultis, necessitas indicta probitatis, cum ante oculos agitis iudicis cuncta cernentis⁶⁸.

Czuwa również na wysokościach strażnik, przedświadom wszechrzeczy Bóg, a zawsze terażniejsza wieczność jego spojrzenia zbiega się z przyszłą jakością naszych uczynków, rozdzielając dobrym nagrody, a złym kary. I nie próżne są złożone w Bogu nadzieje i zanoszone do niego modlitwy, które jeżeli są słuszne, nie mogą być bezskuteczne. Zwalczajcie zatem występki, pielęgnujcie cnoty, podnoście ducha do słusznych nadziei, zwracajcie pokorne prośby ku niebiosom. Ponieważ wam została oznajmiona, jeśli sami nie chcecie być wobec siebie obłudni, wielka konieczność prawego życia, bo cokolwiek czynicie, czynicie przed oczyma wszystkowiedzącego Sędziego.

Aby pojąć, co rozumie Boecjusz przez pojęcie *probitas*, nie wystarczy tylko odwołać się do kultury filozoficznej, której nikt nie może zanegować u autora *Consolatio Philosophiae*, ale trzeba wziąć pod uwagę formację biblijną Boecjusza, gdyż istnieje *probitas Platonica*, *probitas Aristotelica*, *probitas Stoica*, jednym słowem – *probitas* według różnych etyk filozoficznych, ale istnieje również *probitas* w interpretacji biblijnej. *Probitas* według Boecjusza pozostaje w ścisłym związku ze sprawiedliwością opisaną i określoną w Biblii. Boecjusz nie pomija sprawiedliwości, która według Hioba (8, 1–22), Kohelecia (5, 7–10) i Syracydesa (32, 14–24) reguluje związki pomiędzy ludźmi. Sprawiedliwość jest – zgodnie z zapisem w *Księdze Mądrości* (8, 7) – mądrością, uczącą cnoty, od której nic w życiu człowieka nie jest bardziej pożyteczne.

Sprawiedliwy jest – według Tobiasza (7,6; 9,6; 14,8) – człowiek dobry, który posiada ducha miłości. W Nowym Testamencie sprawiedliwość staje się zapłatą, nagrodą (Flp 1,11; Hbr 12,11; Jk 3,18), władzą (2 Tm 4,8)), załącznikiem życia wiecznego (2P, 3,13). Identyfikacja między wiarą a działaniem jest zbieżnością między sprawiedliwością a modlitwą. To sprawia, że modlitwa sprawiedliwego zawsze zostaje

⁶⁸ Ibidem.

wysłuchana⁶⁹. Boecjusz dostrzega, iż nie dający się porównać z niczym związek pomiędzy człowiekiem i Bogiem jest podtrzymywany przez nadzieję i modlitwę:

Igitur nec sperandi aliquid nec deprecandi ulla ratio est; quid enim vel speret quisque vel etiam deprecetur, quando optanda omnia series indeflexa conectit?

Auferetur igitur unicum illud inter homines deumque commercium, sperandi scilicet ac deprecandi, si quidem iustae humilitatis pretio inaeestimabilem vicem divinae gratiae promeremur; qui solus modus est quo cum deo colloqui homines posse videantur illique inaccessae luci, prius quoque quam impetrent, ipsa supplicandi ratione coniungi⁷⁰.

Nie ma więc żadnego sensu czy to spodziewanie się czegoś, czy to modlenie o coś. Któż bowiem mógłby się czegoś spodziewać lub o coś się modlić, jeżeli wszystko, czego można sobie życzyć, wiąże nie podlegające zmianom następstwo rzeczy? Tym samym opadłoby owo jedyne obcowanie między ludźmi i Bogiem, to jest nadzieja i modlitwa, ponieważ w nagrodę za należytą pokorę zasługujemy na bezcenną wzajemność boskiej łaski, a to jest jedyne sposób, w jaki ludzie mogą z Bogiem rozmawiać i z owym niedostępnym światłem mocą kornej suplikacji się łączyć, zanim zostaną wysłuchani w swych prośbach.

Cytowany fragment zawiera myśli, które stanowczo różnią się od mentalności pogańskiej. W celu zrozumienia ich istoty należałoby wyjaśnić niektóre terminy. Słowem kluczem jest *humilitas*. Ideę *humilitas*, która nie była doceniana przez starożytnych autorów, filozof czerpie z dziedzictwa chrześcijańskiego. W więzieniu nie dysponuje żadną biblioteką, korzysta tylko i wyłącznie z własnej pamięci, która dla antycznych była wiedzą zdobytą raz na zawsze. Wykazuje znajomość wielu doktryn filozoficznych, nie wyłączając Biblii.

W dziele Boecjusza pokora staje się słowem kluczem, ma znaczenie zupełnie inne niż w świecie klasycznym. Augustyn utrzymuje, że w pismach autorów pogańskich można znaleźć wszystkie zasady moralne z wyjątkiem pokory:

Haec aqua in nullis alienigenarum libris est, non in Epicureis, non in Stoicis, non in Manichaeis, non in Platonicis, ubicumque etiam inveniuntur optima praecepta morum et disciplinae, humilitas tamen ista non inve-

⁶⁹ Boecjusz w *Opuscula theologica* dokonuje egzegezy Modlitwy Pańskiej; por. *Contra Eutychen et Nestorium*, 8, 71–86.

⁷⁰ B., *CP*, V pr. 3.

nitur. Via humilitatis huius aliunde manat; a Christo venit. Haec via ab illo est, qui cum esset altus, humilis venit⁷¹.

W Starym Testamencie pokora przedstawiona jest jako ideał. Pokorny nie pokłada nadziei w dobrach tego świata, ale zawiera jedynie Bogu. Toteż sługa Boży jest personifikacją pokory (Iz 42,1–4; 50, 4–9; 53,7–10). W Nowym Testamencie ideał pokory konkretyzuje się w Chrystusie i w nim samym objawia się pokora wobec Boga (Flp 2, 6–11).

Boecjusz niewątpliwie był chrześcijaninem, a nawet teologiem filozofującym bądź filozofem teologizującym. Filozofia, ku której zwraca się po pociechę w obliczu śmierci, zawiera niemało elementów wyrażenie chrześcijańskich, zgodnych z doktryną chrześcijańską. Na stawiane przez wielu pytanie, dlaczego zwraca się do Filozofii, możemy odpowiedzieć tylko w ten sposób: tego wymaga tytuł jego dzieła. Pisał filozoficznie, a nie religijnie, ponieważ wybrał jako swój temat pociechy filozofii, a nie religii. Warto zacytować słowa C. Levisa, który wyjaśnia, dlaczego pisarz chrześcijański narzucił sobie pewnego rodzaju ograniczenie:

„Po części dlatego, że niewątpliwie wiedział, na czym polega jego prawdziwy talent. [...] Różnica między tym, co chrześcijańskie, a tym, co pogańskie, nie mogła w owym momencie narzucać się jego uczuciom w bardziej żywy sposób niż różnica między tym, co rzymskie, a tym, co barbarzyńskie, tym bardziej że barbarzyńca był także heretykiem. Katolickie chrześcijaństwo i wzniosła pogańska przeszłość, wobec której odczuwał tak głęboką lojalność, jednoczyły się w jego spojrzeniu na świat przez wspólny kontrast z Teodorykiem i ogromnymi, jasnoskórymi, przechwalającymi się wojami, pijącymi piwo. Nie był to czas, by podkreślać to, co dzieliło go od Wergiliusza, Seneki, Platona i dawnych bohaterów republikańskich. Byłby obrabowany z połowy swoich pociech, gdyby wybrał temat, który by zmuszał go do wykazywania, w czym wielcy mistrzowie starożytni nie mieli racji; wołał taki, który pozwalał mu czuć, jak bliscy byli oni słuszności, i myśleć, że to nie »oni«, lecz »my«.”⁷²

Tajemnicą Boecjusza pozostanie, czy filozofia czy religia, czy nawet *humilitas*, gloryfikowana szczególnie na kartach literatury chrześcijańskiej, pomogły mu z godnością przyjąć śmierć. I „choć *Philoso-*

⁷¹ Aurelius Augustinus Hipponensis: *Enarrationes in Psalmos* 31,2,18. Ed. E. Dekkers, I. Fraipont. In: CC. Vol. 3. Turnholt 1956.

⁷² C.S. Lewis: *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*. Przeł. W. Ostrowski. Warszawa 1986, s. 61.

phiae Consolatio jest pismem filozoficznym, nie ulega wątpliwości, że jej autor inspirował się tekstami biblijnymi, pismami Orygenesza i Augustyna⁷³.

6.5. *MORS HOMINUM FELIX*

Marek Bieńczyk napisał: „[...] uporządkowane *universum*, w którym harmonia decyduje o wszystkim, to marzenie prawie każdej istoty pojawiającej się na arenie świata. Niektórym udaje się ten cel osiągnąć i w ten sposób zakosztować szczęścia. Pozostałym natomiast przypada zupełnie odmienny los. Andromacha »przed pustym grobem zgięta«, Medea odtrącona przez Jazona, Orfeusz po stracie Eurydyki, Boecjusz⁷⁴ po stracie wszystkiego i wszystkich stają się figurami negatywnego odczucia historii jako procesu degradacji, odczucia, które z każdego wspomnienia czyni pamiątkę utraty, zaś to, co następuje, każe doznawać jako nieautentyczne już zawczasu i już na zawsze. Pojawia się uczucie dziwne, niejasne. Jest nim melancholia, która rodzi i maluje obrazy straty i braku. Uświadamia, iż świat nie przestaje się przeobrażać, lecz przemienia się szybciej niż serce człowieka⁷⁵.

Takich zmian świadomie doświadcza Boecjusz, myśliciel, który stoi na progu średniowiecza, a jednocześnie z żalem, nostalgią ogląda się wstecz na kończącą się epokę antyku. Jest on postacią graniczną, cała jego twórczość pozostaje „na granicy” dwóch epok.

Wydawać się może, że u schyłku Cesarstwa Rzymskiego w wypowiedziach na temat różnych zagadnień możliwe jest tylko jedno stwierdzenie: *Nihil novi sub sole*. Niemniej jednak u schyłku starożytności wiele spraw pozostaje pod znakiem zapytania. Należy do nich zagadnienie śmierci, a właściwie lęku przed nią. Lęku tego nie zdołały pokonać ani chrześcijaństwo, ani filozofia, ani inne nauki. Boecjusz patrzy wstecz na swoje życie, które – jak epoka antyku – zmierza ku końcowi. Jest zawieszony pomiędzy antykiem i średniowieczem, pomię-

⁷³ E. Gilson: *Historia filozofii chrześcijańskiej...*, s. 547.

⁷⁴ Niejednego może zdziwić, a nawet oburzyć zestawienie Boecjusza z postaciami mitologicznymi. Jednak każda postać, zarówno historyczna, jak i mitologiczna, doświadcza w podobny sposób przypadków swego życia. Tak samo kocha, nienawidzi i umiera. Wszystkie cztery postacie: Andromachę, Medę, Orfeusza i Boecjusza, łączy jedno – utrata sensu życia.

⁷⁵ M. Bieńczyk: *Melancholia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty*. Warszawa 1998, s. 11.

dzy życiem i śmiercią – *advena et hospes*, w życiu i śmierci, w antyku i średniowieczu.

Głęboko poruszający jest namysł Boecjusza nad śmiercią. Śmiercią, której bliskość dodaje mu energii i skłania go do napisania *Consolatio Philosophiae* – najwartościowszego dzieła, w którym jest samodzielny, oryginalny filozofem. Dzieła, które „było przez całe stulecia jedną z najbardziej wpływowych książek kiedykolwiek napisanych po łacinie”⁷⁶.

Oksymoron *Mors hominum felix* skłania do refleksji niejednego czytelnika. Połączenie w jedną całość przeciwstawnych pojęć *mors* i *felix* zapewnia mocne napięcie kontradykcyjne. Niemniej jednak interpretacja będzie możliwa, jeśli weźmiemy pod uwagę słowa, które pomogą zrozumieć ów stosunek do śmierci. Słowa te: *quae nec dulcibus annis inserit et moestis saepe vocata venit* wraz z oksymoronem *Mors hominum felix* stanowią dystych elegijny. Tworzą nierozdzielłą całość, jeśli chodzi o poznanie stosunku autora do śmierci. W przeciwnym razie taka wycinkowa próba interpretacji wiąże się z częściową prawdą na temat śmierci i prowadzi do fragmentaryzacji sensu, a przez to uniemożliwia współczesnemu czytelnikowi zrozumienie wewnętrznej jedności, jaką jest interesujący nas teraz dystych elegijny⁷⁷. Zdaniem autora, śmierć może być szczęśliwa, ale tylko wtedy, gdy przychodzi w chwilach smutku i załamania. Stosunek do śmierci w podobny sposób jest przedstawiony na kartach Starego i Nowego Testamentu.

Sytuacja, w jakiej znajdują się nieszczęśliwy bohater i jego towarzyszy Muzy, odzwierciedla zachowanie Hioba i jego przyjaciół: „Hiob, doświadczony na ciele i mieniu, złorzeczy doli ludzkiej. To wielka poezja. Przychodzą przyjaciele i rozdzierając szaty swe badają winę

⁷⁶ C.S. Lewis: *Odrzucony obraz...*, s. 59.

⁷⁷ W tym przypadku warto się zastanowić, czy mamy prawo ćwiartować i do jakiego stopnia możemy rozszepiać tekst, by móc dokonać jego konkretyzacji. Tekst to nie jest przecież zakupiony towar, z którym czytelnik według własnych upodobań może zrobić dla osiągnięcia własnej przyjemności co chce i kiedy chce. Tylko dlatego, że jest do jego wyłącznej dyspozycji. Nie można według własnego kaprysu wyłącznie z powodu czaru, jakim są obdarzone trzy słowa *mors hominum felix*, przeinaczać sensu przekazanego przez autora. Nie chodzi o pokorę, szacunek czy uniżoność wobec tekstu. Chodzi przede wszystkim o przestrzeganie granic, wobec których nie możemy być obojętni i których nie można przekraczać, jeśli trzeba dokonać właściwej interpretacji dzieła. Metoda polegająca na interpretacji dowolnie rozczłonkowanego tekstu dostarcza wyrywany z kontekstu, a zatem nie całkiem prawdziwy obraz interesujących nas poglądów. W tym przypadku chodzi o dość poważny problem, a mianowicie o opinię, jaką Boecjusz wyraził na temat śmierci w ostatnich dniach swego żywota.

Hioba przed obliczem Pana. Hiob woła, że był sprawiedliwy⁷⁸. Więzień, podobnie jak biblijny Hiob, skarży się na swój los. Myślą przewodnią wydaje się próba rozstrzygnięcia antynomii: sprawiedliwy cierpiący i niesprawiedliwy szczęśliwy. Co Boecjusz wyraźnie zarzuca Bogu w dalszej części dialogu. Twierdzi, że cierpi niewinnie i niesłusznie jest doświadczany. Tego rodzaju dylematy rozwiązuje w trakcie rozmowy z Filozofią, a właściwie z samym sobą, z własną duszą⁷⁹.

