Piotr Libera

Zasadnicze aspekty metody hermeneutycznej św. Ambrożego z Mediolanu

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 25-26, 19-27

1992-93

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MUZEUM HISTORII POLSKI

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 25/26 (1992-93)

Ks. **PIOTR LIBERA**

ZASADNICZE ASPEKTY METODY HERMENEUTYCZNEJ ŚW· AMBROŻEGO Z MEDIOLANU

Jakakolwiek poprawna metoda hermeneutyczna zależy od charakteru tekstu, który jest interpretowany. Nic zatem dziwnego, że opinia egzegety co do tekstu, nad którym pracuje, jest równocześnie fundamentem i przejawem jego metody hermeneutycznej. Dlatego pisząc o metodzie hermeneutycznej Ambrożego z Mediolanu, należy uwzględnić przede wszystkim ogólną koncepcję tekstu świętego, właściwą mediolańskiemu Pasterzowi. W jego wizji Pisma świętego faktem najbardziej brzemiennym w konsekwencje dla hermeneutyki jest oczywiście wiara w Boga jako Autora tekstu natchnionego. Boskie pochodzenie Ksiąg świętych jest dla Ambrożego dostrzegalne na każdym miejscu, gdyż „nad całym Pismem unosi się łaska Boża"[1]. Powodem emanowania łaski Bożej z tekstu świętego jest ponadto fakt, że Pismo święte widziane jest przez Ambrożego jako miejsce nieustannej obecności Boga wychodzącego na spotkanie człowiekowi. „Uważam, powiada Ambroży, że istnieje coś w rodzaju przechadzki Pana Boga wzdłuż biegu Ksiąg świętych, w których trwa w jakiś sposób Jego obecność"[2].

Inną wskazówką, za którą należy pójść, by nakreślić pełną wizję ambrozjańską Biblii, będzie uwzględnienie i wyodrębnienie obrazów Pisma świętego, do których mediolański Biskup przywiązuje duże znaczenie w wyrażaniu swej koncepcji. Analiza tych obrazów wskazuje, że nie chodzi tu bynajmniej o sztukę retoryki. Można bowiem przez nie dotrzeć do myśli Ambrożego w jej najbardziej oryginalnej i charakterystycznej postaci. Tak na przykład często pojawiającym się obrazem w jego dziełach jest Biblia-morze, który pozwala Ambrożemu podkreślić trudną do uchwycenia głębię Pisma i równocześnie wskazać na wielość sensów literackich, spływających niczym rzeki do tego rodzaju bezmiaru: „Pismo święte jest morzem mającym w sobie głębokie znaczenia i otchłań proroctw trudnych do zrozumienia. Do tego morza zostały skierowane liczne rzeki. Są wśród nich rzeki słodkie i przejrzyste; są strumienie białe jak śnieg, co tryska ku życiu wiecznemu; są mowy dobre, niczym plaster miodu, i myśli miłe, co sycą napojem duchowym dusze tych, którzy je słuchają, oraz pieszczą ich słodyczą nakazów moralnych. Różne są przeto strumienie wód Ksiąg świętych. Jest woda, którą musisz pić na pierwszym miejscu, na drugim i na ostatnim"[3].

---

[1] Ambroży, *Explanatio psalmorum XII,* 1,4, w: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* [dalej skrót: CSEL], 64, s. 4: „Omnis scriptura divina Dei gratiam spirat".

[2] Ambroży, *De paradiso* 68, CSEL 32/1, s. 325: „Puto deambulationem quandam esse Dei per divinarum seriem scripturarum, in quibus Dei quaedam versatur praesentia".

[3] Ambroży, *Epistula* 36, 3, w: *Sancii Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera* [dalej skrót: SAEMO], 20, s. 24: „Mare est scriptura divina, habens in se sensus profundos et altitudinem pro-

Niepodważalna w każdym sektorze wiedzy i działania ludzkiego „auctoritas" Ksiąg świętych stanowi fundament katechezy Ambrożego. Przedstawia on ją za pomocą obrazu chmury, która sprawia, iż woda zebrana z gór i źródeł nawadnia ziemię: „kto bowiem czyta liczne teksty natchnione i pojmuje je, zostaje nimi napełniony; kto zaś jest nimi nasycony, ten nawadnia innych. Dlatego też Pismo powiada: »Jeśli chmury będą wypełnione wodą, ześlą deszcz na ziemię« " (Ekl 11,3)[4].

Interpretacja tekstów natchnionych jest podstawową koniecznością („necessitas") wynikającą z funkcji biskupa, z której będzie on musiał kiedyś z lękiem zdać sprawę przed Bogiem. Konieczność ta rzutuje na każdą katechezę i homilię, na całą postawę i działalność pasterską Ambrożego[5]. L.F. Pizzolato, który przeprowadził wnikliwą analizę metody hermeneutycznej Ambrożego, utrzymuje, że mimo iż nie znajdujemy u niego sformułowanej wprost teorii o sensach literackich w Piśmie świętym, to jednak rozwija on ją na trzech płaszczyznach[6].

