

Ks. PIOTR LIBERA

**RODZAJ LITERACKI ORAZ TREŚĆ
PASTORALNO-ANTROPOLOGICZNA TRAKTATU
O IZAAKU I DUSZY AMBROŻEGO Z MEDIOLANU**

Działalność św. Ambrożego koncentrowała się przede wszystkim na wypełnianiu obowiązków pasterskich i przepowiadaniu Słowa Bożego. Jako biskup Mediolanu, zatroskany o wewnętrzny rozwój swoich wiernych, kładł on nacisk na przekazywanie im duchowej doktryny, którą ilustrował licznymi obrazami, pragnąc uczynić ją bardziej przystępną. Niniejszy artykuł zmierza do przedstawienia tła biblijno-antropologicznego niektórych obrazów ambrozjańskich, a także do ukazania głównych wątków nauki Ambrożego, odnoszącej się do misterium duszy człowieka. Z bogatej spuścizny pisarskiej biskupa Mediolanu wybieram jedno pismo. Pragnę mianowicie skupić swą uwagę na niewielkim objętościowo dziele noszącym tytuł *O Izaak i duszy* (*De Isaac et anima*)¹, które będzie stanowiło punkt odniesienia dla poniższych refleksji. Traktat *O Izaak i duszy* stanowi decydujący moment w ewolucji dostrzegalnej w pismach Ambrożego. Jest on poniekąd linią graniczną w jego twórczości, gdyż wyznacza ważny etap w procesie krystalizowania się ambrozjańskiej wizji człowieka w kontekście objawionego Słowa Bożego.

W traktacie *O Izaak i duszy*, jak się zdaje, dwa faktory mają szczególne znaczenie: pogłębiona egzegeza *Pieśni nad Pieśniami*², prawdopodobnie pod

¹ C. Schenkl w wydaniu krytycznym traktatu zawartym w *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* [= CSEL] 32,1, s. 639 wolał tytuł *De Isaac vel anima*, preferowany także przez wielu późniejszych wydawców na podstawie świadectwa kodeksu zwanego *Audomaropolitanus 72*, pochodzącego z IX wieku. Sprzeczne jest ono jednak z tytułem, jaki znajdujemy w kodeksie zwanym *Parisiacus* 1913, również z IX wieku, choć nieco późniejszym, który brzmi: *De Isaac et anima*. Jak zauważa sam Schenkl, jest to tytuł „quocum conspirant codices permulti”. Moim zdaniem lepsza jest druga wersja tytułu, czyli *De Isaac et anima*, ze względu zarówno na długą tradycję rękopisu *Parisiacus* w późniejszych wiekach, jak i z uwagi na podobieństwo z innymi dwoma tytułami ambrozjańskimi: *De Helia et ieiunio* i *De Iacob et vita beata*, a także z racji dwóch wzmianek Augustyna w *Contra Iulianum* I, 8, 44: „in eo libro, quem De Isaac et anima scripsit” oraz II, 5, 12: „in libro De Isaac et anima”. Por. C. Schenkl, CSEL 32, 1, „Praefatio”, s. XXVIII.

² Por. E. Dassmann, *La sobria ebbrezza dello Spirito. La Spiritualità di S. Ambrogio vescovo di Milano*, Sacro Monte Varese 1975, s. 153–159.

wplywem Orygenes³, jak również wyraźniejszy zamiar przełożenia na język chrześcijański myśli neoplatonickiej⁴. Traktat ten pozostaje ściśle związany z innym pismem Ambrożego pt. *O dobrach przynoszonych przez śmierć*. Według P. Courcelle'a⁵ traktaty *O Izaaku i duszy* oraz *O dobrach przynoszonych przez śmierć* miałyby należeć do mów wygłoszonych przez Ambrożego w 386 r., których słuchaczem miał być m.in. św. Augustyn. Pomijając trudną do rozstrzygnięcia z całą pewnością kwestię chronologii, trzeba stwierdzić, że *O Izaaku i duszy* jest dziełem o wielkim znaczeniu, gdy chodzi o rozwój duchowości mediolańskiego biskupa⁶.

Przyjmuje się dziś niemal powszechnie, że większość dzieł Ambrożego stanowi przeróbkę jego kazań, w mniejszym lub większym stopniu przededagowanych⁷. Dotyczy to także traktatu *O Izaaku...*, o którym G. Lazzati utrzymuje, że powinno się go uważać za przeróbkę kazania czy też kazań, po których znikły ślady języka mówionego. Umiejscawia on zatem omawiany traktat w grupie dzieł ambrozjańskich, w których nie dostrzegamy pierwiastka języka mówionego⁸. Przyjawszy tezę o ustnym pochodzeniu traktatu, należałoby określić audytorium, do którego były wygłoszone kazania. Zdaniem Karola Schenkla, wydawcy tekstu krytycznego *O Izaaku...*, pismo to powstało na bazie kazań wygłoszonych przez biskupa do wiernych Mediolanu w okresie paschalnym⁹. W kazaniach przejawia się szczególne zainteresowanie nowo ochrzczoneymi, o czym należy pamiętać, czytając traktat ambrozjański oraz analizując układ egzegetyczno-pastoralny dzieła.

We wstępie do traktatu *O dobrach przynoszonych przez śmierć* Ambrożę odwołuje się wyraźnie do pisma *O Izaaku...* jako do dzieła już istniejącego, stwierdzając: „W poprzednią księgę wpleliśmy pewnego rodzaju mowę o du-

³ Nie istnieje jeszcze całościowe opracowanie, które ukazywałoby zależność Ambrożego od Orygenes. Z pewnością nie wystarczające są referencje zebrane w wydaniu CSEL. Uważna lektura pism Ambrożego pozwala odkrywać coraz bardziej zakres, w jakim korzystał on z dorobku wielkiego Aleksandryjczyka. Świadczą o tym chociażby następujące studia: W. Völker, *Das Abraham-Bild bei Philo, Origenes und Ambrosius*, „Theologische Studien und Kritiken” 103(1931), s. 199–207; K. Baus, *Das Nachwirken des Origenes in der Christus Frömmigkeit des heiligen Ambrosius*, „Römische Quartalschrift” 49 (1954), s. 21–55; H. C. Puech, P. Hadot, *L'entretien d'Origène avec Héraclide et le Commentaire de Saint Ambroise sur l'Évangile de Saint Luc*, „Vigiliae Christianae” 13 (1959), s. 204–234.

⁴ Neoplatonizm został przyswojony przez Ambrożego już wcześniej, ale nie był on jeszcze wyrażony całkowicie w sposób chrześcijański; por. E. Dassmann, *La sobria ebbrezza*, s. 55–62.

⁵ Por. P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris 1968, s. 124.

⁶ Miejsce, jakie to dzieło zajmuje w ewolucji duchowej Ambrożego, zostało dobrze ukazane przez Dassmanna, por. *La sobria ebbrezza*, s. 153–159. Dla pogłębienia tematu duchowości ambrozjańskiej por. G. Piccolo, *Per lo studio della spiritualità ambrosiana: i sermoni „De Isaac vel anima”*, „La Scuola Cattolica” 98 (1979), s. 32–74.

⁷ Por. J. R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, Paris 1933, s. 435–479; G. Lazzati, *L'autenticità del „De sacramentis” e la valutazione letteraria delle opere di S. Ambrogio*, „Acquum” 29 (1955), s. 17–48. Zdaje się wskazywać na to również i ten fakt, że Biskup, mimo iż miał do dyspozycji tak niewiele czasu, odznaczał się niezwykle bogatą twórczością, por. P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris 1924, t. I, s. 406; „Zadziwia przede wszystkim fakt, że św. Ambrożę znajdował wolne chwile, aby dokonywać tak licznych przeróbek pism, pośród życia, które obfitowało w rozmaite troski (...). To właśnie z jego codziennego trudu przepowiadania Słowa Bożego bierze swój początek większość jego dzieł”.

