

Marcin Konik

STAROŻYTNE ŹRÓDŁA KONCEPCJI MUZYKI SFER W XII W.¹

The Ancient Roots of 12th century Theory of Music of the Spheres

Abstract: The theory of “music of the spheres” (*musicamundana*) introduced by Boethius in his treaty *De institutione musica* is an original contribution in development of medieval theory of music. However, its roots trace back to the Greek antiquity. When considering the sources of medieval theory of *musicamundana*, one shall underline three most important sources: (1) mythology with its complex cosmogony (esp. by Homer and Hesiod), (2) early cosmology by pre-Socratic philosophers (incl. Anaximander, Heraclit), (3) Pythagorean school. Despite of the fact that idea of the music of the spheres – as presented by the Pythagoreans – was criticized by Aristotle in his *De caelo*, it became one of the most influential cosmological concept. One of the most important periods – from the point of view of the reception of discussed theory – is the twelfth century. It is often called the *aetas Boethiana* as it is distinguished by an increased interest in the works of Boethius, with special emphasis on his theological writings and *Consolatio*, which was very popular at the time. The reason behind this phenomenon was a growing specialization of issues relating to the theory of music, which finally led to its independence from the other areas of knowledge; yet this is not the only reason why the subject of the harmony of the spheres was again widely discussed in philosophical circles. An essential factor was the development of Neo-platonic philosophical schools, such as the famous School of Chartres. The interest in natural sciences in the School of Chartres and later in

¹ This article was supported by funding from the Jagiellonian University within the SET project. The project is co-financed by the European Union.

the Oxford School made the scientists of the time focus on the works of authors whose ideas were essential to the concept of the harmony of the spheres, among them such philosophers as Calcidius, Macrobius and Boethius.

Key words: harmony of the spheres, medieval philosophy, cosmology, music theory, Boethius

Kosmologia w filozofii greckiej

Zainteresowanie zjawiskami zachodzącymi na niebie charakteryzowało wszystkie cywilizacje starożytne. Już przed końcem II tysiąclecia p.n.e. Babilończycy i Egipcjanie prowadzili obserwacje ruchu Słońca za pomocą gnomonu². Znamienne, że sami Grecy nigdy nie ukrywali, iż odkrycia innych ludów poprzedziły rozwój ich własnych koncepcji naukowych. Pisał o tym m.in. Herodot, który Egipcjan uznał za odkrywców geometrii, zaś Babilończyków za twórców podstaw astronomii. Według niego nauki te powstały z czysto praktycznych powodów. Same jednak obserwacje nie muszą z konieczności prowadzić do wniosków kosmologicznych. Dowodzi tego jednoznacznie fakt, że przez stulecia koncepcje kosmologiczne nie tylko nie były oparte na obserwacji (bądź tylko w małym stopniu nawiązywały do empirii), ale i niejednokrotnie stały w sprzeczności z nimi. Teza o związku obserwacji astronomicznej z systemem kosmologicznym stanowi wielkie odkrycie filozofii greckiej. Oczywiście system kosmologiczny wykracza poza samą obserwację; gdyby tak nie było, wszystkie koncepcje próbujące w jakiś sposób spekulatywnie interpretować dane empiryczne byłyby niemożliwe. Wczesne kosmologie, jakie stworzyła myśl grecka, dały podstawę do wykształcenia się określonego sposobu rozwiązywania zagadnień kosmologicznych. Podejście filozoficzne charakteryzuje wskazywanie na racjonalne przesłanki takich zjawisk, jak np. ruch planet. Typowe dla tego podejścia są także próby stworzenia racjonalnego, spekulatywnego schematu struktury wszechświata, który w najbardziej ekonomiczny sposób umożliwiłby wyjaśnienie zasad, jakie rządzą kosmosem. O doniosłości odkrycia, jakim było wypracowanie racjonalnych metod uzasadniania na gruncie kosmologii pisał Arystoteles:

To właśnie ten, kto powiedział, że zarówno w całej przyrodzie, jak i w świecie zwierząt, Rozum jest źródłem wszelkiego porządku i ładu, ten dopiero okazał się trafnie myślącym w przeciwieństwie do tych, którzy przed nim wypowiadali się jednak nierozważnie. Otóż wiemy na pewno, że taki pogląd przyjmował Anaksagoras, chociaż podają, że pierwszy miał wypowiedzieć taką myśl Hermotimos z Klazomen. W każdym razie ci, którzy przyjmowali taki pogląd, sądzili, że istnieje zasada rzeczy, która jest przyczyną pierwszą, i ona to właśnie jest przyczyną ruchu w rzeczywistości³.

² Na temat nauki, w szczególności astronomii w starożytnym Egipcie zob.: M. Clagett, *Ancient Egyptian Science: a Source Book*, Philadelphia 1995; O. Pedersen, *Early Physics and Astronomy: a Historical Introduction*, Cambridge 1993.

³ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. A. Żeleźnik, opr. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin 1998, s. 27–28.

Można zatem wskazać na dwa etapy kształtowania się greckiej myśli kosmologicznej: pierwszy, etap przedfilozoficzny, kiedy kosmologia jest częścią mitologii (nie będzie przedstawiany w niniejszym artykule), oraz drugi, filozoficzny – pytania kosmologiczne stają się jednymi z głównych pytań filozofii.

Kosmologia u presokratyków

Za pierwszego jońskiego filozofa przyrody zwykle się uważać Talesa z Miletu. Jako pierwszy przyjął on istnienie jednej zasady, która jest przyczyną rzeczy. Uczył też, że płaska Ziemia unosi się na wodzie⁴. Chociaż samo pojęcie *αρχή* wprowadził do filozofii najprawdopodobniej uczeń Talesa – Anaksymander, odaje ono istotę poglądów milezyjczyka. Już zatem w poglądach Talesa odnaleźć można próbę racjonalnego uzasadnienia rzeczywistości.

Kolejny z jońskich filozofów – Anaksymander, jest autorem zaginionego dzieła *O naturze (Περὶ φύσεως)*, które uznaje się za pierwszy grecki traktat napisany prozą. O doniosłości myśli Anaksymandra świadczy fakt, jak wielu autorów starożytnych o nim wspominało – m.in. Artystoteles i Teofrast. Anaksymander twierdził, że zasadą rzeczywistości jest bezkres (*απειρον*). Przyjmował istnienie nieskończonej liczby światów, zaś gwiazdy uważał za koliste, wypełnione ogniem zagęszczenia powietrza. Theon ze Smyrny przekazuje informację, że Anaksymander jest też autorem poglądu, wedle którego Ziemia znajduje się w samym centrum wszechświata. Według Pseudo-Plutarcha miał on twierdzić, że Ziemia ma kształt cylindra, którego wysokość równa jest jednej trzeciej szerokości podstawy. U Diogenesa Laertiosa przeczytać można: „[Anaksymander twierdził] że księżyc sam nie daje światła, ale świeci światłem zapożyczonym od słońca. Że słońce nie jest mniejsze od ziemi i że jest najczystszy ogniem”⁵.

