

Ks. Dariusz ZAGÓRSKI  
(Toruń)

## **PERFECTIO HOMINIS NEL DE IACOB ET VITA BEATA DI S. AMBROGIO**

Il tema della *perfezione* dell'uomo in Ambrogio – problema strettamente collegato ad altri concetti filosofici – sembra essere uno dei più importanti nell'opera *De Iacob et vita beata*<sup>1</sup>. Ma qual è, secondo il Vescovo di Milano, il fondamento della *vita perfetta* dell'uomo? E in che cosa consiste la *perfezione* dell'uomo? Volendo rispondere a queste domande dobbiamo tener presente le osservazioni di Roberto Palla, nell'analizzare le risposte di Ambrogio ne riconosce spesso un pensiero non sempre uniforme ed omogeneo<sup>2</sup>. In questo contesto, il presente lavoro sul menzionato tema, non pretende di dare una risposta che possa fugare ogni dubbio interpretativo, ma vuole solo ricavare dallo scritto del santo dottore della Chiesa almeno dei principi fondamentali.

### I. DESCRIZIONE DELLA *PERFECTIO HOMINIS*

Ambrogio, parlando della *vita beata*, il problema al quale ha prestato una grande attenzione durante tutta la sua vita (come anche alla possibilità di raggiungerla), fornisce anzitutto una descrizione del concetto della *perfezione dell'uomo*:

„La vita beata esiste dunque tra gli uomini, ma naturalmente tra coloro la cui vita sia stata perfetta”<sup>3</sup>.

Il passo ambrosiano che contiene questa affermazione, riporta anche le descrizioni dei concetti di *vita perfecta* e *perfectio hominis*. Per la sua importanza vorrei riportare tutto il testo menzionato:

<sup>1</sup> Ed. C. Schenkl: *De Iacob et vita beata = Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera* (= SAEMO), vol. 3; introduzione, traduzione, note e indici di R. Palla, Milano – Roma 1982, 215-226 (introduzione e bibliografia), 228-333 (testo e traduzione).

<sup>2</sup> Cf. R. Palla, *Introduzione*, p. 217.

<sup>3</sup> *De Iacob et vita beata* I 7, 29, SAEMO 3, 259.

„Est ergo beata vita in hominibus, sed in his scilicet, in quibus fuerit perfecta vita. **Perfecta autem vita** non sensibilis ista, sed **illa rationabilis secundum tractationem rationis et mentis vivacitatem**. In quo non est portio hominis, sed **perfectio**, quae **non tam in condicione est hominis quam in operatione**; haec enim beatum facit. Huic igitur viro quid est bonum nisi ipse sibi? Quod habet, et adest ei hoc bonum et causa ei erit futurorum bonorum. De hoc bono dixit Solomon: «Bibe aquam de tuis vasis et de puteorum tuorum fontibus. Superfluant tibi aquae de tuo fonte, in tuas autem plateas discurrant. Sint tibi soli constitutae, et nemo alienus particeps sit tibi. Fons aquae tuae sit tibi proprius». Utere igitur interno bono tuo<sup>4</sup>.

Da tali descrizioni del concetto della *vita perfecta* e della *perfectio hominis*, si possono ricavare delle parole chiave che ci aiutano a comprenderne meglio il significato.

Secondo Ambrogio la *vita perfecta* è quella *razionale (rationabilis)*, secondo *l'uso della ragione (tractationem rationis)* e *l'acume della mente (mentis vivacitatem)*. In particolare egli sottolinea che la *perfezione* dell'uomo consiste nel suo *modo di operare (in operatione)*. Queste due affermazioni vengono inserite nel contesto del concetto della *condicio hominis* e della *vita sensibilis*. Il concetto della *condicio hominis* sembra essere un punto molto significativo per la comprensione di quello della *vita perfecta*. Per questo, prima dell'analisi degli elementi descrittivi dell'ideale della *perfectio hominis* e della *vita perfecta*, è necessario accennare al significato dell'espressione *condicio hominis*.

## II. IL CONCETTO DELLA CONDICIO HOMINIS

All'inizio della nostra ricerca dobbiamo in modo particolare rivolgere la nostra attenzione agli elementi fondamentali dell'antropologia di Ambrogio. Questa può aiutarci a chiarire la menzionata idea della *condicio hominis*, sulla base della quale si può partire per la spiegazione del concetto della *perfezione dell'uomo*. Tema assai importante dell'antropologia è la bipartizione dell'uomo in *corpus* e *anima*, la quale a sua volta è suddivisa ulteriormente, e si distingue in essa ciò che è *rationabile* da quanto è *irrationabile*<sup>5</sup>. Ambrogio, nella sua opera *De Iacob et vita beata* segue proprio questa bipartizione dell'uomo:

<sup>4</sup> Ibidem, SAEMO 3, 258-261: „La vita beata esiste dunque tra gli uomini, ma naturalmente tra coloro la cui vita sia stata perfetta. Ma **la vita perfetta** non è questa vita sensitiva, ma **quella razionale, secondo l'uso della ragione e l'acume della mente**. In questo non sta una parte dell'uomo, ma la sua **perfezione, che non consiste tanto nella condizione dell'uomo quanto nel suo modo di operare**: è questo, infatti, che lo rende beato. Per questo uomo, dunque, che cosa è buono se non lui a se stesso? Egli lo possiede, questo bene è con lui e sarà per lui fonte di beni futuri. Di questo bene Salomone disse: «Bevi l'acqua dai tuoi vasi e dalle sorgenti dei tuoi pozzi. Scorrono per te acque sovrabbondanti dalla tua sorgente, ma corrono verso le tue piazze. Siano date a te solo e nessuno straniero ne sia partecipe con te. La sorgente della tua acqua appartenga solo a te» (Prov 5, 15-18). Usa dunque il bene che è dentro di te”.

<sup>5</sup> Cf. E. Dassmann, *La sobria ebbrezza dello spirito*, Sacro Monte Varese 1975, 32.