⁸ Por. G. Lazzati, *L'autenticità del „De sacramentis”*, s. 47.

⁹ Por. *De Isaac* 4,35: CSEL 32,1, 663, 8–10; „Iam praeterit hiemps, id est venit pascha, venit indulgentia, advenit remissio peccatorum...”; C. Schenk, CSEL 32,1, „Praefatio”, s. IV, w przypisie numer 1 czytamy: „(Sermones) habiti sunt aut ipsa paschae hebdomade aut ea iam transacta in usum eorum qui fonte sacro lustrati erant”.

szy"¹⁰. Powiada on: „pewnego rodzaju mowę” nie dlatego, by zamierzał odmawiać traktatowi charakteru „sermo”, lecz ze względu na literacką skromność bądź uniżenie (= *tapinosis*), powszechnie spotykane w retoryce Ojców Kościoła, którzy pozornie nie doceniali wartości treściowej i formalnej swych dzieł¹¹.

O *Izaaku*... pod względem rodzaju literackiego przynależy do tzw. „sermo suasorius” (mowa przekonywająca) o wydźwięku dydaktycznym¹². Rodzaj ten nie wymagał trzymania się dokładnej struktury kompozycyjnej, odpowiadającej klasycznemu „lucidus ordo”. Poszczególne argumenty następowały po sobie raczej w porządku psychologicznym¹³. Tym niemniej, komentując poszczególne wersety *Pieśni nad Pieśniami*, Ambroży przestrzega również pewnego porządku logicznego, który uwzględnia stany ducha dwóch bohaterów biblijnego poematu, tzn. oblubieńca i oblubienicy. Komentując ich czuły, intymny dialog, mediolański biskup podkreśla także chwile gorączkowego poszukiwania Słowa-Oblubieńca przez duszę. Pojawiają się pełne miłostnego żaru błagania duszy znajdującej się między świadomym poznaniem własnego „ja” (*agnitio sui*) i Boskiego „Ty”, będącym czymś immanentnym w głębi jej egzystencji¹⁴.

Znamienna jest zewnętrzna struktura traktatu. Kiedy bowiem wyeliminujemy paragrafy wstępne¹⁵, obejmujące egzegezę *Księgi Rodzaju* rozdz. 24, oraz pominiemy paragrafy, które odnoszą się do Rdz 25, 21 i 26, 18, zakłócające poniekąd konstrukcję całej mowy¹⁶, to bez trudu spostrzemy, że właściwy układ treści dzieła rozwija się w formie komentarza przedstawiającego relacje między Słowem i duszą (*Verbum-anima*), według kolejnych wersetów *Pieśni nad Pieśniami*¹⁷.

Znacznie trudniejszy natomiast jest do uchwycenia porządek wewnętrzny traktatu w obrębie struktury okresu retorycznego, wyrażonego następstwem różnych jego członów składających się na obrazowy styl mówienia Ambroże- go. Sam biskup zresztą, raz po raz zwraca uwagę na pewnego rodzaju „wielozłonowość” charakteryzującą jego mowę. Wynika ona ze swoistego sposobu

¹⁰ *De bono mortis* 1,1: CSEL 32,1, 703,1-2: „Quoniam de anima superiore libro sermone aliquem conteximus”.

¹¹ Por. *De Isaac* 5,49: CSEL 32,1, 673,16. Gdy chodzi o pewne cechy „sermo” Ambroże- go, por. A. Bonfatti, *Oratoria sacra*, Brescia 1964, s. 106-107.

¹² Por. H. Dörrie, *Das fünffach gestufte Mysterium; Der Aufstieg der Seele bei Porphyrios und Ambrosius*, w: *Mullus, Festschrift Theodor Klauser*, Münster 1964, s. 90; „*De Isaac* jest traktatem o charakterze pouczającym, budującym i homiletycznym, podobnie jak wszystkie kolejne pisma, które Ambroży poświęcił Patriarchom. Względ dydaktyczny podporządkowuje sobie wszystkie inne cele (...). Traktat *O Izaaku* ma cechy «mowy przekonywającej» (sermo suasorius), w myśl paragrafu 49: CSEL 32,1, 673,16. Korzysta on z wszystkich praw, jakie od dawna w tego rodzaju «sermo» były stosowane”; L. F. Pizzolato, *La dottrina esegetica di Sant’Ambrogio* (Studia Patristica Mediolanensia 9), Milano 1978, s. 133, przypis 196: „W istocie «sermo suasorius» jest również *De Isaac* przesycony dydaktyzmem, który pragnie doprowadzić do poznania Boga, idąc śladami plotynizmu, zresztą świadomie zmodyfikowanego”.

¹³ Por. H. Dörrie, *Das fünffach*, s. 90, przypis 60: „Od «mowy przekonywającej» nie wymaga się żadnego precyzyjnego, z góry ustalonego podziału, lecz poszczególne argumenty powinny być przedstawione we właściwym psychologicznie momencie. To był powód, dla którego wyróżniał się w tym «genus dicendi» młody Owidiusz, por. Seneka, *Rhetoricae Controversiarum*, 2, 2, 12”.

¹⁴ Por. R. Iacobi, *Anima ed eternità nel „De Isaac” di Sant’Ambrogio*, w: *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III-IV secolo* (Biblioteca di Scienze Religiose 66), Roma 1985, s. 105.

¹⁵ Por. *De Isaac* 1, 1-3, 7: CSEL 32,1, 641,1-647,4.

¹⁶ Por. tamże, 4,18-26: CSEL 32,1, 655,9-659,20.

¹⁷ Stąd rozdziały poświęcone egzegezie *Pieśni nad Pieśniami* obejmują: *De Isaac* 3,8-4,17: CSEL 32,1, 647,5-655,8 oraz *De Isaac* 4,27-8,77: CSEL 32,1, 659,21-696,21.

odczytywania natchnionych ksiąg, w którym uwzględnianie potrójnego sensu (moralny-naturalny-mistyczny) w każdej z nich ma dla niego pierwszorzędne znaczenie. Stąd też Ambroży bynajmniej nie uważa, że zakłóca porządek „mowy przekonywającej” (= *oratio suasoria*), gdy przechodzi bez skrępowań od jednego do drugiego rodzaju interpretacji tekstu biblijnego. Odnosi się to szczególnie do egzegezy trzech ksiąg Starego Testamentu, których autorstwo było przypisywane Salomonowi: *Księgi Przysłów* reprezentującej zdaniem Ambrożego „mądrość moralną”, *Księgi Eklezjastes*a zawierającej „mądrość naturalną” oraz *Pieśni nad Pieśniami* przekazującej „mądrość mistyczną”¹⁸. Co więcej, ten trójpodział znajdziemy w obrębie samej księgi *Pieśni nad Pieśniami*, która w opinii biskupa Mediolanu zawiera doktrynę o poszczególnych stopniach poznania tajemnicy Boga i postępu duszy na drodze ku zjednoczeniu ze Słowem¹⁹.

Nie jest rzeczą łatwą dokładne rozróżnienie trzech stopni wyznaczających ten duchowy proces. „Mądrość moralna” bowiem, uwalniająca człowieka od nierozumnych pożądań, nie jest całkowicie oddzielona od „mądrości naturalnej”, która oznacza opuszczenie tego wszystkiego, co ziemskie. Trudno też ją ściśle odseparować od „mądrości mistycznej”, wskazującej na doskonałość w miłości²⁰. Według Ambrożego, podobnie jak i innych Ojców Kościoła, nie należy poszczególnych aspektów mądrości dzielić w sposób sztywny, ponieważ zarówno w życiu, jak i w jego traktacie pojawiają się one nieraz równocześnie.