Najważniejszą i jednocześnie najbardziej śmiałą tezą Anaksymandra wydaje się twierdzenie o tym, że Ziemia utrzymuje się w centrum wszechświata dzięki równowadze sił, nie potrzebując żadnej materialnej podpory⁶. Teza ta miała swoje matematyczne uzasadnienie, które opierało się na definicji okręgu jako figury, w której odległość od środka do najbardziej odległego punktu w każdym miejscu jest taka sama. Anaksymander zaadaptował tę ideę, zaczerpniętą z geometrii, do swojej kosmologii. Jeżeli wszechświat ma kształt kulisty, zaś Ziemia jest w jego centrum, nie ma powodu, dla którego miałyby poruszać się w jakkolwiek ze stron, w szczególności w dół lub w górę⁷.

⁴ Arystoteles, *Metafizyka...*, s. 21.

⁵ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa 1982, s. 77.

⁶ Ch. H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Indianapolis 1994, s. 76.

⁷ Idem, *Anaximander...*, s. 77–78. Ch.H. Kahn zauważa, że cytowana definicja okręgu, jako figury w której odległość od środka do najbardziej odległego punktu w każdym miejscu jest taka sama, najprawdopodobniej nie jest dziełem Anaksymandra, tylko Talesa. Anaksymander natomiast jako pierwszy zastosował tę

Obok Anaksymandra koniecznie należy się też odwołać do Heraklita. Jest on bowiem autorem koncepcji, która może stanowić zapowiedź późniejszej teorii harmonii sfer. Otóż Heraklit, przyjmując tezę o wiecznej zmienności wszystkich rzeczy, stwierdza, że stawanie się jest ciągłą walką przeciwieństw⁸. Walka ta w efekcie powoduje powstanie harmonijnego układu. W cytowanym przez G. Realego fragmencie, Heraklit stwierdził: „Rzeczy przeciwstawne łączą się, a z różniących się od siebie powstaje najcudowniejsza harmonia i wszystko powstaje przez walkę”⁹. W kolejnym zaś fragmencie dodał: „Nie rozumieją tego, jak coś, co się z czymś nie zgadza, zgadza się ze sobą; wszak istnieje harmonijne połączenie, działające w przeciwnych kierunkach, jak w luku i lutni”¹⁰. Według Diogenesa Laertiosa, Heraklit wypowiadał się także w kwestii natury sklepienia niebieskiego¹¹.

Przedstawione powyżej poglądy filozofów przedsokratejskich wyraźnie uzmysławiają różnicę, jaka dzieli filozoficzne i wcześniejsze – mitologiczne podejście do zagadnień kosmologicznych. Jakkolwiek proste, a czasami wręcz naiwne, mogą wydawać się niektóre z wczesnych koncepcji kosmologicznych, stanowią one pierwszy etap na drodze, która doprowadziła do sformułowania teorii *musicamundana*. Kolejnym etapem – jednocześnie jednym z najważniejszych, jest doktryna pitagorejczyków.

Szkoła pitagorejska

Wprowadzenie do kosmologii zasad liczbowych oraz odkrycie matematycznych praw, jakie rządzą muzyką, to bodaj najważniejsze osiągnięcia szkoły pitagorejskiej. Bez tych dwóch głoszonych przez pitagorejczyków prawd, teoria muzyki sfer byłaby niemożliwa. Rozważania pitagorejczyków (bardzo doniosłe dla nauki – zwłaszcza matematyki), są też początkiem refleksji nad istotą samej liczby: Pitagorasa uznaje się niejednokrotnie za jedną z najbardziej wpływowych postaci w historii nauki¹². Niewiele jest informacji na temat życia założyciela szkoły pi-

definicję w uzasadnieniu tezy kosmologicznej o centralnym miejscu zajmowanym przez Ziemię we Wszechświecie.

⁸ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. E. Zieliński, Lublin 1999, s. 96.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Diogenes Laertios pisze: „Heraklit wypowiadał też swoje myśli o różnych zjawiskach kosmicznych, głosił na przykład, że słońce jest pod względem wielkości takie, jakim je widzimy. [...] Natury sklepienia niebieskiego Heraklit nie tłumaczy jasno. Mówi, że są w nim wydrążenia, zwrócone ku nam otworami, w których gromadzą się świetlne opary tworząc płomienie; to właśnie gwiazdy. Najjaśniejsze i najcieplejsze są promienie słońca. Inne gwiazdy są bardziej oddalone od ziemi i wskutek tego słabiej świecą i grzeją. Księżyc zaś jako bliższy ziemi, porusza się w mniej czystych przestrzeniach. Słońce natomiast porusza się w przestrzeniach czystych i niezmaconych i znajduje się w odpowiednim od nas oddaleniu. Wskutek tego dostarcza nam więcej ciepła i światła” (Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 520–521).

¹² Ch. L. Joost-Gaugier, *Measuring Heaven: Pythagoras and his Influence on Art in Antiquity and the Middle Ages*, Ithaca 2006, s. 1.

tagorejskiej. Ponieważ wkrótce po śmierci (lub nawet jeszcze pod koniec życia) został uznany przez swoich uczniów za bóstwo oraz był jak bóstwo czczony¹³, urósł do rangi postaci niemal mitycznej¹⁴.

Wedle zgodnej opinii większości autorów, Pitagoras urodził się na Samos, około 532/531 r. p.n.e., a zmarł prawdopodobnie w pierwszych latach V w. p.n.e. Legendy o boskim pochodzeniu Pitagorasa odnaleźć można m.in. w dziele Diogenesa Laertiosa, który przekazuje opowieść Heraklidesa z Pontu, wedle którego Pitagoras sam siebie określał synem Hermesa¹⁵. Co ciekawe, właśnie Pitagorasowi, jako jednostce wyjątkowej przypisywano zdolność słyszenia muzyki sfer – opinię taką głosił m.in. Porfiriusz¹⁶. Jednym z argumentów na rzecz boskości Pitagorasa, była jego rzekoma zdolność bilokacji – miał być widziany jednocześnie w Krotonie i Metaponcie¹⁷. Franchinus Gaffurius (teoretyk żyjący na przełomie XV i XVI stulecia) uznał Pitagorasa, obok biblijnego Jubala, za głównego wynalazcę muzyki.

Według Archytasa pitagorejczycy zajmowali się głównie czterema dziedzinami wiedzy, nazwanymi później pitagorejskim *quadrivium*. Były one następujące: arytmetyka, geometria, harmonia (teoria muzyki), astronomia. Dyscypliny te dzielą się na takie, których przedmiotem jest wielkość ciągła lub podzielna, oraz na dyscypliny czyste i zastosowane do natury.