„Infatti, quando Dio costruì l'uomo ed innestò in lui regole morali e sentimenti, pose al di sopra dei suoi impulsi il regale comando della mente (*regale mentis imperium*), affinché tutti i sensi e gli impulsi dell'uomo fossero governati dalla forza e dal potere di essa”<sup>6</sup>.

Alla *mens* dell'uomo (che è la parte razionale dell'anima – il centro della razionalità), „in quanto regina e signora dei *sensus* e dei *motus* dell'uomo, spetta il dominio sopra le parti inferiori dell'anima (*parte irrazionale di essa*) e del corpo”<sup>7</sup>. L'idea fondamentale per la piena comprensione della *condicio hominis* non è però solo la menzionata divisione strutturale dell'uomo, più di questa essa consiste nel suo dissidio interiore conseguenza del peccato compiuto in modo responsabile e libero.

Nel *De Iacob et vita beata* Ambrogio non spiega nulla a proposito dell'origine del peccato e della perdita, a causa di esso, della condizione in cui l'uomo si trovava senza di esso<sup>8</sup>. Il Vescovo di Milano porta solo l'esempio di Adamo ed Eva spiegando che è proprio la loro colpa che ha venduto l'uomo alla servitù<sup>9</sup>. Essendo ogni uomo fatto di carne, si trova ugualmente in questa condizione di peccato. Pur senza volerlo è trascinato alla colpa, che lo domina come un servo<sup>10</sup>.

Gli effetti del peccato originale vengono illustrati in tanti passi dell'opera *De Iacob et vita beata*, dove, appunto la vita dell'uomo dopo il peccato originale viene chiamata apertamente *retaggio servile*<sup>11</sup>. Citando s. Paolo Ambrogio sottolinea che è per tutti gli uomini, che sono servi a causa di questa eredità del peccato<sup>12</sup>, la morte<sup>13</sup>. Il peccato è causa della debolezza della *condicio hominis* e del suo dissidio interiore<sup>14</sup>, che a sua volta è causa della corruzione

<sup>6</sup> *De Iacob et vita beata* I 1, 4, SAEMO 3, 234-235: „Etenim cum deus hominem constitueret et in eo mores sensusque plantaret, tunc motibus eius regale inposuit mentis imperium, ut omnes sensus motusque hominis eius vigore ac potestate regerentur”. La corrispondenza con *IV Macc* 2, 21-22, cf. L.F. Pizzolato, *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio*, Milano 1978, 249.

<sup>7</sup> Dassmann, op. cit., p. 33.

<sup>8</sup> Cf. *ibidem*, p. 65.

<sup>9</sup> Cf. *De Iacob et vita beata* I 3, 12, SAEMO 3, 244: „Nescis quod te Adae atque Evae culpa mancipaverit servituti?”; cf. anche I 2, 7 e I 3, 9.

<sup>10</sup> Cf. *ibidem* I 4, 15; II 3, 12.

<sup>11</sup> Cf. *ibidem* I 3, 12; nel I 3, 9 citando Rom 6, 17-18 sottolinea: „[...] fuistis servi peccati”.

<sup>12</sup> Ambrogio per designare il peccato usa due termini: *peccatum* e non così frequente nella nostra opera – *error* (cf. *De Iacob et vita beata* I 1, 1; I 4, 15; II 2, 9). Dassmann sottolinea che è proprio nei primi scritti esegetici dove Ambrogio ama designare il peccato *error* (Dassmann, op. cit., p. 35).

<sup>13</sup> Cf. *De Iacob et vita beata* I 3, 11 (Rom 6, 23); I 4, 13: „Ego autem mortuus sum sub peccati vulnere”.

<sup>14</sup> Cf. Dassmann, op. cit., p. 31; Secondo W. Seibel (*Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, München 1959, 6), la divisione interiore dell'uomo quale si denota già nella duplice relazione della genesi, è il punto di partenza per l'intera antropologia ambrosiana, cf. *De Noe* 24, 87, CSEL 32, 1, 474, 12/4.

del mondo<sup>15</sup>. L'uomo, attraverso i suoi peccati, ha corrotto anche gli elementi della natura.

C'è l'idea della sopraffazione delle seduzioni della carne sulla mens, esse hanno come campo di gioco le passioni e agiscono per il tramite degli instabili sensi del corpo. La carne<sup>16</sup> diviene il sinonimo della minaccia che incombe sulla mens<sup>17</sup>. Anche tutte le espressioni esterne e i pericoli non investono l'uomo per un puro caso. Essi sono il riflesso e l'effetto del suo stato interiore<sup>18</sup>.

Riassumendo possiamo dire che basandosi solamente sulle espressioni di Ambrogio a proposito della condizione umana, si potrebbe essere condotti a conclusioni molto pessimistiche. Ambrogio però non si ferma alla descrizione di questa *condicio hominis*, la usa solo come sfondo per poter esprimere la sua fiducia nelle possibilità dell'uomo, che in talune circostanze, con le potenze attive dello spirito umano e con i doni di Dio, può raggiungere lo stato che viene considerato come lo scopo di tutti suoi sforzi e delle sue azioni: perfezione.