Pierwsza — to płaszczyzna bardziej „oczywista", zamykająca się w pojęciu „littera-historia" i będąca odpowiednikiem „sensus simplex", czyli tego sensu, jaki nasuwa zwykłym czytelnikom sam tekst natchniony, bez potrzeby specjalnego jego zgłębiania[7]. Tego rodzaju sens wskazany jest przez grupę słów pokrewnych, z których każde posiada własny odcień semantyczny, nie pozbawiający go jednak biblijnej „simplicitas". Jednakże litera tekstu, podlegając procesowi pośredniczenia przez sugestię semantyczną, wychodzi poza prostotę kontekstową i domaga się pójścia dalej, poza interpretację materialną i bezpośrednią. Za każdym bowiem słowem tekstu biblijnego kryje się Bóg, objawiający się człowiekowi[8]. Wielość znaczeń wynika z Boskiej obecności aktualizującej się w tekście natchnionym według różnych „kairoi"[9]. Tego rodzaju obec-

---

pheticorum aenigmatum, in quod mare plurima introierunt flumina. Sunt ergo et fluvii dulces et perspicui, sunt et fontes nivei, qui saliant in vitam aeternam; sunt et sermones boni, sicut favi mellis et gratae sententiae, quae animos audientium spiritali quodam potu irrigent et praeceptorum moralium suavitate mulceant. Diversa igitur scripturarum divinarum fluenta. Habes quod primum bibas, habes quod secundum, habes quod postremum".

[4] Tamże, 36, 4, SAEMO 20, s. 24: „Ergo qui multa legit et intellegit, impletur; qui fuerit impletus, alios rigat; ideoque scriptura dicit: »Si impletae fuerint nubes, pluviam in terram effundent« ".

[5] Por. Ambroży, *De virginibus* I,1, wyd. E. Cazzaniga, *Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum,* Torino 1948, s. 1-2: „Iure nobis verendum est, quibus licet ingenium tenue, necessitas tarnen maxima eloquia Dei credita populi fenerare mentibus, ne vocis quoque nostrae poscatur usura, praesertim cum studium a nobis Dominus, non profectum requirat"; por. L.F. Pizzolato, *La dottrina esegetica di Sant'Ambrogio* (Studia Patristica Mediolanensia 9), Milano 1978, s. 264.

[6] Por. L.F. Pizzolato, *La dottrina esegetica*, s. 224. Kwestia podejścia Ambrożego do tekstu biblijnego była przedmiotem wielu badań naukowych, wśród których warto wymienić: G. Lazzati, *Il valore letterario dell'esegesi ambrosiana*, Milano 1960; L.F. Pizzolato, *La „Explanatio Psalmorum XII". Studio letterario sulla esegesi di Sant'Ambrogio*, Milano 1965; A. Vecchi, *Appunti sulla terminologia esegetica di S. Ambrogio,* „Studi e materiali di storia delle Religioni", 38 (1967), s. 655-664; V. Hahn, *Das Wahre Gesetz, eine Untersuchung der Auffasung des Ambrosius von Mailand vom Verhältnis der beiden Testamente,* Münster 1969; H. Savon, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon de Juif,* Paris 1977. Należy tu także wspomnieć aluzje, często dłuższe, H. de Lubaca na temat egzegezy ambrozjańskiej w jego artykułach: *Typologie et allégorisme; Sens spirituel; Allégorie chrétienne,* które ukazywały się w czasopiśmie „Recherches de Science Religieuse" odpowiednio w latach: 1947, 1949 i 1959, oraz w jego wielkim, czterotomowym dziele pt. *Exégèse Médiévale,* Paris 1959.

[7] Por. L.F. Pizzolato, *La dottrina esegetica, s. 224.*

[8] Por. przypis numer 1. Mówi o tym zresztą znany tekst Pawłowy (2 Tm 3,16).

[9] Motyw Pisma świętego jako miejsca nieustannej obecności Boga spotykającego się z człowiekiem pojawia się już u Orygenesa, por. R.P.C. Hanson, *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture,* London 1959, s. 193. Wydarzenia zbaw-

ność nie może się wyrażać wyłącznie w wartości semantyczej wyrazu, a zatem domaga się wysiłku interpretacji, przekraczającej ramy nagiej rzeczywistości dosłownej. Taka interpretacja ma za zadanie odnalezienie istoty wielorakiego orędzia, które chciał przekazać autor natchniony, czyli w ostatecznym rozrachunku Pan Bóg. Do hermeneuty należy trud uchwycenia całego bogactwa nagromadzonych znaczeń tekstów biblijnych[10]. Jest to szczególnie ważne dla tego, kto staje wobec tekstów biblijnych trudnych do zrozumienia („aporie"), wobec absurdu logicznego bądź też realnej niemożności pełnego zgłębienia intelektualnego tekstu skrypturystycznego w jego sformułowaniu materialnym (jedna i druga sytuacja są dwiema stronami tej samej niedorzeczności)[11]. Interpretacja dosłowna implikuje bowiem niekiedy wnioski, które zgodnie z sensem historycznym zdają się być niemoralne[12].