Kosmologia Pitagorasa była geocentryczna. Jednym z jej najważniejszych założeń było przyjęcie, że za widzialnym wszechświatem kryje się struktura matematyczna. Opis natury musi zatem być wyrażony w kategoriach matematycznych. Dzięki takim poglądom związek między fizyką a matematyką wydawał się starożytnym astronomom coraz bardziej naturalny. Pitagorejski wszechświat rządzony jest zasadami liczbowymi i dlatego nazywamy go kosmosem. Uniwersum jest w ruchu – krąży wokół osi przechodzącej przez środek Ziemi¹⁸. Poruszające się ciała niebieskie komponują się w harmonijną całość. Kosmologiczne poglądy samego Pitagorasa (nie zaś późniejszych od niego pitagorejczyków, a zwłaszcza Filolaosa) można streścić następująco: wszechświat, Ziemia oraz pozostałe ciała niebieskie są kuliste w kształcie. Nieruchoma Ziemia znajduje się w centrum wszechświata. Sfera gwiazd stałych wykonuje dzienny obrót w kierunku

¹³ G.Reale, *op. cit.*, s. 105.

¹⁴ Nie miejsce tu na szersze omówienie biografii i poglądów Pitagorasa i jego szkoły. Jednym z najobszerniejszych opracowań dotyczących Pitagorasa pozostaje praca A. E. Chaigneta. Zob.: A. E. Chaignet, *Pythagore et la philosophie pythagoricienne*, Paris 1873. Obok cytowanych już powyżej opracowań, warto wspomnieć także o książce Christopha Riedwega, której autor podjął się próby rekonstrukcji nie tylko biografii oraz poglądów Pitagorasa, ale także opisał recepcję pitagoreizmu. Zob.: Ch. Riedweg, *Pythagoras: His Life, Teaching, and Influence*, Ithaca 2005.

¹⁵ Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 472.

¹⁶ E. Fubini, *Historia estetyki muzycznej*, tłum. Z. Skowron, Kraków 1997, s. 32–33.

¹⁷ Ch. H. Kahn, *Pythagoras...*, s. 5.

¹⁸ W *Fizyce* Arystotelesa przeczytać można: „Niektórzy twierdzą, że czas jest ruchem całego świata”. Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, s. 105. Według zgodnej opinii badaczy, zdanie to odnosi się do pitagorejczyków.

ze wschodu na zachód wokół osi, która przechodzi przez środek Ziemi. Planety obracają się w kierunku przeciwnym, tzn. z zachodu na wschód.

Analiza założeń kosmologii pitagorejskiej pozwala śmiało postawić tezę, że właśnie dzięki osiągnięciom tej szkoły wypracowano koncepcję harmonii sfer. Doktryna pitagorejczyków potwierdzona autorytetem Platona stała się jedną z podstaw średniowiecznej kosmologii rozwijanej w nurcie teorii *musicamundana*. Rozważania starożytnych *mathematikoi* inspirowały nie tylko autorów wczesnośredniowiecznych. Graficzne przedstawienia założeń kosmologii pitagorejskiej znaleźć można często w wielu XVI- i XVII-wiecznych dziełach poświęconych astronomii. Interesującym zresztą zjawiskiem jest fakt, że pitagorejska kosmologia w nieco odmienionej postaci przeżywała swój prawdziwy renesans w wieku XVII. Jednak okresem, w którym koncepcja pitagorejczyków (w wersji podanej przez Boecjusza) cieszyła się szczególnym zainteresowaniem, był wiek XII.

***Musicamundana* w pismach autorów XII stulecia**

Wiek XII określany jest czasem mianem *aetas Boethiana*, bowiem okres ten charakteryzuje wzmożone zainteresowanie twórczością Boecjusza. Dotyczy to głównie jego dzieł teologicznych oraz niezwykle poczytnego *Consolatio*, choć można też stwierdzić częstsze niż w stuleciu XI nawiązania do kosmologicznych idei Boecjusza. Idee te (w tym koncepcja muzyki sfer) stały się w większym stopniu przedmiotem zainteresowania filozofów, a w mniejszym teoretyków muzyki. Przyczyną tego zjawiska była przede wszystkim coraz większa specjalizacja zagadnień z zakresu teorii muzyki, co doprowadziło do usamodzielnienia tej dyscypliny. Nie jest to wszelako jedyny powód, dzięki któremu zagadnienie harmonii sfer zaczęto znowu szeroko dyskutować w kręgach filozoficznych. Bez wątpienia istotnym czynnikiem okazał się w tym przypadku rozwój szkół filozoficznych o profilu neoplatońskim, jak np. słynna szkoła chartryjska. Zainteresowanie naukami przyrodniczymi we wspomnianej szkole (a następnie w szkole oksfordzkiej) powodowało, że uwaga badaczy kierowała się na dzieła autorów, których twórczość okazała się tak istotna dla koncepcji harmonii sfer – wśród nich byli Chalcydiusz, Makrobiusz i Boecjusz. Warto też zwrócić uwagę, że wielu badaczy wiek XII uznało za w pewnym sensie przełomowy, porównując go chociażby do „renesansu karolińskiego”. A. Kijewska tak pisała na ten temat:

Czy można powiedzieć, że wiek XII to jakby kres jednej epoki, a początek nowej? Czy w wieku XII nastąpił istotnie koniec epoki głębokiego upadku kultury, nauki i teologii? Wiek XII był niewątpliwie okresem niezwykłym[...]. Nie należy go jednak traktować jako tego punktu w dziejach myśli, którego znaczenie rodzi się na ciemnym tle epok poprzednich. Wielkość wieku XII polegała nie tyle na zaprzeczeniu temu, co było wcześniej, ile na twórczej kontynuacji dokonywanej w nowych warunkach tego wszystkiego, co w wiekach

poprzednich było najbardziej wartościowe i nowatorskie. Historycy nadali miano „renesansu” zarówno czasom karolińskim, jak i wiekowi XII¹⁹.

Twórcza kontynuacja, o której wspominała A. Kijewska była możliwa, filozofowie tej epoki byli bowiem reprezentantami nurtu intelektualnego, którego jedną z głównych cech charakterystycznych były nawiązania do antyku. Nawiązania te (stanowiące próbę reinterpretacji nauczania starożytnych w duchu filozofii chrześcijańskiej) w XII stuleciu najczęściej nie były jeszcze bezpośrednie – pomostem łączącym np. chartryjczyków ze starożytnością było piśmiennictwo tych filozofów, którzy w swoich dziełach skupili się na zachowaniu i przekazaniu podstawowych elementów wiedzy Grecji i Rzymu.

Równocześnie z przemianami, o których tutaj mowa, doszło do jeszcze jednego, niezwykle istotnego procesu. Pisze o tym W. Seńko:

[W XII stuleciu] dokonuje się przewaloryzowanie Pisma św. jako źródła wiedzy o naturze. Augustyn wierzył, że przyroda jest księgą dla prostaczków, *Biblia* zaś dziełem dla mędrca, który za pomocą alegorycznej i symbolicznej interpretacji potrafi wydobyc z niej wszelkie potrzebne człowiekowi nauki [dane]. W XII wieku odwrócono ten stosunek: dziedziną prawdziwej wiedzy o świecie jest sama natura, a ten kto poprzestaje w tym zakresie jedynie na Piśmie św. jest po prostu głupcem²⁰.