Artur Schopenhauer w drugim tomie dzieła *Świat jako wola i przedstawienie* zamieścił przyczynek *O śmierci i jej stosunku do nieśmiertelności samej naszej istoty*⁸⁰. Powiada tam, że Sokrates zdefiniował filozofię jako „przygotowanie do śmierci” (*thanatou melete*). Fragment ten znajduje się w *Fedonie* (81a) Platona. Ta definicja śmierci – a zarazem filozofii – bywała powtarzana przez filozofów następnych wieków. Ammonius, nauczyciel neoplatonika Plotyna i chrześcijańskiego filozofa Orygenesesa, żyjący w III wieku po Chrystusie, zapisał myśl, że „filozofia jest przygotowaniem (*melete*) do śmierci”. Grecki rzeczownik *melete* znaczy również ‘ćwiczenie’: a więc filozofia jest także ćwiczeniem.

Boecjusz, przedstawiając filozofię, wyraźnie wyróżnił i zhierarchizował praktykę i teorię. *Consolatio Philosophiae* jest ilustracją wzajemnych związków spekulacji i etyki praktykowanej, przedstawionych już kilka wieków wcześniej przez Platona. W myśli Platona można znaleźć dość charakterystyczną perspektywę relacji teorii i praktyki, która zasadniczo różni się od modelu teorii i praktyki zaproponowanego przez Sokratesa⁸¹. W *Fedonie* „prawdziwi filozofowie nie zajmują się niczym innym, jak umieraniem, a nie życiem”⁸², i postępują tak dlatego, by dojść do oglądu prawdziwego bytu. Kierują się następującą wytyczną: „Jeśli któryś z nas zapragnie poznać coś we właściwy sposób, musi uwolnić się od swego ciała i oglądać jedynie przy pomocy duszy samą rzeczywistość”⁸³. Ogląd prawdziwego bytu, uczciwe poznanie autentycznej rzeczywistości, a nie ostentacyjne znoszenie niewygód i utrapień życia czy też triumf nad uciążliwościami życia w cielesie stanowi ostateczny cel filozofii jako przygotowanie się do śmierci.

⁷⁸ W. Szyborska: *Wiersze* 86, cf.: *Hi. cap. I, v. 20: Tunc surrexit Iob et scidit vestimenta sua.*

⁷⁹ Por.: J. Pieper: *Scholastyka...*, s. 25.

⁸⁰ A. Schopenhauer: *Świat jako wola i przedstawienie*. T. 2. Przeł. J. Garwicz. Warszawa 1995, s. 660–727.

⁸¹ Plat., *Państwo* (517c–d).

⁸² Plat., *Fedon*, 66a.

⁸³ Ibidem, 66e.

Model ten znajdujemy również w neoplatonizmie, kiedy Plotyn zachęca, a właściwie nakazuje: „Niech każdy rozpocznie od stania się boskim i pięknym, jeśli chce później zobaczyć Boga”⁸⁴.

Podobnie w *Consolatio Philosophiae* autor podkreśla konieczność autentycznego poznania samego siebie, rzeczywistości, którą się przeżywa. Ważnym elementem w procesie poznawania siebie, stawania się człowiekiem, by móc upodobnić się do Boga, by stać się pięknym i boskim, jest przyjęcie wyjątkowej, ale jakże trudnej postawy, jaką jest *humilitas*. Wówczas możliwe jest pogodzenie przekonania o własnej wartości, a także wielkim talencie, z koniecznością podporządkowania się regułom narzuconym przez kogoś innego. Wobec tego, jak dowodzi poeta w ostatnim fragmencie utworu, jednym z najważniejszych zadań jest nauka pokory.

Według Boecjusza, dosłownie wszystko, w tym również szczęście, zależy od samego człowieka. Nie znajduje się ono poza nim, lecz w nim samym. Uwarunkowane jest jego decyzją, ponieważ człowiek posiada wolną wolę⁸⁵. Zadecyduje jedynie o rodzaju szczęścia: czy będzie ono z obszaru *pars destruens*, czy z obszaru *pars construens*. Szczęście związane jest z moralnością, która tkwi w nas. Dobre czyny, nawet gdy są połączone z wyrzeczeniem i ofiarą, dają zadowolenie.

Schopenhauer uważał, że tak jak każdemu złu przyroda dała środek zaradczy, tak refleksja dotycząca śmierci doprowadziła do stanowisk metafizycznych, które przynoszą pociechę. Cały traktat Boecjusza jest skierowany na pocieszenie, autoterapię, ćwiczenie się i zaprawianie do myśli o umieraniu. Traktat nie tylko reprezentuje *consolatio* jako gatunek literacki (warto pamiętać o kontekście konsolacyjnym w dziełach Seneki i św. Hieronima), lecz także stanowi zapis egzystencjalnej sytuacji i jest autobiografią w kontekście dialogu.

Jaką śmierć nazywa Boecjusz szczęśliwą w wierszu z *Prologu* do księgi I? Śmierć, która przychodzi w porę, we właściwym czasie, która natrafia na swój *kairos*, która przychodzi w podeszłym wieku lub ciężkiej chorobie. Jak więc rozumieć ten dystych z *Prologu*?

Autor nie wydaje się wątpić w porządek świata. Wszystko ma swoją porę wedle zrzędzeń natury, nad którą ostatecznie panuje Bóg. Nie ulega więc Boecjusz rozpacz, nie przestaje wierzyć w Boga. Jego postawa jest bliska postawie stoików. Jest jednak bardzo ludzki w cierpieniu – bardziej niż stoicy. Traktat, który pisze, przygotowuje go do

⁸⁴ Plot., *Enn.*, I,6,9.

⁸⁵ *Liberum arbitrium* jest tematem głównie V księgi *Consolatio Philosophiae*.

śmierci, jest jakby wiatykiem. Wszystko dzieje się w obecności Filozofii. Rady, jakich Boecjusz udziela, a chyba także wnioski, do jakich dochodzi w rozmowie, są zgodne z doktryną chrześcijańską. Filozofia potrafi przygotować na każdą egzystencjalną „niewporę”. Jakkolwiek życie jest w pewnym sensie nie do uniesienia. Takie echo wybrzmiewa z *Consolatio*... Można powtórzyć słowa Simone Weil, które w pewien sposób streszczają dzieło Boecjusza: „Życie jest niemożliwe. Ale tylko nieszczęście pozwala to odczuć”⁸⁶.

Trzeba jeszcze zastanowić się nad jedną ważną kwestią: czy żarliwe pragnienie śmierci i jej apoteoza może świadczyć o tym, iż Boecjusz nie był chrześcijaninem. Jakie znaczenie ma śmierć w literaturze chrześcijańskiej? Oczywiście, śmierć naturalna, nie samobójcza. Dlaczego akurat śmierć, całkowite załamanie, poczucie beznadziejności jest dominującym tematem *Pieśni 1*? Podkreślając znaczenie śmierci i rozmyślając o niej, poeta dochodzi do wniosku, iż musi umrzeć dla rzeczy tego świata, by dostąpić prawdziwego światła. Nie dziwi więc to, iż jedynym bohaterem mitycznym, który zagości w *Consolatio Philosophiae*, jest Orfeusz.

Boecjusz, ostatni Rzymianin i pierwszy scholastyk, z tysiąca mitów wybiera właśnie ten. Również ten mit dokładnie interpretuje komentator Boecjusza, autor *Glossae super Boethium* Wilhelm z Conches. Alegorycznej interpretacji mitu dokonuje także wielu innych filozofów scholastycznych. Święty Tomasz z Akwinu, dla którego Orfeusz był przede wszystkim filozofem, przeprowadza porównanie Orfeusza, Musajosa i Linosa z prorokami Starego Testamentu. W wielu ruchach heretyckich jawi się tendencja do utożsamiania Orfeusza z Chrystusem.

W orfeuszowym micie krystalizuje się istotny element, którego pierwiastki możemy znaleźć w Biblii. Idący tropem wyznaczonym przez Boecjusza, Wilhelm z Conches (1080–1154) w *Glossae super Boethium* interpretuje mit o Orfeuszu, podkreślając jego charakter moralistyczny. Tym sposobem skłania do refleksji nad problemami moralno-psychologicznymi człowieka. Przede wszystkim uzewnętrznia prawidła losu ludzkiego i zwraca szczególną uwagę na pokusy czyhające zewsząd na człowieka. Bohaterka mitu Eurydyka personifikuje żądzę i pożydlwość. To wszystko pozwala Boecjuszowi i Wilhelmowi dojść do wniosku, że Orfeusz nie respektował zakazu oglądania się wstecz, za co musiał ponieść karę. Karą tą jest utrata szczęścia na zawsze.

⁸⁶ S. Weil: *Wybór pism*. Przeł. Cz. Miłosz. Kraków 1991, s. 77.

Czym wobec tego jest szczęście, gdzie znajduje się jego źródło? Autor dochodzi do wniosku, że „jedna i ta sama jest istota dobra i szczęśliwości”⁸⁷, a „Bóg i prawdziwa szczęśliwość są tym samym”⁸⁸, zatem „istota Boga mieści się nie gdzie indziej, jak tylko w samym dobru”⁸⁹. Bóg, absolutne dobro, jest celem wszechrzeczy. Dlatego ktokolwiek szuka szczęścia poza najwyższym dobrem i wzrok swój kieruje na sprawy niedoskonałe, banalne jest podobny do Orfeusza, który wstąpił do Hadesu, by odzyskać swoją ukochaną małżonkę Eurydykę. Uzył zgodę władcy Hadesu na wyprowadzenie Eurydyki na świat żywych pod warunkiem, że nie obejrzy się na nią aż do momentu przekroczenia progu Erebu, jednak warunku tego nie spełnił. Eurydyka szła za nim w milczeniu, lecz gdy zamajaczyło światło dnia, Orfeusz nie oparł się pokusie i spojrzał wstecz. Wtedy to stracił swe szczęście na zawsze. Eurydyka natychmiast porwana została w głąb Hadesu, tym razem na zawsze. Tragiczna legenda kończąca księgę III nawiązuje do doktryny o zwalczaniu się w naturze ludzkiej par pierwiastków: duchowego i zmysłowego, boskiego i ziemskiego, dionizyjskiego i tytanicznego:

Quis legem det amantibus?
maior lex amor est sibi.
Heu! noctis prope terminos
Orpheus Euridicen suam
vidit, perdidit, occidit.
Vos haec fabula respicit
quicumque in superum diem
mentem ducere quaeritis;
nam qui Tartareum in specus
victus lumina flexerit,
quicquid praecipuum trahit
perdit dum videt inferos⁹⁰.

Czy jest prawo dla kochanków?
Miłość większym sobie prawem.
Biada: Już na krańcach nocy
Orfej Eurydykę swoją
Widzi, traci i zabija.
Ta więc bajka was dotyczy,
Którzy wzwyż, na światłoienne
Ducha chcecie wnieść waszego!

⁸⁷ B., *O poc.*, III pr. 3.

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ Ibidem.

⁹⁰ B., *CP*, III m. 12.

Bo kto w piekła czeluść straszną,
 Pokonany, wzrok skieruje,
 Ten skarb, co go w sobie nosi,
 Patrząc w mrok podziemia, traci.

W *Consolatio Philosophiae* następuje przejście od doświadczenia indywidualnego do doświadczenia mitycznego, do powtórzenia drogi Orfeusza, a więc schematu uniwersalnego, archetypicznego. Pojawienie się Orfeusza unaocznia ogólną postawę Boecjusza wobec mitu czy ogólniej mówiąc – wobec wspólnego dziedzictwa kulturowego. Można ją określić jako ciągłe poszukiwanie własnego miejsca we wszechświecie, w porządku ustalonym od wieków. Apoteoza śmierci zaraz na początku poematu oraz pojawienie się Orfeusza w połowie utworu ma niewątpliwie ogromne znaczenie dla zrozumienia ogólnego sensu i wymowy dzieła. A przede wszystkim dla zrozumienia, czym jest śmierć. Autor utożsamia się z trackim wirtuozem. Realizuje się jednak w sposób szczególny. Powtarza jego los, jego symboliczne gesty i słowa. Staje się Orfeuszem, nie tym, żyjącym wiele wieków temu w Tracji, i nie bohaterem Wergiliusza czy Owidiusza, ale Orfeuszem Nowym. Jego pieśń jest głosem orfickim, wzbudzonym ponownie w duszy ludzkiej.

Boecjusz jako twórca uczynił z duchowej depresji, z melancholii obecnej w *Consolatio Philosophiae* warunek konieczny do osiągnięcia boskiego szalu, dostąpienia prawdziwego światła, co urzeczywistnia się w Boecjuszowym wyrażeniu *uno ictu*. To wszystko poprzedza zejście do piekieł tu na ziemi, zagaśnięcie wewnętrznego światła. Śmierć jest więc siłą regenerującą. Na tym polega wyraźny związek z chrześcijańską myślą o śmierci: umrzeć, przekroczyć bramy śmierci, by się naprawdę narodzić, by zmartwychwstać, stać się nowym człowiekiem.

Podobne znaczenie ma cierpienie. Ma ono sens. Cierpienie nie jest tożsame z nieszczęściem i nie stanowi przeszkody do osiągnięcia upragnionej harmonii kosmicznej. Stanowi do niej jedyną drogę. Przekonawszy się o uzdrawiającej i odmładzającej sile cierpienia i śmierci, Boecjusz wiąże je ze szczególną koncepcją szczęścia. Świadomie kreuje się na męczennika, wybiera poświęcenie siebie samego i wyrzeka się dóbr tego świata. Jest to jedyny sposób dotarcia do Boga. Poprzez bolesną służbę Bogu zdobywa piękno duchowe, wieczne, zapewniające nieśmiertelność. To piękno duchowe, które należy do *pars construens*, przeciwstawia przyziemnym radościom i dobrej aparycji fizycznej (należącym do *pars destruens*). To, co uznaje się powszechnie za wartość, mianowicie szczęście ziemskie, jest dla poety pułapką, w którą niestety

dał się pochwycić, niebezpieczeństwem samozatrącenia, oddalenia się od własnego celu, czyli osiągnięcia prawdziwego szczęścia. Boecjusz gardzi wartościami zależnymi od warunków zewnętrznych. Ich znikomość jest dla niego oczywista. Daje temu wyraz w księdze III poematu.

Powoli uświadamia sobie swoją życiową pomyłkę. Dzięki temu w jego słowach wybrzmiewa spokój. Rozpoczyna nowy etap życia. Bolesne i burzliwe przeżycia kończą się przywołaniem śmierci. Nie pragnie śmierci jako odpoczynku, lecz jako odrodzenia do życia. Nasuwa się tu skojarzenie z mitycznym Feniksem, który umiera, aby żyć⁹¹. Mit ten jest wykorzystany przez Laktancjusza w wieku IV w poemacie *De ave Phoenixe*. W tym utworze, jak i w innych jego pismach, występuje idea „dwóch światów”: życia i śmierci. Opisy „świętego gaju” i „gaju ziemskiego” mają służyć objawieniu boskości lub wieczności na ziemi. Objawienie to wyrażone zostaje w opisie retorycznym, podporządkowanym interpretacji kosmologicznej⁹². Prawdziwe piękno to piękno duchowe, wieczne, wnętrze, które przetrwa piękno cielesne. W podobnym duchu odczytuje moralne przesłanie mitu o Feniksie św. Ambroży. Według niego, przykład Feniksa jest dla każdego chrześcijanina zachętą do prawdziwego odrodzenia w Chrystusie⁹³.

