

“Intra tu, hoc est: in te ipsum intra”
(Ambr., *De Noe* 11,38): la conoscenza
di sé in Ambrogio tra filosofia
classica e tradizione cristiana*

ROBERTA FRANCHI

Università degli Studi di Firenze

Il trattato su Noè di Ambrogio di Milano sfiora subito in apertura il problema di quanto sia difficile giungere a penetrare lo spirito di un uomo giusto, dal momento che la filosofia stessa ha affermato non esservi impresa più ardua che riuscire a cogliere l'interiorità dell'uomo¹. Si tratta di una pratica fondamentale, nella quale l'anima risulta essere

* Questo articolo è la comunicazione letta in occasione del XX Convegno di studi della Facoltà di Filosofia: *“Coscienza e identità personale. Prospettiva filosofica e neuroscientifica”*, svoltosi a Roma nei giorni 27-28 febbraio 2012, presso la Pontificia Università della Santa Croce.

¹ Cfr. Ambr., *De Noe* 1,1. Tutte le opere di Ambrogio sono consultabili nell'*Opera omnia di Sant'Ambrogio (Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera [SAEMO])* con testo latino e traduzione latina, pubblicata da Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova Editrice, in 27 volumi, Milano-Roma 1979-1993 (vol. 1-22 opere di Ambrogio, voll. 23-26 sussidi [indici-fonti-bibliografia-cronologia ragionata], vol. 27 Guglielmo di S. THIERRY, *Commento ambrosiano al Cantico dei Cantici*). Per la presenza del precetto delfico in Ambrogio, tuttora fondamentale, resta P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même. De Socrate a Saint Bernard*, I-III, Paris 1974-1975, I, pp. 117-125; P. COURCELLE, *Saint Ambroise devant le précepte delphique*, in *Forma Futuri. Studi in onore del card. M. Pellegrino*, Torino 1975, pp. 179-188.

lo snodo centrale e ineludibile². Nell'ordine dato da Dio a Noè di entrare nell'arca (*Gen. 7,1*), Ambrogio addita all'anima la via di una restituzione a se stessa in contrapposizione alla dispersione nel mondo sensibile:

“«Entra tu» cioè: entra in te stesso, nella tua mente, nella parte dirigente della tua anima. Lì c'è la salvezza. Lì è il timone, fuori c'è il diluvio, fuori c'è il pericolo”³.

In linea con quell'invito alla solitudine contemplativa, che investe già la tradizione classica giacché Platone esorta a ritirarsi in se stessi e a separarsi dalle realtà sensibili, mentre Plotino si sofferma sull'importanza del rifugio interiore dell'uomo come fuga del solo verso il solo⁴, per Ambrogio il ritornare in se stessi equivale ad entrare nel luogo più segreto e profondo della propria anima, al fine di trovare la salvezza⁵. Debitore di Plotino allorché sottolinea la necessità di fuggire verso la vera patria, il vescovo di Milano non allude certamente a una fuga materiale, ma a una fuga con l'animo e con gli occhi dell'uomo interiore:

“Fuggiamo dunque nella verissima patria [...] Ma in che cosa consiste questa fuga? Non certamente dei piedi, che sono del corpo; questi infatti ovunque corrono, corrono in terra e passano da un suolo all'altro. E non dobbiamo fuggir via sulle navi o sui carri o

² Non essendo propriamente un filosofo, Ambrogio non presenta una dottrina univoca sulla natura dell'anima. Alcune volte contrappone la parte *irrationabilis* a quella *principalis* (*De Isaac* 2,5); altre volte dice che è divisa nella parte razionale e in quella irrazionale (*De Abraham* 1,2,4). Impiega inoltre sia la tripartizione di Platone, *Resp.* 436A ss. (*Exp. euang. sec. Lucam* 7,139), sia la quadripartizione di Origene (razionalità, passionalità, desiderio, discernimento, cfr. *De Abraham* 2,8,54). Cfr. R. HOLTE, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris 1962, pp. 165-176.

³ Ambr., *De Noe* 11,38 (SAEMO 2/1, pp. 398-399). Per Ambrogio l'arca è simbolo del *principale animae*, ossia dell'*hēgemonikón* stoico, della parte più intima e centrale del cuore, nonché dell'isolamento del soggetto umano in mezzo al diluvio del pericolo morale. Sulle due dimensioni della lettura in Ambrogio (lettera e allegoria) cfr. L.F. PIZZOLATO, *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio*, Milano 1978, pp. 223 ss.

⁴ Cfr. Plat., *Phaed.* 83A; Plot., *Enn.* 6,9,11.