W paragrafie 50 *O Izaak*u..., poświęconym bezpośrednio *Pieśni nad Pieśniami*, sugeruje się natomiast dokładniejszy podział duchowej drogi człowieka na cztery stopnie. Oto fragment tego paragrafu w naszym tłumaczeniu²¹. Dusza oślepiąca przez światło Słowa zapada jakby w słodki sen, z którego budzi ją Słowo-Chrystus: „To jest czwarty krok naprzód duszy. Początkowo bowiem, niecierpliwa z miłości i niezdolna znieść zwłokę Słowa, prosiła, aby mogła zasłużyć na Jego pocałunki. Zasłużyła, by widzieć ukochanego; została także wprowadzona do komnaty weselnej króla. Drugi krok nastąpił wówczas, gdy prowadziła z Nim rozmowy i spoczywała w Jego cieniu, i niespodziewanie Słowo oddaliło się od niej, przerywając w połowie mowę (...). Trzeci krok miał miejsce wtedy, gdy szukała dusza Słowa w komnacie, również nocą, w mieście

¹⁸ Por. *De Isaac* 4,23: CSEL 32,1, 657, 17–19: „Habes haec in Salomone, quia Proverbia eius moralia, Ecclesiastes naturalis, in quo quasi vanitates istius despicit mundi, mystica sunt eius Cantica canticorum”.

¹⁹ Por. tamże, 4,14: CSEL 32,1, 652,11–14; tamże, 4,27: CSEL 32,1, 659,21 i następne; tamże, 8,68: CSEL 32,1, 690,8–24.

²⁰ *Sapientia moralis*: „eo quod adversus temptamenta mundi remedio nobis vera sapientia sit, moralis quoque doctrina, quae imaginem mundanae voluptatis meretricis quibusdam inlitam fucis inrigulo suo diluat et fluendo sui fontis abstergeat”, *De Isaac* 4,24: CSEL 32,1, 658,8–12; *sapientia naturalis*: „eo quod a sollicitudine omni et angustiis absolvitur qui mundum hunc pia mente transcendit... qui vidit nullam abundantiam esse sub sole, sed, si abundare velit, in Christo abundet”, *De Isaac* 4,25: CSEL 32,1, 658, 16–20; *sapientia mystica*: „si vero haurire velis affluentiam caritatis, quae maior et uberior est quam fides et spes...”, *De Isaac* 4,26: CSEL 32,1, 659,1 i następne. G. Piccolo w zmiankowanym wyżej artykule (por. przypis 6) łączy te trzy rodzaje mądrości, zgodnie z myślą Ambrożego, z potrójną perspektywą procesu wstępowania duszy ku zjednoczeniu z Bogiem. to znaczy z „institutio”, „processus”; „perfectio”. Por. *De Isaac* 8,68: „Primo ad institutionem animae... quod sequitur secundum profectum, tertium secundum perfectionem”. Według Ambrożego naukę o potrójnej mądrości symbolizują poza tym studnie wykopane przez patriarchę Izaaka (por. *De Isaac* 4,20), co stanowiło inspirację dla samego Salomona. Dla pogłębienia tego argumentu por. S. Sagot, *La triple sagesse dans le „De Isaac vel anima”*. *Essai sur le procédé de composition de Saint Ambroise*, w: *Ambroise de Milan. XVI^e Centenaire de son élection épiscopale*, Paris 1974, s. 67–114.

²¹ Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, ATK, Warszawa 1986, t. XXXV, s. 152.

na rynku i na placach, lecz nie potrafiła Je odnaleźć. W końcu zdołała Je ponownie przywołać swoimi modlitwami i swoją łaską, tak iż była również wezwana bliżej przez swego Oblubieńca. Przy czwartym kroku zaś dusza zasypiając, zostaje zbudzona przez Niego, choć czuwała w swoim sercu, aby usłyszeć głos Oblubieńca, który stale puka do drzwi²².

Jeżeli spojrzymy dokładniej na przytoczony wyżej passus według R. Iacobi²³, zauważymy następujący porządek myślowy:

- 1. stopień: dusza odkrywa osadzony w głębi jej jestestwa pierwiastek Boski (*divinum*); zapala się w niej pragnienie zwrócone ku Słowu Bożemu, znajdujące swe zaspokojenie w pocałunkach Oblubieńca i zjednoczeniu się duszy z Nim²⁴.
- 2. stopień: pojawiają się niebezpieczeństwa zdolne osłabić ten związek, a nawet doprowadzić do utraty Słowa²⁵.
- 3. stopień: oblubienica przechodzi długą drogę oczyszczenia²⁶.
- 4. stopień: ukochana odnajduje Słowo, swego Oblubieńca, i łączy się z Nim na zawsze²⁷.

Początkowe napomnienie zawarte w traktacie *O Izaaku...* wzywa człowieka do poznania samego siebie (*cognitio sui*). Stanowi ono dla pisarzy wczesnochrześcijańskich punkt wyjścia do przedstawienia drogi zbawienia, do przemierzenia jej poszczególnych etapów na „stadionie” ludzkiej egzystencji, aż do osiągnięcia mety, którą jest prawdziwe życie w Bogu. Ta droga (*iter*), jaką należy przebyć, została nakreślona typologicznie w *Księdze Wyjścia*. Owa typologia, będąca wspólnym znamieniem patrystycznej katechezy chrzcielnej, jest przez Ambrożego i innych Ojców odczytywana i wyrażana w terminach platoń-

²² *De Isaac* 6,50: CSEL 32,1, 674,3–16: „Quartus autem hic iam processus est animae. Primum etenim caritatis inpatiens et Verbi moras non ferens rogabat, ut oscula mereretur, et meruit desideratum videre, introducta quoque est in cubiculum regis. Secundo cum mutua misceret adloquia, in umbra eius requievit, et subito Verbum ei de medio sermone discessit... Tertio cum in cubili et noctibus, in civitate et foro et plateis quaesitum non reperisset, aliquando orationibus suis gratiaque revocavit adeo ut etiam propius vocaretur a sponso. Quarto ipsa iam ab eo dormiens excitatur. Quamvis corde vigilaret, ut continuo vocem pulsantis audiret”.

²³ Por. *Anima ad eternitatem*, s. 114–115.

²⁴ Por. *De Isaac* 3,8–9: CSEL 32,1, 647,4–648,23. Według G. Piccolo chodzi o pierwszy stopień „processus animae”; por. *Per lo studio*, s. 37.

²⁵ Por. *De Isaac* 4,13: CSEL 32,1, 651,20. Temat ten czerpie swój impuls z Pnp 1,6: „nolite aspirare me, quoniam offuscata sum”. Dusza zaczyna poznawać samą siebie, swoje namiętności, tendencje, swój stan, jednym słowem z „przyciemienia”, które nie harmonizuje z „blaskiem słońca sprawiedliwości”. Tekst Ambrożego przywołuje, chociaż z uwzględnieniem odmiennej perspektywy, *Komentarz Orygenesza do „Pieśni nad Pieśniami”* (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte VIII*, 125, 20 i następne). Ów drugi stopień (por. R. Iacobi, *Anima ad eternitatem*, s. 144, przypis 50) jest w rzeczywistości „actio institutoria”, gdy chodzi o Słowo, które, przez swą Boską obecność odsłania przed duszą nauki i tajniki mądrości wewnętrznej (*De Isaac* 3,9–10; 4,11).