Laktancjusz kończy swój poemat stwierdzeniem, że odrodzony Feniks jest tym samym, a jednocześnie nie tym samym ptakiem, ponieważ przez śmierć osiągnął nowe życie:

Jest sobą, a nie tym samym: tym samym, a nie sobą:
Przez umieranie wieczny byt mu dan⁹⁴.

Śmierć ciała, według chrześcijańskiej nauki, jest początkiem życia, które trwa wiecznie. Autor *Consolatio Philosophiae* uważa, że śmierć jest obietnicą czegoś nowego, oczekiwanego. Na pewno nie powinna być powodem rozpacz i lamentu. Filozofia uczy żyć, a żyć to znaczy przy-

⁹¹ Lact., *Phoenix* 77–78: „Construit inde sibi seu nidum sive sepulchrum: / Nam perit, ut vivat, se atmen ipsa creat”. [Sam on z kolei gniazdo, czy grób, sobie ładzi: / Boginąc, żeby ożyć, sam odradza się.]

⁹² Por.: B. Stock: *Cosmology and Rhetoric in the Phoenix of Lactantius*. „Classica et Mediaevalia” 1965, Vol. 26, s. 250–252.

⁹³ Ambr., *Hexaem.* 5,23,80: „I ty człowieku, przygotuj sobie szkatułę, zwlecz siebie starego człowieka z jego uczynkami, a przyoblecz się w nowego. [...] Twoją szkatułą jest więc wiara, napełnij ją wonnościami twoich cnót, to znaczy czystości, miłosierdzia i sprawiedliwości [...]”.

⁹⁴ Lact., *Phoenix*, 169–170: „Ipsa quidem, sed non <eadem est>, eademque nec ipsa est, / Aeternam vitam mortis adepta bono”.

gotowywać się do życia prawdziwego. Właściwie umieramy w chwili, gdy moglibyśmy na dobre zacząć żyć, gdy dochodzimy do zrozumienia, co to znaczy żyć. Tak też się dzieje w przypadku Boecjusza, który umiera po upływie dwóch lat od dnia, w którym nazwał śmierć szczęśliwą.

Boecjusz podczas dwuletniego pobytu w więzieniu analizuje sprawy dotyczące sensu życia. André Malraux zaznaczył, że „żadne pytanie nie jest tak naglące jak pytanie o sens życia, bo pytanie to zadaje śmierć. Życie ma sens, jeśli ten sens to Objawienie”⁹⁵. Niczego jednak nie można w pełni przemyśleć. Wszystko można do końca prze-trwać. Najistotniejszym hamulcem myślenia jest mowa. Mowa jest również najbardziej prowokującym czynnikiem myślenia⁹⁶. Może to być rozmowa z kimś bądź z samym sobą. Tak jak w *Consolatio Philosophiae*. Uwieńczeniem dyskursu jest zrozumienie owego sensu życia. Dzięki właściwemu skupieniu uwagi na śmierci można wypracować sobie autentyczny sposób życia. Według Boecjusza, staje się to udziałem niewielu ludzi, pozostali bowiem są członkami stada, akceptującymi wartości i poglądy swojego społeczeństwa i niewykorzystującymi śmierci jako bodźca do samorealizacji. Traktat Boecjusza jest prologiem do wielowiekowej tradycji pism filozoficzno-teologiczno-ascetycznych, które dotyczą *ars bene moriendi*, a tym samym *ars bene vivendi*.

6.6. *FIDEM, SI POTERIS, RATIONEMQUE CONIUNGE*

Na różne sposoby, ze zmiennym zapalem i z różnym skutkiem interpretowano i konkretyzowano stosunek wiary do rozumu *et vice versa*. Afirmacja bądź negacja konfliktogennej koniunkcji „wiary i rozumu”, elementów sprzężonych od zawsze, była właściwie i jest nadal pochodną panującej mentalności oraz poglądów na temat wiary i rozumu wyrażanych w określonej epoce. O ile znana była potencja rozumu i jego niepodważalna wartość, o tyle kwestie wiary pozostawały zagadnieniem nie do końca rozstrzygniętym. Wiara, jeśli już nie była deprecjonowa-

⁹⁵ A. Malraux: *Przemijanie a literatura*. Przeł. A. Tatarkiewicz. Warszawa 1982, s. 172.

⁹⁶ W konsekwencji Boecjusz na wzór starożytnych podkreśla konieczność zjednoczenia dyskursu filozoficznego i sposobu życia. Dyskurs jest przygotowaniem do życia w śmierci, czyli w unicestwieniu, albo życiem po śmierci. Sama śmierć jest życiem przy założeniu, że życie wieczne istnieje, a według Boecjusza istnieje.

na, to bywała interpretowana jako coś tajemniczego, irracjonalnego i bliżej nieokreślonego, a czasem nawet jako coś zupełnie bezsensownego.

Również w tej kwestii zabrał głos „ostatni Rzymianin i pierwszy scholastyk”, którego życie, dzieło i śmierć są symbolem przełomu dwóch potężnych epok: starożytności i średniowiecza. Boecjusz zapoczątkował reprezentatywny dla średniowiecza typ filozofowania, który nazwano scholastycznym (od łac. *schola* – szkoła). Dobrze ujął to T. Płuzański: „Szkolarskość scholastyki była związana z uprawianym przez scholastyków nauczaniem, ale treść owego nauczania była sama przez się charakterystyczna: związana z jednej strony z poznaniem przez wiarę, właściwym chrześcijaństwu, z drugiej – z poznaniem przez rozum, przekazany w spadku przez starożytność. Pierwszym scholastykiem nazwano właśnie Boecjusza nie tylko w związku z jego działalnością nauczycielską, ale także i przede wszystkim ze względu na treść zbioru jego pism opatrzonych wspólnym tytułem *Opuscula sacra*. W pismach tych Boecjusz głosił i przeprowadzał zasadę »przenikania rozumu w prawdy wiary«. Chociaż rozpatrywał tam problemy wyłącznie teologiczne, nie odwoływał się wcale do Biblii, wprowadzając świadomie czynnik racjonalistyczny i dochodząc ostatecznie do uznanej za scholastyczną zasady połączenia wiary i wiedzy. Zasadę tę będą stosowali liczni i niekiedy wybitni myśliciele średniowiecza, m.in. Anzelm z Canterbury, Tomasz z Akwinu czy Bonawentura. Pisma Boecjusza zawierają scholastyczną dyrektywę postępowania i zapowiedź jej pełnej realizacji”⁹⁷.

Do połączenia wiary i rozumu otwarcie zachęcił Boecjusz, wzywając: „Fidem, si poteris, rationemque coniunge”⁹⁸. Autor chce w ten sposób pomóc w zrozumieniu na nowo, że zarówno wiara, jak i rozum umożliwiają każdemu bycie naprawdę człowiekiem w każdym czasie i miejscu. Kondycja człowieka zależy od połączenia „wiary i rozumu”. Wiara bez rozumu jest bowiem irracjonalną i niepotrzebną gadaniną duszy, zaś rozum bez wiary jest z trudem dającą się ukryć pustką duchową. Sprawy rozumu i wiary według Boecjusza są ważne dla życia ludzkiego. Co więcej, Boecjusz podkreśla za pomocą spójnika „i” równowagę, jaka zachodzi pomiędzy wiarą a rozumem, świadomy tego, że w obrębie wiary i rozumu są obecne jednakowe moce, oczywiście działające w różny sposób.

⁹⁷ T. Płuzański: *Filozoficzna myśl zachodniego chrześcijaństwa*. Warszawa 1989, s. 69.

⁹⁸ B., *De predicatione trium personarum*, PL, vol. 64, col. 1299.

Tak jak wierzący odczuwa nieustanną pokusę niewiary, tak dla niewierzącego wiara pozostaje zawsze zagrożeniem i pokusą w jego pozornie na zawsze zamkniętym świecie. Jednym słowem, nie ma ucieczki przed dylematem ludzkiego istnienia. Toteż myślącego i wierzącego Boecjusza ogarnęła w chwilach trudności niepewność: w więzieniu nagle zdał sobie sprawę z kruchości wiary i wiedzy.

Co oznacza jednak „wierzę” w sytuacji, w której niepewność i wątpliewanie wydają się zrozumiałe. Boecjusz nie uważa, iż może wzrokiem, słuchem i dotykiem objąć całość tego, co go dotyczy. Nie uważa, że przestrzeń jego świata jest wytyczona tym, co można ujrzyć i czego można dotknąć, lecz szuka drugiego sposobu dojścia do rzeczywistości. Sposób ten nazywa wiarą, znajduje w niej nowe spojrzenia na świat. Sądzi, że to, czego nie można ujrzyć, co nie może w żaden sposób stanąć w polu widzenia człowieka, nie jest czymś nierzeczywistym, lecz odwrotnie, że to, czego nie można ujrzyć, jest właściwą rzeczywistością, która utrzymuje i umożliwia wszelką rzeczywistość⁹⁹.

Do tego wszystkiego dochodzi dzięki Filozofii, która wyprowadzając go z beznadziejnej gmatwaniny wątpliwości – gdyż Boecjusz wątpi w sens wszystkiego – prowadzi go do Boga. I tak za sprawą filozofii, która jest drogą do Boga, dochodzi do zrozumienia sensu istnienia. Wreszcie u kresu swego życia, w więzieniu, czekając na wykonanie wyroku śmierci, uświadamia sobie, czym jest życie i w jaki sposób istota ludzka może być naprawdę szczęśliwa. Teraz dopiero zrozumiałe stają się greckie litery wyhaftowane na sukni Filozofii: Π i Θ, ich hierarchia, a także kolejność skonkretyzowania ich znaczeń w życiu każdego człowieka. Schody, które łączą owe litery, prowadzą od Π do Θ. Dopiero wtedy można mówić o całkowitym przyswojeniu treści teoretycznych, gdy zostaną one wcielone i sprawdzone w życiu praktycznym. Teoria uprawomocnia się w praktyce. Ta zasada – zdaniem Boecjusza – obowiązuje w każdej dziedzinie życia człowieka, nawet w sprawach wiary i wiedzy. Boecjusz dał z siebie wszystko: domaga się wszystkiego od człowieka, domaga się więcej, niż może z siebie człowiek wykrzesać. Nakłania wręcz do tak mało atrakcyjnej i intrygującej postawy, jaką jest *humilitas* (pokora), będąca zaprzeczeniem pychy. W jaki sposób owa zachęta powinna być zinterpretowana, a potem zrealizowana? Pokorny staje się każdy pod wpływem powszechnego ludzkiego lęku przed śmiercią. W obliczu śmierci nikogo nie stać na pychę. Uświadomienie sobie jednak tego faktu dopiero w momencie śmierci nie jest zgodne ani z zasadami wiary, ani z zasadami rozumu.

⁹⁹ B., CP, III pr. 7.

Za najbardziej celowe w unaocznieniu relacji między wiarą a rozumem uznać można nawiązania do myśli filozofów, którzy od początku przeciwstawiali mitom i kultom misteryjnym koncepcje kładące większy nacisk na boską transcendencję. Jednym z głównych dążeń filozofów klasycznych było bowiem oczyszczenie ludzkich wyobrażeń o Bogu z form mitologicznych. Podejmowane przez człowieka próby zrozumienia genezy bóstw, a tym samym także wszechświata, zostały najpierw wyrażone w poezji. Teogonie są do dziś pierwszym świadectwem tego ludzkiego poszukiwania. Zadaniem twórców filozofii było ukazanie powiązań między rozumem a religią. Nie poprzestawali oni na antycznych mitach, ale chcieli dać racjonalną podstawę swoim wierzeniom w boskość. Wychodząc od dawnych tradycji partykularnych, zainicjowali proces rozwoju, odpowiadający wymogom rozumowi powszechnego. Celem tego procesu było krytyczne uświadomienie sobie tego, w co się wierzy. Realizacja tego pomysłu okazała się korzystna przede wszystkim dla samej koncepcji boskości. Oddzielono bowiem od kultu warstwę przesądów i przynajmniej częściowo oczyszczono ją w wyniku analizy racjonalnej.

Myśliciele chrześcijańscy, a wśród nich Orygenes, przyswajali sobie myśl filozoficzną pozbawioną zabobonów. Orygenes, nawiązując do licznych elementów myśli Platonskiej, ukształtował pierwszą formę teologii chrześcijańskiej. Jako pierwszy przełożył wierzenia chrześcijańskie na spójny system filozoficzny, szukając ich racjonalnego uzasadnienia. Orygenes jest również prekursorem filozoficznej koncepcji *apokatastasis* na gruncie myśli chrześcijańskiej¹⁰⁰. Do czasów Orygenesesa sama nazwa oraz idea teologii jako racjonalnej refleksji o Bogu była jeszcze związana z kulturą grecką, z której się wywodziła. W filozofii arystotelesowskiej termin „teologia” oznacza najbardziej wzniosłą część i prawdziwe szczytowe osiągnięcie refleksji filozoficznej. W filozofii chrześcijańskiej natomiast to, co uprzednio oznaczało ogólną doktrynę o bóstwach, zyskiwało zupełnie nowy sens, określając refleksję podjętą przez wierzącego w celu sformułowania prawdziwej doktryny o Bogu. Myśl chrześcijańska posługiwała się filozofią klasyczną, ale również różniła się od niej w pewnych kwestiach. Przykładem jest myśl Platonska, która przejęta przez teologię chrześcijańską została poddana głębokim przekształceniom. Chodzi tu o takie jej elementy, jak nieśmiertelność duszy, przebóstwienie człowieka i pochodzenie zła.

¹⁰⁰ W. Szczerba: *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*. Wrocław 2001, s. 247.

W procesie chrystianizacji myśli Platońskiej i neoplatońskiej na szczególną wzmiankę zasługują ojcowie kapadoccy: Dionizy zwany Aeropagita, a przede wszystkim Augustyn i Boecjusz. Ten ostatni, idąc za przykładem biskupa Hippony, stworzył wielką syntezę myśli filozoficznej i teologicznej, w której zbiegały się różne nurty myśli greckiej i łacińskiej. Owa wielka jedność wiedzy, niepozbawiona pierwiastków biblijnych, została potwierdzona i umocniona głębią myśli spekulatywnej. Synteza dokonana przez Boecjusza dała bodziec do dalszej refleksji filozoficznej i teologicznej nie tylko na Zachodzie. Boecjusz, bogaty osobistym doświadczeniem i wspomagany przez niezwykłą prawość życia, potrafił wprowadzić do swoich dzieł liczne elementy, które przez związek z doświadczeniem zwiastowały przyszły rozwój pewnych nurtów filozofii. Zarówno *Opuscula sacra*, jak i *Consolatio* wskazują, w jaki sposób rozum uwolniony z zewnętrznych więzów może wyjść ze ślepego zaułka mitów, aby otworzyć się pełniej na transcendencję. W dziełach Boecjusza można dostrzec nowość, jeśli chodzi o stosunek wiary i rozumu. Można zaryzykować twierdzenie, nie narażając się na zbytne uproszczenia, że Boecjusz był prekursorem koncepcji *fides et ratio* na gruncie myśli chrześcijańskiej, a następnie scholastycznej. Nie oznacza to bynajmniej, że ową koncepcję stworzył, raczej podkreślił równowartość wiary i rozumu (stawiając między nimi spójnik *que*). Dla jego poprzednika Augustyna *fides* miało pierwszeństwo w stosunku do *ratio*, stąd znane słowa: *Credo, ut intellegam*. Boecjusz natomiast potwierdził i uwydatnił podstawową harmonię poznania filozoficznego i poznania wiary: wiara domaga się, aby jej przedmiot został poznany za pomocą rozumu; rozum, osiągając szczyt swoich poszukiwań, uznaje, jak konieczne jest to, co ukazuje mu wiara.