Postawa taka swój najpełniejszy wyraz znalazła w szkole Chartres. Uczni tego kręgu niejednokrotnie i bardzo stanowczo wyrażali swoje opinie w tej kwestii. Wilhelm z Conches stwierdził np., że ci, którzy bez wnikania w istotę rzeczy oraz poszukiwania racji i uzasadnienia chcą przyjmować wszystko, co zostało napisane w *Biblii*, są po prostu ignorantami²¹. Tezy takie niejednokrotnie budziły gorący sprzeciw, nie dziwi więc fakt, że przeciwko poglądom Wilhelma wypowiedział się w liście do św. Bernarda z Clairvaux, Wilhelm z St. Thierry.

Autorem niezwiązanym ze szkołą chartryjską czy szkołą wiktorynów, którego poglądy kosmologiczne można jednak uznać za reprezentatywne dla okresu wczesnej scholastyki²², był Honoriusz Augustodunensis²³ (Honorius Augustodunensis – zm. ok. 1151). Jego twórczość pozostaje pod wyraźnym wpływem św.

¹⁹ A. Kijewska, *Księga pisma i księga natury. Heksameron Eriugeny i Teodoryka z Chartres*, Lublin 1999, s.256.

²⁰ W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001, s. 148.

²¹ „Sed quoniam ipsi nesciunt vires naturae, ut ignorantiae suae omnes socios babeant, nolunt eos aliquid inquirere, sed ut rusticos nos credere, nec rationem quaerere, ut jam inipleatur propheticum: *Etit sacerdos sicut populus* (Isa. xxiv, 2; Osce iv, 9). Nos autem dicimus, in omnibus rationem esse quaerendam, si autem alicui deficiat, quod divina pagina affirmat, sancto Spiritui et fidei est mandandum”. Wilhelm z Conches, *De Philosophia Mundi Libri Quatuor*, [w:] J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series latina*, Paris 1857–1866 [dalej MPL], t. CLXXII, col. 56.

²² S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej* [dalej DEFK], Warszawa–Wrocław 2000, s. 469.

²³ Wśród mediewistów nie ma zgody co do tego, czy Augustodunum można utożsamić z Autun (jak czyni to np. Stefan Swieżawski – zob. DEFK, s. 469–472). Dyskusje na ten temat zreferował M. Jamróż (M. Jamróż, *Bóg, świat i człowiek w pismach Honoriusza Augustodunensisa*, Lublin, 2008).

Anzelma z Canterbury. O Honoriuszu wiadomo jedynie tyle, że prawdopodobnie nauczał w Autun, był uczonym i poetą²⁴. Najważniejsze są jego trzy dzieła: *Clavisphysicae* (oparte na *Periphyseon* Eriugeny), *De imaginemundi* oraz *Elucidarium Sive Dialogus De Summa Totius Christianae Theologiae*²⁵. We wszystkich odnaleźć można wyraźne inspiracje teorią *musicamundana* Boecjusza. Zresztą już na samym wstępie *Clavis* (wyjaśniając, dlaczego wybrał formę dialogu dla swojego dzieła), Honoriusz wymienił Seweryna jako jednego z najważniejszych dla siebie filozofów. Pisma Honoriusza były dobrze znane, dość powiedzieć, że jego opis piekła (które umieścił u spodu Ziemi), stał się podstawą infernalnej topografii Dantego²⁶.

Człowiek – mikrokosmos złożony jest z substancji duchowej i cielesnej. Ponieważ substancja cielesna człowieka złożona jest z czterech elementów, dlatego człowieka można nazwać mikrokosmosem, a stąd można wyprowadzać liczne analogie: ciało człowieka jest utworzone z elementu ziemi, krew z wody, tchnienie z powietrza zaś ciepło z ognia. Głowa ludzka jest kształtu kulistego na podobieństwo sfery niebieskiej, dwoje oczu jest jak dwa ciała niebieskie oświetlające pozostałe planety²⁷, siedem otworów w głowie ludzkiej jest jak siedem całych tonów, które zdobią harmonią wszechświat. Z ognia pochodzi wzrok, z powietrza na zewnątrz ciała słuch, z powietrza znajdującego się wewnątrz ciała powonienie, z wody smak, a z ziemi dotyk. Wywód Honoriusza ma wyraźnie boecjański rodowód i stanowi rozwinięcie koncepcji *musicahumana*, choć nazwisko Boecjusza nie pada w cytowanych fragmentach *Elucidarium*. Podobne są już źródła, z jakich czerpał Augustodunensis w *De imaginemundi*.

W świecie wyróżnić można cztery elementy. Ziemia, która jest najcięższa, zajmuje centralne miejsce w układzie, lżejsza woda otacza Ziemię (rozumianą już jako planeta) i przenika ją. Powietrze wypełnia przestrzeń pomiędzy Ziemią a Księżycem, zaś najlżejszy ogień, znajduje się pomiędzy sferą Księżyca a firmamentem. Sfera powietrza (pomiędzy Ziemią a Księżycem) wedle Honoriusza zamieszкана jest przez diabły, których ciało, gdy ukazują się ludziom, utworzone jest z powietrza. Sfera ognia (pomiędzy Księżycem a sklepieniem niebieskim), nazwana została przez Honoriusza eterem – właśnie z eteru biorą swoje astralne ciała aniołowie, kiedy są widzialni. Dodać należy, że teza głosząca, jakoby w przestrzeni powietrznej ponad Ziemią unosić miały się diabły, występuje już w pismach św. Augustyna. W traktacie *O naturze dobra* przeczytać można, że upadli aniołowie otrzymali jako karę piekielne więzienie, którym jest niższa

²⁴ DEFK, s. 513.

²⁵ W serii MPL pod nazwiskiem Honoriusza ukazało się też niezwykle interesujące dzieło *De philosophia mundi Libri Quatuor*, którego autorem jest jednak Wilhelm z Conches. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, przyp. 80, s. 566–567.

²⁶ DEFK, s. 469.

²⁷ Chodzi o Słońce i Księżyc, przy czym Honoriusz twierdził, że Księżyc nie daje własnego światła, a świeci jedynie odbitym blaskiem Słońca.

część przestrzeni powietrznej nazywanej „niebem”. Nie należy jej mylić z górną częścią niebios, w której znajdują się gwiazdy²⁸.

Opis muzyki sferu Honoriusza w stosunku do wersji Boecjusza został rozszerzony o nowe elementy. W *De imagine* pojawiają się też nowe uzasadnienia dla problemów, jakie dyskutowano już wcześniej. Porządek planet, jaki znaleźć można u Honoriusza jest identyczny ze znanym już z dzieła Boecjusza i stanowi wersję przyjętą w XII stuleciu.