²⁶ Rozpoczyna się jednakowo z *De Isaac* 4,13. Dusza — po uznaniu niezgodności swego stanu z obecnością Słowa — zwraca się do Niego, prosząc, by ją rozpromieniło swym blaskiem. Rozbuzsza się w niej pragnienie, aby szukać Je i osiągnąć. W tym punkcie, można powiedzieć, kończy się „institutio”, a rozpoczyna się prawdziwy „processus” poszukiwania, który oznacza także postęp w doskonałości. Teraz właśnie, w obrębie „processus animae”, G. Piccolo (por. *Per lo studio*, s. 37–38 oraz przypis 42) włącza swój czwóropodział na stopnie, wychodząc z wizji retrospektywnej od podziału postulowanego przez Ambrożego w *De Isaac* 6,50. Dörrie natomiast woli widzieć w „processus animae” pięć stopni, uważając za „processus” również fragment mówiący o mistycznym wzlocie rydwanu z Chrystusem-Woźnicą (por. *De Isaac* 8,77 i następne), por. H. Dörrie, *Das fünffache*, s. 79–92. W rzeczywistości jednak nie chodzi o jakiś kolejny „processus”, a zatem tego rodzaju wzlot nie stanowi jakiegoś odrębnego „gradus”, lecz jest aktem kontemplacji, wyrażającym się w *assimilatio Deo* (por. R. Iacobi, *Anima ad eternitatem*, s. 115, przypis 51).

²⁷ Por. *De Isaac* 8,69: CSEL 32,1, 690,24–691,17.

sko-filońskich bądź neoplatońsko-chrześcijańskich. Ubogacają one starotestamentalne orędzie w duchowość głoszącą potrzebę uwolnienia duszy od elementu cielesnego i stanowiącą równocześnie zachętę do biblijnej i klasycznej harmonii (*simplex et unum*): „Rozważ więc, człowieku, kim jesteś, abyś strzegł swego zbawienia i swego życia. Czym jest człowiek? Duszą lub ciałem, czy może związkiem obydwu? Albowiem czymś innym jesteśmy my, a czym innym jest to, co do nas należy. Kimś innym jest ten, który jest odziany, a czym innym jest jego szata. Czytamy w Starym Testamencie: Wszystkie dusze, które przybyły do Egiptu (Rdz 46, 26) — powiedziano to o ludziach. Na innym miejscu zaś jest napisane: Nie będzie trwał mój duch w ludziach tych, gdyż są istotami z ciała (Rdz 6, 3). Tak więc o jednym i o drugim czytamy, że zostało nazwane człowiekiem, zarówno o duszy, jak i o ciele. Jednak jest tu ta różnica; że gdy się mówi: «dusza» na określenie człowieka, to ma się na myśli Izraelitę, który oddany jest Bogu, a nie ciału, zgodnie ze słowami: Błogosławiona każda dusza prosta (Prz 11, 25). Natomiast gdy się mówi: «ciało», by wskazać na człowieka, to myśli się o grzeszniku, zgodnie z tym co napisane: Ja zaś cielesny jestem, zaprzędany grzechowi (Rz 7, 14)”²⁸.

Zanurz swój wzrok człowiecze w swoje wnętrze — zachęca Ambroży — i przyjrzyj się dobrze kim jesteś, tak byś mógł rzeczywiście troszczyć się o twoje zbawienie i czuwać nad twoim życiem. Pytamy się bowiem przede wszystkim, czym jest człowiek: czy wyłącznie strukturą wyłaniającą się poprzez władzę intelektualne i wolitywne duszy, czy też jest tym, co postrzegamy dzięki władzom zmysłowym. Człowiek faktycznie, jak wynika to z Biblii, jest nazywany zarówno duszą, jak i ciałem. W tym miejscu pojawiają się w tekście ambrożyjskim dwie refleksje: jedna filozoficzna, pochodzenia platońskiego i druga podsunęta przez Pismo św. Pierwsza jest odbiciem pierwotnego, dychotomicznego pojmowania ludzkiego „ja”, jako być i mieć. „Czymś innym jesteśmy my (*nos sumus*) — zauważa biskup Mediolanu — a czym innym jest to, co do nas należy (*nostrum*); to znaczy — wyjaśnia on dalej, posługując się przykładem szaty — kimś innym jest ten, który jest odziany, a czym innym jest jego szata”. Sens porównania jest jasny: ciało to szata, dusza zaś to nasze „ja” w swej prawdziwej istocie. I to właśnie mamy na myśli mówiąc: „*nos sumus*”. To jest to, co kwalifikuje nasze „ja” jako ludzkie istnienie. Przez Pismo św. jednakże, którego Ambroży nie ignoruje, człowiek jest utożsamiany raz z duszą, raz z ciałem: „czytamy, że została nazwana człowiekiem i dusza, i ciało”²⁹.

W jaki sposób pogodzić metafizykę platońską z biblijną? Kiedy się mówi: „dusza” — odpowiada Ambroży preferujący platonizm — wskazuje się na Hebrajczyka albo wiernego, który należy do Boga, a nie do ciała; „Significatur Deo adhaerens, non corpori”³⁰. I przeciwnie, gdy Biblia używa określenia: „ciało”, wskazuje na człowieka grzesznego, cielesnego, zaprzędanego w niewolę grzechu (*carnalis, venudatus sub peccato*)³¹.

Wezwanie do poznania samego siebie znajdujące rozwiązanie w napomnieniu o charakterze platońskim: „Ten, co dał nakaz poznania siebie samego — po-

²⁸ *De Isaac* 2,3: CSEL 32,1, 643,16–644,8; por. W. Seibel, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, München 1958, s. 23, przypis 86. „Ambroży stawia sobie pytanie, pozostając prawie że w dosłownej zależności od Platona, czym jest człowiek, czy duszą, czy ciałem, czy związkiem obydwu” (tamże); por. P. Courcelle, *Saint Ambroise devant le précepte delphique*, w: *Forma futuri*. Torino 1975, s. 179–188.

²⁹ *De Isaac* 2,3: CSEL 32,1, 644,2–3.

³⁰ Tamże, CSEL 32,1, 644,4–5.

³¹ Tamże, CSEL 32,1, 644,7–8; por. Rz 7,14,

wiada Platon w *Alcybiadesie* (131a) — chciał nas zachęcić do poznania naszej duszy”. Sformułowanie jednak, jakie spotykamy u Ambrożeo (O Izaaku... 2, 3), zdaje się być pod bardziej bezpośrednim wpływem Cyncerona, a ponadto okazuje się niemalże kopią słów użytych przez Bazylego Wielkiego w *Homili* na słowa „Miej się na baczności”³².

Napomnienie, do którego się odwoływał Platon, słynne: „poznaj samego siebie” (γνώθι σαυτόν), widniało w przedsiönku świątyni Apollina w Delfach. Należy je uważać wszakże nie tyle za hasło platońskie, ile raczej za ogólną dewizę filozoficzną, mającą bardzo archaiczne pochodzenie (orficko-pitagorejskie?). Interpretacja patrystyczna tekstów Platona nawiązywała do spirytualizmu stoickiego filozofa Posejdoniusza³³, ale współcześni krytycy są zgodni w twierdzeniu, że u źródeł platonizmu u Ojców stoją Filon Aleksandryjski oraz inni filozofowie neoplatonicy³⁴.