W epoce scholastycznej, gdy chrześcijańscy myśliciele odkrywali na nowo skarby filozofii starożytnej, a ściślej Arystotelesowskiej, Tomasz potwierdził harmonię między rozumem a wiarą, ukazaną w pełnym świetle już przez Boecjusza kilkaset lat wcześniej. Skoro zarówno światło wiary, jak i światło rozumu pochodzą od Boga to nie mogą sobie wzajemnie zaprzeczać¹⁰¹. Wiara zatem nie lęka się rozumu, ale szuka jego pomocy i pokłada w nim ufność. Jak łaska opiera się na naturze i pozwala jej osiągnąć pełnię¹⁰², tak wiara opiera się na rozumie i go doskonali. Boecjusz i Tomasz nie zapominali o wartości, jaką jest rozumność wiary. Poddawali ją głębokiej analizie i określali jej sens.

¹⁰¹ Por.: Św. Tomasz z Akwinu: *Summa contra Gentiles*, I, VII.

¹⁰² Por.: Tomasz: *Summa Theologiae*, I, 1, 8 ad 2: „[...] cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat”.

Wiara jest w pewien sposób „czynnością myśli”. Boecjusz zmierzał ku prawdzie bez wahania, potrafił w swoim realizmie uznać jej obiektywność. Jego filozofia jest rzeczywiście filozofią bytu, nie zaś filozofią prostego zjawiska. Niestety to, co myśl średniowieczna, która będąc kontynuacją fundamentalnego wskazania Boecjusza „fidem, si poteris, rationemque coniunge” pojmowała i ukształtowała jako głęboką jedność – źródło wiedzy zdolnej dotrzeć do najwyższych form myślenia abstrakcyjnego, zostało w praktyce zniszczone przez systemy, w których opowiadano się po stronie poznania racjonalnego oderwanego od wiary i stanowiącego dla niej alternatywę¹⁰³. Uznawano wiarę za czynnik alienujący oraz szkodliwy dla rozwoju pełnej racjonalności.

Człowiek z natury jest filozofem. I takim okazuje się Boecjusz. Szczególny wkład myśli filozoficznej polega na tym, że pozwala ona rozpoznać – zarówno według różnych koncepcji życia, jak i w różnych kulturach – „nie to, co ludzie myślą, ale jaka jest obiektywna prawda”¹⁰⁴. Tak też zachowuje się Filozofia w celi więziennej. Pomaga Boecjuszowi odnaleźć prawdę, obiektywną prawdę. Nie to, co myślą inni, a nawet on sam. Zachowuje się przecież jak gdyby nie był sobą. W obliczu nieszczęścia zapomina o zasadach, którym był wierny. Wszystko traci sens. Zarówno sens bytu, jak i poznania. Filozofia najpierw zadaje Boecjuszowi fundamentalne pytanie: kim jesteś?¹⁰⁵, aby później objawić mu prawdę i sens istnienia.

Treścią *Consolatio Philosophiae* jest ukazanie autentycznego wzoru dla poszukujących prawdy. By do niej dotrzeć, niezbędne jest dokonanie syntezy w samym sobie. Synteza owa to połączenie rozumu i wiary. Rzeczywistość, w której egzystujemy, nie zrodziła się sama. Bóg jest absolutem, człowiek dąży do niego i właściwie staje się do niego podobny. Zostaje podjęty i rozwiązany także problem zła. Skąd tyle zła na świecie, jeśli Bóg istnieje. Odpowiedź jest niezwykle lapidarna,

¹⁰³ Święci Albert Wielki i Tomasz, choć zachowali organiczną więź między teologią a filozofią, jako pierwsi uznali, że filozofia i różne dyscypliny naukowe potrzebują autonomii, aby badania w tych dziedzinach mogły być owocne. Od późnego średniowiecza rozgraniczenie dwu obszarów wiedzy przekształciło się w szkodliwy rozdział. Przesadny racjonalizm doprowadził do stanowisk i do powstania filozofii praktycznie oderwanej i całkowicie autonomicznej w stosunku do treści wiary. Jedną z konsekwencji tego rozdziału była także narastająca podejrzliwość wobec samego rozumu. Postawę sceptycyzmu i agnostycyzmu oraz nieufności przyjmowano bądź to w celu poszerzenia terytorium wiary, bądź aby pozbawić ją wszelkich racjonalnych odniesień.

¹⁰⁴ Św. Tomasz z Akwinu: *De Caelo*, 1, 22.

¹⁰⁵ B., *CP*, I pr. 3.

ale jakże trafna i analityczna: „Jeśli Bóg istnieje, to skąd tyle zła, ale jeśli Boga nie ma, to skąd dobro?”¹⁰⁶

Jednym z najbardziej oryginalnych elementów dziedzictwa pozostawionego potomnym jest myśl Boecjusza: „*Fidem, si poteris, rationemque coniunge*”. Podkreśla ona głęboką więź między mądrością teologiczną a wiedzą filozoficzną. Treści zawarte w poemacie wskazują natomiast, w jaki sposób można ową myśl realizować i wcielić w życie przeciętnego człowieka. Filozofia, którą proponuje w ostatnim dziele Boecjusz, to w przeważającej części *philosophia perennis*: jest to nauka dotycząca nie faktów, lecz wartości. Prawdy, które są odkrywane dzięki *ratio* i przekazywane dzięki *fides*, to świadectwa miłości. Kiedy poeci lub metafizycy mówią o filozofii wieczystej, z reguły odwołują się do cudzych doświadczeń. Ale są i tacy, którzy dzięki zdobyciu bezpośredniego poznania pozostawili relacje odnoszące się do rzeczywistości, którą w ten sposób potrafili uchwycić, usiłując w jednym ogólnym systemie myśli powiązać fakty uzyskane dzięki temu doświadczeniu z faktami dostarczonymi im przez inne ich doświadczenia. Do takich myślicieli należy autor *Consolatio Philosophiae*.

¹⁰⁶ Ibidem, V pr. 4.

ZAKOŃCZENIE

Dzieło Boecjusza daje odpowiedź na pytania o głębszy sens bytu w świecie. Bohater *Consolatio Philosophiae*, oczekując na śmierć i doświadczając brzydoty pustoszonego świata, nie rezygnuje z rozważań nad metafizycznymi transcendentaliami. Boecjusz w ucieleśnieniu pojęcia dobra w samym bycie widzi jedyną możliwość usunięcia przepaści między nimi. Pytając o racje i możliwość afirmacji tej rzeczywistości przez człowieka, otrzymuje odpowiedź Filozofii. Dlaczego autor nie zwraca się do religii? Czy też do Boga bądź Chrystusa? Celem tej monografii nie jest rozstrzygnięcie, czy Boecjusz był chrześcijaninem. Jednak to, że imię Chrystusa nie pojawia się w utworze, nie może prowadzić do wniosku, że autor był poganinem. Boecjusz nie wypowiada żadnych myśli niezgodnych z doktryną chrześcijańską, co więcej, cytuje fragmenty biblijne¹, a jego myśl w wielu kwestiach jest zbieżna z myślą autorów chrześcijańskich.

Wbrew opiniom niektórych badaczy udowodniliśmy², że Bóg Boecjusza jest Bogiem biblijnym. Sam opis Boga przypomina opis starotestamentalny. W *Consolatio...* nie ma również elementów, które mogliśmy określić jako pogańskie. Dowodzi tego m.in. opis Fortuny, przedstawionej nie jako siła boska, lecz tylko i wyłącznie jako los, będący udziałem życia ludzkiego.

W *Consolatio Philosophiae* w doskonały sposób autor przyswaja i systematyzuje to, co stanowi niepodważalne dziedzictwo starożyt-

¹ Przykładem jest m.in. źródło szczęścia destrukcyjnego. Przypomina koncepcję przedstawioną w Ewangelii Jana.

² Zdaniem C. Mohrmann, Bóg Boecjusza wydaje się raczej Bogiem abstrakcyjnym filozofów aniżeli osobistym Bogiem chrześcijan. Por. S. Boezio: *La consolazione della Filozofia*. Introd. Ch. Mohrmann, trad. O. Dalleria. Milano 2001, s. 27.

nej filozofii pogańskiej: dziedzictwo platońsko-arystotelesowe ugruntowane jednak zawsze w myśli chrześcijańskiej. Priorytet idei Platona, byt sam w sobie oraz jego poznanie, a także cała teologia z wyraźnym uwydatnieniem znaczenia religii nie pozostaje poza obszarem zainteresowań Boecjusza. W traktacie jasno i zdecydowanie ustosunkowuje się on do problemu dobra i zła na świecie. Wysuwając na pierwszy plan tezy Filozofii, które w dziele swym udowadnia, autor skutecznie podważa i eliminuje w dyskursie argumenty świadczące o rzekomej niesprawiedliwości.

Arystotelesowy podział form bytów, sposobów istnienia i poznawania, swoiste uporządkowanie natury i jej kategoryzacja oraz złożoność bytów w ich wielorakim aspekcie pozwala Boecjuszowi podjąć dyskusję nad uniwersaliami, co w przyszłości oddziaływać będzie bezpośrednio na całą filozofię średniowiecza. Boecjusz jest jednocześnie filozofem i teologiem. W ten sposób staje się prekursorem koncepcji nauki zwanej scholastyką, która obowiązywać będzie w średniowieczu. Według tej koncepcji nauka polega na utworzeniu spójnego obrazu świata na podstawie wiedzy zdobytej rozumem i wiedzy objawionej. Cała jego doktryna jest przykładem postępowania według recepty, którą sam sformułował: „Połącz, jeśli możesz, wiarę i rozum”. Ów spójny obraz świata, rzeczywistości Boskiej i ludzkiej, przedstawiony został w dziełach Boecjusza, a przede wszystkim w ostatnim poemacie.

Consolatio Philosophiae to utwór refleksyjny, utrzymany w tonie smutnego rozpamiętywania, łączący problemy osobiste z metafizycznymi. Jest zatem Boecjusz jednym z myślicieli antycznych, który symbolizuje i przekazuje następnym pokoleniom starożytną mądrość życiową. Nadal może on być przemawiającym do każdego myślicielem, który w roli poety i filozofa, emanując uczonością i powagą, przekazuje wszechstronną wiedzę o życiu.

Niejednokrotnie w partiach poetyckich dzieła, a także w pisanych prozą, przewija się pytanie: „Kim jestem Ja i kim jesteś Ty?”. Sens istnienia dojrzewa i powoli staje się zrozumiały, gdy do rozmowy włącza się pani Filozofia. Oczywiście, rozmowa ta nie jest łatwa, gdyż to ostatecznie rozmowa z samym sobą³ (tak właśnie Platon definiował myślenie), która nie prowadzi do udzielenia ostatecznej odpowiedzi. Tym sposobem autor zachęca czytelnika do niekończącej się refleksji nad sensem życia. Tak napisał o tym H.-G. Gadamer: „Nieskończona rozmowa myślenia zawsze znajduje partnera w nieskończonych

³ Taką interpretację owego zdarzenia proponuje m.in. J. Pieper.

rozmowach, jakie myślenie prowadzi z wierszami”⁴. W dziele Boecjusza myślenie personifikuje Filozofia, która bierze udział w dialogu. Jednak każdy zdolny do myślenia może w nim uczestniczyć. Chodzi tu przede wszystkim o myślenie, któremu bez wierszy, bez literatury groziłby monolog prowadzony w samotności. Utwór skłania do filozofowania, do przełamania samotności i zawiązania poprzez dialog wspólnoty między Ja i Ty. Poprzez dialog, który prowadzi do rozumienia. Rozumienie bowiem nie dokonuje się w pustce, lecz w rozmowie, w dyskursie – w porozumieniu z innym człowiekiem oraz w porozumieniu z nami samymi. Jednym z etapów rozumowania, myślenia dyskursywnego, jest właśnie rozmowa z kimś innym bądź z samym sobą, podczas której dochodzi do wymiany myśli, do wyciągania wniosków z obserwacji faktów. Lektura pięciu ksiąg *Consolatio Philosophiae* pozwala zrozumieć sens życia. Jest okolicznością, bez której nie mamy szans na to, by dowiedzieć się, kim jesteśmy. Rozumienie to nie tylko kwestia poznania, lecz także rozmowa z kimś drugim na temat świata, w którym żyjemy, nawet jeśli rozmowa toczy się – jak w przypadku Boecjusza – „na skraju wytrwania”, „na granicy wytrzymałości”, na obrzeżach rozumienia. Poeta filozofujący, jakim jest Boecjusz, nie odpowiada na pytania innych ludzi, lecz zmusza do rozumienia, czyli do rozmowy, dyskursu, który także wzbogacony przez wiersz prowadzić możemy tylko z nami samymi. Być może poznanie siebie samego jest jedynym warunkiem zrozumienia sensu życia. Poznanie to odbywa się na różnych poziomach życia ludzkiego, spośród nich najbardziej nieprzeniknione i tajemnicze to sfera *sacrum* i sfera *profanum*. By dotrzeć do nich, trzeba posłużyć się zarówno *ratio*, jak i *fides*, zgodnie z doktryną Boecjusza.

Po dokonaniu analizy dyskursu, którego bohaterami są Boecjusz i Filozofia, dochodzimy do następujących konkluzji:

1. Bohater, a zarazem autor, odpowiada ze stanowiska filozofa, ponieważ przez całe swe życie był filozofem i zajmował się filozofią⁵. Toteż w ostatnim dziele pragnie ukazać, jaka jest prawdziwa wartość filozofii w życiu ludzkim, a przede wszystkim w sytuacjach tragicznych. Zamierza w krótkim czasie pozostawić syntezę tego, czego nie mógł prze-

⁴ H.-G. Gadamer: *Poetica, wybrane eseje*. Przeł. M. Łukasiewicz. Warszawa 2001, s. 56.

⁵ Prócz tego sprawował urząd senatora, konsula, w końcu objął najwyższe stanowisko w państwie Teodoryka, to jest pełnił funkcję magistra officiorum. Źródłem nie-szczęścia stała się działalność urzędnicza, natomiast remedium na wszelkie niepowodzenia – filozofia.

analizować w pełni i wyłożyć w szczegółach. Boecjusz uważa za swój obowiązek usprawiedliwienie się przed samym sobą i zwrócenie długu, który ma względem swoich współczesnych, a szczególnie względem swoich czytelników.

2. Analizę dyskursu trzeba rozpocząć od pieśni pierwszej księgi I, która jest nie tylko inwokacją, ale przede wszystkim autobiografią Boecjusza, a także rozpoczyna dyskurs na temat szczęścia w życiu człowieka.

3. Jeśli rozważamy *Consolatio*, mając cały czas na uwadze obraz życia Boecjusza, filozofa spragnionego mądrości ludzkiej, rozumiemy, że chciał on, a właściwie musiał dostrzegać wartość rozumu ludzkiego oraz wiary. W obecności Pani Filozofii z tragicznym heroizmem w obliczu śmierci bronił wartości, dla których ofiarował swoje życie.

4. W utworze wielokrotnie pojawia się następujący motyw: nie-szczęście Boecjusza jest obrazem katastrofalnej kondycji ludzkiej. Kondycja ludzka jest przeciwieństwem porządku kosmicznego, który charakteryzuje się stabilnością i nie ulega nieuzasadnionym przewrotom. Celem dyskursu jest odnalezienie panaceum, które poprawi tragiczną kondycję ludzką.