### III. IL CONCETTO DELLA *PERFECTIO HOMINIS*

Dopo una breve descrizione delle caratteristiche della condizione dell'uomo dopo il peccato originale, possiamo adesso esaminare più da vicino i temi significativi per la *vita perfecta* (per *perfectio hominis*), ricavati non solo dalla descrizione di essa, nel primo libro del *De Iacob et vita beata*, soprattutto nel passo già citato: I 7, 29, ma anche dalla sua esemplificazione nel secondo libro della stessa opera. Così nel primo punto del presente paragrafo esamineremo il concetto della *vita razionale dell'uomo* (*vita rationabilis*) frutto dell'*uso della retta ragione* (*tractatio rationis*) da parte della mens. Prenderemo in considerazione l'attività di questa parte razionale dell'anima, il suo *modo di operare* (*operatio*) con il quale l'uomo può raggiungere le virtù e praticarle, superando in questo modo la misera *condicio hominis* e arrivando allo stato della *perfectio*. Nel seguente punto porteremo gli esempi degli uomini, presenti nel secondo

<sup>15</sup> Cf. *De Iacob et vita beata* I 6, 24, SAEMO 3, 255: „Che dire del fatto che hai un travaglio comune con ogni creatura, giacché a causa tua il mondo stesso sopporta la schiavitù della corruzione? (*Quid illud quod labor tibi communis cum omni est creatura, quia propter te mundus ipse servitatem tolerat corruptionis?*)”.

<sup>16</sup> Cf. ibidem I 4, 15, SAEMO 3, 246: „Mens odit [crimen], caro concupiscit: ego tamen in utraque, qui legi mente consentio et carne quod nolo hoc ago” (Rom 7, 15-23); ibidem I 5, 17, SAEMO 3, 248: „Ideo dominus primo legem dedit, cui mens hominis sese ad optemperandum dedit et ei servire coepit, ut esset subdita: sed caro subiecta non erat, quia sapientia carnis non est legi subdita et praeceptis eius repugnabat” (Rom 8, 7); ibidem I 7, 28, SAEMO 3, 258: „Ergo causa bene vivendi non delectatio corporalis, sed mentis prudentia est. Non enim caro, quae subiecta est passioni, sed mens, quae iudicat”.

<sup>17</sup> Cf. Dassmann, op. cit., p. 34-35.

<sup>18</sup> Cf. ibidem, p. 32.

libro dell'opera, considerati da Ambrogio come saggi e beati. Prenderemo quindi in esame quegli episodi della loro vita che per il Vescovo risultano importanti al fine di sostenere le tesi enunciate nel primo libro.

**1. Vita rationabilis secundum tractationem rationis. Operatio.** Nella descrizione dello stato della perfezione dell'uomo e della sua vita considerata come perfetta, Ambrogio utilizza un'espressione molto importante a tal proposito:

„la vita perfetta [...] (è) quella razionale, secondo l'uso della ragione e l'acume della mente (perfecta autem vita [...] illa rationabilis secundum tractationem rationis et mentis vivacitatem)”<sup>19</sup>.

Nel passo citato, si nota come ciò che caratterizza la perfezione della vita, raggiunta attraverso i processi della vita razionale dell'uomo, è la *tractatio rationis*. Essa si trova in stretta corrispondenza con un'altra espressione presente nella prima parte dell'opera di Ambrogio (I 1, 1): *mens rationi intenta* – portata dal seguente passo del testo:

„Sono necessari per tutti, ai fini dell'educazione, dei buoni precetti, pieni di saggezza, e la mente rivolta alla ragione percorre le virtù e reprime le passioni”<sup>20</sup>.

Ambedue le espressioni hanno un identico etimo: come il vocabolo greco λογισμός<sup>21</sup>. Esse vengono messe in luce in differenti contesti provenienti da diverse fonti. La fonte del nostro primo passo citato è quella delle *Enneadi* di Plotino. La fonte del secondo passo è il *IV libro dei Maccabei*<sup>22</sup>.

Nella sua opera Plotino specifica che con il termine λογισμός intendeva la facoltà di ragionare dialetticamente. Ambrogio però, rimanendo fedele a ciò che aveva attribuito precedentemente a questo vocabolo, nella prima parte

<sup>19</sup> *De Iacob et vita beata* I 7, 29, SAEMO 3, 258-259.

<sup>20</sup> *Ibidem* I 1, 1, SAEMO 3, 228: „Necessarius ad disciplinam bonus sermo omnibus, plenus prudentiae, et mens rationi intenta praecurrit virtutibus, passiones coercet”. La stessa espressione viene usata anche nel I 5, 17: „Mens itaque bona, si rationi intendat, sed parum perfecta, nisi habeat gubernaculum Christi”.

<sup>21</sup> I testi utili per l'analisi di questo concetto sono assai frequenti, ma senza dubbio molto importante è questo il quale conferma la provenienza del concetto ambrosiano dalla parola greca λογισμός, cf. *De Iacob et vita beata* I 2, 6, SAEMO 3, 239: „Questo è, dunque, l'uso della retta ragione, che i Greci chiamano λογισμός, con cui la mente tesa alla saggezza è resa forte (*Haec est igitur rectae rationis tractatio, quam Graeci λογισμός nuncupant, qua mens sapientiae intenta solidatur*)”.

<sup>22</sup> Testo omiletico redatto in greco e proveniente da ambiente giudaico, composto forse ad Antiochia al tempo di Ignazio (Palla, op. cit., p. 217). Su questa opera vedi: A. Dupont-Sommer, *Le quatrième livre des Macchabées*, Paris 1939; O. Perler, *Das vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Martyrerberichte*, RivAC 25 (1949) 47-72; J. Daniélou, *La teologia del giudeo-cristianesimo*, trad. it. C. Prandi, Bologna 1974, 63ss.

dell'opera, basata sul *IV libro dei Maccabei*<sup>23</sup> (il testo del passo secondo, quello che si riferisce alla „mente rivolta alla ragione [*mens rationi intenta*]”<sup>24</sup>, anche nel contesto delle idee di Plotino (che per λογισμός intende la vita secondo ragione), ha tradotto quel termine con *rationis tractatio* (la vita secondo l'uso della ragione), comprendendolo come un ethos cristiano basato sullo studio della Sacra Scrittura<sup>25</sup>. Il termine *ratio* incontrato nei passi precedenti è la traduzione della parola greca λόγος.