Wydaje mi się też, że nie można wykluczyć pośrednictwa Cyncerona, choć oczywiście taka zależność myśli i sformułowań jest nie do udowodnienia, ponieważ chodziło o „locus communis” dla całej mądrości antycznej. Zależność Ambrożeo od Cyncerona jest według mnie szczególnie uchwytana we fragmencie *O Izaaku...* 2, 4, gdzie zostają wyliczone różne teorie odnośnie do duszy człowieka. Podobne wyliczenie znajdziemy także w *Rozprawach Tuskulańskich* I, 9–11. Jeśli chodzi o tenże traktat Arpinaty, to szuka się jego źródeł w filozofii greckiej³⁵. Problem pozostaje jednak otwarty, gdyż struktura dzieła, podobnie jak struktura większości pism filozoficznych pogańskich i chrześcijańskich starożytności, nie jest rygorystycznie przestrzegana. Brak im także jednoznaczności w przedstawianiu poglądów filozoficznych cytowanych autorów.

Odnośnie do pierwszej księgi *Rozpraw Tuskulańskich* A. Di Virginio podziela tezę uczonego niemieckiego Corssena, który wskazał na Posejdoniusza jako na źródło zasadnicze, z którego korzystał Cynceron. Gdy chodzi natomiast o drugą część pierwszej księgi (paragrafy od 83 do końca), Di Virginio stwierdza, że „napotkane analogie z dziełem Pseudo-Plutarcha *Consolatio ad Apollonium*, pochodzącym od Krantorę, każą myśleć o pewnym wpływie filozofa z Soloi”³⁶. Elementy pochodzące od Krantorę znajdują się niemal wyłącznie w pierwszej księdze, przy czym chodzi zawsze o wyizolowane cytaty poetyckie bądź krótkie dodatki narracyjne, które nie implikują oczywiście bezpośredniej zależności³⁷. Zdaniem Di Virginio „Cynceron z pewnością czytał słynny list

³² Por. R. Iacoangeli, *Anima ed eternità*, s. 109, przypis 22.

³³ Por. K. Reinhardt, *Poseidonios*, München 1921; J. F. Dobson, *The Posidonius Myth*, w: „The Classical Quarterly” 1918, s. 179–195; A. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa*, Berlin 1892.

³⁴ Por. Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1953; H. J. Kramer, *Der Ursprung des Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964; J. Daniélou, *Message évangélique et Culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles*, Paris 1961.

³⁵ Por. P. Corssen, *De Possidonio Rhodio M. Tulli Ciceronis in libro I Tusc. disputationum et in Somnio Scipionis auctore*, Bonn 1878; R. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften III Teil (Tusculane)*, Leipzig 1883, s. 342–492, oraz *Der Dialog*, I, Leipzig 1895.

³⁶ A. Di Virginio, *M. T. Cicerone. Le Tusculane*, Verona 1967, „Wstęp”, s. 17.

³⁷ Elementy pochodzące od Krantorę znajdują się niemal wyłącznie w pierwszej księdze. W grę wchodzi tylko odosobnione elementy (przetłumaczone cytaty poetyckie, krótkie wstawki narracyjne), które z pewnością nie implikują bezpośredniej zależności. Por. Paulys-Wissowa, *Realencyclopädie*, s. v. „Krantor”.

O smutku (περὶ πένθους)³⁸ Krantorą, kiedy zbierał materiał dla swojej *Consolatio*, napisanej kilka miesięcy wcześniej. Jest zatem zrozumiałe, iż reminiscencje z tej lektury znalazły swe odbicie w *Rozprawach Tuskulańskich*³⁹.

W poglądach dotyczących antropologii dostrzegamy u biskupa Mediolanu połączenie myśli platońskiej z myślą biblijną⁴⁰. Nie jest ta kontaminacja u Ambrozego czymś oryginalnym, gdyż dominująca w jego doktrynie zależność od Orygenesusa przedstawia mieszany związek elementów teologicznych i filozoficznych. Wyrażenia, jakie napotykamy u Ambrozego orygenisty, np. w *O Izaaku...* 2, 3, rozbrzmiewają nutami o charakterze platonizującym, których echo dociera do nas w pismach Ojców zwalczających orygenizm. Nie była zresztą obca tym Ojcom *paideia* aleksandryjska⁴¹. Zarówno więc orygeniści, jak i antyorygeniści interpretowali biblijne orędzie o człowieku na sposób helleniski. Tak np. Epifaniusz z Salaminy przyjmuje niczym klasyczny retor schemat synekdochy tam, gdzie Pismo św. mówiąc o duszy ma na myśli całą osobę⁴². Spostrzeżenie to nie przeszkadza nam jednak zasygnalizować pewne analogie zachodzące między mową ambrożyjską i cyceroniańską. Przytoczę tu jako przykład dwa fragmenty Arpinaty. W *Rozprawach Tuskulańskich*, nawiązując do wspomnianego powyżej napisu w świątyni delfickiej, powiada on: „Jestem przekonany, iż nie zaleca on [= Apollo], żebyśmy poznali nasze członki, wzrost lub kształt; nie jesteśmy wszak ciałami, i gdy wypowiadam te słowa, nie odnośz się one do twojego ciała. Gdy więc Apollo powiedział: Poznaj samego siebie, powiedział przez to: Poznaj swoją duszę. Ciało bowiem jest jak gdyby tylko naczyniem lub jakąś osłoną duszy. Cokolwiek czyni twoja dusza, ty to czynisz” (I, 22, 52; tłum. J. Śmigaj).

Także w rozprawie *O Państwie* VI, 24 wraca ta sama zasada, oczywiście zmieniona, o ile nie przetłumaczona z Platona⁴³: „Nie jesteś bowiem tym, kogo widzimy w cielesnej postaci: istotę każdego człowieka stanowi jego dusza” (tłum. W. Kornatowski).

Szczególnie jednak wymowne jest paralelne zestawienie sformułowania z traktatu *O Izaaku...* 2, 3 ze stwierdzeniem, jakie występuje w *Homilii* św. Bazylego, na słowa „Miej się na baczności”⁴⁴. Oba fragmenty składają się z trzech elementów: zaproszenia do poznania samego siebie; deontologii wynikającej z refleksji nad własną naturą; podkreślenia relacji między dwoma komponentami tworzącymi naturę ludzką.

³⁸ Por. E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze 1936, t. I, s. 227–272.

³⁹ A. Di Virginio, *M. T. Cicerone. Le Tuscolane*, „Wstęp”, s. 17.

⁴⁰ Por. R. Holte, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris 1962, s. 165–176.

⁴¹ Uważam, że jest rzeczą charakterystyczną zgodność w sposobie antropologicznego wyrażania rzeczywistości dotyczących duszy (np. dusza okryta szatą ciała lub dusza przebywająca w naczyniu glinianym).

⁴² Por. *Ancoratus*, 35 (tłum. włoskie: *Epifanio, L'ancora della fede*, Roma 1977, s. 92–93).

⁴³ Por. P. Boyancé, *Cicéron et le premier Alcibiade*. „Revue des études latines” 41 (1963), s. 210–229; J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971, s. 71–80, wraz z przypisami, a w szczególności s. 75, przypis numer 2 i s. 79, przypis numer 1; E. Bréguet, *Cicéron. La République*, Paris 1980, t. I, „Wprowadzenie”, s. 116.

⁴⁴ Por. *Patrologia graeca* [= PG], t. 31, 197–217; wydanie krytyczne tego pisma opracował Stig Rudberg, *L'homelie de Basile de Césarée sur le mot „Observe-toi toi-même”*, Stockholm–Göteborg–Uppsala 1962; na ten fakt zwraca także uwagę A. Quacquarelli, *Sull'Omelia di S. Basilio „Adiende tibi ipsi”*, w: *Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia*, Messina 1983, t. I, s. 489–501. Zdaniem Ojca Seibla, Bazyli stanowiłby bezpośrednie źródło tych fragmentów ambrożyjskich, które dotyczą tematu „cognosce te ipsum”, por. *Fleisch und Geist*, s. 19–20; podobnie J. Pépin, *Idées grecques*, s. 199–201.

