

KS. ANDRZEJ SANTORSKI

EGZEGETYCZNE I FILOZOFICZNE ZAŁOŻENIA KATECHEZY ŚW. AMBROŻEGO¹

Św. Ambroży, biskup Mediolanu i doktor Kościoła (339-397), należy do tych wielkich nauczycieli chrześcijaństwa na Zachodzie, których wpływ i aktualność trwa do naszych czasów. Jego dorobek literacki do dziś jest wydawany, tłumaczony i komentowany². W szczególności dzięki swojej nauce o Kościele i swej optymistycznej koncepcji Bożego planu zbawienia występuje on jako świadek tradycji i prekursor doktryny zawartej w soborowej konstytucji *Lumen gentium*³. Ograniczając się do katechezy Ambrożego dotyczącej tej właśnie tematyki, dziś szczególnie interesującej, artykuł niniejszy ma przedstawić założenia egzegetyczne i filozoficzne, bez znajomości których nie da się w pełni zrozumieć jego nauki. Analiza tych założeń warta jest uwagi również dlatego, że w swych wynikach okazuje się pomocna, a nawet niezbędna także przy lekturze innych pism epoki patrystycznej, posługujących się podobną metodą wykładu prawd objawionych i podobnym systemem pojęć.

EGZEGEZA ALEGORYCZNA PISMA ŚWIĘTEGO

Większość dzieł Ambrożego stanowią komentarze do Pisma św.; również i w pozostałych swych traktatach posługuje się on obficie tekstami

¹ Artykuł jest przeredagowanym fragmentem pracy doktorskiej pt. *Problem podobieństwa Kościoła do Marii w nauce św. Ambrożego*, napisanej w 1964 r. na Wydziale Teologii KUL.

² W Polsce ukazały się w wydawnictwie PAX traktaty: *Obowiązki duchownych* (tłum. K. Abgarowicz, Warszawa 1967) oraz *O wierze* (tłum. I. Bogaszewicz, Warszawa 1970), w wyd. ATK *Hexaemeron* (tłum. W. Szoldrski, Warszawa 1969) oraz w wyd. Św. Wojciecha *Wybór pism dogmatycznych* (tłum. L. Gładyszewski i Sz. Pieszczoch, Poznań 1970).

³ Por.: J. Niederhuber, *Die Lehre des hl. Ambrosius von Reiche Gottes auf Erden*. Mainz 1904; A. G. Rose, *Idee und Gestalt der Kirche beim hl. Ambrosius*. Grüssau 1941 (maszynopis powiel.); P. Th. Camelot, *Le sens de l'Église chez les Pères Latins*. „Nouvelle Revue Théologique” T. 83:1961 s. 367-381; A. Santorski, *Odkupienie człowieka w nauce św. Ambrożego*. W: *Drogi zbawienia*. Poznań 1970 s. 355-366.

biblijnymi do ilustracji swych wywodów. Przy ich komentowaniu stosuje z reguły egzegezę alegoryczną, to znaczy każdemu tekstowi Pisma św. przypisuje jakiś sens przenośny⁴ i wskazanie tego sensu uważa za swój podstawowy obowiązek. Takiej egzegezy nauczył się z dostępnych mu dzieł Filona z Aleksandrii, Hipolita Rzymskiego i Orygenesesa, na których się wzoruje. Jednakże zarówno u Ambrożego, jak i u autorów, na których się opiera, na ukształtowanie się owej egzegezy alegorycznej wpłynęły elementy bardzo różnego rodzaju i domagają się one koniecznie wyodrębnienia.