5. Wybór drogi okazuje się decydującym krokiem w życiu człowieka. Suknia Filozofii wraz z π i θ , pomiędzy którymi znajduje się drabina, symbolizuje charakter owej drogi. Boecjusz, przedstawiając Filozofię w ten sposób, podkreśla wartość *vita activa*⁶ i *vita contemplativa*⁷.

⁶ Termin *vita activa* jest tak stary jak nasza tradycja myśli politycznej. Tradycja ta wyrosła ze szczególnych okoliczności historycznych: procesów Sokratesa i konfliktu między filozofem a *polis*, i znalazła swój kres w teorii Marksa. Sam termin, w filozofii średniowiecznej standardowy przekład Arystotelesowskiego *bios politikos*, występuje już w pismach Augustyna, gdzie jako *vita negotiosa* lub *actuosa* wciąż jeszcze odzwierciedla swój pierwotny sens: życie poświęcone sprawom publiczno-politycznym.

Wraz ze zniknięciem starożytnego miasta-państwa Augustyn, jak się wydaje, był ostatnim, który przynajmniej wiedział, co ongiś znaczyło być obywatelem. Termin *vita activa* utracił specyficznie polityczne znaczenie i obejmuje wszelkie rodzaje aktywnego zajmowania się rzeczami tego świata. Zob. H. Arendt: *Vita activa. La condizione humana*. Milano 2001, s. 11.

⁷ Wywyższenie kontemplacji nad wszelkiego rodzaju aktywności, nie wyłączając działania, nie wywodzi się jednak z chrześcijaństwa. Znajdujemy je w filozofii politycznej Platona, w której cała utopijna organizacja życia *polis* nie tylko jest wyznaczana przez najwyższy wgląd filozofa, ale nie ma też innego celu, jak tylko umożliwiać sposób życia właściwy filozofowi. Samemu przedstawieniu przez Arystotelesa sposobów życia w określonym porządku, w którym życie oddane przyjemnościom odgrywa rolę poślednią, wyraźnie przyświeca ideał kontemplacji (*theoria*). Do starożytnej wolności od życiowych konieczności i przymusu ze strony innych filozofowie dodali zaniechanie i uwolnienie się od politycznej aktywności (*scholē, otium* – wolność od politycznej

Działanie zaliczyć należy do konieczności ziemskiego życia, a jedynym wolnym sposobem życia jest kontemplacja (*bios thoretikos*, tłumaczone jako *vita contemplativa*). Ideał życia filozoficznego urzeczywistnia się w myśleniu i rozmyślaniu, ale filozofia użyteczna jest również w życiu praktycznym.

6. W utworze zawarte zostały treści filozoficzne należące m.in. do tzw. filozofii wieczystej – *philosophia perennis*. Autor dzieła przyjmuje postawę kontemplacyjną; postawę uwagi, skupienia, nawet zdolności do zachwyty. Wychodzi z chaosu myśli dzięki kontemplacji rzeczywistości, która jest obecna w nim samym i poza nim. Dzieje się to w aurze duchowego niepokoju. Dyskurs stanowi podstawę elementarnego dla człowieczeństwa procesu przekraczania świata ku temu, co względem tego świata inne – to właśnie dosłowne znaczenie greckiego terminu „metafizyka”.

7. Filozofia podkreśla konieczność zharmonizowania życia aktywnego i praktycznego. Przede wszystkim ukazuje drogę do szczęścia, którym jest Bóg. Zgodnie z założeniami filozofii Boecjusza człowiek decyduje o jakości swego życia, gdyż posiada wolną wolę. Fortuna czy też przypadek nie mają tak istotnego znaczenia jak wolny wybór.

8. W zakończeniu poematu Boecjusz zachęca do poszukiwania i zdobycia cnoty, która umożliwi człowiekowi ściśle związanie się z Bogiem. W ten sposób może upodobnić się on do Boga, a to przecież jest celem ludzkiego życia, w którym przewodniczką jest filozofia.

Filozofia, która jest wiedzą o rzeczach ludzkich i boskich, przegania sprzed łoża Boecjusza Muzy poezji lirycznej⁸ i sama podejmuje zadanie pocieszenia i proces terapii, w celu umożliwienia skrytalizowania przekonań pacjenta⁹. Dochodzi do wniosku, że najwyższe szczęście każdy człowiek nosi w sobie, a jest nim panowanie nad sobą¹⁰. Określa szczęście w sposób arystotelesowski, jako cel, do którego wszyscy dążą¹¹. Celem tym jest właśnie Bóg jako najwyższe dobro. W Bogu jest pełnia szczęścia. Uczestnicząc w Nim stajemy się bogami¹². Na tej podstawie wnioskujemy, iż poza funkcją konsolacyjną filozofia ma funkcję drogowskazu nawrócenia. Nakłania i prowadzi do

aktywności), tak więc późniejszy chrześcijański postulat bycia wolnym od uwikłania w sprawy światowe, od wszelkich trosk tego świata, poprzedzony został i zapoczątkowany filozoficzną *apolitia* późnej starożytności. To, czego przedtem żądali nieliczni, teraz uznano za prawo przysługujące wszystkim. Zob. ibidem, s. 12.

⁸ B., CP, I pr. 1.

⁹ Ibidem, pr. 6.

¹⁰ Ibidem, II pr. 4.

¹¹ Ibidem, III pr. 2.

upodobnienia się do Boga. Owo upodobnienie jest uwarunkowane zrozumieniem zagadnień, które są przedmiotem wielowiekowej dyskusji: opatrność, wolna wola, przypadek, fatum *etc.* Prezentowana dysertacja stanowi zarys analizy tych pojęć, a także podaje definicję szczęścia, osoby i wieczności w ujęciu Boecjuszowym. Problemem interesującym okazał się charakterystyczny stosunek autora do śmierci. Sama filozofia przygotowuje do śmierci.

Analiza omówionych pojęć prowadzi do stwierdzenia, że źródłem myślenia filozoficznego Boecjusza była filozofia Platona, Arystotelesa, Plotyna, a przede wszystkim św. Augustyna oraz Biblia.

Pomimo bogatej literatury naukowej na temat omawianego dzieła wciąż jeszcze nie zbadano problemu wpływu środowiska, w którym ten utwór powstał. Chodzi o środowisko ariańskie, będące źródłem wielu konfliktów o charakterze religijnym. Właśnie ono doprowadziło Boecjusza do sytuacji, w której powstała *Consolatio Philosophiae*.

¹² Ibidem, IV pr. 3.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

- Ado z Wenecji: *Chronicon in aetates sex divisum* VI. In: PL, Vol. 123.
- Apuleius: *Apologia (pro se de magia liber)*. In: BTL.
- Aristoteles: *Ethica Nicomachea*. Rec. Fr. Susemihl. Leipzig 1880.
- Aristoteles: *Magna Moralia*. Rec. Fr. Susemihl. Lipsiae 1883.
- Athanasius: *Orationes contra arianos*. In: B. Montfaucon: *Athanasii archiepiscopi Alexandrini opera omnia quae exstant*. Ed. J.P. Migne. Paris 1857.
- Aurelius Augustinus Hipponensis: *De doctrina Christiana*. Ed. H.J. Vogels. Bonn 1930.
- Aurelius Augustinus Hipponensis: *De Civitate Dei*. Ed. B. Dombart, A. Kalb. In: BSGRT. Stuttgart 1981.
- Aurelius Augustinus Hipponensis: *Opera omnia*. In: PL, Vol. 32–47. Paris 1841–1862.
- Aurelius Augustinus Hipponensis: *Enarrationes in Psalmos*. Ed. E. Dekkers, I. Fraipont. In: CC, Vol. 3. Turnholti 1956.
- Boethius: *De divisione liber*. Ed., trans. J. Magee. Leide–Boston–Köln 1998.
- Boethius: *De institutione arithmetica*, I, *Praef.* Ed. G. Friedlein. Leipzig (Lipsiae) 1867.
- Boethius: *De musica*. Ed. J.P. Migne. In: PL, Vol. 63–64. Paris 1847.
- Boethius: *In Isagogen Porphyrii Commenta*. Ed. S. Brandt. In: CSEL, Vol. 48. Vindobonae–Lipsiae 1906.
- Boethius: *In librum De interpretatione*, c. 2. Ed. C. Meiser. Vol. 2. Lipsiae 1890.
- Boethius: *De consolatione philosophiae; Opuscula theologica*. Ed. C. Moreschini. In: BSGRT. München 2005.
- Boethius: *Philosophiae Consolatio*. Ed. L. Bieler. In: CC, Vol. 94. Turnout 1957.
- Boethius: *Philosophiae Consolatio*. Ed. K. Büchner. Heidelberg 1960.
- Boethius: *Philosophiae Consolatio*. Ed. J.P. Migne. In: PL, Vol. 63–64. Paris 1847.
- Boethius: *Philosophiae Consolatio*. Ed. R. Peiper. In: BSGRT. Lipsiae 1871.
- Boetius: *De predicatione trium personarum*. In: PL, Vol. 64.

- Boethius: *De syllogismis hypotheticis*. Ed. L. Obertello. Brescia 1969.
- Boethius: *De topicis differentiis*. Ed. E. Stump. Ithaca, New York 1976.
- Cassiodori Senatoris *Institutiones*. Ed. R.A.B. Mynors. Oxford 1937.
- Cassiodorus: *Variae*, I, 45, 3-4. Ed. Th. Mommsen. In: *Monumenta Germaniae Historica, Auctorum Antiquissimorum Tomus XII*. Berlin 1894.
- Cassiodorus: *Variarum libri XII*. Ed. A.J. Fridh. In: CC, Vol. 96. Tournhout 1973.
- Cicero (Marcus Tullius Cicero): *De divinatione*. Ed. R. Giomini. Teubner 1975.
- Cicero (Marcus Tullius Cicero): *De officiis*. Ed. C.F.W. Müller. Teubner 1898.
- Cicero (Marcus Tullius Cicero): *De oratore*. Ed. K. Kumaniecki. In: BSGRT. Lipsiae 1969.
- Cicero (Marcus Tullius Cicero): *Tusculanae Disputationes*. Ed. C.F.W. Müller. Teubner 1898.
- Chryzostomus (Ioannes Chryzostomos): *Expositiones in Psalmos*. In: PG 55.
- Claudius Claudianus: *De consulatu Stilichonis*. In: *Claudii Claudiani „Carmina“*. Ed. J.B. Hall. Leipzig 1985.
- Dante Alighieri: *La divina commedia*. Ed. C. Dragone. Milano 1992.
- Ennodius: *Epistulae VIII, 1*. In: Idem: *Opera omnia*. Ed. G. Hartel. CSEL, Vol. 6. Vindobonae 1882.
- Excerpta Valesiana*. Ed. J. Moreau. Leipzig 1968.
- Guglielmus de Saint-Thierry: *Epistola de erroribus Guillelmi de Conchis*. In: PL, Vol. 180.
- Guillelmus de Conches: *Opera omnia Guillelmi de Conchis*. Ed. E. Jeuneau. Paris 1965.
- Heraklit Alegoreta: *Heracliti quaestiones Homericae*. Ed. F. Oelmann. Lipsiae 1910.
- Hierocles: *In aureum Pythagoreorum carmen Commentarius, Prolog*. Ed. F.G. Köhler. Stuttgart 1974.
- Homerus: *Ilias*. In: *Homeri Opera*. Ed. D.B. Monro. Th.W. Allen. Oxonii 1920.
- Homerus: *Odyssaea*. In: *Homeri Opera*. Ed. D.B. Monro, Th.W. Allen. Oxonii 1927.
- Horatius (Quintus Horatius Flaccus): *Sermones (Saturnae)*. In: BTL.
- Horatius (Quintus Horatius Flaccus): *Epistulae*. Ed. D.R. Shackleton Bailey. Teubner-Leipzig 1995.
- Horatius (Quintus Horatius Flaccus): *Quinti Horati Opera*. Ed. F. Klingner. Teubner-Leipzig 1970.
- Isidorus Hispalensis: *Etymologiarum libri XX*. In: PL, Vol. 82.
- Lactantius Lucius Caecilius Firmianus: *De ave Phoenice*. In: PL, Vol. 7.
- Lucretius (Titus Lucretius Carus): *De rerum natura*. Ed. A. Arnout. Paris 1948.
- Macrobius Ambrosius Theodosius: *Commentarii in somnium Scipionis*. Ed. F. Eyssenhardt. Leipzig 1868.
- Martianus Capella: *De nuptiis Philologiae et Mercurii*. Ed. A. Dick. Stuttgart 1969.
- Orygenes: *Philocalia*, fragm. 1-20. Ed. M. Harl. Paris 1983; fragm. 21-27. Ed. E. Junod. Paris 1976.
- Ovidius (Publius Ovidius Naso): *Metamorphoses*. Ed. Merkel-Ehwald. Lipsiae 1931.

- Ovidius (Publius Ovidius Naso): *Tristium libri V, Ibis, Ex Ponto libri IV*. Ed. R. Ehwald, Fr. W. Levy. Lipsiae 1922.
- Philo: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Ed. L. Cohn, P. Wendland. Berlin 1896–1930, reprint Berlin 1930.
- Plato: *Respublica* [...]. In: *Platonis Opera*. Recognovit I. Burnet. Oxonii 1957.
- Plotinus: *Plotini Opera. Enneades*. Ed. P. Henry, H.-R. Schwyzler. Oxonii 1964.
- Plotinus: *Enneades*. Ed. R. Volkmann. Vol. 1–2. Lipsiae 1883–1884.
- Pseudo-Boethius: *De disciplina scholarium*. In: PL, Vol. 64.
- Quintilianus (Marcus Fabius Quintilianus): *Institutionis oratoriae libri XII*. Ed. L. Radermacher. Lipsiae 1907.
- Seneca (Lucius Annaeus Seneca): *Ad Lucilium epistulae morales*. Ed. L.D. Reynolds. Oxonii 1965.
- Seneca: *Ad Marciam de consolatione*. W: Idem: *Myśli*. Red. S. Stabryła. Warszawa 1999.
- Tacitus: *Annales*. Ed. H. Goelzer. Paris 1959–1963.
- Ulpianus: *Liber singularis Regularum (Epitome: Digesta)*. Ed. E. Huschke. Lipsiae 1874.
- Vergilius (Publius Vergilius Maro): *P. Vergili Maronis Opera*. Ed. O. Ribbeck. Lipsiae 1895.
- Vergilius: *Eclogae*. In: *P. Vergili Maronis Opera*. Ed. Fr. A. Hirtzel. Oxonii 1985.