Ambroży

O Izaaku... 2, 3: CSEL 32,1, 643, 16-18:

- Intuere, o homo, qui sis.
- Quid est itaque homo?
- Aliud enim nos sumus,
- aliud nostrum.

Osoba ludzka zgodnie z tą wizją wyraża się zatem całkowicie w duszy. Człowiek posiada wprawdzie ciało, ale istnieje on dzięki duszy. Cyceroniański obraz (w istocie obraz bardzo stary, nie należący strictly do spuścizny greckiej) ciała jako „naczynia” albo „pojemnika” koresponduje z ambrozjańskim obrazem „szaty”. Ten ostatni spotykamy już u Filona Aleksandryjskiego. pochodzeniem swym zaś sięga koncepcji dualistycznej rzeczywistości. Obraz „szaty” pojawia się ponownie pod koniec traktatu *O Izaaku...*⁴⁵ w kontekście słów Ewangelii: „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą” (Mt 10, 28). Biskup Mediolanu zachęca do niełękania się tego, kto może nam zabrać odzienie bądź okraść z naszej własności, ale nie może skraść nas, nam samym. Będąc bardziej duszą niż ciałem, będziemy należeć do liczby Hebrajczyków, którzy się przyłączyli do Jakuba⁴⁶, tzn. do tych, co postanawiają wcielać cnoty w swe życie. Członki ciała są szatą (*vestmentum*) duszy, a zatem są jakby cechami wyznaczającymi lub sygnalizującymi stan naszej niewoli w obrębie ciała. Zadaniem naszym jest uczynić cielesne członki, owych „strażników” trzymających nas w niewoli ciała, naszymi sprzymierzeńcami, aby móc odzyskać wolność. Winniśmy owszem strzec nasze członki ciała, by nie uległy zniszczeniu lub przedwczesnemu zestarzeniu, ale nie możemy pozwolić, ażeby stały się one naszymi tyranami. Mamy zachowywać je i pilnować, ale bez przyniesienia szkody naszemu prawdziwemu „ja” (= duszy).

Czym więc jest człowiek? Ambroży bez wahania odpowiada zgodnie z doktryną chrześcijańskiego platonizmu, że nasze „ja” stanowi dusza będąca duchem stworzonym przez Boga. „Dusza nie jest krwią, gdyż krew należy do ciała; dusza nie jest harmonią, ponieważ tego rodzaju harmonia należy do ciała. Nie jest też dusza tchnieniem powietrza, jako że czym innym jest wiejący wiatr, a czym innym dusza. Nie jest dusza ogniem ani entelechią”⁴⁷. Mediolański pasterz odrzuca zatem pogląd Empedoklesa i jego uczniów, że dusza to krew. Przeciwwstawia się parepatetykowi Dikajarchosowi z Messyny, który utożsamiał duszę z harmonią, oraz stoikom, według których dusza to „pneuma spiritus” bądź ogień. Nie zgadza się wreszcie z Arystotelesem nauczającym, iż dusza to „entelechia”⁴⁸.

⁴⁵ Por. *De Isaac* 8, 79: CSEL 32,1, 700,1-9; por. P. Courcelle, *Saint Ambroise devant*, s. 186.

⁴⁶ Por. *De Isaac* 8, 79: CSEL 32,1, 700,5: „...esse Hebraei de iis qui sunt socii Iacob...”. Termin „socius” odpowiada znaczeniu: „sprzymierzeniec”, „sojusznik”, pochodzi bowiem od „sequor”, por. A. Forcellini, *Lexicon totius latinitatis*, sub voce.

⁴⁷ *De Isaac* 2, 4: CSEL 32,1, 644,23-645,3: „Non ergo sanguis anima, quia carnis est sanguis, neque armonia anima, quia et huiusmodi armonia carnis est, neque aer anima, quia aliud est flatilis spiritus, aliud anima, neque ignis anima, neque entelechia anima”; zdaniem Claudio Moreschini, Ambroży prawdopodobnie zaczerpnął tę serię opinii filozoficznych z jakiegoś „podręcznika historii filozofii”. Zestaw sądów starożytnych myślicieli na temat natury duszy znajdziemy na przykład w *Doxographi Graeci* H. Dielsa, Berlin 1878, s. 386-388.

⁴⁸ J. Pépin przeprowadził wnikliwe studium słowa „entelechia”. Nie wiadomo dlaczego Schenkl, autor wydania krytycznego, zachował we fragmencie *De Isaac* 2, 4 pisownię „entelechia”, którą w przypadku *De Noe* 25, 92 słusznie poprawił na „entelechia”, por. J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris 1964, s. 206-216.

Prowadząc dalej swe rozważania o związkach duszy z ciałem, Ambroży precyzuje, że dusza jest istotą żyjącą (*anima vivens*). Powiada bowiem Pismo, że Adam stworzony został jako istota żyjąca. Ciało natomiast samo z siebie nie odczuwa i pozbawione jest życia, gdyż to właśnie dusza je ożywia i prowadzi: „Dusza — czytamy w omawianym traktacie — jest istotą żyjącą, ponieważ Adam został stworzony jako dusza żyjąca. Dusza bowiem ożywia i kieruje nieczule i pozbawione życia ciało”⁴⁹.

Pierre Courcelle porównał wyżej przytoczoną doksografię z tą, która zawarta jest w mowie ambrożyjskiej *O Noem* 25, 92, oraz z analogiczną doksografią Makrobiusza w *Komentarzu do snu Scypiona* I, 14, 19. Doszedł on do wniosku, że wszystkie trzy doksografie pochodzą z traktatu Porfiriusza *De regressu animae*⁵⁰. Dla Courcelle'a stanowi to argument przemawiający za tym, że Ambroży znał nie tylko neoplatoników chrześcijańskich, jak Symplicjan czy Mariusz Wiktoryn, ale również neoplatoników pogańskich, jak Manliusz Teodor bądź Makrobiusz⁵¹.

„Dusza jest istotą żyjącą” — to jedyne, bezpośrednie stwierdzenie odnośnie do nieśmiertelności człowieka, do którego ogranicza się biskup Mediolanu w dziele *O Izaaku*... Zbędna jest tu argumentacja filozoficzna, jako że przekonanie o nieśmiertelności duszy suponuje sama myśl przewodnia mowy. Przeciwnie Ambroży mówi o duszy postępującej ku zjednoczeniu ze Słowem, które jest źródłem wszelkiego życia. Jednocząc się z Ódwiecznym Słowem, dusza zanurza się w samym życiu, będąc uszlachetniona dzięki wiekiustemu Bóstwu. Tematyka ta zostanie podjęta ponownie przez naszego autora w traktacie noszącym tytuł: *O dobrach przynoszonych przez śmierć*. Będzie nie od rzeczy wspomnieć go tutaj, aby nawiązać do tezy Orygenesesa, którą Ambroży przyjął jako własną. Chodzi mianowicie o rozróżnianie trzech rodzajów śmierci, które pośrednio łączą się ze spiritualistyczną koncepcją człowieka⁵².

Natura duszy jest boska, nieśmiertelna, ponieważ stworzona bezpośrednio przez Boga. Doskonałość natury boskiej, jak wiadomo, była rozumiana przez platoników jako coś dynamicznego i doskonale kolistego. W taki sposób próbowali dowodzić nieśmiertelność duszy Platon i Arystoteles, do którego odwoływał się Cynceron na przykład w *Śnie Scypiona*⁵³: „Nam quod semper movetur, aeternum sit” (nr 19). Dusza czyni uczestnikiem nieśmiertelności również ciało, tak że Justynian, zwalczając Orygenesesa, będzie mu przypisywał teorię kuliściwości ciała chwalebne, partycypującego w owym „motio continuata et perennis” właściwym duchom⁵⁴. Według Orygenesesa ciało jest materialnym substratem zmiennym niczym koryto rzeki⁵⁵, posiadającym naturę całkowicie

⁴⁹ *De Isaac* 2,4: CSEL 32,1, 645,4–6: „Anima est vivens, quia factus est Adam in animam viventem, eo quod insensibile atque exanimam corpus anima vivificet et gubernet”.