Przede wszystkim są to racje teologiczne. Chcąc więc uzasadnić twierdzenie, że treści prawd objawionych należy szukać poza wyrazowym sensem tekstów biblijnych, Ambroży często cytuje słowa św. Pawła: „litera zabija, a duch ożywia” (2 Kor 3,6)⁵. Na tej podstawie rozwija on tradycyjną naukę, że Stare Prawo było zapowiedzią, i to zapowiedzią symboliczną, Nowego Przymierza. Podobnie jak Orygenes i Hipolit Rzymski⁶ określa on integralny związek obu Testamentów, powtarzając myśl zaczerpniętą niewątpliwie z listu do Hebrajczyków (10,1): „Oto całe dzieje Starego Prawa były typem tego, co miało nadejść”⁷.

Wyjaśnianie ukrytego sensu opisów biblijnych miało być zatem wytyczone Bożą ekonomią objawienia, podaną przez samo Pismo św. W rzeczywistości jednak, tak u Ambrożego, jak u wielu innych autorów chrześcijańskich, komentarze mające pozór teologicznych rozważań nad właściwym sensem tekstów biblijnych zajmują się najzupełniej dowolnym podkładaniem jakiegokolwiek doktryny pod jakikolwiek tekst natchniony. Biskupowi Mediolańskiemu wystarcza nawet czysto zewnętrzne podobieństwo słów, by np. w tekście o latorośli (*virga*) znajdować napomnienie skierowane do dziewic (*virgo*)⁸.

Owa dowolność wynika stąd, że literacko-egzegetyczne metody odnajdywania ukrytego, rzekomo właściwego sensu Pisma św. przejęli autorzy chrześcijańscy od swoich prekursorów żydowskich, przede wszystkim od Filona z Aleksandrii, którzy egzegezę alegoryczną Biblii wypracowali wcześniej z zupełnie innych pobudek, mianowicie usiłując — przez tłumaczenie tekstów biblijnych w sensie przenośnym — uzgodnić doktrynę Starego Testamentu z tezami filozofii greckiej. W środowisku

⁴ J. Kellner. *Der heilige Ambrosius Bischof von Mailand als Erklärer des Alten Testamentes*. Regensburg 1893 s. 11; P. de Labriolle. *St. Ambroise et l'exégèse allégorique*. „Annales de Philosophie Chrétienne” An.79:1907/1908 t. 155 s. 591.

⁵ *Exp. Ps.* 118, 18, 36: PL 15, 1465; *Exp. Lc.* 3, 28: PL 15, 1600; *Exp. Ps.* 36, 80: PL 14, 1008; *Exp. Ps.* 43, 65: PL 14, 1120; *Ep.* 74, 4; PL 16, 1255.

⁶ *Orig. Hom. Ps.* 38, 2, 2: PG 12, 1402; *Hipp. De Ant.* 2: PG 10, 728.

⁷ *Exp. Lc.* 2, 56: PL 15, 1572.

⁸ *De ins. virg.* 9, 59: PL 16, 521.

aleksandryjskim, w Egipcie, nastąpiła bowiem jeszcze w czasach przedchrześcijańskich konfrontacja religii mojżeszowej ze światem helleńskim.

Przy tym egzegeci żydowscy nie zadawali sobie trudu, by krytycznie sprawdzać, jaki sens był rzeczywiście zamierzony przez autora biblijnego, lecz kierowali się swobodnie własną pomysłowością. Co więcej — z reguły nie odróżniali dwóch odmiennych procesów: wyjaśniania wyrażeń obrazowych, metaforycznych, mających jeden określony sens przenośny oraz doszukiwania się, a raczej narzucania tekstom na ogół jednoznacznym, zupełnie nowego, symbolicznego znaczenia⁹. Gdy więc do tego rodzaju interpretacji doszły jeszcze chrześcijańskie założenia teologiczne, o których wspomniano wyżej, wówczas to przypadkowe połączenie tak niejednorodnych elementów stało się jakimś swoistym zawikłaniem egzegezy chrześcijańskiej, z którego nie mogła się ona wydostać przez długie wieki.