Planety w swoich obrotach wydają słodki dźwięk, który nie jest percypowany przez niedoskonały zmysł słuchu. Argument z ograniczoności percepcji zmysłowej stosowało wielu autorów już wcześniej, aby wykazać dlaczego człowiek nie słyszy muzyki sfer. Honoriusz podał jednak jeszcze jedną przyczynę – otóż człowiek może słyszeć tylko taki dźwięk, jaki powstaje w powietrzu. Dźwięki harmonii sfer nie powstają jednak w powietrzu, ono bowiem wypełnia jedynie przestrzeń poniżej sfery Księżyca. Dlatego brzmienie to, choć przenika cały wszechświat, nie może być przez człowieka słyszane²⁹. Powyższy sposób argumentacji wynika logicznie z przyjętych przez Honoriusza założeń – w *Elucidarium* pisze on wyraźnie, że zmysł słuchu czerpie swoją sprawność z otaczającego człowieka powietrza. Takie rozwiązanie postawionego problemu jest pierwszym, którego autor nie odwołuje się jedynie do niedoskonałości natury ludzkiej, lecz do fizycznych warunków powstawania dźwięku³⁰.

Odległości pomiędzy planetami można odwzorować za pomocą interwałów muzycznych. Model ten u Honoriusza wygląda następująco:



Model powyższy jest niemal identyczny z zawartym w *De nuptiis* Marcjana Capelli. Różnica drobna, aczkolwiek istotna dotyczy odległości pomiędzy Słońcem a Marsem – u Marcjana jest to pół tonu, u Honoriusza cały ton. W sumie odległości podane przez Honoriusza dają siedem całych tonów, a jak skądinąd wiadomo, liczbie tej przypisywano szczególne własności.

²⁸ „I oto otrzymali jako karę piekielne więzienie, a jest nim niższa, mroczna część powietrznych przestrzeni, nazywana czasem ‘niebem’. Ale nie jest to owo górne niebo, gdzie iskrzą się gwiazdy, lecz dolna sfera powietrzna, gdzie kłębią się chmury powstałe z jej mroków i gdzie latają ptaki”. Św. Augustyn, *O naturze dobra*, [w:] idem, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 185.

²⁹ „Hi septemorbis cum dulcisona harmonia volvuntur, ac suavissimi concentus eorum circuitione efficiuntur. Qui sonus ideo ad nostras aures non pervenit, quia ultra aerem fit, et ejus magnitudo nostrum angustum auditum excedit. Nullus enim sonus a nobis percipitur, nisi qui in hoc aere efficitur. A terra autem usque ad firmamentum coelestis musica mensuratur, ad cuius exemplum nostra inventa affirmat”. Honoriusz Augustodunensis, *De Imagine Mundi Libri Tres*, MPL, t. CLXXII col. 140.

³⁰ Wyjaśnienie to zgodne jest z tezami Arystotelesa, który w *De caelo* krytykował pitagorejską koncepcję harmonii sfer. Arystoteles, *O niebie*, tłum. P. Siwek, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, s. 287–289.

Musicahumana jest odzwierciedleniem muzyki sfer wedle Honoriusza – tak należy rozumieć kolejny fragment jego dzieła, choć nie stosował on terminów ukutych przez Boecjusza. Sens jego wypowiedzi jest natomiast zupełnie jasny i w całości zgadza się z dystynkcjami Seweryna; muzyka człowieka wynika ze zgodności żywiołów i władz duszy. Człowiek zatem może być według Honoriusza nazwany mikrokosmosem nie tylko z uwagi na swoją kompleksję fizyczną (złożenie z czterech elementów), ale także dlatego, że znajduje w nim swoje odzwierciedlenie muzyka sfer.

Ośrodkiem niezwykle ważnym dla upowszechniania idei Boecjusza była bez wątpienia szkoła z Chartres. F. Copleston uważa, że była to jedna z najlepiej rozwijających się i najbardziej interesujących szkół w XII w.³¹ Najwybitniejszymi reprezentantami szkoły chartryjskiej byli Bernard z Chartres (zm. po 1124), Gilbert de la Porée (1076–1154), Teodoryk z Chartres (zm. ok. 1150), Wilhelm z Conches (ok. 1080–1154) oraz związani ze szkołą Jan z Salisbury (zm. 1180) oraz filozof i poeta Alan z Lille (1128–1202). Szkoła z Chartres, choć jej rozkwit przypadł na wiek XII, miała o wiele starsze tradycje. Założona została przez Fulberta, ucznia Gerberta z Aurillac już w 990 r.³² Od samych początków działalności, w związku z zainteresowaniami założyciela, charakterystyczną cechą tej szkoły był duży nacisk kładziony na studia przyrodnicze, w tym medycynę.

Uczni skupieni wokół szkoły chartryjskiej stworzyli pierwszy ośrodek naukowy, w którym podjęto systematyczne studia nad dziełami Boecjusza. Swoje koncepcje kosmologiczne chartryjczycy rozwijali głównie w oparciu o myśl Platona (czyli *Timajosa*), znali zatem także komentarz, jaki do swojego tłumaczenia dołączył Chalcydusz. Korzystali też oczywiście z *Komentarza* Makrobiusza.

Niestety, nie jest możliwe stwierdzenie, na ile obecne są w nauczaniu Bernarda z Chartres wątki kosmologiczne, inspirowane teorią *musicamundana*, nie są znane bowiem jego pisma³³. Wiedzę na temat poglądów Bernarda czerpać można głównie z dzieł Jana z Salisbury, zwłaszcza z *Metalogiconu*³⁴. Także w twórczości Gilberta de la Porée nie ma bezpośrednich odniesień do koncepcji *musicamundana*. Z kolei wykład Teodoryka z Chartres oparty jest głównie na *Timajosie* – stanowi jego interpretację i rozwinięcie w duchu chrześcijańskim. W dużym stopniu pokrywa się on z nauczaniem Honoriusza Augustodunensis – Teodoryk np. podobnie opisał rozłożenie elementów we wszechświecie oraz układ sfer³⁵. W nauczaniu Teodoryka odnaleźć można też elementy arystotelejskie – wyróż-

³¹ F. Copleston, *Historia Filozofii*, t. 2, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2004, s. 158.

³² *Ibidem*, s. 159.

³³ Wprawdzie Paul E. Dutton opublikował krytyczne wydanie *Glosae super Platonem*, które przypisał Bernardowi (P. E. Dutton, *Glosae super Platonem*, Toronto 1991), atrybucja ta jednak nie jest przyjmowana powszechnie w środowisku mediewistów. Odrzucają m.in. Sten Ebbesen. Zob.: S. Ebbesen, *Glosae super Platonem. by Bernard of Chartres; Paul Edward Dutton*, [recenzja w:] „Speculum” 1996, t. 71, nr 1, s. 123–125.