PRZEKŁADY

- Arystoteles: *Etyka Wielka. Etyka Eudemejska*. Przeł., wstępem i przypisami opatrzył W. Wróblewski. Warszawa 1996.
- Augustyn św.: *O państwie Bożym przeciw poganom ksiąg XXII*. Przeł. i oprac. W. Kornatowski. T. 1. Warszawa 1977.
- Augustyn św.: *Sprostowania*. Przeł. J. Sułowski. Tekst według wydania: Św. Augustyn: *O nauce chrześcijańskiej. Sprostowania*. Warszawa 1979.
- Boecjusz: *O pociechach filozofii ksiąg pięć i Traktaty teologiczne*. Przeł. T. Jachimowski. W: POK, T. 5. Poznań 1926.
- Boethius: *Pociecha Filozofiaey*. Przeł. ks. J.A. Bardziński. Thorun 1694.
- Boethius: *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*. Przeł. W. Olszewski. Warszawa 1962.
- Boethius: *W jaki sposób substancje są dobre w tym, czym są, chociaż nie są dobrami substancjalnymi? Księga o „hebdoamadach”*. W: *Studia wokół problematyki esse (Tomasz z Akwinu i Boecjusz)*. Przeł. J. Gułkowski. T. 1. Warszawa 1976, s. 197–209.
- Boethius: *The Technological Tractates, The Conolation of Philosophy*. Ed. H.F. Stewart, E.K. Rand, S.J. Tester. London 1973.
- Boezio S.: *La Consolazione della filosofia*. Ed. C. Moreschini. Torino 1994.
- Boezio S.: *La Consolazione della filosofia e gli Opuscoli teologici*. Ed. L. Obertello. Milano 1981.
- Boezio S.: *La Consolazione della Filosofia*. Introd. Ch. Mohrmann, trad. O. Daller. Milano 2001.
- Cyceron: *O wróżbiarstwie*. W: *Pisma filozoficzne*. Przeł. W. Kornatowski. T. 1. Warszawa 1960.
- Filon Aleksandryjski: *Pisma*. T. 1. Przeł. L. Joachimowicz. Warszawa 1961.

- Filon Aleksandryjski: *Pisma*. T. 2. Przeł. S. Kalinkowski. Kraków 1994.
Focjusz: *Biblioteka*. Przeł. O. Jurewicz. T. 2. Warszawa 1988.
Hieronim: *Listy*. Przeł. J. Czuj. Warszawa 1952.
Homer: *Iliada*. Przeł. F.K. Dmochowski. Warszawa 1950.
Homer: *Odyseja*. Przeł. L. Siemieński. Warszawa 1990.
Kwintylijan: *O wykształceniu mówcy*. Przeł. M. Brożek. Warszawa 1990.
Orygenes: *Przeciw Celsusowi*. Przeł. S. Kalinkowski. Wyd. 2. Warszawa 1986.
Orygenes: *Filokalia*. Przeł. K. Augustyniak. Warszawa 1979.
Platon: *Fajdros*. Przeł. L. Regner. Warszawa 1993.
Platon: *Fedon*. Przeł. R. Legutko. Kraków 1995.
Platon: *Gorgiasz*. Przeł. P. Siwek. Warszawa 1991.
Platon: *Państwo*. Przeł. W. Witwicki. Warszawa 1994.
Platon: *Prawa*. Przeł. T. Kozłowski. Warszawa 1997.
Platon: *Timajos albo Atlantyka*. Przeł. P. Siwek. Warszawa 1986.
Plotyn: *Enneady*. Przeł. A. Krokiewicz. Warszawa 1959.
Publius Vergilius Maro: *Eneida*. Przeł. Z. Kubiak. Warszawa 1987.
Seneka: *Listy moralne do Lucylusza*, L. 88. Przeł. W. Kornatowski. Warszawa 1998.
Seneka: *Opocieszeniu do Marcji*. W: Idem: *Dialogi*. Przeł. L. Joachimowicz. Warszawa 1989.
Szekspir: *Hamlet*. Przeł. S. Barańczak. Poznań 1990.
Tacyt: *Dzieła*. Przeł. S. Hammer. Warszawa 1957.

OPRACOWANIA

- Alfonsi L.: *Boezio*. In: *Enciclopedia filosofica*. Milano 1954.
Altaner B., Stuiber A.: *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*. Przeł. P. Pachciarek. Warszawa 1990.
Anastasi R.: *La fortuna di Boezio*. In: „Miscellanea di Storia e Letteratura Cristiana Antica”. Vol. 3. Catania 1951.
Antonelli M.T.: *Severino Boezio*. In: *Grande antologia filosofica*. Milano 1954.
Andrzejuk A.: *Św. Tomasz z Akwinu*. W: *Słownik terminów*. Oprac. A. Andrzejuk. Warszawa–Londyn 1998.
Arendt H.: *Vita activa. La condizione humana*. Milano 2001.
Bardy G.: *Boèce*. In: *Le Christianisme et l'Occident barbare*. Paris 1945.
Barrett H.M.: *Boethius: Some Aspects of his Times and Work*. Cambridge 1940 (repr. New York 1965).
Bark W.: *The Legend of Boethius' Martyrdom*. „Speculum” 1946, Vol. 21, s. 312–317.
Bednarek B.: *Epos europejski*. Wrocław 2001.
Bertolini O.: *L'aristocrazia senatoria e il senato di Roma come forza politica sotto i regni di Odoacre e di Teoderico*. In: *Atti del I Congresso di Studi Romani*. Vol. 1. Roma 1929.
Bertolini O.: *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*. Bologna 1941.
Bieńczyk M.: *Melancholia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty*. Warszawa 1998.
Blumenberg H.: *Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a. M. 1966.
Błoński J.: *Mikołaj Sęp-Szarzyński a początki polskiego baroku*. Kraków 1967.

- Bower C.M.: *Boethius. Fundamentals of Music*. New Haven, Yale 1989.
- Brosch H.J.: *Der Seinsbegriff bei Boethius*. Innsbruck 1931.
- Bruder K.: *Die philosophische Elemente in den Opuscula Sacra des Boethius*. Leipzig 1928.
- Burns Th.S.: *The Ostrogoths, Kingship and Society*. Wiesbaden 1980.
- Calderone S.: *Alle origini della «fine» dell'impero romano d'Occidente*. In: *La fine dell'impero romano d'Occidente*. Roma 1978.
- Canivet P.: *Théodore de Cyr, Thérapeutique de maladies helléniques*. In: SC, Vol. 57. Paris 1958.
- Chadwick H.: *Boethius: The Consolation of Music, Logic, Theology and Philosophy*. Oxford 1981.
- Chamberlain D.S.: *Philosophy of Music in the „Consolatio” of Boethius*. In: *Boethius*. Eds. H. Furhmann, J. Gruber. Darmstadt 1984, s. 379 i n.
- Chastagnol A.: *Le Sénat romain sous le règne d'Odoacre*. Bonn 1966.
- Copleston F.: *Historia filozofii*. Przeł. H. Bednarek. T. 1. Warszawa 1998.
- Coster C.H.: *The Fall of Boethius, His Character*. „Mélanges H. Grégoire. Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves de l'Université Libre de Bruxelles” 1952, Vol. 12, s. 45–81.
- Coster C.H.: *The Fall of Boethius, His Character*. „Mélanges H. Grégoire, Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves de l'Université Libre de Bruxelles” 1952, Vol. 12, s. 45–81.
- Courcelle P.: *Boèce et l'école d'Alexandrie*. In: *Mélanges de l'École française de Rome*. Vol. 52. Rome 1935.
- Courcelle P.: *Études critiques sur les commentaires de Boèce (IX^e–XV^e s.)*. „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge” 1939, No 12, s. 5–140.
- Courcelle P.: *Les lettres grecques en Occident de Macrobie à Cassiodore*. Paris 1943.
- Courcelle P.: *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*. Paris 1967.
- Crabbe A.M.: *Anamnesis and Mythology in the „De consolazione philosophiae”*. In: *Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani (Pavia 5–8 Ottobre 1980)*. Ed. L. Obertello. Roma 1981, s. 311–326.
- Craemer-Ruegenberg J.: *Die Substanz-metaphysik des Boethius in den „Opuscula sacra”*. Köln 1969.
- Crocco A.: *Introduzione a Boezio*. Napoli 1970.
- Crouser R.: *Semina Rationum: St. Augustine and Boetius*. „Dionysius” 1980, Vol. 4.
- Curtius E.R.: *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*. Przeł. A. Borowski. Kraków 1997.
- Cytowska M., Szelest H.: *Literatura rzymska okresu cesarstwa, autorzy chrześcijańscy*. Warszawa 1994.
- Daniélou J.: *La teologia del giudeo-cristianesimo*. Bologna 1974.
- Daniélou J., Marou H.I.: *Historia Kościoła*. T. 1: *Od początków do roku 600*. Przeł. M. Tarnowska. Warszawa 1986.
- Della Corte F.: *Enciclopedisti latini*. Genova 1946.
- Dizionario degli scrittori Greci e Romani*. Vol. 1. Milano 1987.
- Dizionario di antichità classiche*. Ed. italiana M. Carpitella. Torino 1995.
- Domański J.: *Metamorfozy pojęcia filozofii*. Warszawa 1996.
- Dronke P.: *Verse with Prose from Petronius to Dante*. Cambridge 1994.
- Dürr K.: *The Propositional Logic of Boethius*. Amsterdam 1951.
- Dzielska M.: *Hypatia z Aleksandrii*. Kraków 1993.

- Encyklopedia katolicka*. T. 2. Lublin 1985.
- Gadamer H.G.: *Poetica, wybrane eseje*. Przeł. M. Łukasiewicz. Warszawa 2001.
- Gallonier A.: „*Anecdote Holderi*” ou „*Ordo generis Cassiodorum*”: éléments pour une étude de l'authenticité Boécienne des „*Opuscula sacra*”. Louvain-la-Neuve–Louvain–Paris 1997.
- Gawroński A.: *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa?* Warszawa 1984.
- Gersh S.: *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*. T. 2. Notre Dame, Indiana 1986, s. 647–718.
- Ghisalberti A.: *La filosofia medievale*. Firenze 2002.
- Gianani F.: *Il luogo del supplizio di Boezio*. In: *Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani (Pavia 5–8 Ottobre 1980)*. Ed. L. Obertello. Roma 1981.
- Gibson M., ed.: *Boethius: His Life, Thought and Influence*. Oxford 1981.
- Gigon O.: *Główne problemy filozofii starożytnej*. Przeł. P. Domański. Warszawa 1996.
- Gilson E.: *Duch filozofii średniowiecznej*. Przeł. J. Rybałt. Warszawa 1958.
- Gilson E.: *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*. Przeł. S. Zalewski. Warszawa 1987.
- Gilson E.: *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*. Casale Monferrato, Marietti 1983.
- Gilson E.: *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*. Przeł. J. Rybałt. Warszawa 1960.
- Głowiński M.: *Słownik terminów literackich*. Wrocław 1998.
- Grabmann M.: *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Vol. 1. Freiburg 1909.
- Graves R.: *Mity greckie*. Przeł. H. Krzeczowski. Warszawa 1974.
- Gruber J.: *Kommentar zu Boethius de consolazione philosophiae*. Berlin–New York 1978.
- Gugenheim M.: *Die Stellung der liberalen Künste oder encykklischen Wissenschaften im Altertum*. Zürich 1893.
- Gułkowski J.: *Boecjusz – ostatni rzymski filozof i pierwszy scholastyk*. „Meander” 1975, nr 30.
- Habermas J.: *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*. Kraków 2000.
- Hall D.C.: *The Trinity. An Analysis of St. Thomas Aquinas' Expositio of Philosophy*. New York 1985.
- Hadot I.: *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*. Paris 1984, s. 287–289.
- Havelock E.A.: *A Preface to Plato*. Harvard U.P. Cambridge Massachusetts 1963.
- Herbut J., red.: *Leksykon filozofii klasycznej*. Lublin 1997.
- Herr F.: *Europäische Geistesgeschichte*. 1953.
- Hildebrand A.: *Boethius und seine Stellung zum Christentums*. Regensburg 1885.
- Huhrmann M., Gruber J., hrsg.: *Boethius. Wege der Forschung 483*. Darmstadt 1984.
- Huxley A.: *Filozofia wieczysta*. Przeł. J. Prokopiuk, K. Środa. Warszawa 1989.
- Irsay S., d: *Histoire des Universités françaises étrangères des origines jusqu'à nos jours*. Vol. 1–2. Paris 1933.
- Jaczynowska M.: *Dzieje Imperium Romanum*. Warszawa 1995.
- James W.: *Pragmatism*. Cambridge 1975.
- Jeuneau E.: *'Lectio Philosophorum'. Recherches sur l'École de Chartres*. Amsterdam 1973.
- Kelly John N.D.: *Początki doktryny chrześcijańskiej*. Przeł. J. Mrukówna. Warszawa 1988.
- Kijewska A.: *Boecjusz. Traktaty teologiczne*. Kęty 2001.
- Klingner F.: *De Boethii Consolatione Philosophiae*. Berlin 1921.

- Kobusch T.: *Studien zur Philosophie des Hierocles von Alexandrien: Untersuchungen zum christlichen Neuplatonismus*. München 1976.
- Kurdziałek M.: *Boecjusz*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 2. Lublin 1985.
- Kurdziałek M.: *Zachęta Boecjusza do jednania poglądów Arystotelesa i Platona oraz Boecjańskie i Augustyńskie wezwanie do łączenia wiary z rozumem*. W: *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*. Lublin 1996.
- Lamma P.: *Teoderico*. Brescia 1950.
- Lausberg H.: *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*. Przeł. A. Gorzko-owski. Bydgoszcz 2002.
- Leksykon filozofii klasycznej*. Red. J. Herbut. Lublin 1997.
- Lemoine M.: *Intorno a Chartres. Naturalismo platonico nella tradizione cristiana del XII secolo*. Milano 1998, s. 75.
- Lenaz L.: *Martianus Capella. De Nuptiis Philologiae et Mercurii. Liber secundus*. Padova 1975.
- Leonardi C., Minio-Paluello L.: *Boezio*. In: *Dizionario biografico degli italiani*. Vol. 11. Roma 1969.
- Lerer S.: *Boethius and Dialogue, Literary Method in The Consolation of Philosophy*. Princeton 1985.
- Levis C.S.: *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*. Przeł. W. Ostrowski. Warszawa 1986.
- Liebeschütz H.: *Western Christian Thought from Boethius to Anselm*. In: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Ed. A.H. Armstrong. Cambridge 1967, s. 535–639.
- Lluch-Baixaui M.: *La síntesis teológica de Severino Boecio. Sobre los orígenes de la Teología medieval*. Pamplona 1991.
- Lubac H. De: *L'exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. T. 1. Paris, s. 125.
- Maccagnolo E.: *Il Divino e il Megacosmo. Testi filosofici e scientifici della Scuola Chartres (Teodorico di Chartres, Guglielmo di Conches Bernardo Silvestre)*. Milano 1980.
- Magee J.: *Boethius on Signification and Mind*. Leiden 1989.
- Malraux A.: *Przemijanie a literatura*. Przeł. A. Tatarkiewicz. Warszawa 1982.
- Malingrey A.M.: *La letteratura greca cristiana*. Brescia 2000.
- Mansfeld J.: *Prolegomena Mathematica. From Apollonius of Perga to the Late Neoplatonists*. Leiden–Boston–Köln 1998, s. 82–87.
- Marrou H.I.: *Augustyn*. Przeł. J.S. Łoś. Kraków 1966.
- Marrou H.I.: *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. Paris 1965.
- Marrou H.I.: *Historia wychowania w Starożytności*. Przeł. J.S. Łoś. Warszawa 1969.
- Mauro L.: *Il problema del fato in Boezio e S. Tommaso*. In: *Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani (Pavia, 5–8 Ottobre 1980)*. Ed. L. Obertello. Roma 1981, s. 355–367.
- McInerny R.: *Boethius and Aquinas*. Washington 1990.
- Meier G.: *Die sieben freien Künste im Mittelalter*. Einsiedeln 1885.
- Meyer L.: *Saint Jean Chrysostome, Maître de perfection chrétienne*. Paris 1938.
- Michałowska T.: *Średniowiecze*. Warszawa 1995.
- Momigliano A.: *Gli Anicii e la storiografia latina del VI sec. d. C.* In: *Secondo contributo alla storia degli studi classici*. (Pavia 5–8 Ottobre 1980). Ed. L. Obertello. Roma 1960.
- Momigliano A.: *Cassiodorus and Italian Culture of His Time*. „Proceedings of the British Academy” 1995, Vol. 41, s. 207–245.
- Morawski K.: *Proza i prozaicy w okresie cycerońskim*. Kraków 1912.