Ambroży należy do autorów, u których to zjawisko można dostrzec ze szczególną wyrazistością. Uwidacznia się ono nawet w używanej przez niego terminologii. Jeśli bowiem dzisiaj owe założenia teologiczne określimy mianem „typologii biblijnej”, pozostawiając nazwę „alegorii” dla literackiego stylu posługującego się wyrazami w znaczeniu przenośnym, to musimy pamiętać, że Ambroży nawiązując do Gal 4, 21 — właśnie alegorią nazywa ukryte, typiczne znaczenie historii Abrahama¹⁰. Nie możemy więc oczekiwać od niego wyraźnego rozróżnienia tych problemów. Tym bardziej że w swoich wypowiedziach na temat samej egzegezy powtarza on najczęściej zdania autorów, pod wpływem których znajduje się w danej chwili. Gdy wyjaśnia opis stworzenia świata, wzorując się na homiliach św. Bazylego, wyraża się niechętnie o tłumaczeniu alegorycznym¹¹. Gdy zaś wzoruje się na Orygenesie, podkreśla niejednokrotnie, że bez odnalezienia sensu ukrytego nie pojmie się w pełni myśli Bożej, objawionej w natchnionych tekstach¹². W praktyce zaś używa, a nawet nadużywa tłumaczenia alegorycznego przy każdej okazji.

Spotyka się czasem twierdzenie, jakoby Ambroży rozróżniał w Piśmie św. trojaki sens: dosłowny, alegoryczny czyli mistyczny oraz moralny¹³.

⁹ P. Heinisch. *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese*. Münster 1907 s. 15 n.

¹⁰ *De Abr.* 1, 4, 28: PL 14, 432.

¹¹ *Exam.* 6, 2, 4: PL 14, 243.

¹² *Exp. Lc.* 2, 57: PL 15, 1573, *Exp. Ps.* 118, 21, 12: PL 15, 1506; *Exp. Ps.* 36, 80: PL 14, 1007 n.; *Exp. Ps.* 43, 66 n.: PL 14, 1120 n.

¹³ Por. np.: F. H. Dudden. *The life and times of St. Ambrose*. T. 2. Oxford 1935 s. 458; J. Huhn. *Bewertung und Gebrauch der Heiligen Schrift durch den Kirchenvater Ambrosius*. „Hist. Jahrbuch” Jg 77:1958 s. 389. Sprawę dostatecznie jasno przedstawił już Kellner (jw. s. 31-36).

Sformułowanie to nie jest ściśle, bo czym innym jest przeciwstawienie sensu dosłownego i alegorycznego, a czym innym tematyka odnajdywana przez Ambrożego w tekstach biblijnych. Jego własne wypowiedzi na ten temat są dosyć zagmatwane. W traktatach wcześniejszych za przykładem Filona rozróżnia on sens literalny i „wznioślejszy” nie wyszczególniając, jakich dziedzin one dotyczą¹⁴. W pismach późniejszych podkreśla za Orygenesem raczej troistość problematyki, mówiąc o trojakiej „mądrości”¹⁵, o trzech „miejscach”¹⁶, lub o „oku” cielesnym, dostrzegającym rzeczywistość materialną oraz o „oku duchowym”, widzącym porządek moralny i porządek „mistyczny”¹⁷. W tych ostatnich rozróżnieniach zagadnienie sensu dosłownego lub przenośnego nie odgrywa już wielkiej roli. Czasem Ambroży utożsamia wykład „naturalny” z sensem dosłownym¹⁸, ale nieraz i w tekście ujętym dosłownie widzi tematykę moralną lub mistyczną¹⁹.