Drugi poziom hermeneutyczny wyraża Ambroży w swoich pismach takimi terminami, jak „intelligibilis"[13], „allegoria", „sensus altior"[14]. Te różne określenia nie wyczerpują zresztą całego wachlarza znaczeń wyrazów. Alegoria jest interpretacją szczególnie „duchową" danych zawartych w tekście, przekraczających jego zewnętrzną warstwę literacką[15]. Jednak prócz znaczenia myślowego alegoria zakłada także inne sensy i odcienie, które można odczytać, komentując dany tekst. Ambroży w liście do bliżej nam nie znanego Ireneusza pisze, że Pismo święte często używa języka alegorycznego, którego słowa odpowiadają zupełnie innej rzeczywistości odnoszącej się przykładowo do duszy i jej

---

cze —kairoí, jako samoobjawienie się Boga w Biblii, por. M. Braciano, *Kairós — Hecho histórico-salvífico y fundamento de una historia salvifica en Clemente Alejandrino*, praca doktorska napisana na Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie w roku 1968; także B. Nadolski, *Liturgia i czas*, Poznań 1991, s. 7,9,29.

[10] Ambroży zdaje się wyznawać, podobnie jak Orygenes, zasadę interpretacyjną zawartą w *Księdze Przysłów* 22,20-21. Por. Orygenes, *De Principiis* IV,2,4, w: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Berlin 1913, t. 22, s. 312: „Oto jest to, co nam zdaje się być kryterium, według którego należy się oddać Księgom świętym, by zrozumieć ich sens. Jest to kryterium wydobyte z samego Pisma. W *Przysłowiach Salomona* znajdujemy takie zalecenie (= Prz 22,20-21): '[...] człowiek prosty znajduje zbudowanie, rzec by można, w ciele Pisma świętego; ten, co jest już trochę zaawansowany, znajduje zbudowanie w duszy Pisma; zaś człowiek doskonały podobny jest do tego, o którym apostoł powiada: »Głosimy mądrość między doskonałymi« (1 Kor 2,6). Tylko bowiem doskonali znajdują zbudowanie w prawie duchowym, które zawiera zadatek przyszłych dóbr".

[11] Por. J. Pépin, *A propos de l'histoire de l'exégèse allégorique: l'absurdité, signe de l'allégorie,* w: *Studia Patrística,* Berlin 1957, s. 395-413.

[12] Por. L.F. Pizzolato, *La dottrina esegetica*, s. 236. Kiedy sens historyczny tekstu biblijnego nie zawiera w sobie pouczeń moralnych lub, co więcej, zdaje się sprzeciwiać normom moralnym, oznacza to, iż fakt historyczny powinien być poddany interpretacji symbolicznej. Wymiar moralny tekstu natchnionego może być odzyskany przez poddanie go prawom allegorii. Jako przykład takiego „zabiegu" hermeneutycznego u Ambrożego może służyć *Epistula* 27, 15-16, SAEMO 19, s. 258-260.

[13] Por. na przykład *Epistula 2,* 1, SAEMO 19, s. 36. Termin „intelligibilis" zdaniem uczonych może nawiązywać do świata platońskich „noēta", por. G. Lazzati, // *valore letterario,* s. 13-16; H. de Lubac, *Exégèse médièvale*, t. I, s. 195 i następne; J, Pépin, *Exégèse de „In principio" et théorie des principes dans l'Exameron* (I 4,12-16), w: *Ambrosius Episcopus* (Studia Patristica Mediolanensia 6), Milano 1976, I, s. 466 i przypis 137.

[14] Wyrażenie „sensus altior" bardzo często używane jest na oznaczenie sensu, który przezwycięża literę i zmierza w kierunku interpretacji duchowej, jak na przykład w dziele *De Noe* 25,93, CSEL 32/I, s. 479: „Altior autem sensus delectare te debet", gdzie czasownik „delectare" wskazuje na zakres problemów związanych z moralnością; por. L.F. Pizzolato, *La dottrina esegetica,* s. 243, przypis 108.

[15] Por. L.F. Pizzolato, *La dottrina esegetica,* s. 240. Uczony uważa, że Ambroży świadomie kontynuuje tradycję klasyczną i aleksandryjską, podając już niemal „kanoniczną" definicję alegorii; por. *De incarnationis* 7,66, CSEL 79, s. 258: „in qua aliud dicitur et aliud intellegitur", por. *Expossitio psalmi* 118, 15, 10. CSEL 62, s. 335: „aliud dicere volebat, aliud significabat".