Si possono incontrare in *De Iacob* dei testi che contengono la parola *ratio* ma qualche volta con una apposizione che forma dunque insieme ad essa un concetto, ossia *recta ratio* che corrisponde al greco ὀρθὸς λόγος, espressione abbastanza diffusa nell'*Ethica Nicomachea*, dove Aristotele accoglie come una *opinione comune* quella, che è necessario agire sempre con una giusta valutazione (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον)<sup>26</sup>. Quella che Aristotele chiama *opinione universale* corrisponde all'opinione di Platone e dei platonici, per i quali ὀρθὸς λόγος significava una giusta conoscenza della norma generale – ὄρος, che è il bene stesso in sé<sup>27</sup>. È difficile dire anche quanto la comprensione ambrosiana della formula di ὀρθὸς λόγος comprendesse in sé questa sfumatura del platonico concetto della giusta conoscenza della norma generale, cioè del bene stesso in sé. Utilizzando l'ambrosiano *uso della retta ragione* (del ὀρθὸς λόγος) si potrebbe giungere, agganciandoci ai concetti platonici, al compimento di scelte perfette se costruiamo un parallelismo tra la norma generale di Platone e Dio. Una retta ragione, infatti, nel cristianesimo è uniformarsi a Dio, quindi „applicare” la norma generale Dio nell'ambito dei valori etici.

<sup>23</sup> Cf. Palla, op. cit., p. 229, nota 2.

<sup>24</sup> Cf. *De Iacob et vita beata* I 1, 1, SAEMO 3, 228: „rationis rectae consideratio”.

<sup>25</sup> Cf. R. Holte, *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris 1962, 173-174.

<sup>26</sup> Cf. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* II 1103 b 32.

<sup>27</sup> Il termine (ὀρθὸς λόγος), introdotto da Aristotele nei suoi scritti è collegato con non poche difficoltà. Aristotele stesso per la domanda che cos'è ὀρθὸς λόγος, risponde (1144 b 24), che la menzionata giusta valutazione si trova nel φρόνησις. Ma incontrando in tanti passi dell'*Ethica Nicomachea* il termine: ὀρθὸς λόγος, ci mettiamo davanti di una ambiguità non spiegabile. Questa posizione prende anche Aristotele non solo nel *Protrettico*, ma, secondo Jaeger, ancora nel *Ethica Eudemea*, dove nel 1249 a 21 – b 3 usa – non sconosciuta nell'Accademia – parallela tra la medicina e etica: il medico usa la norma generale, la salute, per tutti i casi individuali; similmente l'uomo usa la norma del bene il più alto, cioè Dio, per il suo comportamento. Nel *Ethica Nicomachea* Aristotele ha smesso il concetto della norma generale, introducendo in posto di essa φρόνησις (libro VI, specialmente nel 1144 b 24; 28), cui potrebbe decidere, cosa è buono e cosa è cattivo in ogni singolo caso (cf. W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923, 252 e 253). Però il termine ὀρθὸς λόγος è rimasto nell'*Ethica Nicomachea* come il termine – si può dire – relitto dell'eteronomica, religiosamente fondata etica, e non solo in questi contesti nei quali si trova *in extenso*, ma anche negli altri, dove si parla semplicemente di λόγος, ma il senso però ci indica, che il significato pieno è quello di ὀρθὸς λόγος (cf. D. Gromska, *Wstęp i komentarz*, in: Aristoteles, *Dziela wszystkie*, vol. 5, Warszawa 2000, p. 105-106, nota 5).

Importante è anche il termine *mens* che è molto significativo per il concetto della *vita rationabilis* e così anche per il concetto della *vita perfecta* dell'uomo. Vale a dire che con il primo il Vescovo di Milano traduce il termine greco *voûç* che si trova anche nei passi del *IV libro dei Maccabei* – cioè la fonte principale dei paragrafi iniziali del *De Iacob*<sup>28</sup>. Come già abbiamo accennato nella premessa di questo paragrafo, è la *mens*, che attraverso l'uso della retta ragione esercita la sua attività, sforzandosi di raggiungere le virtù e di praticarle.

Questa *operatio* da parte della *mens* viene considerata da Ambrogio come la caratteristica più importante per il concetto della perfezione dell'uomo. Accanto alla frase trovata nel passo che descrive la *perfectio* (I 7, 29) come ciò che un uomo raggiunge in un preciso *modo di operare* (*operatio*), messo in contrasto con la *condicio hominis*, Ambrogio porta degli altri esempi per avvalorare la sua tesi. Lo fa dimostrando che:

„la causa del viver bene non è pertanto il godimento corporale, ma la saggezza della mente; non la carne, che è soggetta alla passione, ma la mente che giudica, poiché niente dà maggior diletto che i buoni pensieri e le belle opere”<sup>29</sup>.

Vale a dire che anche nel caso dell'*operatio* Ambrogio sfrutta dei concetti presenti già nelle fonti da lui usate. Si può osservare che il binomio: *condicio – operatio* (δύναμις – ἐνέργεια) è presente nelle *Enneadi* di Plotino (I 4, 4)<sup>30</sup>. Tuttavia, l'uso della terminologia ripresa da Ambrogio non porta in sé una totale somiglianza dei concetti plotiniani. Con i termini *condicio* e *operatio* Plotino afferma che ogni uomo, per sua stessa natura, „possiede” già, o in potenza (δύναμις), o in atto (ἐνέργεια), una vita perfetta. Ambrogio chiaramente si oppone a questo concetto spiegando che la *perfezione* non dipende tanto dalla nostra condizione umana quanto dal nostro agire morale. È questo che costituisce la beatitudine<sup>31</sup>.

Tutto il modo di operare, di agire bene dell'uomo, deve essere analizzato nel contesto dei concetti che aiutano a rendere perfetta la vita e libera dagli errori provenienti dall'influsso della contaminata condizione umana. Uno di questi è la Legge<sup>32</sup> considerata come dono del Signore<sup>33</sup>, rivelatrice del pecca-

<sup>28</sup> Cf. Palla, op. cit., p. 235, nota 13. La corrispondenza tra i due vocaboli viene sottolineata in modo esplicito dallo stesso Ambrogio nell'*Expositio Evangelii secundum Lucam* VIII 49, CCL 14, 315: „qui sunt autem isti agricolae differentes possumus reperire, si advertamus qua ratione duos ἡϊϋϋ, hoc est duas mentes esse in nobis apostolus dixerit”.