Ambrożemu nie chodziło bynajmniej o podanie jakiegoś systematycznego wykładu zasad egzegezy, ponieważ w rzeczywistości interesowały go wyłącznie praktyczne cele duszpasterskie. Chciał głosić objawioną prawdę o Bogu i zasady moralnego postępowania. Stąd płyną częste jego pochwały dla piękna i słodczy pouczeń moralnych, dostarczanych przez Pismo św.²⁰; stąd też tak częste rozważania nad tajemnicą Kościoła, którą pojmuje jako Boży plan zbawienia, obejmujący człowieka we wszystkich przejawach jego życia moralnego i społecznego. Toteż jego egzegeza wyznaczona jest przede wszystkim potrzebami katechetycznymi. Nie dla pustego szukania oryginalnych efektów retorycznych używa paradoksalnych zestawień i porównań, wynajduje nowe, nieoczekiwane tłumaczenia dla znanych wydarzeń biblijnych. Oddziałuje w ten sposób jak najbardziej celowo na wyobraźnię słuchaczy, by skupić ich uwagę, ułatwić zapamiętanie głoszonej nauki, a wolę i uczucia skłonić do podporządkowania się jej w praktyce. Pozostawia więc nieraz na uboczu ogólnie przyjęte typiczne rozumienie jakiegoś opisu biblijnego, a kieruje swoją uwagę na zupełnie nieistotne szczegóły i tłumaczy je alegorycznie, by tym dosadniej uwypuklić jakąś przypadkowo dopasowaną do tekstu prawdę wiary.

¹⁴ *De Noe* 15, 50: PL 14, 384 n.; *De Cain* 2, 2, 8: PL 14, 344 — oraz na wielu innych miejscach; zestawienie tekstów daje Kellner (jw. s. 35).

¹⁵ *Exp. Lc.*, prol. 2: PL 15, 1529; *Exp. Ps.* 36, praef. 1: PL 14, 965 n.

¹⁶ *Exp. Ps.* 118, 1, 3: PL 15, 1200.

¹⁷ *Exp. Ps.* 118, 11, 7: PL 15, 1351; *Exp. Ps.* 118, 16, 20: PL 15, 1431.

¹⁸ *De Jos.* 8, 45: PL 14, 660; *De fide* 3, 70: PL 16, 604; *Exp. Ps.* 118, 16, 28: PL 15, 1433.

¹⁹ *Exp. Ps.* 118, 2, 8: PL 15, 1211 n.; *Exp. Ps.* 118, 14, 23: PL 15, 1399 n.; *Exp. Lc.* 4, 50: PL 15, 1627.

²⁰ *Exp. Ps.* 118, 13, 23: PL 15, 1387 n.; *Exp. Ps.* 36, praef. 2: PL 14, 967.

Wyrazistym tego przykładem może być wykorzystanie przez Ambrożego epizodu z Rahab (Joz 2). W tradycyjnym ujęciu patrystyki²¹ Rahab była uważana za typ pogan mających wejść do Kościoła, a sznur czerwony wywieszony przez nią z okna, zapowiadał zbawienie przez krew Chrystusa tych, którzy pozostawać będą w domu, tzn. w Kościele. Ambroży znał na pewno tę interpretację z pism Orygenesesa, ale w swoim komentarzu całą uwagę skupia na okoliczności, że Rahab była nierządnicą. Gdy inni komentatorzy widzą w tym fakcie obraz bałwochwalstwa, w jakim żyli poganie, to on nieoczekiwanie takie postępowanie usprawiedliwia, tłumacząc, że było ono typycznym przedstawieniem powszechności Kościoła. Tą drogą pragnie być może wyjaśnić, dlaczego Rahab doczekała się pozytywnej oceny w dziejach zbawienia, ale porównania, jakich używa, są co najmniej zaskakujące. Rahab, kobieta złych obyczajów, ma w sposób tajemniczy wskazywać na Kościół, który wiąże się z licznymi narodami, a wciąż pozostaje „dziewicą nieskalaną, bez zmarszczki, [...] czystą nierządnicą, wdową nieplodną, dziewicą mającą liczne potomstwo” itd.²² Warto zwrócić uwagę, że cały wywód niewiele pogłębia prawdę objawioną, której dotyczy, a zawiera jedynie płytką i ogólnikową, choć efektowną i zapewne pobudzającą wyobraźnię, ilustrację do znanej tezy o powszechności Kościoła²³.