władz, do Słowa wcielonego i tajemnicy Kościoła. „Sam wiesz — pisze Ambroży Ireneuszowi — że Pismo święte, gdy używa alegorii, czasem odnosi niektóre sprawy do obrazu synagogi, inne do obrazu Kościoła, inne do duszy, inne do misterium Słowa, jeszcze inne do różnych aspektów i przymiotów duszy"[16]. Dla Ambrożego interpretacja, która przekracza sens czysto literalny, może dotyczyć treści moralno-mistyczno-typologicznej. Interpretacja alegoryczna odpowiada pewnemu napięciu umysłu w obrębie typologii. Punktem wyjścia pozostaje zawsze litera tekstu natchnionego, czyli historia, która w sposób metafizyczny wciela treść w formę. Dzieje się tak zresztą z każdym słowem i schematem leksykalnym lub morfologicznym, syntaktycznym bądź stylistycznym. Dla naszego Autora, będącego pisarzem wybitnie imaginacyjnym, alegoria zawiera w zarodku figurę gramatyczną albo retoryczną, gdyż na modłę platońską pojmuje on znaczenie tego, co postrzegalne na drodze „intelligibilis"[17]. Drogę tę należy przebyć „acri ingenio"[18] w każdym rodzaju interpretacji. Można ją więc uważać za drogę środkową, która wprowadza w sens wyższy („sensus altior"). Pizzolato nazywa go „środkowym poziomem hermeneutycznym", ukształtowanym przez „intelligibilis", czyli przez to, co się da poznać umysłem. To bowiem, co zrozumiałe, rośnie w oparciu o literę tekstu i zarysowuje inną jeszcze rzeczywistość, „która zostaje uchwycona przez intelekt pod postacią tego, co postrzegalne jest zmysłami"[19]. Można zatem ustalić w tekście natchnionym równoważnik między tym, co zrozumiałe, i duchem — w tym sensie, że człowiek nie jest w stanie postępować drogą intelektu i ducha inaczej, jak tylko z pomocą Boskiego Intelektu i Ducha. „Tak więc pojmowanie intelektualne ożywia — podobnie jak Duch — gdyż sam intelekt jest darem Ducha. I dlatego właśnie Duch Święty sprawia poprzez swój dar, że pojmujemy naszym umysłem"[20].

Ambroży jednak, podobnie jak i inni Ojcowie Kościoła, nie rozróżnia między naturą i łaską. Intelekt i duch są równoznaczne z ludzkim „noûs", ponieważ utożsamiającą się z Boskim Intelektem i Duchem Świętym. To utożsamienie intelektu i ducha odpowiada urzeczywistnianiu się Bożego planu względem człowieka, poczynając od pierwszego człowieka aż do „drugiego Adama", a na Chrystusie eschatologicznym skończywszy. Sens rozumowy lub duchowy Pisma świętego dotyczy jednym razem typu, innym razem anty typu. Należy jednak pamiętać, że między alegorią i typologią granice nie są ściśle wytyczone[21].

---

16 *Epistula* 14, 2, SAEMO 19, s. 150: „Verum ipse non ignoras quod interdum Scriptum, cum allegoriam dicit, alia ad speciem synagogae, alia ad Ecclesiam refert, alia ad animam, alia ad Verbi mysterium, alia ad diversas species et qualitates animarum".

17 Por. C. Riggi, *Mentalismo antico e contemporaneo. Recensendo „La linguistica contemporanea" di Bertil Malmberg*, w: *Epistrophe. Tensione verso la divina armonia* (Biblioteca di Scienze Religiose 70), Roma 1985, s. 133-154.

18 Por. *Epistula* 2, 1, SAEMO 19, s. 36: „Sed quid est quod (scil. Simplicianus) dubites et a nobis requiras, cum fidei et adquirendae cognitionis divinae gratia totum orbem peragraveris et cottidianae lectioni nocturnis ac diurnis vicibus omne vitae huius tempus deputaveris, acri praesertim ingenio etiam intellegibilia conplectens".

19 por. L.F. Pizzolato, *La dottrina esegetica,* s. 237.

20 *Expositio psalm* 118, 18, 48, CSEL 62, s. 422: „Vivificai ergo intellectus, ut spiritus, quia ipse intellectus gratia spiritalis est, ideoque intellectum munere suo Spiritus sanctus operatur". Warto zwrócić uwagę na głoszoną tu przez Ambrożego jedność zachodzącą pomiędzy rozumieniem duchowym tekstu biblijnego i działaniem Ducha Świętego. Pismo święte bowiem i jego interpretacja duchowa są dziełem tego samego Ducha.

21 Alegoria nie ma fundamentu historycznego, jaki ma typologia, por. H. de Lubac, *Typologie et allégorisme*, „Recherches des science religieuse" 34 (1947), s. 187; P. Courcelle, *L'humanisme chrétien de Saint Ambroise*, „Orpheus" 9 (1962), s. 22.

Starożytni egzegeci nie zawsze rozróżniają pomiędzy alegorią a typologią. Kładą nacisk szczególnie na interpretację alegoryczną, uważając ją za bardziej użyteczną przy stosowaniu zachęty moralnej, która często czerpie swą siłę ze wzoru historycznego na zasadzie „exemplum sequendum" lub „fugiendum"[22]. Typologia i alegoria, „typ" i „figura" wskazują na tę samą naukę wyrażoną przez ów żywotny związek („lien vivant"[23]) sugestii semantycznej. Figury starotestamentalne zapowiadają Chrystusa. Natomiast alegoria typologiczna bądź moralna ustala relację między figurą a prawdą, literą a duchem, pomiędzy interpretacją historyczno-literalną lub antropologiczno-duchową[24].