³⁴ Jan z Salisbury, *Metalogicon*, MPL, t. CXCIX, coll. 823–946.

³⁵ A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, tłum. S. Łypaciewicz, t. 1, Warszawa 1960, s. 46–50.

nia on np. cztery przyczyny świata: formalną, materialną, sprawczą i celową³⁶. W omawianym okresie zaobserwować można u wielu autorów coraz bardziej niepewny status muzyki wśród pozostałych dyscyplin matematycznych. U Teodoryka można jednak przeczytać, że muzyka jest jedną z dróg poznawczych, jakimi człowiek może dojść do wiedzy o Stwórcy³⁷ – jej status epistemologiczny nie budzi zatem wątpliwości. Dla Teodoryka, a także – jak można przypuszczać dla pozostałych chartryjczyków – miejsce muzyki w systemie nauk raczej nie było kwestią sporną. Być może stało się tak dlatego, że refleksja nad samą muzyką, aczkolwiek stanowiąca pewną część dociekań szkoły z Chartres, nie była jednak w centrum zainteresowania tej grupy filozofów. Pozwoliło im to postrzegać muzykę jako naukę z perspektywy bardziej tradycyjnej. Pewna zachowawczość kręgów filozoficznych, w tym chartryjczyków jest też pokłosiem czytanych przez tych autorów lektur. W poglądach Makrobiusza, Chalcydiusza, Boecjusza czy wreszcie samego Platona miejsce muzyki jest jasno określone.

W pełnej krasie racjonalizm chartryjczyków można podziwiać w *De philosophia mundi* Wilhelma z Conches. Dzieło to niezwykle gwałtownie zaatakował Wilhelm z St. Thierry, zarzucając autorowi, że zbyt opiera się na rozumie, a za mało na prawdach wiary. Jest to interesujące świadectwo tego, jak gorące bywały polemiki średniowieczne, w trakcie których nie przebierano w słowach. Wilhelm pisze m.in. atakując chartryjczyka, że ten nie tylko ośmielił się potwierdzić niektóre tezy Abelarda, ale jeszcze bezwstydnie dodał wiele od siebie, co jednak wszystko jest marnością³⁸. Filozofia w definicji Wilhelma z Conches jest prawdziwym ujęciem tego, co istnieje i jest niewidzialne (byty bezcielesne), oraz istniejącego i widzialnego (byty cielesne). Byty cielesne złożone są z żywiołów, które definiuje się jako najmniejsze (co do wielkości) niepodzielne (co do jakości) części danego ciała. Ziemia jest najcięższym z żywiołów i zajmuje miejsce centralne we wszechświecie, którego układ przypomina jajko. Ziemia odpowiada żółtku jajka, które otacza woda jak białko, powietrze jest ponad nimi (co odpowiada bloncu w jajku), na samej górze zaś całość, niczym skorupka zamyka ogień.

³⁶ „Istnieją cztery przyczyny świata [*substantia mundana*]: sprawcza, czyli Bóg; formalna, czyli Mądrość Boża; celowa – Jego łaskawość i materialna – cztery elementy”. Teodoryk z Chartres, *Traktat o dziełach sześciu dni*, tłum. S. Bafia, Kraków 2006, s. 75.

³⁷ „Istnieją więc cztery rodzaje dowodów, arytmetyczne, muzyczne, geometryczne i astronomiczne, które wiodą człowieka do poznania Stwórcy. Tymi narzędziami w tejsze teologii krótko należy się posługiwać, aby ukazywać zarówno działanie Stwórcy w rzeczach, jak i – co przedstawiamy – racjonalnie dowodzić”. *Ibidem*, s. 107.

³⁸ Wilhelm z St. Thierry nawiązując do polemiki, jaką z Abelardem prowadził św. Bernard z Clairvaux, skierował do tego ostatniego list krytykujący Wilhelma z Conches. Chartryjczyki porównywany jest właśnie do Abelarda, zaś obaj uznani są za antyprzykład tego, w jaki sposób powinno się uprawiać filozofię. „Ecce enim de radice colubri ascendit regulus, obscuri quidem nominis, et nullis auctoritatis; sed tamen veneo pestifero ipsum aerem communem corrumpens. Etenim post theologiam Petri Abelardi, Guillelmus de Conchis novam affert philosophiam, confirmans et multiplicans quaecumque ille dixit, et impudentius addens adhuc de suo plurima, quae ille non dixit. Cujus novitatum vanitates”. Wilhelm z St. Thierry, *De Erroribus Guillelmi De Conchis Ad Sanctum Bernardum*, MPL, t. CLXXX, col. 333.

Można się spodziewać, że w filozofii chartryjczyków boecjańska koncepcja muzyki sfer zajmie więcej miejsca, tymczasem – jak widać – wątek ten jest dość słabo reprezentowany w tej szkole. Swoje rozważania kosmologiczne chartryjczycy rozwijali opierając się bezpośrednio na *Timajosie*; studia nad myślą Boecjusza były rzeczywiście jednym z ważniejszych nurtów badań, z tym, że korzystano raczej z traktatów teologicznych oraz dzieł logicznych, które wraz z pismami Arystotelesa składają się na *logicavetus*.

Obok szkoły z Chartres, kolejnym ważnym centrum naukowym w XII stuleciu była szkoła wiktorynów. E. Gilson uznał ten ośrodek za drugi, obok Clairvaux, w którym dominował tzw. spekulatywny mistycyzm³⁹. W szkole wiktorynów kładziono duży nacisk nie tylko na spekulację teologiczną, ale także na naukę sztuk wyzwolonych, na co bez wątpienia miał wpływ bodaj najwybitniejszy myśliciel ośrodka – Hugon ze św. Wiktora. Należące do kanoników regularnych św. Augustyna podparyskie opactwo pod wezwaniem św. Wiktora i działająca tam szkoła, swoją sławę zawdzięcza przede wszystkim wspomnianemu Hugonowi oraz Ryszardowi ze św. Wiktora⁴⁰. Pierwsze oznaki ożywienia intelektualnego w szkole związane były z pojawieniem się w opactwie Wilhelma z Champeaux, który schronił się tam ustępując przed atakami Abelarda⁴¹. Formacja wiktorynów znalazła kontynuację w szkole franciszkańskiej, zwłaszcza w myśli św. Bonawentury⁴².

Pochodzący z Saksonii Hugon urodził się w rodzinie szlacheckiej w 1096 r., w 1115 r. przybył do opactwa św. Wiktora, którym kierował od 1133 aż do swojej śmierci w 1141 r.⁴³ Hugon odegrał wybitną rolę i cieszył się wielkim uznaniem wśród scholastyków – św. Bonawentura w *De reductione artium ad theologiam* pisał, że naukę wiary najlepiej ujęli św. Augustyn i św. Anzelm, etykę św. Grzegorz Wielki i św. Bernard, mistykę Pseudo-Dionizy i Ryszard ze św. Wiktora. Hugon natomiast dał najlepszy wykład całości⁴⁴.