Analiza wielu podobnych wypowiedzi Ambrożego prowadzi do wniosku, że typologia biblijna ma dla niego znaczenie przede wszystkim, jeśli nie wyłącznie, dydaktyczne. Innymi słowy, nazywając jakieś wydarzenie lub osobę typem objawionej Bożej tajemnicy, Ambroży myśli z reguły o tym, że rozpatrzenie rzeczy, którą tak nazywa, posłuży do lepszego poznania omawianej prawdy. Z tego jednak nie wynika, że „typ” znaczy dla niego tyle, co zwykle porównanie. Ambroży świadomy jest tego, że komentuje Słowo Boże i omawia prawdy objawione. Jeżeli zaś wziąć pod uwagę jego szacunek dla ksiąg natchnionych, jako zawierających autorytatywne Słowo Boże oraz jego przekonanie, że warunkiem prawidłowego rozumienia Pisma św. jest wiara w Chrystusa i należenie do Kościoła²⁴, to nie wydaje się możliwe, by chciał świadomie nadawać tekstom biblijnym własne, dowolne znaczenie. A więc w jego przekonaniu typologia, którą się posługuje, jest podana przez samego Boga. Mówca pragnie tylko odnaleźć i wyłożyć słuchaczom to, co myśl Boża umieściła w natchnionych tekstach i kierowanych Bożą opatrnością wydarzeniach

²¹ Dane wcześniejszej tradycji na ten temat opracował J. Daniélou (*Rahab — figure de l'Église. „Irénikon”* Añ.22:1949 s. 26-45).

²² *Exp. Lc.* 3, 23: PL 15, 1598.

²³ Spośród autorów opracowanych przez J. Daniélou pewne pokrewieństwo myślowe z Ambrożym zdradza Grzegorz z Elwiry (por.: Daniélou, jw. s. 41).

²⁴ *De Isaac* 1: PL 14, 501.

historycznych. Jego zaś osobiste nastawienie praktyczno-duszpasterskie powoduje, że najczęściej skłania swe myśli ku tajemnicy Kościoła i ku praktycznym wskazaniom moralnym.

Jednakże stwierdzenie, że to sam Bóg użył rzeczy stworzonych, wydarzeń historycznych, wreszcie losów ludzi, by w nich ukazać swoje nadprzyrodzone tajemnice i umożliwić nam ich poznanie, nabiera zupełnie nowego sensu, gdy uwzględni się kategorie myślenia, w jakich Ambroży ujmuje swoją wizję świata, a jakie wyznaczone są przez rozpowszechniony w jego czasach system filozofii neoplatonickiej.

ELEMENTY NEOPLATONIZMU

O neoplatonizmie św. Ambrożego można mówić w bardzo specyficznym sensie, podobnie zresztą jak w odniesieniu i do innych autorów chrześcijańskich. Wprawdzie Biskup Mediolański posługuje się stale nie tylko terminologią neoplatonicką, ale i neoplatonickimi kategoriami myślenia, kształcił się bowiem na pismach przedstawicieli tej filozofii, a niewątpliwie znał też dzieła samego Plotyna²⁵. Jednakże tematykę jego rozważań wyznaczają prawdy objawione, nieznanne pogańskim filozofom, a cele jego pouczeń mają zawsze charakter duszpasterski. Najważniejszą zaś różnicę stanowi okoliczność, że dla Ambrożego, jak i dla całego chrześcijaństwa, nie do przyjęcia była podstawowa teza neoplatonickiej teorii bytu, ujmującej całą rzeczywistość monistycznie, jako szereg emanacji, stanowiących postacie tego samego bytu, od najdoskonalszej „jedni”, praźródła wszystkiego — do materii będącej kresem procesu emanacyjnego, pojmowanego przy tym jako proces konieczny²⁶. Ta doktryna była nie do pogodzenia z prawdą o Bogu transcendentnym i stwarzającym świat z własnej woli. Szerokie natomiast zastosowanie znalazły w chrześcijaństwie inne elementy tej teorii, a więc najpierw twierdzenie, że owe postacie, czyli hipostazy, różniące się od siebie znacznie stopniem doskonałości i cechami zewnętrznymi, stanowią kolejne, coraz mniej doskonałe odbicia pierwotnego prawzoru. Dawało to bowiem możliwość szukania dróg poznania Boga poprzez stworzenia, odzwierciedlające w jakiejś mierze Jego pełnię doskonałości. Przy tym owo odzwierciedlanie rozumiano gradualistycznie: byt „bliższy” Boga był doskonalszym Jego