Ambroży w wyżej wzmiankowanym *Liście* 14. rozumie alegorię w sensie szerokim, jako związek między typem i anty typem (synagoga, Kościół, dusza, Słowo). Jakby chcąc poniekąd potwierdzić tę ścisłą więź, pisze on w *De Abraham:* „To, co uczynił Abraham, otrzymując potomstwo z niewolnicy, było figurą i zostało powiedziane w sensie alegorycznym. Z alegorią ma się do czynienia wówczas, gdy dokonuje się pewnej rzeczy po to, by wyrazić przez nią inną rzecz"[25]. W przypadku natomiast traktatu *De Isaac et anima*, identyfikacja Izaaka z duszą jest cechą właściwą językowi psychologii, który wyraża pewną rzeczywistość metafizyczną i napięcie etyczne. Proces przystosowania językowego u Ambrożego przekracza bowiem konotacje przestrzenno-czasowe oraz wymiary indywidualne i społeczne. Przy czym ujmuje on nie tylko sens, który Pizzolato lubi określać terminem „fizykalny" („fisicistico"[26]), lecz również i ten, który scholastyka określi potem jako „stan łaski". W tego rodzaju procesie, według św. Ambrożego i w ogóle Ojców, przesłanie zawarte w tekście biblijnym, możliwe do uchwycenia umysłem, nosi charakter przede wszystkim zachęcający lub moralny, mistyczny bądź chrystologiczny. Interpretacja moralna wydobywa z obrazów biblijnych ukryte treści życia według „filozofii" Chrystusa. Dla pasterza dusz jest to niewątpliwie rzecz najważniejsza[27]. To ona stanowi oś łączącą „littera" i „mystica"[28], ponieważ uniwersalizuje dane indywidualne i pozwala przezwyciężać ograniczenia czasu, czyniąc możliwym zastosowanie Pisma Świętego do wszystkich okoliczności i w każdym czasie. Takie uniwersalne przesłanie nie jest przy tym wyrażone w kategoriach abstrakcyjnych, lecz konkretnych. Często też interpretacja moralna stanowi niezbędny stopień, by móc przejść na poziom interpretacji mistycznej. Obie zaś te interpretacje zasadzają się na objawionej antropologii, zgodnie z którą element ludzki i Boski spotykają się razem w życiu chrześcijańskim.

W swoim wykładzie tekstu natchnionego Ambroży nie jest niewolnikiem sztywnych rozróżnień czy schematów. Zwykle jednak kieruje się porządkiem:

---

22 Por. M. Simonetti, *Profilo storico dell esegesi patristica*, Roma 1981, s. 35, przypis 7.

23 Por. H. de Lubac, *Typologie et allégorisme*, s. 184.

24 Por. V. Messana, *L'esegesi ropologica presso i Padri e le bib liche figure di Abele e di Caino in Ambrogio ed Agostino*w: *Saggi di esegesi spirituale nei Padri*, Caltanissetta 1980, s. 9-29.

25 *De Abraham* I, 4, 28, CSEL 32, 1, s. 522-523: „Illa quae gessit Abraham, ut de ancilla suscideret subolem, in figura facta sunt, et secundum allegoriam dicta. Allegoria est, cum aliud geritur et aliud figuratur".

26 Por. L.F. Pizzolato, *La dottrina esegetica*, s. 239-244.

27 Mówi się często, że Ambroży preferuje ten rodzaj interpretacji (por. P. de Labriolle, *Saint Ambroise* Paris 1908, s. 167 i 174-175). Nowsze jednak badania zdają się podważać tę opinię, por. B. de Margerie, *Introduzione alla storia dell esegesi. ¡primi grandi esegeti latini,* Roma 1984, s. 131.

28 Por. B. de Margerie, *Introduzione alla storia,* s. 131.

„littera-moralis-mystica"[29]. Taka kolejność wydaje się wskazywać niemal wizualnie, że interpretacja moralna, mimo że ważna, nie stanowi punktu krańcowego egzegezy. Istotnie bowiem interpretacja moralna jest pierwszym etapem w znaczeniu chronologicznym i egzystencjalnym w procesie zmierzającym do zjednoczenia z Bogiem. Przesłanie Starego i Nowego Testamentu wydaje się Ambrożemu być skierowane przede wszystkim na poprawę obyczajów[30]. Czuje się on głównie biskupem i dlatego postawa egzegety w jego wypadku ma na celu nauczanie wiernych i budowanie wspólnoty kościelnej zgodnie z prawdą ukrytą pod obrazami biblijnymi. Nie stara się on przy tym o zachowanie wyraźnej różnicy między sensami splecionymi przez samego Autora natchnionego i przechodzi z krańcową łatwością od jednej do drugiej interpretacji, by wydobyć jedność nauki Bożej, która jest fundamentem i ostatecznym celem nauczania moralnego i ascetyki objawionej[31]. W tym znaczeniu interpretację mistyczną można by nazwać podporządkowaną interpretacji moralnej. Z kolei zaś egzegeza moralna znajduje swą bazę i usprawiedliwienie w egzegezie mistycznej lub chrystycznej. Bez dzieła dokonanego przez Chrystusa normy etyczne byłyby pociągające, ale bezużyteczne z punktu widzenia zbawczego, ponieważ „wymiar mistyczny zbawia i uwalnia od śmierci ; wymiar moralny jest natomiast ozdobą godności osoby, nie zaś pomocą do zbawienia"[32].