Hugon pozostawił po sobie wiele dzieł, z których najbardziej interesujące jest *Didascalion*, czyli *Sztuka czytania*. Warto jednak odnotować fakt, że na eklezjologii *De sacramentis christiana efidei*⁴⁵ tegoż autora, opiera się słynna bulla Bonifacego VIII *Unam Sanctam*⁴⁶. *Didascalion* to traktat złożony z siedmiu

³⁹ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 157.

⁴⁰ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 2, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2004, s. 164.

⁴¹ DEFK, s. 520.

⁴² R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, tłum. P. Domański, Kęty 1999, s. 183.

⁴³ F. Copleston, *op. cit.*, s. 164.

⁴⁴ DEFK, s. 529.

⁴⁵ Są to notatki z wykładów, jakie prowadził Hugon ze św. Wiktora, sporządzone przez jego ucznia, Laurentinusa. Co ważne, notatki te przeglądał sam Hugon. DEFK, s. 520–521.

⁴⁶ Bulla *Unam Sanctam* Bonifacego VIII stanowi najpełniejszy wyraz stanowiska teologów papieskich w słynnym sporze o prymat w świecie chrześcijańskim. Za jej głównego twórcę uważa się Idziego Rzymianina (ucznia św. Tomasza z Akwinu), autora traktatu *De ecclesiastica potestate*. Teoria w niej zawarta została poddana gruntownej krytyce przez Dantego w jego znakomitym traktacie *De Monarchia*, który szybko został

ksiąg, stanowiący wstęp do poszczególnych nauk wraz z ich teorią. Systematyzacja nauk, jakiej dokonał Hugon okazała się niezwykle istotna dla myśli późniejszej. Dla tego autora, nauka stanowi bardzo ważny element działalności ludzkiej – prowadzi do zbawienia, ponieważ wiedza naprawia upadłą naturę ludzką. Ten, kto odnajdzie mądrość, będzie szczęśliwy, a kiedy już ją posiadzie, zostanie zbawiony. Filozofię podzielił na cztery działy: teoretyczną i praktyczną, mechanikę i logikę. Nauka teoretyczna (spekulatywna) obejmuje teologię, matematykę i fizykę; praktyczna to etyka; mechanika obejmuje siedem nauk czy też rzemiosł⁴⁷; w ramach logiki zaś mieszczą się gramatyka i sztuka dyskusowania. W szczególności podział ten wygląda następująco:

Filozofia

1) Teoretyczna

- a) teologia
- b) fizyka
- c) matematyka
 - arytmetyka
 - geometria
 - astronomia
 - muzyka

2) Praktyczna

- a) etyka indywidualna
- b) etyka domowa
- c) etyka polityczna

3) Mechanika

- a) tkactwo
- b) rękodzielnictwo
- c) nawigacja
- d) rolnictwo
- e) łowiectwo
- f) medycyna
- g) teatr

4) Logika

- a) gramatyka
- b) sztuka dyskusji
 - teoria dowodzenia
 - retoryka
 - dialektyka

Sztuki wyzwolone w klasyfikacji Hugona nie wyczerpują zatem *universum* nauk, natomiast ich studiowanie jest nieodzowne w zdobywaniu wiedzy. Podział powyższy podąża za podziałem Boecjusza, na co uwagę zwrócił sam Hugon. Muzyka nie jest, jak u Aureliana z Réôme częścią fizyki, ale tradycyjnie przynależy do jednej z dyscyplin matematycznych.

W *Didascalionie* odnaleźć można liczne odwołania do Boecjusza – wpływ tego myśliciela na system Hugona jest ogromny. Szczególnie istotne natomiast jest to, że Hugon w całości zaakceptował boecjański trójpodział muzyki, a co za tym idzie, także kosmologię Boecjusza. W części *Didascalionu* poświęconej naukom matematycznym przeczytać można, że termin „muzyka” pochodzi od nazwy „woda”, bowiem bez wilgoci nie jest możliwe żadne brzmienie. Muzykę za Boecjuszem Hugon podzielił na trzy rodzaje, ale w kolejnych podziałach po-

uznany za błędny (m.in. przez Guido Vernaniego, dominikanina – autora traktatu *De reprobatione Monarchiae*), następnie potępiony przez Jana XXII, a wreszcie umieszczony na *Indeksie ksiąg zakazanych*. Bullę *Unam Sanctam* kończy znamienne zdanie: „Stwierdzamy więc, deklarujemy i ogłaszamy, iż konieczne do zbawienia jest przyjęcie prawdy, iż wszystkie istoty ludzkie podlegają papieżowi rzymskiemu”. Bonifacy VIII, *Bulla Unam Sanctam*, [w:] Dante Alighieri, *Monarchia*, tłum. W. Seńko, Kęty 2002, s. 100.

⁴⁷ S. Swieżawski napisał, że jest ich osiem, co jest jednak błędem. DEFK, s. 523.

szerzył je o wątki zaczerpnięte z Pisma św. *Musicamundana* polega na harmonii planet, żywiołów i czasu. Harmonia elementów realizuje się w liczbie, mierze i wadze, zaś harmonia sfer w ich położeniu, ruchach i naturze. Zgodność czasów z kolei polega na następstwie dni i nocy, miesiący, lat oraz pór roku. *Musicahumana* to zgodność w ciele, duszy oraz ich połączeniu. Harmonia ciała leży w sile życiowej, równowadze płynów ustrojowych oraz w zdolności do działania. Muzyka w duszy powstaje z cnót (sprawiedliwości, umiarkowania i pobożności), oraz trzech władz duszy. Muzyka pomiędzy ciałem a duszą powstaje z naturalnej ich przyjaźni, nie należy bowiem ciała uznawać za więzienie duszy ani też mieć go w pogardzie.

Podział *musica instrumentalis* jest nieco odmienny niż u Boecjusza – Hugon wydzielił jako osobny rodzaj muzykę wokalną. *Musica instrumentalis* powstaje *in flatu* (instrumenty dęte), *in pulsu* (instrumenty perkusyjne i strunowe) oraz *in voce* (śpiew). Nie zgodził się z Boecjuszem w kwestii określenia, kogo można uznać za muzyka. Jego tekst stanowi odzwierciedlenie istniejącego stanu rzeczy – tzn. coraz bardziej rosnącego znaczenia praktyki muzycznej. Hugon pisze bowiem, że trzy rodzaje ludzi można uznać za godnych miana muzyka: śpiewaków, instrumentalistów oraz tych, którzy potrafią wydawać racjonalny osąd w kwestii śpiewu i gry na instrumentach (czyli teoretyków).