²⁵ L. Dossi. *S. Ambrogio e S. Atanasio nel de Virginibus*. „Acme” An.4:1951 s. 241 nn.; P. Courcelle. *Plotin et saint Ambroise*. „Rev. de Philol. de Littér. et d’Hist. anc.” An.24:1950 s. 29-56.

²⁶ B. Jasinowski. *O istocie neoplatonizmu i jego stanowisku w dziejach filozofii*. Warszawa 1917 passim; A. Krokiewicz. *Nauka Plotyna*. „Meander” R.4:1949 s. 23-49.

obrazem niż byłoby mniej doskonały, który byłby raczej obrazem owego bytu nieco doskonalszego, stojącego w hierarchii pomiędzy nim a Bogiem.

Taką właśnie koncepcję odnajdujemy w komentarzach Ambrożego na temat obrazu Boga w człowieku. Zwraca tu uwagę stałe rozróżnianie określenia „imago Dei”, które stosuje z reguły do Syna Bożego, i wyrażenia „ad imaginem Dei”, określającego miejsce człowieka w hierarchii bytów: „Jedynie tylko Chrystus jest w pełni Obrazem Boga, [...] człowiek zaś sprawiedliwy jest na obraz Boga”²⁷. Co więcej, pomiędzy istnieniem obrazu Boga w osobie Chrystusa a stworzeniem człowieka na obraz Boży zachodzi istotna zależność: „Nie mógłbyś być na obraz Boży inaczej, jak tylko przez Obraz Boga”²⁸. Podobieństwo człowieka do Boga jest uzależnione od istnienia prawzoru — Słowa Bożego.

Tak więc hierarchię zależności i odwzorowań, obejmującą w neoplatonizmie wszystkie hipostazy bytu, stosuje Ambroży do poszczególnych etapów Bożego planu stworzenia i odkupienia. W tym ujęciu Kościół obecnie istniejący jest obrazem Boga, można w nim dostrzec samego Chrystusa, w którym z kolei poznajemy Ojca: „W Kościele dostrzegam jeden obraz, obraz Boga niewidzialnego [...], o którym napisano, że Chrystus [...] jest obrazem Jego [Boga] istoty. W tym obrazie widzę Ojca”²⁹. Kościół jest więc obrazem nieba, podczas gdy Synagogę, czyli Lud Boży Starego Testamentu, nazwać można zaledwie cieniem — i w porównaniu z nią Kościół jest obrazem prawdziwym, jest prawdą. Z kolei objawienie się Boga na sądzie ostatecznym okaże się prawdą pełną, wobec której Chrystus, Jego Kościół i Jego Ewangelia są tylko obrazem i zapowiedzią³⁰.