⁵⁰ Por. P. Courcelle, *Recherches*, s. 136.

⁵¹ Por. tamże, s. 345 i następn.

⁵² Por. H. Ch. Puech, P. Hadot, *L'Entretien d'Origène*, s. 204–228; H. Crouzel, *Morte e immortalità nel pensiero di Origene*, w: *Morte e immortalità*, s. 41–44; temat „trzech rodzajów śmierci” u św. Ambrożego porusza artykuł R. Iacangelo, *Anima ed eternità*, s. 112–113.

⁵³ Por. C. Riggi, *Il creazionismo e il suo simbolo nello Pseudo-Dionigi (De divinis nominibus, IV,8–9; IX,9)*, w: *Epistrophe, Tensione verso la Divina Armonia* (Biblioteca di Scienze Religiose 70), Roma 1985, s. 403, przypis 15.

⁵⁴ Por. C. Riggi, *Origene e origenisti secondo Epifanio (Haer. 64)*, „Augustinianum” 26 (1985), s. 135–136, przypis 51; H. Crouzel, *Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité*, „Gregorianum” 53 (1972), s. 679–716.

⁵⁵ Por. C. Riggi, *Origene*, s. 121, przypis 18; H. Crouzel, *Le thème platonicien du „véhicule de l'âme” chez Origène*, „Didaskalia” 7 (1977), s. 225–237.

różną od noetycznego charakteru życia duszy. Ambroży przyjmuje za swoje metafizyczne zasady, sprowadzając je jako pasterz do zasad chrześcijańskiej egzystencji. Biskup akceptuje obraz ciała jako więzienia i sidła duszy, ponieważ zdolny jest tenże obraz wyrazić wyższość tego, co nieśmiertelne, nad tym, co śmiertelne.

W takim oto kontekście funkcjonuje temat trzech rodzajów śmierci:

- „mors peccati”, o której napisano: „Anima quae peccaverit morietur”⁵⁶;
- „mors mystica”, która jest śmiercią zadaną grzechowi (*mors peccato*) i życiem w łasce⁵⁷;
- „mors naturalis”, to znaczy rozłączenie duszy i ciała (*animae corporisque secessio*)⁵⁸.

Uwzględniając powyższy podział, można powiedzieć, że właśnie drugi rodzaj śmierci, czyli „mors mystica”, stanowi jeden z zasadniczych wątków traktatu *O Izaaku...*⁵⁹. Dusza istotnie powinna dążyć do tego, by być sobą, „ja” niezależnym, tzn. wolnym od niewoli namiętności cielesnych i jakiegokolwiek przesadnej więzi z materią. Wymaga to od niej stopniowego obumierania i unicestwienia „starego człowieka”. Dusza, będąc zgodnie ze swoją naturą dobra, co więcej, doskonała przez swe pochodzenie bezpośrednio od Boga, może jednak stać się, i niestety często faktycznie się staje, niewolnicą zła. Zło natomiast jest brakiem dobra i owocem nieumiarkowania, czyli przekroczenia normy istotnej dla natury duszy. Skłonna jest ona zatem popadać w niewolę zepsucia i nierozumnych rozkoszy, które prowadzą do śmierci duszy z powodu jej „strony irracjonalnej” (*inrationabile sui*), należącej po części do struktury duszy:

„Dusza więc według swej natury jest czymś doskonałym — uczy św. Ambroży — lecz zwykle z powodu swej strony nierozumnej⁶⁰ ulega zepsuciu. Skłania się ku cielesnym przyjemnościom i rozwiąłości, a jeśli nie zachowuje umiaru lub oszukuje się w swojej ocenie, to zwrócona ku materii przylega do ciała. W ten sposób zostaje zahamowana jej zdolność widzenia i dusza wypełnia się nieprawością, gdyż teraz jest cała zwrócona ku złu. Dusza napętnia się wadami, i brak

⁵⁶ Ez 18, 4.

⁵⁷ Temat ten czerpie swą inspirację z Rz 6, 1–10. Formuła „mors mystica” określa właściwie główną tematykę *De Isaac et anima*. Zostało to wyrażone w *De Isaac* 5, 44: CSEL 32, 1, 669, 11–12: „eo quod peccato mortua sit (anima) et Deo vivat”: podobnie w *De Isaac* 4, 28: CSEL 32, 1, 660, 10–13 i w *De Isaac* 6, 53: CSEL 32, 1, 677, 20–22, gdzie pojęcie „mors peccato” wyraża się w umieraniu dla świata i byciu pogrzebanym wspólnie z Chrystusem.

⁵⁸ Wątek „trzech rodzajów śmierci” został w następujący sposób przedstawiony w *De bono mortis* 2, 3: CSEL 32, 1, 704, 10–22: „Sed mortis tria sunt genera: una mors peccati est, de qua scriptum: anima quae peccat ipsa morietur. Alia mors mystica, quando quis peccato moritur et Deo vivit, de qua ait idem apostolus: consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem. Tertia mors, qua cursum vitae huius et munus explemus, id est animae corporisque secessio. Advertimus igitur quod una mors sit mala, si propter peccata moriamur, alia bona sit, qua is qui fuerit mortuus iustificatus est a peccato, tertia mors media sit; nam et bona iustis videtur et plerisque metuenda, quae cum absolvat omnes, paucos delectat. Sed non hoc mortis est vitium, sed nostrae infirmitatis, qui voluptate corporis et delectatione vitae istius capimur et cursum hunc consumare trepidamus”.

⁵⁹ Por. R. Iaco angeli, *Anima ed eternità*, s. 113.

⁶⁰ Opinia Ambrozego odnośnie do natury duszy ludzkiej, jak zauważa Moreschini, nie jest jednoznaczna, gdyż raz przeciwstawia Ambroży część „irrationabilis” duszy, części zwanej „principalis” (jak w cytowanym tutaj fragmencie), innym zaś razem mówi, że dusza podzielona jest na część rozumną i nierozumną. Z jednej strony stosuje czwórpodział duszy, jaki spotykamy u Orygenesza: λογιστικὸν — θυμικὸν — ἐπιθυμητικὸν — διορατικὸν (por. *De Abraham* II, 5, 54), z drugiej natomiast strony nie jet mu też obcy platoński trójpodział duszy (por. *Expositio Evangelii secundum Lucam* VII, 139); por. *Ambrogio. Isacco o l'anima*, Roma 1982, s. 43, przypis 19.

dobra staje się coraz większy”⁶¹.