<sup>29</sup> *De Iacob et vita beata* I 7, 28, SAEMO 3, 259.

<sup>30</sup> Cf. A. Solignac, *Nouveaux parallèles entre Saint Ambroise et Plotin: le «De Iacob et vita beata» et le Περί εὐδαιμονίας [Ennéade I 4]*, „Archives de Philosophie” 19 (1956) 148-156, p. 151, nota 1.

<sup>31</sup> Cf. *De Iacob et vita beata* I 7, 29.

<sup>32</sup> Cf. Pizzolato, op. cit., p. 97-98: „[...] il termine *lex* assume anche un significato più specifico di genere letterario, di carattere sicuramente veterotestamentario, che è ben distinto da altri regimi letterari, pur essi rinvenibili nell'AT, e pertanto partecipi pure essi della più generale temperie

to<sup>34</sup> poiché lo ha denunciato, senza poterlo reprimere, e lo ha anche accresciuto dandone la consapevolezza. Ma essa, in questo senso, pur essendo una causa di morte è un bene:

„La Legge infatti ha denunciato il peccato, ma, in una condizione difficile, non ha potuto affatto reprimerlo. Ho conosciuto infatti il peccato che non conoscevo”<sup>35</sup>.

„Svelò infatti il peccato e, attraverso il bene della sua denuncia, accrebbe l’odiosità del peccato stesso. E così oltre misura è divenuto per me il peccato, poiché è stato accresciuto dalla denuncia del comandamento: cresce infatti la colpa quando è rivelata e non ci si guarda da essa”<sup>36</sup>.

„Infatti è certo che si è avvicinata a me la morte allorché conosco il peccato che commetto”<sup>37</sup>.

Essa può anche insegnare l’umiltà che con la confessione dei peccati precorre l’azione della gratia:

„L’innocenza mi aveva reso arrogante, la colpa mi ha reso umile”<sup>38</sup>.

„Ho cominciato a confessare ciò che negavo, ho cominciato a riconoscere la mia colpa e a non nascondere la mia ingiustizia, ho cominciato a proclamare al Signore contro di me la mia ingiustizia e tu hai perdonato le empietà del mio cuore. Ma anche questo mi è d’aiuto, il fatto che non siamo giustificati dalle opere della Legge. Non ho dunque niente nelle mie opere di cui possa gloriarmi, non ho niente di cui vantarmi e pertanto mi glorierò in Cristo (*Phil* 3, 3). Non mi glorierò perché sono giusto, ma mi glorierò perché sono stato redento. Non mi glorierò perché sono esente da peccati, ma mi glorierò perché i peccati mi sono stati rimessi”<sup>39</sup>.

„Eccoti dunque in che cosa ti è giovata la promulgazione della Legge. Ma dici che, a causa della Legge, il peccato è stato sovrabbondante. Ma dove è stato sovrabbondante il peccato è stata sovrabbondante anche la grazia. Sei morto al peccato, uomo; dunque la Legge non ti è più di ostacolo. Risorgi attraverso la grazia; la Legge è stata quindi di aiuto poiché ha procurato la grazia”<sup>40</sup>.

---

della categoria della lex. È evidente quindi che è fondata la convinzione della presenza di un genere letterario che si denomina dalla lex: «la storia narra con ordine, **la legge insegna**, la profezia annuncia, il rimprovero castiga, il discorso morale convince» (*Expos. Ps.* I 7). Di questo genere letterario individuato, il cui scopo è qui indicato come quello di fornire vincolanti istruzioni di comportamento, il rappresentante per antonomasia è Mosè: «Moyses, id est lex» (*Exhort. virg.* 37); «*Moyses legis figuram accepit*» (*Expos. Ps.* CXVIII 8, 16; *Expos. Luc.* I 41; VII 10).

<sup>33</sup> Cf. *De Iacob et vita beata* I 4, 13, SAEMO 3, 245.

<sup>34</sup> Cf. V. Hahn, *Das wahre Gesetz. Eine Untersuchung der Auffassung des Ambrosius von Mailand vom Verhältnis der beiden Testamente*, Münster 1969, 7-20; 110s.

<sup>35</sup> Cf. *De Iacob et vita beata* I 4, 13.

<sup>36</sup> Ibidem.

<sup>37</sup> Ibidem; vedi anche I 4, 15; I, 4, 16.

<sup>38</sup> Ibidem I 6, 21, SAEMO 3, 253.

<sup>39</sup> Ibidem, SAEMO 3, 251.

<sup>40</sup> Ibidem I 6, 22, SAEMO 3, 253.



Nel processo dell'*operatio*, la Legge tende a diventare un insegnamento previo in vista dell'acquisizione della virtù. Questo si può osservare nel testo citato già all'inizio di questo punto:

„Sono necessari per tutti, ai fini dell'educazione, dei buoni precetti, pieni di saggezza, e la mente rivolta alla ragione precorre le virtù e reprime le passioni”<sup>41</sup>.

Ambrogio stesso, sotto il nome dei *buoni precetti*, mette proprio l'insegnamento della Legge, necessario per correggere l'uomo:

„Del resto, se i buoni precetti non fossero necessari per correggere, giammai la Legge direbbe: «Non commetterai adulterio»”<sup>42</sup>.

Secondo il Vescovo è proprio la Legge che insegna e infonde nel cuore degli uomini la temperanza (cioè la virtù)<sup>43</sup>.