W świetle tych rozważań można dopiero zrozumieć, dlaczego Ambroży usprawiedliwia się, gdy historię upadku Adama i Ewy nazywa obrazem (typus) konfliktu między duszą i ciałem w człowieku. Mianowicie według św. Pawła związek małżeński przedstawia tajemnicę Kościoła i Chrystusa (Ef 5,32). A więc, powiada Ambroży, ten związek może „o wiele bardziej” obrazować sobą tajemnicę naszego ducha³¹. Ta uwaga nabiera pełnego sensu dopiero wówczas, gdy się pamięta, że dla Plotyna materia jako emanacja duszy (psyche) dalsza jest od absolutu niż rzeczywistość psychiczna. Stąd słuszniej może być nazwana obrazem duszy (od której bezpośrednio pochodzi) aniżeli obrazem prabytu. Analogicznie, według Ambrożego, słuszniej jest porównać fizyczny związek dwojga ludzi do stosunku duszy i ciała w człowieku aniżeli do nadprzyrodzonej tajemnicy zbawienia. Choć więc Ambroży pojmuje ów prabyt

²⁷ *Exp. Lc.* 10, 49: PL 15, 1816.

²⁸ *De fide* 1, 7, 53: PL 16, 540.

³⁰ *Exp. Ps.* 38, 24 n.: PL 14, 1051.

²⁹ *Sermo c. Aux.* 32: PL 16, 1017.

³¹ *Exp. Lc.* 4, 66: PL 15, 1632.

po chrześcijańsku jako Boga objawiającego swą wolę zbawienia i choć nie przyjmuje doktryny o emanacji, to jednak podobieństwa między rzeczywistością nadprzyrodzoną i światem stworzeń układa na wzór neoplatońskiej hierarchii.

Analizując dokładniej przytoczony wyżej tekst, można w nim dostrzec inną jeszcze, charakterystyczną dla neoplatonizmu koncepcję dotyczącą pojęcia obrazu. Otóż obraz jest tu nie tylko odtworzeniem lub naśladowaniem rzeczywistości, ale formą ujawniania się i uobecniania nieuchwytniej istoty obrazowanego bytu. Przysługuje mu uczestnictwo w samej istocie rzeczy przez niego przedstawianej, która jest w nim w jakiejś mierze uobecniona ³².

W takim pojęciu obrazu zawiera się zatem coś więcej, a zarazem nieco mniej, niż to bywa rozumiane w kategoriach pluralistycznego ujmowania rzeczywistości. Z jednej strony między obrazem i rzeczywistością zachodzi bowiem nie tylko podobieństwo zewnętrzne, ale związek pochodzenia i współuczestniczenia w tej samej treści. Dlatego np. obrazowi można przypisywać tę samą moc oddziaływania, co rzeczywistości ³³. Z drugiej jednak strony — stopień tego współuczestniczenia może być tak daleki, że na zewnątrz jego wyrazem jest raczej przeciwieństwo niż analogia. Dla Plotyna nawet ciemność może być nazwana obrazem światła ³⁴.

Otóż Ambroży z upodobaniem używa określeń sugerujących obecność rzeczywistości w obrazie. „W czym może być misterium Boga najwyższego, w tym też może być misterium ludzkiego ducha” — mówi w wyżej omawianym tekście o typicznym znaczeniu historii Adama i Ewy. Podobnie wyraża się np. o Melchizedechu: „Któż jest tym królem sprawiedliwości, [...] jeśli nie sama sprawiedliwość Boga? Kto jest pokojem Boga, mądrością Bożą? Ten, który mógł powiedzieć: pokój mój daję wam [...]” ³⁵. Na podstawie tego tekstu wypowiedziano nawet przypuszczenie, że Ambroży uważa Melchizedecha za teofanię Słowa Bożego ³⁶. Opinia ta nie brała zupełnie pod uwagę myślowego kontekstu wypowiedzi Mediolańskiego Biskupa. Ten częsty u Ambrożego sposób mówienia, utożsamiający tajemnicę nadprzyrodzoną z jej biblijnym obrazem, wynika z jego neoplatońskiego pojmowania świata, w którym zjawiska ma-

³² H. Kleinknecht. *Der griechische Sprachgebrauch von εἰκών*. TWNT T. 2. Stuttgart 1935 s. 386; K. Delahaye. *Maria typus Ecclesiae*. „Alma Socia Christi” T. 5/1:1952 s. 26 nn.