Koncepcja *musicamundana* była nie tylko dobrze znana w szkole wiktorynów, ale także akceptowano ją oraz twórczo rozwijano. Świadectwem tego są nie tylko pisma Hugona, ale także Ryszarda ze św. Wiktora. Wśród jego dzieł znajduje się *Liber exceptionum* będące wyciągiem z *Didascalionu* – teoria Boecjusza jest tam powtórzona. Seweryn jest zresztą jednym z najczęściej cytowanych przez wiktorynów autorów. W *Fonsphilosophiae* Gotfryda ze św. Wiktora, które jest próbą klasyfikacji nauk i zestawieniem dawniejszych źródeł filozoficznych, nazwisko Boecjusza pojawiło się obok Platona, Arystotelesa, Marcjana Capelli i Makrobiusza⁴⁸. W dziele tym Gotfryd wspomniał też o muzyce sfer⁴⁹.

Teoria Boecjusza żywa w dziełach filozofów, jest też reprezentowana w muzykografii XII stulecia. Należy jednak zauważyć, że w większości traktatów koncepcja ta jest jedynie wspomniana, równie często się ją pomija. Zwłaszcza w dziełach poświęconych muzyce wielogłosowej autorzy nie wdają się w rozważania kosmologiczne. Zdarzają się też traktaty, których autorzy pomimo niewątpliwej znajomości teorii Boecjusza, wprowadzają niezależnie od niego zupełnie nowe myśli i dokonują innej klasyfikacji muzyki.

Nie sposób w tym miejscu całkowicie pominąć twórczości anonimowej. Traktaty pochodzące z XII w., których autorzy pozostają nieznanymi, również sta-

⁴⁸ *Ibidem*, s. 532. Zob. także: E. Whitney, *Paradise Restored. The Mechanical Arts from Antiquity through the Thirteenth Century*, Philadelphia 1990.

⁴⁹ „Calculosus etiam, sed magis profundus, Cum canoro strepitu labitur secundus, Gustu delectabilis, murmure jocundus, Armoniam resonat qualem sonat mundus”. Gotfryd ze św. Wiktora, *Fons philosophiae*, [w:] *Fons philosophiae: poème inédit du XIIIe siècle*, red. A. Charma, Caen 1868.

nowią cenne źródło do badań recepcji teorii Boecjusza, jakkolwiek niestety najczęściej nie można ich skojarzyć z żadnym konkretnym ośrodkiem.

Wśród traktatów anonimowych na szczególne zainteresowanie zasługują dwa dzieła przekazane w XII-wiecznym rękopisie o sygnaturze F. IX. 54 przechowywanym w Bibliotece Uniwersyteckiej w Bazylei. Zostały one błędnie przypisane Tomaszowi z Akwinu i wydane jako jeden traktat przez Mario di Martino⁵⁰. Dokładna analiza treści rękopisu pozwala jednak przyjąć, że ma się do czynienia z dwoma odrębnymi dziełami. Pierwszy z traktatów (*Ars musicearmonie*) znajduje się na kartach 1r-1v wspomnianego wyżej rękopisu, zaś kolejny (*Ars musice*) na kartach 5r-8v. Obydwa traktaty stanowią warte odnotowania przykłady recepcji teorii Boecjusza.

W *Ars musice* zapisano, że zgodnie z wymową dzieł Boecjusza, muzyka może zostać uznana za pierwszą spośród sztuk wyzwolonych. Co ciekawe, autor traktatu zwraca uwagę głównie na kosmologiczny aspekt muzyki pisząc, że nauka ta traktuje o kompleksji ciał niebieskich, zmieszaniu żywiołów i harmonijnym połączeniu duszy i ciała. Muzyka – zgodnie z interesującą definicją – to sztuka kontemplacji różnorodnych zgodności; dzieli się ona na znane z *De institutione musica* rodzaje, przy czym *instrumentalis* zostaje poddana dalszym podziałom. Pierwszy podział dotyczy rodzajów instrumentów, za pomocą których wydobywa się dźwięk. Są to instrumenty naturalne (*instrumenta naturalia*), czyli zęby, język, podniebienie oraz instrumenty stworzone sztuką (*instrumenta artificialia*), jak lira, bębny itp. Z uwagi na przedmiot, *musica instrumentalis* podlega podziałowi na naukę o melodii (*melyca*), rytmie (*richmica [sic!]*) i metryce (*metrica*). Zjawiska muzyki człowieka i świata autor traktatu wyjaśnia zgodnie z tradycją, przy czym nie mówi o żadnym realnym dźwięku wydawanym przez ciała niebieskie. Kolejne definicje muzyki, jakie podaje autor, są świadectwem rosnącego znaczenia muzyki wielogłosowej. Muzyka zatem to sztuka (*ars*) lub nauka (*sciencia*). Jest to nauka bądź o głosach prostych (chorał) jak i złożonych (muzyka wielogłosowa).

Pierwszy z traktatów rękopisu z Bazylei zawiera niemal identyczne treści, zatem nie będzię tutaj szczegółowo omawiany. Warto natomiast zwrócić uwagę, że dołączono do niego diagram, ilustrujący etos ośmiu tonów kościelnych. Na diagramie przedstawiono też harmonię natury ludzkiej. Skale autentyczne umieszczono w czterech dolnych fragmentach koła, zaś plagalne w górnych. W najbardziej zewnętrznym kręgu opisano muzykę natury ludzkiej – jest to muzyka (harmonia) duszy, ciała oraz muzyka połączenia psychofizycznego, a także śpiew (*musica in voce*). Skale autentyczne powiązano z czterema płynami ustrojowymi (kojarzonymi z temperamentami), zaś plagalne z odpowiednimi cnotami.

⁵⁰ M. di Martino, *Ars musice, trattato inedito illustrato e trascritto da Mario di Martino*, Napoli 1933. Obydwa traktaty pisane są językiem z licznymi naleciałościami dialektu, stąd niestandardowa pisownia niektórych wyrazów.

Każdej tonacji przyporządkowano też przysługujący jej rodzaj charakteru ludzkiego – całość układa się w następujące kompleksy:

Tonacja		
Dorycka	– krew	– dla ludzi miłych i radosnych
Frygijsk	– żółć	– dla ludzi srogich
Lidyjska	– flegma	– dla lubieżnych
Miksolidyjska	– czarna żółć	– dla przebiegłych
Hypodorycka	– sprawiedliwość	– dla starców
Hypofrygijska	– umiarkowanie	– dla obłudnych
Hypolidyjska	– mądrość	– dla smutnych
Hypomiksolidyjska	– męstwo	– dla szlachetnych

Zauważyć należy, że o oddziaływaniu poszczególnych skal na duszę w określony sposób można mówić tylko wtedy, gdy przyjmie się pitagorejskie założenie o podobieństwie zasad, które rządzą muzyką i wedle których skonstruowana jest dusza. Przyjęcie tezy o istnieniu *musicahumana* umożliwiło rozwinięcie starożytnej nauki o etosie skal muzycznych, dlatego Boecjusza należy uznać za jednego z ważniejszych dla tej koncepcji autorów.