Nel menzionato tema dell'acquisizione della virtù, attraverso l'operazione (*operatio*) compiuta dalla mente umana (*mens*), interessante è la risposta positiva di Ambrogio nel dibattito filosofico sulla possibilità di insegnarla<sup>44</sup>. Ambrogio sottolinea con grande forza che la virtù può infatti essere insegnata, cioè che gli sforzi dell'uomo, attraverso l'operare, non sono vani né inutili.

Dassmann sottolinea che il vertice e la quintessenza di tutto ciò che costituisce le virtù e di quanto esse realizzano, è la *sapientia*. Ma osserva anche che, in alcuni testi, non è del tutto chiaro se essa sia il presupposto o il fine di tutte le virtù oppure anche una virtù tra le altre<sup>45</sup>.

A me sembra che il concetto della *sapientia* va analizzato in tutta la sua ricchezza e in modo indissolubile collegato con quello della *perfezione*. È vero che la *sapientia* può essere considerata come la corona degli sforzi umani, come un certo tipo di virtù, o il fine di tutte le virtù<sup>46</sup>. Ma dobbiamo ricordare che essa, prima di essere acquistata da parte dell'uomo come la caratteristica propria che lo rende perfetto e virtuoso, deve essere riconosciuta come proveniente da una fonte esterna, dall'insegnamento della Scrittura cioè, che sottolinea il ruolo del Signore come colui che insegna il *discernimento e la disciplina*<sup>47</sup>.

È l'insegnamento della Scrittura che dunque perfeziona l'uomo e lo abitua ad operare con una permanente disposizione verso le buone opere. In questo

<sup>41</sup> Ibidem I 1, 1, SAEMO 3, 229.

<sup>42</sup> Ibidem.

<sup>43</sup> Cf. ibidem I 2, 8.

<sup>44</sup> Cf. anche ibidem I 1, 1 ; Holte, op. cit., p. 26 e p. 175, nota 4 ; G. Nauroy, *La méthode de composition d'Ambroise de Milan et la structure du De Iacob et vita beata*, in: *Ambroise de Milan. XVI<sup>e</sup> Centenaire de son élection épiscopale*, Paris 1974, 115-153; p. 118, nota 12.

<sup>45</sup> Cf. Dassmann, op. cit., p. 39.

<sup>46</sup> Molto importante è anche il timor di Dio, cf. *De Iacob et vita beata* I 3, 9, SAEMO 3, 241: „senza dubbio è nel numero delle virtù, poiché inizio della sapienza è il timor di Dio (Ps 110, 10; Prov 1, 7; 9, 10; Eccli 1, 14); per mezzo di esso si riceve il modello del santo insegnamento [...]”.

<sup>47</sup> Cf. *De Iacob et vita beata* I 3, 9.

processo importante è anche l'aiuto della grazia di Dio. Per questo Ambrogio invoglia ad adoperarsi perchè essa possa essere mantenuta<sup>48</sup>, perchè la mente „è buona se si volge alla ragione, ma non è perfetta se non è governata da Cristo”<sup>49</sup>.

Attraverso il processo dell'*operatio* che cerca la virtù, che apprende questa disposizione permanente per poter compiere sempre delle opere buone si può arrivare allo stato di godere la tranquillità e la pace. Raggiunto lo stato della perfezione, della sapienza, l'uomo perfetto non cerca nient'altro che l'amore del sommo bene e l'amicizia delle virtù:

„Infatti non c'è niente di buono che egli non abbia e non trova diletto nelle cose superflue ma nelle cose necessarie e proprio in quella cosa necessaria, che è necessaria non per lui stesso ma per la carne attaccata a lui, e perciò indulge a ciò che non si allontana dal proposito dell'uomo interiore, per rendere l'uno e l'altro uno solo e riconciliare a Dio l'uomo interiore insieme all'uomo esteriore, cosicché vi sia in entrambi un solo spirito”<sup>50</sup>.

Nello stato di perfezione l'uomo non viene scosso da nessuna realtà mondana<sup>51</sup>. Anche se è minacciato da gravi vicende, queste non possono separarlo da Cristo<sup>52</sup>. L'uomo perfetto (saggio) rimane beato anche nei travagli e nelle persecuzioni che deve soffrire per la giustizia<sup>53</sup>. Da questo uomo „sono lontane la tristezza di questo mondo, che non è secondo Dio, ed ogni agitazione derivante dal travaglio del corpo”<sup>54</sup>.

Come possiamo osservare dalla descrizione dello stato di perfezione dell'uomo ricavato dal *De Iacob et vita beata*, Ambrogio, usando dei concetti presenti già in autori precedenti, non si limita a ricalcarli, ma riconosce in essi un campo filosofico ancora da perfezionare. Attraverso svariati passi della teologia paulina il Vescovo di Milano fornisce delle risposte nuove e più concrete, dove, il perfezionamento dell'uomo non dipende solo dall'uomo stesso, ma anche dall'aiuto di Dio e dalla sua grazia.

La *vita perfetta*, che Ambrogio considera *vita beata*<sup>55</sup> è descritta in questo primo libro della sua opera quasi solamente attraverso enunciati teoretici. Probabilmente il Vescovo voleva parlare alle persone più colte di Milano. In questo modo potè anche assumere una posizione di fronte ai filosofi non cristiani che volevano dare delle risposte sulla possibilità della beatitudine

<sup>48</sup> Cf. *ibidem* I 5, 17.

<sup>49</sup> *Ibidem*, SAEMO 3, 249.

<sup>50</sup> *Ibidem* I 7, 30, SAEMO 3, 261-263.

<sup>51</sup> Cf. *ibidem* II 6, 28.

<sup>52</sup> Cf. *ibidem* I 7, 27.

<sup>53</sup> Cf. *ibidem* I 7, 28.

<sup>54</sup> *Ibidem* I 7, 31, SAEMO 3, 263.