³³ Kleinknecht, jw. s. 387.

³⁴ P. Aubin. *L'image dans l'oeuvre de Plotin*. „Rech. de Science Rel.” An. 41:1953 s. 351 n.

³⁵ *De sacr.* 4, 3, 10: PL 16, 438.

³⁶ Krytyczne omówienie tych opinii por.: D. B. Capelle. *Notes de théologie ambrosienne*. „Rech. de théol. anc. et médiév.”. An.3:1931 s. 183-190.

terialne i zdarzenia historyczne mają wartość symbolu, udostępniającego poznaniu obecną w nim nadprzyrodzoną rzeczywistość.

Neoplatońska teoria o wewnętrznym (tzn. opartym na pochodzeniu od jednego prabytu) podobieństwie rzeczy zewnętrznie niepodobnych usprawiedliwia też tak nieoczekiwane zestawienia, jak wyżej cytowane porównanie Kościoła do nierządnic Rahab. To, że Ambroży chętnie posługuje się paradoksalnymi antytezami, nie powinno dziwić u retora tak wysokiej klasy, ale on uzasadnia te porównania czymś więcej niż tylko zasadami retoryki. „Co jest grzechem w dziejach — stanowi obraz tajemnicy” — mówi w związku z historią Dawida i Betsabei³⁷, a komentując postępowanie Abrahama stwierdza: „Nie było dla nich przestępstwem to, czego dokonywali jako obrazową zapowiedź [przyszłych tajemnic]”³⁸. Nawet więc moralne kryteria oceny muszą ustąpić wobec wartości typicznej biblijnych wydarzeń, ponieważ zawierają one w sobie zapowiedź i rzeczywistą obecność nadprzyrodzonych tajemnic zbawienia.

Przeprowadzone rozważania ukazują, jak rozumie Ambroży dostrzeżoną przez siebie w dziejach biblijnych Bożą dydaktykę, a równocześnie stopniową realizację Bożego planu zbawienia ludzi. Każdy moment z tych dziejów zawiera obrazowe pouczenie o zbawczym działaniu Boga, a jednocześnie część rzeczywistości i prawdy, której pełnią będzie doskonałe zjednoczenie ludzi z Bogiem po sądzie ostatecznym. Poznanie założeń egzegetycznych i filozoficznych pozwala ujrzeć w nowej perspektywie treści doktrynalne katechezy św. Ambrożego.

PRINCIPES EXÉGÉTIQUES ET PHILOSOPHIQUES DE LA CATÉCHÈSE DE S. AMBROISE

Résumé

L'auteur présente un des aspects les plus caractéristiques de l'oeuvre de S. Ambroise. Ce dernier en effet, écrivain chrétien s'il en fut, utilise les conventions littéraires de son temps pour les plier à ses fins catéchétiques. La première partie montre comment Ambroise présente sa conception du plan divin de salut selon la méthode d'interprétation allégorique de l'Écriture. Tout rhéteur qu'il était, il n'utilise pas sa méthode d'explication allégorique ni ses procédés stylistiques habituels en vue d'obtenir des effets oratoires. Son but est uniquement pastoral. Son interprétation originale des événements bibliques lui assure l'attention de l'auditoire. Il impose la conclusion que tout événement biblique éclaire la nature du salut qui consiste en l'union finale de l'humanité sauvée avec Dieu après le Jugement Général. La seconde partie, traitant de la même question à la lumière de la philosophie du temps, confirme cette vision de l'action salvifique de Dieu.

³⁷ *Exp. Lc.* 3, 38: PL 15, 1605.

³⁸ *De Abr.* 1, 4, 28: PL 14, 433.