- Moreschini C.: *Boezio e la tradizione del Neoplatonismo latino*. In: *Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani (Pavia, 5–8 Ottobre 1980)*. Ed. L. Obertello. Roma 1981, s. 297–310.
- Moreschini C., Norelli E.: *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina. Dal concilio di Nicea agli inizi del Medioevo*. Brescia 1996.
- Obertello L.: *Boezio e dintorni: ricerca sulla cultura altomedioevale*. Firenze 1989.
- Obertello L.: *Dizionario degli scrittori Greci e Romani*. Vol. 1. Milano 1987.
- Obertello L.: *La morte di Boezio e la verità storica*. In: *Atti del Congresso internazionale di Studi Boeziani*. (Pavia, 5–8 Ottobre 1980). Ed. L. Obertello. Roma 1981.
- Obertello L.: *L'universo boeziano*. In: *Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani*. (Pavia, 5–8 Ottobre 1980). Ed. L. Obertello. Roma 1981.
- Obertello L.: *Severino Boezio*. T. 1–2. Genova 1974.
- Obertello L., ed.: *Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani (Pavia 5–8 Ottobre 1980)*. Roma 1981.
- O'Daly G.: *The Poetry of Boethius*. London 1991.
- Onofrio G., D': *Agli inizi della diffusione della Consolatio e degli Opuscula sacra nella scuola tardo-carolingia: Giovanni Scoto e Remigio di Auxerre*. In: *Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani (Pavia, 5–8 Ottobre 1980)*. Ed. L. Obertello. Roma 1981, s. 343–354.
- Pasquato O.: *I laici in Giovanni Crisostomo. Tra Chiesa, famiglia e città*. Roma 2001.
- Patch H.R.: *The Beginnings of the Legend of Boethius*. „Speculum” 1947, Vol. 22, s. 443–445.
- Patch H.R.: *The Tradition of Boethius. A Study of his Importance in Medieval Culture*. New York 1935.
- Picotti G.B.: *Il senato romano e il processo di Boezio*. Arch. stor. ital. 1931, Vol. 79, s. 205–228.
- Pieper J.: *Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*. Przel. T. Brzostowski. Warszawa 1963.
- Pizzani U.: *Boezio consulente tecnico al servizio dei re barbarici*. „Romanobarbarica” 1978, Vol. 3, s. 222–223.
- Płużański T.: *Filozoficzna myśl zachodniego chrześcijaństwa*. Warszawa 1989.
- Potiron H.: *Boèce, théoricien de la musique grecque*. Paris 1961.
- Quacquarelli A.: *Spigolature boeziane*. In: *Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani (Pavia, 5–8 Ottobre 1980)*. Ed. L. Obertello. Roma 1981.
- Rajna P.: *Le denominazioni Trivium e Quadrivium*. In: „Studi Medievali”. Vol. 1. Firenze 1928, s. 4–36.
- Rand E.K.: *Founders of the Middle Ages*. New York 1928.
- Riché P.: *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej VI–VIII w.* Przel. M. Radożycka-Paoletti. Warszawa 1995.
- Rousseau Ph.: *The Death of Boethius: The Charge of „Maleficium”*. „Studi Medievali”, Ser. 3ª, 1979, Vol. 20, s. 871–889.
- Rowiński C.: *Orfeusz i Eurydyka*. W: *Mit, człowiek, literatura*. Red. S. Stabryła. Warszawa 1992.
- Satorowicz J.: *Boecjusz w Atenach. Zamrożony błąd historyczny*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1999, T. 27, z. 3.
- Schmid W.: *Philosophisches und Medizinisches in der Consolatio des Boethius*. Monaco di Baviera 1956.
- Schmidt-Kohl V.: *Die Neuplatonische Seelenlehre in der „Consolatio Philosophiae” des Boethius*. Meisenhaeim am Glan 1965.

- Schopenhauer A.: *Świat jako wola i przedstawienie*. T. 2. Przeł. J. Garewicz. Warszawa 1995.
- Schurr V.: *Die Trinitätslehre des Boetius*. Paderborn 1935.
- Seńko W.: *Jak rozumieć filozofię średniowiecza*. Kęty 2001.
- Sheldon-Williams I.P.: *The Greek Christian Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximus and Erigena*. In: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Ed. A.H. Armstrong. Cambridge 1967, Part VI.
- Sieroń J.: *Inspiracje filozoficzne w twórczości Wergiliusza*. Katowice 1994.
- Simonetti M., Prinzivalli E.: *Letteratura cristiana antica, Antologia di testi. Parte 3: La separazione fra Oriente e Occidente (dal Val VII secolo)*. Piemme 1996.
- Sokolski J.: *Bogini, pojęcie, demon. Fortuna w dziełach autorów staropolskich*. Wrocław 1996.
- Stahl W.H.: *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*. Vol. 1: *The Quadrivium of Martianus Capella*. New York–London 1971.
- Starowieyski M.: *Muza chrześcijańska. Poezja łacińska i średniowieczna*. T. 2. Kraków 1992.
- Stock B.: *Cosmology and Rhetoric in the Phoenix of Lactantius*. „Classica et Mediaevalia” 1965, Vol. 26.
- Strzelczyk J.: *Goci – rzeczywistość i legenda*. Warszawa 1984.
- Sundwall J.: *Abhandlungen zur Geschichte des ausgehenden Römertums*. Helsingfors 1919.
- Swieżawski S.: *Boecjusz – ostatni Rzymianin*. Lwów 1935.
- Swieżawski S.: *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*. Warszawa 2000.
- Szczerba W.: *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*. Wrocław 2001.
- Szyborska W.: *Wiersz 86. W: Eadem: Wybór wierszy*. Warszawa 1973.
- Tatarkiewicz W.: *Historia filozofii*. Warszawa 1999.
- Todeschini G.: *Per una semantica storiografica dell'anno 476*. «Felix Ravenna» 1976, No 111–112.
- Tokarski G.: *Lexicon Indoeuropaeum fundamentale Latini sermonis*. Romae 1999.
- Usener H.: *Anecdota Holderi: ein Beitrag zur Geschichte Roms in ostgothischer Zeit*. Bonn–Leipzig 1877.
- Vannini M.: *Mistica e filosofia*. Piemme 1996.
- Vincenz A.: *Helikon Sarmacki. Wątki i tematy polskiej poezji barokowej*. Wrocław 1989.
- Vogel C.J., de: „*Amor quo caelum regitur*”, *Boethius, Consolatio philosophiae II, metrum 8*. „Vivarium” 1961, Vol. 1, s. 32.
- Vogel C.J., de: *Boèce, Consol. II m. 8: amour grec ou amour chrétien?* In: *Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani (Pavia, 5–8 Ottobre 1980)*. Ed. L. Obertello. Roma 1981, s. 193–200.
- Vogel C.J., de: *The Problem of Philosophy and Christian Faith in Boethius' Consolatio*. In: *Romanitas et Christianitas. Studia J.H. Waszink oblata*. Amsterdam–London 1973, s. 362, 364.
- Vogel C.J., de: *Boethiana II*. „Vivarium” 1972, Vol. 10, s. 38.
- Vogt J.: *Upadek Rzymu*. Warszawa 1993.
- Vossler K.: *Mediaeval Culture. An Introduction to Dante and His Times*. Transl. by W.C. Lawton. Vol. 2. New York 1958.
- Wallis R.T.: *Neoplatonism*. London 1995.
- Weil S.: *Wybór pism*. Przeł. Cz. Miłosz. Kraków 1991.
- Wotke F.: *Boethius*. In: *Reallexicon für Antike und Christentum*. Stuttgart 1954.
- Zieliński J.: *Metoda alegorezy w filozofii greckiej, żydowskiej i wczesnochrześcijańskiej*. W: *Idem: Ateny, Jerozolima, Aleksandria*. Wrocław 2000.

INDEKS OSOBOWY

- Ado z Wenecji 30, 166
Alanus 85
Albert Wielki 94, 158
Albinus Faustus 26–28
Alfonsi Luigi 17, 49, 169
Alfred Wielki 9
Alkuin 43
Allen Thomas W. 167
Altaner Berthold 169
Amalasunta 30
Ambroży (Ambrosius Aurelius) 18, 152
Ammoniusz Sakkas (Ammonius Sac-cas) 20–22, 33, 147
Anaksagoras z Kladzomenaj 83
Anastasi Rosario 17, 169
Andrzejuk Artur 106, 169
Antonelli Maria Teresa 17, 169
Anzelm z Canterbury 154
Apulejusz (Apuleius Madaurensis) 32, 57, 70, 166
Archytas z Tarentu 34
Arendt Hannah 163
Armstrong Arthur Hilary 20, 172
Arystoteles (Aristoteles) 20, 23, 35, 36, 39–41, 50, 75, 78, 79, 93, 95, 96, 107, 110, 116, 135, 165, 166, 168
Atalaryk 27, 30
Atanazy (Athanasius) 39, 166
Augustyn (Aurelius Augustinus Hip-ponensis) 18, 39, 41, 42, 46, 47, 70, 75, 76, 93, 108, 111, 112, 115, 116, 139, 143–145, 157, 165, 166, 168
Augustyniak Katarzyna 81, 169
Balzac Honoré, de 68
Barańczak Stanisław 118, 169
Bardy Gustave 17, 169
Bardziński Jan Alan 168
Bark William 30, 169
Barrett Helen M. 29, 169
Bazyli Wielki 39
Beda Venerabilis 43
Bednarek Bogusław 43, 169
Bednarek Henryk 170
Bernard z Chartres 69
Bernardus Silvestris 73
Bertolini Ottorino 25, 169
Bieler Ludwig 39, 166
Bieńczyk Marek 145, 169
Blumenberg Hans 11, 169
Błoński Jan 11, 169
Bonawentura 154
Borea Soranus 83
Borowski Andrzej 65, 87, 170
Bower Calvin M. 170
Brandt Samuel 24, 166
Brosch Hermann Josef 170

- Brożek Mieczysław 169
 Bruder Karl 170
 Brzostowski Tadeusz 138, 147
 Büchner Karl 166
 Burgundiusz z Pizy 43
 Burnet Iohannes 168
 Burns Thomas S. 25, 170

 Calderone Salvatore 15, 170
 Canivet Pierre 47, 170
 Carewicz Jan 147
 Carpitella M. 170
 Chadwick Henry 10, 18, 23, 26, 27, 30, 33, 38, 39, 49, 170
 Chalcydiosz 94
 Chamberlain David S. 34, 170
 Chastagnol André 25, 27, 170
 Chrzanowski Ignacy 117
 Cohn Leopoldus 168
 Copleston Frederick 75, 170
 Coster Charles Henry 30, 170
 Courcelle Pierre 22, 23, 32, 33, 41, 45–47, 170
 Crabbe Anna M. 11, 170
 Craemer-Ruegenberg Ingrid 170
 Crocco Antonio 76, 170
 Crouser Robert 39, 170
 Curtius Ernst Robert 65, 66, 68, 87, 170
 Cyseron (Marcus Tullius Cicero) 36, 42–44, 50, 51, 63, 78, 115, 167, 168
 Cyprian 26
 Cytowska Maria 170
 Czubek Jan 117
 Czuj Jan 43, 169

 D'Irsay Stephen 77, 171
 D'Onofrio Giulio 11, 173
 Dallera Ovidio 121, 160, 168
 Daniélou Jean 37, 45, 170
 Dante Alighieri 30, 103, 110, 137, 167
 Dekkers E. 144, 166
 Della Corte Francesco 77, 170
 Dick Adolfus 68, 76, 77, 167

 Diogenes 80
 Dionizy Aeropagita 11, 139, 157
 Domański Juliusz 79, 170
 Domański Piotr 171
 Dombart Bernhard 166
 Donat 52
 Dronke Peter 44, 170
 Dürr Karl 170
 Dzielska Maria 20, 170

 Egnacjusz Celer 83
 Ehwald Rudolf 168
 Ennodiusz (Ennodius) 21, 25, 167
 Ernout Alfred 167
 Euklides 19, 34
 Eurypides 89
 Eutaryk 27
 Euzebiusz (Eusebius) 28
 Eyssenhardt Franciscus 167

 Faustus 25
 Filolaos 34
 Filon Aleksandryjski (Philo) 168, 169
 Focjusz (Fotius) 20, 169
 Fraipont Iohannes 144, 166
 Fridh Ake J. 21, 167
 Friedlein Godofredus 32, 166
 Fulgencjusz 65
 Furhmann Horst 34, 170

 Gadamer Hans Georg 161, 162, 171
 Galonnier Alain 18, 37, 51, 171
 Garewicz Jan 174
 Gawroński Alfred 87–89, 171
 Gersh Stephen 171
 Ghisalberti Alessandro 171
 Gianani Faustino 29, 171
 Gibson Margaret 10, 171
 Gigon Olof 171
 Gilson Etienne 38, 39, 75, 77, 78, 92, 95, 141, 145, 171
 Giomini Remo 167
 Głowiński Michał 44, 171
 Goelzer Henri 168
 Gogacz Mieczysław 106

- Gorzkowski Albert 122, 172
 Grabmann Martin 15, 75, 171
 Graves Robert 171
 Gruber Joachim 10, 34, 54, 68, 170, 171
 Grzegorz Traumaturg 80
 Grzegorz z Nyssy 39, 139
 Gugenheim M. 76, 171
 Guillaumin J.Y. 22
 Gulkowski Jerzy 10, 168, 171
 Gundubad 31
 Gutenberg Johann 9

 Habermas Jürgen 12, 171
 Hadot Ilsetraut 81, 171
 Hadot Pierre 79
 Hall Douglas C. 171
 Hall John Barrie 66, 167
 Hammer Seweryn 169
 Harl Marguerite 167
 Hartel Guillelmus (Wilhelm) 21, 167
 Havelock Eric A. 89, 90, 171
 Henricus Pauper 117
 Henry Paul 168
 Heraklit Alegoreta 63, 167
 Herbut Józef 75, 76, 98, 171
 Hermas 45, 68
 Hermiasz 20, 21
 Herr Friedrich 9, 171
 Hierokles 19, 20, 80
 Hieronim 42, 43, 148, 169
 Hildebrand A. 29, 171
 Hirtzel Fredericus Arturus 168
 Holder Alfred 37
 Homer 53, 64, 67, 73, 82, 87, 89, 103, 167, 169
 Horacy (Quintus Horatius Flaccus) 53, 61, 70, 87, 114, 167
 Hraban Maur 43
 Huhrmann M. 10, 171
 Huschke E. 79, 168
 Huxley Aldous 97, 171