W porządku aksjologicznym mistyka poprzedza moralność. Jednak w stylu ambrozjańskim zauważamy w tym względzie pewną oscylację[33]. Zdaniem niektórych krytyków powodem tego może być odmienna optyka przyjęta w różnych kontekstach. A więc kolejność „mystica-moralis" odzwierciedla bardziej porządek ontologiczny, „moralis-mystica" zaś — porządek metodologiczny i egzegetyczny, który przylega do porządku historyczno-ekonomicznego, realizującego się w Bożym planie zbawienia. W mojej opinii tego rodzaju oscylowanie między dwoma wymiarami ma swe uzasadnienie przede wszystkim w konkretnym związku zachodzącym pomiędzy „moralis" i „mystica". Dla Ambrożego bowiem fundamentem życia i działania ludzkiego jest zjednoczenie z Chrystusem. Przy czym ascetyka i mistyka zależą od intelektualnego i etycznego zaangażowania, czyli od otwarcia się człowieka na łaskę oświecającą i umacniającą. Ponadto wśród dwóch momentów noetycznych (intelekt i wola) przeważa aspekt etyczny. „Albowiem — pisze Biskup Mediolanu — w pierwszej

---

[29] Por. L.F. Pizzolato, *La dottrina esegetica*, s. 224. Czasami Ambroży odwraca porządek „littera-moralis-mystica" i rozpoczyna od ukazania sensu mistycznego, przechodząc potem do sensu moralnego: „Haec mystica, veniamus ad moralia" *(Explanado Psalmorum* XII, 61, 16, CSEL 64, s. 387), gdyż interpretacja moralna znajduje swoje uzasadnienie w interpretacji mistycznej i chrystologicznej.

[30] Mistyka bez moralności byłaby złudzeniem. Henri de Lubac wyraża to w następujących słowach: „Prawdziwa tropologia, jak to widzieliśmy, jest mistyką. Życie moralne czerpie zeń bowiem swą chrześcijańską wartość i wydaje owoce na żywot wieczny, pochodzący od Chrystusa, którego misterium jest interioryzowane w duszy. Co więcej, jego kres i droga rozwoju są utkane, jeśli tak można powiedzieć, z tego samego materiału. Nie są one punktami różnorodnymi. To właśnie wydaje się chciał wyrazić święty Ambroży w jednej z tych krótkich, lecz pełnych głębokiego symbolizmu, sentencji, które dobrze wykazują, że nie był on tylko cycerońskim moralistą, jakiego niekiedy chce się w nim widzieć: »Sicut enim spei nostrae octava perfectio est, ita octava summa virtutum est« (Exp. Ev. Luc. V, 50, CSEL 32, 4, s. 201). Pomiędzy ziemską aktywnością naznaczoną cnotą i spodziewanym rozkwitem w przyszłym życiu zachodzi doskonała współzależność; więcej niż współzależność: zasadnicza tożsamość". *Exégèse médiévale*, I, t. II, s. 631-632.

[31] Por. G. Lazzati, // *valore letterario*, s. 60-62.

[32] *Explanado Psalmorum* XII, 1, 42, CSEL 64, s. 25-26.

[33] Por. G. Lazzati, // *valore letterario,* s. 26-40; L.F. Pizzolato, *La „Explanatio psalmorum",* s. 95 i następne; tenże, *La dottrina esegetica,* s. 247; G. Toscani, *Teologia della Chiesa in Sant'Ambrogio*(Studia Patristica Mediolanensia 3), Milano 1974, s. 123-128.

kolejności należy szukać życia, nie nauki, gdyż życie cnotliwe ma swe piękno także i bez nauki, podczas gdy nauka bez życia jest okaleczona. (...) Niegodziwość oślepia wzrok umysłu i mgła jej niesprawiedliwości nie pozwala mu czerpać z głębin tajemnic. Przede wszystkim należy pełnić służbę wojskową, jaką jest życie, poprzez korygowanie stylu życia. (...) Tak więc najpierw są zasady moralne, a na drugim miejscu mistyka"[34].