<sup>55</sup> Cf. *ibidem* I 8, 34, SAEMO 3, 264: „Quod enim perfectum beatum”.

umana. Dopo la spiegazione del contesto teoretico del concetto della vita perfetta, ecco un commento sull'ambrosiana esemplificazione di essa, che si trova nel secondo libro del *De Iacob et vita beata*.

Gli esempi, soprattutto quello di Giacobbe, non assumono solamente un ruolo riassuntivo e non formano semplicemente una apposizione per la parte teoretica dell'opera. Piuttosto possono essere considerati come quelli che hanno il ruolo individuale e specifico di esempi che ispirarono l'insegnamento di Ambrogio proprio sul tema.

**2. Gli esempi degli uomini perfetti.** Nel primo paragrafo del secondo libro del *De Iacob et vita beata* Ambrogio indica che dopo la discussione intorno ai precetti delle virtù vuole servirsi „degli esempi di uomini famosi, che, posti in gravissimi pericoli, non hanno perduto la beatitudine della vita, ma anzi se la sono guadagnata”<sup>56</sup>. Come già abbiamo accennato, la beatitudine dell'uomo corrisponde, nel pensiero di Ambrogio, con il concetto della sua perfezione. In questo modo, tutti gli esempi che descrivono lo stato della beatitudine, nello stesso momento, possono riferirsi alla descrizione della vita perfetta dell'uomo.

Come primo esempio di beata e perfetta vita umana il Vescovo di Milano presenta Giacobbe. Mostra soprattutto quegli episodi della sua vita che fanno risaltare la sua saggezza e perfezione. Parte dalla benedizione paterna ricevuta da Giacobbe al posto del fratello maggiore Esaú, dopo la quale Giacobbe ha dovuto abbandonare la patria e sopravvivere alle asprezze dell'esilio.

Qui il Vescovo trova il primo avvenimento della vita di Giacobbe attraverso il quale mostra il comportamento dell'uomo perfetto e sapiente nei difficili momenti della sua vita. Nella situazione del pericolo Giacobbe (come l'uomo giusto)<sup>57</sup> sfuggendo davanti all'ira di Esaú, dovendo lasciare la casa paterna, non perde la sua beatitudine e non diventa per questo meno felice. Ma in questo modo evita l'invidia del fratello che minacciava di ucciderlo<sup>58</sup>, potendo essere considerato ancora più perfetto e beato anche per il fatto di avere evitato una la colpa nel fratello stornandone il progetto del delitto<sup>59</sup>. Pertanto lo accompagnò la grazia divina in modo tale che, anche mentre dormiva, acquistava il dono della vita beata<sup>60</sup>. Questi sono stati i premi dei suoi meriti.

Importante è che Ambrogio, collegando il tema della primogenitura di Esaú venduta in cambio del cibo preparato da Giacobbe, accanto alla descrizione dello stato della *perfectio hominis*, della vita beata, nel quale l'uomo perfetto è lontano da tutti gli inconvenienti di questo corpo o le avversità del mondo<sup>61</sup>, ha

<sup>56</sup> Ibidem II 1, 1, SAEMO 3, 275.

<sup>57</sup> Cf. ibidem II 5, 21.

<sup>58</sup> Cf. ibidem II 4, 14.

<sup>59</sup> Cf. ibidem II 1, 1.

<sup>60</sup> Cf. ibidem.

<sup>61</sup> Cf. ibidem I 7, 32.

messo in contrasto anche la descrizione della stoltezza che induce ad affliggersi per tutte le cose del mondo, tenendo l'uomo lontano da Dio e non facendolo vivere secondo Dio.

Giacobbe, essendo temperato e parco, „non desiderò il cibo che aveva preparato per sé, ma lo lasciò senza indugio al fratello che ne faceva richiesta e da lui ricevette il diritto di essere benedetto come primogenito”<sup>62</sup>. Questo passo descrive un pò il modo di agire dell'intemperante, che lasciandosi guidare dai desideri finisce per vendersi a molti padroni<sup>63</sup>.

Ambrogio, lodando Giacobbe come uomo pieno di tranquillità, di giustizia e sapienza, mostra anche la prontezza nel chiedere pace al fratello. Per questo racconta l'avvenimento accaduto durante la notte nell'accampamento prima dell'incontro con Esaú. Ne sottolinea di nuovo la virtù di uomo perfetto che in quanto tale aveva un riposo sicuro. Da ciò conclude che la stabilità degli uomini perfetti consiste nel non farsi influenzare facilmente dalle cose del mondo e dalla paura. Sottolinea soprattutto la tranquillità interiore che permette all'uomo di stare in accordo con se stesso<sup>64</sup>. La purezza che regnava nel cuore di Giacobbe, dopo che ebbe allontanato da sé tutti i suoi averi, gli permise di rimanere solo a lottare con Dio. Questa immagine Ambrogio la interpreta come l'intraprendere la lotta (un certo tipo di *operatio*) per la virtù.

C'è anche la descrizione della vecchiaia di Giacobbe. La vecchiaia, di per sé indice di saggezza, è descritta da Ambrogio come raggiunta dal santo già con il suo modo di comportarsi, prima dunque di poterla raggiungere con l'età. Giacobbe, già con le sue buone opere, anticipò la sua lunga vecchiaia. Ma se Ambrogio chiama un giovane che vive bene beato, afferma di apprezzare maggiormente la beatitudine del vecchio che è vissuto bene:

„Di tal fatta era dunque Giacobbe, il quale possedeva, ormai chiusi e sigillati con la chiave intatta e sicura della grazia, beni che difficilmente i giovani possono sperare di avere”<sup>65</sup>.

Quando Giacobbe si trovò nei giorni della morte parlava più con Dio che con gli uomini. E se anche non poteva vedere con gli occhi era beato poiché vedeva con lo spirito.

Nell'esempio di Giacobbe possiamo trovare dei temi fondamentali propri della parte teoretica. Soprattutto viene sottolineata la tranquillità della vita e la sicurezza dell'uomo beato e perfetto nel quale regna la pace e la sapienza. Egli non cerca nient'altro che l'amore di Dio, la sua grazia, e attraverso lo sforzo del suo operare l'amicizia delle virtù.