I przeciwnie, dusza osiąga doskonałość w tej mierze, w jakiej walczy z materią i porzuca to, co zbytczne, rzeczy zmienne i złe. Chodzi o wszystko to, co poruszając się, wykracza poza granice wyznaczone przez Logos-Nomos, zbliżając się do zepsucia charakteryzującego świat dysymilacji i śmierci. Pojęcie świata dysymilacji, czyli rozpodobnienia, zostało zapisane przez Platona językiem geometryczno-matematycznym w formie obrazu ruchu linearnego⁶², który Ambroży nazywa ruchem skierowanym ku materii (*inclinata ad materiam* — cfr *De Isaac* 2,5). Całe to misterium antropologiczne bywa utożsamiane biblijnie przez Ambrożego z ucieczką od świata (*fuga saeculi*), która zostaje w tajemniczy sposób nakazana przez Boga temu, kto jest porwany przez sprawy ziemi i doczesności. Etyczne rozwiązanie tej metafizycznej aporii polega na właściwym wypośrodkowaniu cnoty, zawsze łączącej się z umiarkowaniem. Ucieczka nie oznacza opuszczenia ziemi, ale pozostawanie na niej z zachowaniem sprawiedliwości oraz umiarkowania. Oznacza wyrzeczenie się grzechu, nie zaś rzeczy materialnych:

„Dusza doskonała — według Ambrożego — jest odwrócona od materii. Odrzuca ona wszystko, co jest nieumiarkowane, przemijające, złe, i ucieka. Ażeby tego nie widzieć i nie zbliżać się do zepsucia ziemskiego, kieruje się ku sprawom Bożym, uciekając od rzeczy ziemskich i materialnych. Ucieczka bowiem nie oznacza opuszczenia ziemi, lecz przebywanie na świecie i zachowywanie sprawiedliwości i umiaru, oznacza wyrzeczenie się wad, a nie rezygnację z korzystania z tego, co należy do świata materialnego”⁶³.

Ambrożyńska wizja człowieka stanowi fundament moralnego, ascetycznego i mistycznego nauczania biskupa. W pewnym sensie zarysowana zostaje w przytoczonym fragmencie traktatu *O Izaaku...* droga, jaką dusza musi pokonać, aby osiągnąć zjednoczenie z Bogiem. Mediolański pasterz z sercem dobrego ojca i mądrością doświadczonego pedagoga wskazuje na cel (*σκοπός*) i na środki, które będą prowadziły duszę ochrzczonego do osiągnięcia kresu doskonałości (*τέλος*). Oto główny argument dzieła *O Izaaku...* Będzie on się przewijał poprzez kolejne momenty czy też motywy, jakie Ambroży włącza w swą

⁶¹ *De Isaac* 2,5: CSEL 32,1, 645,14–20: „Anima igitur secundum sui naturam optima est, sed plerumque per irrationabile sui obnoxia fit corruptioni, ut inclinetur ad voluptates corporis et ad petulantiam. dum mensuram rerum non tenet, aut fallitur opinione atque inclinata ad materiam adglutinatur corpori. Sic visibile eius impeditur et malitia repletur, quia dum intendit malitiae, eius se vitis replet et fit defectu bonitatis intemperantior”. P. Hadot jest zdania, iż sekcja rozciągająca się od *De Isaac* 2,5 do 3,6 pochodzi prawdopodobnie od Plotyna, por. *Platon et Plotin dans trois sermons de Saint Ambroise*, „Revue des études latines” 34 (1956), s. 203–205. Pojawiająca się w tym fragmencie koncepcja zła jako braku dobra będzie rozwinięta przez Augustyna przede wszystkim w polemice przeciw fatalizmowi manichejczyków (*De libero arbitrio*), choć stanowi „locus communis” w pismach wielu autorów nastawionych kontrowersyjnie jeszcze przed Augustynem. O transkrypcji pojęcia zła jako braku na język matematyczno-geometryczny traktuje artykuł C. Riggiego, *Il creazionismo e il suo simbolo*, s. 401–426; tenże, *Il simbolo dionisiano dell'estetica teologica*, w: *Epistrophe*, s. 427–471.

⁶² Por. C. Riggi, *Il creazionismo e il suo simbolo*, s. 402.

⁶³ *De Isaac* 3,6: CSEL 32,1, 645,21–646,4: „Perfecta autem anima aversatur materiam, omne inmoderationem mobile malignum refugit ac respuit nec videt nec adpropinquat ad illius terrenae labis corruptionem: divina intendit, terrenam autem materiam fugit. Fuga autem est non terras relinquere, sed esse in terris, iustitiam et sobrietatem tenere, renuntiare vitis, non usibus elementorum”. Warto odnotować, że Ambroży wyraża misterium natury mieszanej (materia- duch), posługując się figurą zwaną hendiadys, polegającą na użyciu dwóch wyrazów bliskoznaczących dla oznaczenia wzmocnionego pojęcia słowa: „refugit ac respuit”.

mowę, w której wątek metafizyczny jest stale transponowany na płaszczyznę etycznie-religijną, opartą na tekście natchnionym.

IL GENERE LETTERARIO DEL *DE ISAAC ET ANIMA* DI SANT'AMBROGIO DI MILANO E IL SUO CONTENUTO PASTORALE ANTROPOLOGICO

Riassunto

Nel *De Isaac et anima* di Sant' Ambrogio due fattori sembrano di particolare interesse: l'esegesi approfondita del *Cantico dei Cantici*, probabilmente sotto l'influsso di Origene, e il proposito più dichiarato di tradurre in chiave cristiana l'ideologia neoplatonica. Il genere letterario specifico del *De Isaac* è quello del „sermo suasorius” di tono didattico. Nello spiegare i versetti della Cantica Ambrogio segue gli stati d'animo dei due personaggi della Cantica, scrutandone l'intimo affettuoso colloquio.

Significativa risulta la struttura esterna del trattato ambrosiano. Eliminando infatti alcuni capitoli introduttivi di esegesi a Gen 24, e prescindendo anche da quelli riferiti a Gen 25,22 ss e 26,18 ss, che sembrano interrompere l'ordine del discorso, si può facilmente cogliere il vero e proprio ordine del contenuto, che si snoda sempre in maniera commentaristica sul tema del rapporto Verbum-anima, secondo il *Cantico dei Cantici*.

Più difficile è cogliere invece un ordine logico interno alla struttura del periodo nella concatenazione dei suoi membri nel discorso immaginifico di Ambrogio. Poiché, infatti, egli ritiene che il triplice modo di considerare la Sacra Scrittura (morale — naturale — mistico) ha un ruolo di primaria importanza, non crede di spezzare l'ordine della sua soria passando da un tipo ad un'altro di esegesi.

L'ammonimento iniziale del *De Isaac* richiama l'uomo alla „cognitio sui”, che per i Padri è come la pedana di lancio ovvero il momento che spinge a percorrere nello stadio l'iter della salvezza. Ma che cosa è l'uomo? Ambrogio risponde senza esitazione secondo la dottrina del platonismo cristiano che lo lo è l'anima in quanto spirito creato da Dio. La persona dunque è tutta nell'anima, l'uomo ha il corpo, ma egli è la sua anima. Continuando il discorso sui rapporti dell'anima col corpo, Ambrogio precisa che l'anima è vivente („anima est vivens”, vedi *De Isaac* 2,4), perché come tale fu plasmato Adamo. Quanto al corpo, esso per se non sente ed è privo di vita, lo vivifica e lo governa l'anima.

La natura dell'anima e divina, immortale in quanto „fatta” direttamente da Dio. Essa raggiungerà in livello adeguato di perfezione nella misura in cui contrasterà la materia e rifiutando tutto quello che è eccessivo, mutevole e malvaggio. Il mistero antropologico è da Ambrogio biblicamente identificato nella fuga saeculi comandata da Dio a chi si trova per sua natura coinvolto colla terra. La fuga non significa il lasciare la terra, ma il rimanere sulla terra e conservare la giustizia nella temperanza, rinunciando ai vizi e non all'uso delle cose corporee.

Questa concezione antropologica, ovviamente è la base dell'insegnamento morale, ascetico e mistico del Vescovo di Milano. In certo senso è seguito qui il cammino che l'anima intende compiere per raggiungere l'unione con Dio. Ambrogio indica l'obbiettivo e i mezzi che condurranno l'anima del battezzato a conseguire il fine col cuore di un padre buono e la sapienza di un maestro saggio.