 Izydor (Isidorus Hispalensis) 11, 43, 54, 64, 76, 77, 79, 167

 Jachimowski Tadeusz 168
 Jaczynowska Maria 16, 138, 171
 Jakub Gostynin (Jakub z Gostynina) 79
 James William 98, 99, 171
 Jan Chryzostom (Ioannes Chrysostomos) 80, 167
 Jan Filipon 20
 Jan Hiszpan 43
 Jan I 30, 40
 Jeuneau Édouard 71, 73, 74, 167, 171
 Joachimowicz Leon 168, 169
 Julian Apostata 35, 47
 Juliusz Kaniusz (Iulius Canius) 83
 Junod E. 167
 Jurewicz Oktawiusz 20, 169
 Justyn I 24, 26
 Justynian 15, 19, 30

 Kałużek Zbigniew 104
 Kalb Alfons 166
 Kaligula 83
 Kalinkowski Stanisław 26, 169
 Kasjodor (Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus) 11, 18, 21, 25, 27, 31, 37, 42, 43, 51, 167
 Katon Starszy (Cato Maior) 18
 Katullus (Gaius Valerius Catullus) 54
 Kelly John N.D. 171
 Kijewska Agnieszka 10, 19, 171
 Klaudiusz Klaudian (Claudius Claudianus) 66, 68, 167
 Klaudiusz Ptolemeusz (Claudius Ptolemaeus) 34
 Klingner Friedrich 45, 46, 167, 171
 Kobusch Theo 20, 172
 Köhler F.G. 80, 167
 Konigast 24
 Kornatowski Wiktor 87, 111, 168, 169
 Korpanty Józef 14
 Korus Kazimierz 14
 Kozłowski Tomasz 169
 Krassus (Marcus Licinius Crassus) 69
 Krokiewicz Adam 169

- Krzeczkowski Henryk 171
 Kubiak Zygmunt 52, 169
 Kumaniecki Kazimierz 167
 Kurdziałek Marian 39, 138, 172
 Kwintylianus (Marcus Fabius Quintilianus) 63, 168, 169
- Laktancjusz (Lactantius Lucius Caecilius Firmianus) 152, 167
 Lamma P. 16, 172
 Laurencjusz 18
 Lausberg Heinrich 122, 172
 Lawton William Cranston 117, 174
 Leclercq Jean 73
 Legutko Ryszard 169
 Leibniz Gottfried Wilhelm 97
 Lemoine Michel 69, 172
 Lenaz L. 172
 Leonardi Claudio 17, 172
 Lerer Seth 44, 172
 Levis Clive S. 40, 117, 118, 144, 146, 172
 Levy Friedrich W. 168
 Liebeschütz H. 22, 172
 Liwiusz Andronik (Titus Livius Andronicus) 53
 Lluch-Baixaui Miguel 172
 Lubac Henri, de 42, 172
 Lukrecjusz (Titus Lucretius Carus) 46, 57, 167
- Łoś Jan Stanisław 41, 42, 117, 172
 Łukasiewicz Małgorzata 162, 171
- Maccagnolo Enzo 73, 172
 Magee John 10, 166, 172
 Makrobiusz (Macrobius Ambrosius Theodosius) 69, 72, 73, 167
 Malingrey Anne-Marie 172
 Malraux André 153, 172
 Mansfeld J. 33, 172
 Marcjan Kapella (Martianus Capella) 45, 46, 48, 64, 65, 68, 69, 76, 77, 167
- Marek Terencjusz Warro (Marcus Terentius Varro) 45
 Maritain Jacques 87, 88
 Mariusz Wiktorynus (Gaius Marius Victorinus Afer) 35, 93, 139
 Marrou Henry I. 37, 41, 42, 170, 172
 Mateusz z Vendome 64
 Mauro Letterio 11, 172
 McInerny Ralph 172
 Meier G. 76, 172
 Meiser Carl 166
 Menippos z Gadary 44
 Meyer Luc 80, 172
 Michałowska Teresa 64, 114, 172
 Migne Jacques-Paul 7, 166
 Miłosz Czesław 149, 174
 Minio-Paluello Lorenzo 17
 Mohrmann Christine 121, 160, 168
 Momigliano Attilio 11, 17, 138, 139, 172
 Mommsen Theodor 27, 167
 Monro David B. 167
 Montfaucon Bernardus, de 166
 Morawski Kazimierz 44, 172
 Moreau Jacques 27, 167
 Morreschini Claudio 7, 11, 14, 139, 166, 168, 173
 Mrukówna Julia 171
 Müller C.F.W. 167
 Mynors Roger Aubrey Baskerville 42, 167
- Neron 83
 Nikomach z Gerasy 32, 33, 34
 Norelli Enrico 139, 173
 Notker Jakała 9
- O'Daly Gerard 10, 51, 173
 Obertello Luca 10, 17, 24, 28–30, 51, 68, 137, 138, 168, 173
 Odoaker 16
 Oelmann Franz 63, 167
 Olszewski W. 14, 168
 Orygenes 26, 80, 81, 145, 147, 156, 167, 169

Ostrowski Witold 40, 118, 144
Owidiusz (Publius Ovidius Naso) 54–
56, 70, 151, 168

Pachciarek Paweł 169
Pasquato Ottorino 80, 173
Patch Howard Rollin 30, 41, 76, 173
Paulinus Flavius 25
Paweł z Tarsu 47, 139, 140
Peiper Rudolf 166
Perykles 83
Petroniusz 45, 48
Piave Francisco Maria 66
Picotti Giovanni Battista 173
Pieper Joseph 75, 138, 147, 156,
161
Pizzani Ubaldo 31, 173
Platon (Plato) 13, 19, 20, 23, 33, 39,
40, 50, 51, 69, 73, 75, 78, 79, 83,
84, 87, 89, 90, 94, 95, 100, 102,
107, 124, 134, 135, 138, 144, 147,
165, 168, 169
Plotyn (Plotinus) 20, 107, 134, 147,
148, 165, 168, 169
Plutarch (Plutarchus) 19
Płuzański Tadeusz 76, 154, 173
Porfirusz 23, 35, 40, 50, 54, 96
Potiron Henri 33, 173
Prinzivalli Emanuela 30, 137, 174
Proklos 19, 20, 22, 33, 68, 102, 124,
134
Prokopiuk Jerzy 97, 171
Propercjusz (Propertius) 54
Pseudo-Boethius 21, 168,

Quacquarelli Antonio 11, 92, 139,
140, 173

Radermacher Ludwig 168
Radożycka-Paoletti Maria 39, 173
Rajna P. 94, 173
Rand Edward Kennard 39–41, 76,
168, 173
Regner Leopold 169
Rej Mikołaj 117

Reynolds Leighton Durham 168
Ribbeck Otto 168
Riché Pierre 39, 173
Romulus Augustulus 16
Rousseau Philip 30, 173
Rowiński Cezary 71, 173
Rustycjana 18, 30
Rybalt Jan 171

Sarnowska-Temeriusz Elżbieta 64
Satorowicz Jan 21, 173
Scaliger Iulius Caesar 64
Schmid Walter 47, 173
Schmidt-Kohl Volker 10, 139, 173
Schopenhauer Artur 147, 148, 174
Schurr Victor 38, 174
Schwyzer Hans-Rudolf 168
Seneka (Lucius Annaeus Seneca) 45,
51, 58, 59, 78, 83, 87, 88, 117,
144, 148, 168, 169
Seńko Władysław 41, 42, 76, 174
Serwiusz (Servius) 52, 115
Sęp-Szarzyński Mikołaj 111
Shackleton Bailey David R. 167
Sheldon-Wiliams Inglis Patric 20,
174
Siemieński Lucjan 169
Sieroń Józef 52, 174
Simonetti Manlio 30, 137, 174
Siwek Paweł 169
Sokolski Jacek 117, 174
Sokrates 28, 80, 82, 89, 100, 124, 138,
147
Stabryła Stanisław 59, 71, 168
Stahl William Harris 174
Starowieyski Marek 62
Steuco Agostino 97
Stewart Hugh Fraser 39, 40, 168
Stock Brian 152, 174
Strzelczyk Jerzy 18, 174
Stuiber Alfred 169
Stump Eleonore 75, 167
Styka Jerzy 14
Stylichon 66
Sułowski J. 112, 168

Sundwall Johannes 27, 174
Susemihl Franz 166
Swieżawski Stefan 10, 25, 93, 97, 174
Symmach, papież 18
Symmach (Quintus Aurelius Memmius Symmachus) 17, 18, 20, 30, 31, 37
Symplicjan 18
Syrianos 19
Szarmach Marian 14
Szczërba Wojciech 156, 174
Szekspir William 118, 169
Szelest Hanna 170
Szyborska Wisława 147, 174
Środa Krzysztof 97, 171

Tacyt (Publius Cornelius Tacitus) 83, 168, 169
Tarnowska Maria 37, 170
Tatarkiewicz Anna 153, 172
Tatarkiewicz Władysław 69, 174
Teodor 18
Teodoryk Wielki 16, 23–31, 55, 137
Teodoryt z Cyru 47
Teodozjusz I 18, 28
Terentianus Maur 54
Tertulian (Quintus Septimus Florens Tertullianus) 46
Tester S. Jim 39, 168
Tibullus (Albius Tibullus) 54
Todeschini Giuseppe 15, 174
Tokarski Grzegorz 99, 174
Tomasz z Akwinu 38, 43, 71, 105, 106, 149, 154, 157, 158

Tränkle Hermann 29
Trygilla 24

Ulpianus 78, 79, 168
Usener Hermann 24, 37, 174

Vannini Marco 174
Verdi Giuseppe 66
Vincenz Andrzej 174
Vogel Cornelia J., de 11, 22, 174
Vogels Heinrich Joseph 166
Vogt Joseph 18, 26, 174
Volkman Richard 168
Vossler Karl 117, 174

Wallis Richard T. 19, 20, 174
Weil Simone 149, 174
Wendland Paulus 168
Wergiliusz (Publius Vergilius Maro) 51–54, 57, 60, 67, 68, 70, 101, 115, 144, 151, 168, 169
Wilhelm z Conches (Guillelmus de Conchis) 69–74, 149, 167
Wilhelm z Moebecke 43
Wilhelm z Saint-Thierry (Guillelmus de Saint-Thierry) 73, 167
Wittgenstein Ludwik 89
Witwicki Władysław 169
Wotke F. 17, 174
Wróblewski Witold 168

Zalewski Sylwester 39, 92, 141, 171
Zenon z Elei 83
Zieliński Jacek 63, 174

Anna Kucz

LA DISCUSSIONE CON LA FILOSOFIA NELLA *CONSOLATIO PHILOSOPHIAE* DI BOEZIO

Riassunto

La dissertazione è composta di sei capitoli principali. Lo scopo primordiale della ricerca è di eseguire un'analisi funzionale dell'opera *Consolatio Philosophiae* attraverso un'analisi strutturale dello scritto presentato in forma di una dispute filosofica.

L'analisi di cinque libri della *Consolatio Philosophiae* non solo è un aiuto alla comprensione del senso della vita, ma ci permette di definire con maggior precisione il sistema filosofico del pensiero di Boezio, dell'antico autore, di cui pensieri rivelati nell'opera in considerazione, costituiscono la sintesi della filosofia greca e della teologia cristiana – la sintesi che in modo simbolico chiude la storia della percezione della classica filosofia greca nella cultura razionale dell'Occidente latino nel periodo del declino dell'antichità, costituendo un passaggio alla successiva epoca nella storia di questa civilizzazione, e in fine alla cultura del Medioevo europeo. Lo scopo della ricerca è determinare il ruolo della filosofia nella vita di Boezio, nonché la concretizzazione del sistema filosofico dell'antico autore, la definizione delle nozioni canoniche e del loro sviluppo.

Nel primo capitolo della nostra ricerca viene presentato il contesto storico e un breve ritratto biografico dello stesso Boezio. I capitoli seguenti, cioè il secondo, il terzo e il quarto presentano, come sono state create le nozioni, di cui definizione costituisce una certa difficoltà anche per noi oggi. Il contenuto del quinto e del sesto capitolo della presente ricerca è la presentazione della materia filosofica impressa nella *Consolazione della Filosofia*, di cui i fondamenti si basano sulla filosofia morale e sulla metafisica. L'autore in modo dettagliato descrive i problemi del libero arbitrio, del destino e dell'eternità. Il risultato di tale discussione filosofica sono le definizioni del libero arbitrio, della provvidenza, dell'eternità, del tempo, della felicità, del ben supremo ed anche della persona umana.

Crediamo che la presente dissertazione permetta di rivedere il contenuto della *Consolatio Philosophiae* nella prospettiva di un discorso metafisico, e che sarà un contributo alla discussione e alla continuazione della ricerca sull'argomento della relazione tra *praxis et teoria, vita contemplativa et vita activa, fides et ratio*, tra felicità ed infelicità. Il trattato *Consolatio Philosophiae* è un prologo alla tradizione multi-secolare degli scritti di natura filosofica-teologica-ascetica, che si riferiscono all'*ars bene moriendi*, quindi nello stesso tempo al *bene vivendi*.

Anna Kucz

THE DISCOURSE WITH PHILOSOPHY IN BOETHIUS'S *CONSOLATIO PHILOSOPHIAE*

Summary

The author of this article conducted the functional analysis of Boethius's *Consolatio Philosophiae*, by means of the structural analysis of the text presented as a philosophical discourse.

This analysis of the five books of *Consolatio Philosophiae* is useful not only for understanding of the meaning of life, but also for defining the system of Boethius's opinions, which constitutes a synthesis of Greek philosophy and Christian theology. This synthesis symbolically brought to an end the reception of classical Greek philosophy in the intellectual culture of the Latin West and marked a transition between the ancient and the medieval times. The aim of this study was determining the role of philosophy in Boethius's life, structuralizing his opinions and defining the canonical concepts and their evolution.

In the first chapter of this study the author presented Boethius's biography and the historical background of her own considerations. In the three following chapters she discussed the genesis of some the concepts which are hard to define even for contemporary thinkers. In the fifth and sixth chapter of this work the author introduced philosophical contents of *Consolatio Philosophiae*, the contents that belong to the so-called perpetual philosophy, which is based on moral and metaphysical philosophy. What resulted from this discourse were definitions of free will, providence, eternity, time, happiness, supreme goodness and human being.

The author hopes that this study will be helpful in analyzing *Consolatio Philosophiae* as a metaphysical discourse and that it will contribute to the discussion and research on the relations between *praxis et teoria*, *vita contemplativa et vita activa*, *fides et ratio*, between happiness and unhappiness. Boethius's *Consolatio Philosophiae* is a prologue to the centuries-old tradition of philosophical, theological and aesthetic works concerning *ars bene moriendi*, and thereby concerning *ars bene vivendi*.

Redakcja
Barbara Malska

Redakcja techniczna
Małgorzata Pleśniar

Korekta
Mirosława Żłobińska

Copyright © 2005 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 83-226-1463-2

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Nakład: 220 + 50 egz. Ark. druk. 11,5.
Ark. wyd. 13,5. Przekazano do łamania w lipcu 2005 r.
Podpisano do druku w grudniu 2005 r. Papier offset.
kl. III. 80 g

Cena 21 zł

Łamanie: Pracownia Składu Komputerowego
Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego
Druk i oprawa: Czerny Marian. Firma Prywatna „GREG”
Zakład Poligraficzny
ul. Wrocławska 10. 44-100 Gliwice

CENA 21 zł

ISSN 0208-6336
ISBN 83-226-1463-2