<sup>62</sup> Ibidem II 1, 4, SAEMO 3, 279.

<sup>63</sup> Cf. ibidem II 3, 12.

<sup>64</sup> Cf. ibidem II 6, 29.

<sup>65</sup> Ibidem II 8, 35, SAEMO 3, 305.

Come estensione dell'esempio di Giacobbe Ambrogio parla anche di Eleazar, mostrandolo come esperto nella Legge (la quale infonde nel cuore degli uomini la virtù)<sup>66</sup> e avanti negli anni (la perfezione del vecchio che è vissuto bene). Il sacerdote, messo di fronte alla morte, davanti al persecutore Antioco, ha mostrato la fortezza del suo spirito che poteva vincere i desideri rivelando così la saggezza che gli permise di mantenere ciò che aveva scelto di seguire per timore di Dio<sup>67</sup>. Il suo perfetto comportamento è diventato un insegnamento di costanza per gli altri, e stimolo di perfezione.

La cosa molto importante che si collega con il nostro tema della vita perfetta consiste nel fatto che Eleazar poteva vincere torture e tormenti servendosi della forza dell'animo<sup>68</sup> e usando la retta ragione; fu infatti in grado di diventare signore delle sue passioni, cioè potè diventare perfetto<sup>69</sup>.

Dopo l'esempio del martirio del secondo libro dei Maccabei, Ambrogio alla fine espone, dallo stesso libro, anche la morte dei sette fanciulli con la loro madre<sup>70</sup>. Qui soprattutto, emerge la forza dello spirito umano messo alla prova non solamente dai dolori del corpo, ma anche dalla perdita dei cari<sup>71</sup>.

„Quando i figli cadevano, piagati dalle torture, i morti cadevano sui morti, i corpi rotolavano sopra i corpi, le teste venivano tagliate sopra le teste, il luogo era pieno dei cadaveri dei figli. La madre non pianse, non si lamentò”<sup>72</sup>.

Attraverso l'episodio biblico Ambrogio paragona la perfetta virtù della madre con la fortezza del diamante, e la considera ancora più forte. La loda come beata perchè „offriva nei figli le parti del suo stesso corpo”<sup>73</sup>. Alla fine la chiama anche santa perchè con suoi figli fu salda in mezzo agli eserciti del re, dai quali era stata sottomessa tutta la terra<sup>74</sup>.

\*\*\*

Riassumendo il problema della vita perfetta dell'uomo nel *De Iacob et vita beata* di Ambrogio possiamo costatare che tutti gli esempi degli uomini beati, portati da Ambrogio nel secondo libro dell'opera, non mettono così forte l'accento sul tema dell'acquisizione delle virtù e non esprimono la fase iniziale di questo processo. Piuttosto mostrano, come sottolinea il Vescovo stesso, il pieno possesso di esse nella vita degli uomini santi che la perfezione ha reso

<sup>66</sup> Cf. *ibidem* I 2, 8.

<sup>67</sup> Cf. nota 46.

<sup>68</sup> Cf. *De Iacob et vita beata* II 10, 44.

<sup>69</sup> Cf. *IV Macc* 7, 15-16.

<sup>70</sup> Cf. *II Macc* 7.

<sup>71</sup> Cf. *De Iacob et vita beata* I 7, 31.

<sup>72</sup> *Ibidem* II 12, 56, SAEMO 3, 331.

<sup>73</sup> *Ibidem* II 12, 55, SAEMO 3, 331.

<sup>74</sup> Cf. *ibidem* II 12, 58.

noti. Proprio questa pienezza delle virtù, la possibilità di raggiungerle e viverle perfettamente, a mio parere affascinò il Vescovo. Da questo si può ricavare l'opinione sul prevalente ruolo dei menzionati esempi nell'ispirazione dell'insegnamento di Ambrogio sul tema della vita beata e perfetta. Questo anche confermerebbe l'originalità del Vescovo di Milano e la sua indipendenza dagli autori che utilizza nel formulare le sue opinioni sul tema.

Il fondamento della vita perfetta, che, come abbiamo ricavato dai testi, sta nella vita razionale dell'uomo e nel suo modo di operare, e la sua comprensione vengono più facilmente recepiti attraverso un contesto non solamente filosofico, ma soprattutto spirituale in cui gioca un ruolo fondamentale anche la grazia di Dio.

### „PERFECTIO HOMINIS” W *DE IACOB ET VITA BEATA* ŚW. AMBROŻEGO

(Streszczenie)

W dziele *De Iacob et vita beata*, w jego pierwszej księdze, zagadnienie „szczęśliwego życia” zestawione zostaje z pojęciem doskonałości człowieka (*perfectio hominis*), która według Ambrożego zawiera się nie tyle w jego kondycji, w stanie, w jakim znajduje się on po grzechu pierworodnym (*non tam in condicione est hominis*), ile w działaniu (*in operatione*). Ono to, kierowane przez rozumną część duszy wspartej nauczaniem Pisma, a przez to także samego Chrystusa i jego łaską, doprowadza człowieka do takiego życia, które staje się wolne od przeciwności, doskonale i szczęśliwe.

Integralną część ambrożyjskiego nauczania odnoszącego się do ludzkiej doskonałości i szczęśliwości stanowi druga księga dzieła *De Iacob*, ukazująca biblijne przykłady życia „sławnych ludzi”, które stają się dla Biskupa Mediolanu nie tyle dodatkiem potwierdzającym teoretyczny wykład pierwszej księgi dzieła, ile raczej inspiracją dla niego i jego natchnieniem. To zdawałoby się potwierdzać oryginalność Ambrożego w formułowaniu niektórych twierdzeń natury ogólnej, a także swoistą niezależność od autorów, z których pism, i poglądów korzystał.