Zgodnie z tym samym porządkiem aksjologicznym, interpretacja mistyczna, fundament egzegezy, wspiera inne sensy, lecz ona sama opiera się na pełnym zrozumieniu Bożego planu zbawienia. Wszystkie te wątki zostaną rozwinięte przez św. Augustyna w dziełach napisanych przeciw pelagianom. W następstwie Augustyn poprawi wyrażenia niemal wszystkich wcześniejszych Ojców, które w naszych uszach brzmią podobnie jak pelagiańskie[35]. Aby dobrze zrozumieć kontekst teologiczny i ascetyczny, w jakim poruszają się Ojcowie, trzeba interpretować ich nauczanie — zdaniem Calogero Riggi — „zgodnie z ówczesnym językiem filozoficzno-retorycznym, przedaugustiańskim i przedpelagiańskim, będącym wyrazem gorliwości pasterskiej w zbawieniu dusz. Żyjąc w środowisku chrześcijańskim, wierzący przyjmowali wszelako z pogańskiej myśli stoickiej naukę o apatii, czyli obojętności na uczucia, i samoopanowaniu, bez naruszania zasady objawionej, mówiącej, iż wszystko stanowi łaskę Bożą, przeżywaną w dynamice synergizmu, czyli współpracy łaski z wolną wolą człowieka"[36].

Trzeci poziom interpretacyjny Pisma świętego w doktrynie egzegetycznej Ambrożego stanowi typologia i eschatologia. Reprezentują one te same momenty obecności Boga w Biblii oraz w historii i metahistorii. Egzegeza niewolnicza lub jednoznacznie literalna zniekształcałaby głęboki sens Pisma natchnionego. Z drugiej strony egzegeza o charakterze typologicznym i eschatologicznym nie wyczerpuje interpretacji mistycznej, która zmierza ku totalnemu i globalnemu ujęciu dziejów zbawienia. Biorą one swój początek z odwiecznego misterium Słowa preegzystującego w historycznym Słowie wcielonym i w metahistorycznym Słowie zmierzającym ku drugiej paruzji[37]. Pizzolato podkreśla tego rodzaju uściślenie Ambrożego, mówiąc o egzegezie *secundum spiritum* „Słowa preegzystującego" jako pierwszy moment metafizyczny całej historii zbawczej. Mielibyśmy tu do czynienia z kategorią interpretacyjną Filona Aleksandryjskiego, zapożyczoną przez Ambrożego, a którą można określić jako „interpretację globalną i nade wszystko antyfizykalną"[38]. Znakomity filolog słusznie podkreśla „dług" Ambrożego względem Filona, zauważając, że „intelectus spiritualis" zdolny jest odczytywać w wydarzeniach ziemskich odniesienia do preegzystencji niebieskiej. W konkluzji powiada on, iż interpretacja mistyczna, będąca jakby trzecią płaszczyzną lektury hermeneutycznej, łą-

---

[34] *Expositio psalli* 118, 1, 2, CSEL 62, s. 5: „Ante enim vita quam doctrina quaerenda est. Vita enim bona et sine doctrina habet gratiam, doctrina sine vita integritatem non habet ... improbitate caecatur mentis oculus et caligante sibi iniquitate mysteria profunda invenire non potest. Primum ergo exercenda est vitae militia, corrigendi mores ... Prima igitur sunt moralia, secunda mystica".

[35] Por. M. Simonetti, *Sulla tecnica esegetica di Agostino in alcuni sermones veterotestamentari,* „Augustinianum" 25 (1985), s. 185-203; A. Trapè, *Un libro sulla nozione di eresia mai scritto da Sant'Agostino,* tamże, s. 853-865; M.G. Mara, *Note sul commento di Agostino alla Lettera ai Romani* (Expositio quarundam propositionum ex Epistula ad Romanos), tamże, s. 95-104; V. Grossi, *// termine „praedestinatio"tra il 420-435. Dalla linea agostiniana dei „salvati"à quella di „salvatè dannati"*,tamże, s. 27-64.

[36] C. Riggi, *Giovanni Crisostomo. La vera conversione*Roma 1980, wstęp, s. 14.

[37] Por. L.F. Pizζolato, *La dottrina esegetica,* s. 258.

[38] Por. tamże, s. 259.

czy każdy inny rodzaj egzegezy księgi natchnionej przez słowo „obecne jako pneuma wewnątrz litery i wewnątrz egzegety. Zastępuje ono tam obecność logosu, który — zgodnie ze stoicką teorią egzegetyczną — kierował pogańskimi egzegetami"[39]. Sądzę, że nie można nie zgodzić się ze stanowiskiem Pizzolato. Pozwolę sobie jednak dopowiedzieć to, co on przemilcza. Przede wszystkim dla Ambrożego obecność preegzystującego Słowa nie pokrywa się z tą obecnością, o której uczył Filon czy stoicy. Po drugie, narodzenie Zbawiciela według ambrozjańskiego *Wykładu Ewangelii Łukasza* II, 36 jest Boskim misterium Króla Niebieskiego, który postanowił przyjąć postać cielesną, poddając się „professio saecularium", spisowi ludności zarządzonemu przez władzę ziemską. Ambroży widzi w tych zdarzeniach „miraculum" narodzenia Słowa. Biskup Mediolanu wskazuje tu na misterium, które przekracza granice czasu i przestrzeni, ponieważ zakorzenione jest w wieczności i ogłoszone zostało już w zaraniu dziejówjako typ (Adam, Noe, Abraham, Mojżesz itd.) ukazany, gdy nadeszła pełnia czasu (por. Gal 4,4), w postaci antytypu. Dzieje się to zgodnie z odwieczną ekonomią Boga Ojca, lecz zarazem jako niemal typ albo żywy model ludu Bożego, który ucieleśnia jego mądrość, cierpliwość i miłość poprzez „bìoi" oświeconych („pefotisménoi"), świadków krwi („mártires") i misjonarzy („ápóstoloi"). „Nie powinniśmy się temu dziwić, ponieważ Ten, który powiedział do proroka: »zanim cię ukształtowałem w łonie matki, znałem cię« (Jer 1,5) [...], Ten sam też otworzył łono swej matki, aby wyjść zeń bez jakiejkolwiek zmazy"[40]. Nie było by zatem rzeczą absurdalną przyjąć, że w umyśle Ambrożego pojawiła się idea, którą spotykamy również u Hilarego z Poitiers, zawierająca naukę o Chrystusie wyprzedzającym w swej egzystencji dzieło stworzenia w jego całości[41].

„Inteligere mystica" oznacza więc dla Ambrożego rozumieć ekonomię zbawienia, dokonującą się w historii. Trzeba ją odczytywać w jej zbawczej całości Chrystusa preegzystującego jako Logos — fundament jedności i harmonii w kosmosie, Chrystusa będącego „sacramentum" przez antonomazję[42]. Interpretacja mistyczna albo chrystyczna zawiera zatem w sobie wszystkie inne sensy egzegetyczne, weryfikuje je i przekracza, podobnie jak napięcie anagogiczne, skierowane ku niebu i życiu przyszłemu. Anagogia stanowi bowiem interpretację finalną, która — jako to ujmie Augustyn z Dacji (t 1285) w znanym dystychu — jest znakiem tego, do czego zmierza w ostatecznym rozrachunku mikro - i makrokosmos: „Pismo uczy o czynach, to w co wierzysz — alegoria, sens moralny — co masz czynić, anagogia — ku czemu zmierzasz"[43].

---

[39] Por. tamże, s. 260.

[40] Exp. Ev. Luc. II,57, CSEL 32, 4, s. 73: „Nec mirum; qui enim dixerat ad prophetam: »priusquam te formarem in utero, novi te et in vulva matris sanctificavi te ...« hic est qui aperuit matris suae vulvam, ut immaculatus exiret".

[41] Por. A.G.S. Anyanwu, *The Christological Anthropology in St. Hilary of Poitiers' Tractates on the Psalmus*, praca doktorska napisana na Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim, Rzym 1983, s. 53-69.

[42] Por. L.F. Pizzolato, *La dottrina esegetica,* s. 258.

[43] „Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia"; por. V. Messana, *L'esegesi tropologica,* s. 29.

I PRINCIPALI ASPETTI DEL METODO ERMENEUTICO DI SANT'AMBROGIO

Riassunto

Qualsiasi metodo esegetico sano si allaccia alla natura del testo da interpretare. Per tale motivo in questo articolo si voleva prendere in considerazione la concezione che Ambrogio nutre nei riguardi del testo sacro. Il fatto più gravido per l'ermeneutica ambrosiana è ovviamente la credenza di Dio autore del testo sacro: „la Scrittura in ogni sua parte esala la grazia di Dio" (Expl. ps. I 4). La Scrittura è vista da Ambrogio come il luogo della continua presenza di Dio all'uomo; come il paradiso dove Dio passeggia alla ricerca dell'uomo. Un`altra pista da battere per delineare meglio la visione ambrosiana della Scrittura è stata quella dell'individuazione delle imagini, a cui il vescovo milanese affida un ruolo importante nell'espressione della sua concezione. La Bibbia quindi è per lui il mare grande da cui si partono le acque di grazia e in cui confluiscono i vari rivoli di vita. La sua „auctoritas" viene rappresentata con l'immagine di una nube, etc. Nonorovi una esplicita teorizzazione del numero dei sensi esegetici, il Santo ne è quello piú „ovvio", della „littera-historia". il „sensus simplex". Il secondo livello ermeneutico è espresso da Ambrogio con termini quali „inteligibilis", „allegoria", „sensus altior". Invece, il terzo livello della lettura ermeneutica si presenta nella categoria della interpretazione mistica. „Intelligere mystica" vuol dire per Ambrogio comprendere l'economia della salvezza operata nella storia, leggendola nella globalità salvifica del Cristo preesistente come „Logos", fondamento di unità e armonia nel cosmo. L'interpretazione mistica o cristica allora, raccoglie in sé tutti i sensi esegetici, li invera superandoli come tensione anagogica verso il cielo dei cieli.