⁵ Cfr. Ambr., *De Cain* 1,9,35 (SAEMO 2/1, pp. 232-233): *Cubiculum tuum mentis arcum animique secretum est. In hoc cubiculum tuum intra, hoc est intra in alta praecordia, totus ingredi de corporis tui exteriori uestibulo et claude ostium tuum*. Si veda anche l'*Epist. ad Ireneum* 13 (31),12 (SAEMO 19, pp. 148-151): *Totus ingrediaris in animam tuam atque intra ipsam te colligas et in ea habites, apud eam commorere, in ipsa tibi sit omnis conuersatio, ut sis non in carne, sed in spiritu*. Qui Ambrogio è memore del passo di Platone, *Phaed.* 67C, dove si esorta a cercare di tenere separata il più possibile l'anima dal corpo e abituarla a raccogliersi e a concentrarsi tutta in se stessa.

sui cavalli, che si intralciano e cadono, ma dobbiamo fuggire con l’animo e gli occhi e i piedi del nostro uomo interiore”⁶.

Riprendendo l’opposizione paolina tra l’uomo esteriore, destinato a consumarsi, e l’uomo interiore, che si rinnova di giorno in giorno, tra *vetus homo* e *novus homo*⁷, Ambrogio approfondisce la sua riflessione sull’interiorità, distinguendo anch’egli tra un *homo exterior*, soggetto al peccato e alla concupiscenza, simile a un vestito consunto e strappato, e un *homo interior*, rinnovato grazie alla luce del Verbo⁸. Proprio la presenza divina del Verbo nell’anima umana dà un nuovo significato, tutto spirituale, all’interiorità dell’uomo e alla sua spiritualità⁹. Alla fine del commento al salmo 40, il vescovo di Milano rapporta la divisione del Salterio in cinque libri ai cinque sensi dell’uomo esteriore e ai cinque sensi spirituali dell’uomo interiore. Come in Origene, vi è uguaglianza tra uomo esteriore e interiore, fondata non esclusivamente sulla presenza dei cinque sensi, ma estesa naturalmente a tutte le membra e gli organi: le mani, i piedi, i reni, gli occhi, le orecchie¹⁰. E’ a questo uomo

⁶ Ambr., *De Isaac* 8,78-79 (SAEMO 3, pp. 122-123). Il tema della fuga è ripreso da Plotino, *Enn.* 1,6,8: “Che cosa sono dunque questo viaggio e questa fuga? Non coi piedi bisogna farlo, perché i nostri piedi ci portano sempre di terra in terra; neppure c’è bisogno di preparare cocchi o navigli, ma è necessario staccarsi da queste cose e non guardar più”. Su questo rapporto cfr. P. COURCELLE, *Plotin et Saint Ambroise*, “Revue de Philologie” 76 (1950), pp. 29-56, in part. p. 36.

⁷ Cfr. 2 *Cor.* 4,16; *Rom.* 7,22; *Eph.* 3,16; *Coloss.* 3,9-10; *Rom.* 6,6-11.

⁸ Cfr. Ambr., *De fide* 5,14,176 (SAEMO 15, pp. 418-419): *Ad communitatem igitur beneficium transiit a specie, quia in sua carne naturam totius humanae carnis edomuit. Et ideo iuxta apostolum sicut portauimus imaginem huius terreni, portemus et imaginem huius caelestis. Quod utique nisi per interiore hominem non potest euenire. Deponentes igitur uniuersa, hoc est illa quae legimus, iram, animositatem, blasphemiam, turpiloquium, et sicut infra dictum est, expoliantes nos ueterem hominem cum actibus eius induamus nouum, qui renouatur in agnitione secundum imaginem eius, qui creauit eum; De institutione virginis 2,11-14 (SAEMO 14/2, pp. 118-123); *Expl. Ps. XLIII*,83 (SAEMO 8, pp. 182-183): *Et uere cotidie Paulus moriebatur secundum carnem in ieiuniis, in naufragiis, in diuersis periculis, in miseris constitutus, sed non totus moriebatur. Moriebatur homo eius exterior, sed renouabatur interior et ideo non deficiebat, cum tot periculis urgeretur, quia, etsi exterior homo eius corrumpabatur, interior renouabatur de die in diem, quia diem sibi uniuscuiusque fides et gratia operationis inluminat.* Cfr. G. MADEC, *L’homme intérieur selon saint Ambroise*, in Y.-M. DUVAL (éd.), *Ambroise de Milan. XVI^e Centenaire de son élection épiscopale*, Paris 1974, pp. 283-308, in part. pp. 289-294.*

⁹ Cfr. Ambr., *De bono mortis* 3,9 (SAEMO 3, pp. 142-143): *Itaque docet et istam mortem in hac uita positam expetendam, ut mors Christi in corpore nostro eluceat, et illam beatam, qua corrumpitur exterior ut renouetur interior homo noster et terrestres domus nostra dissoluatur, ut habitaculum nobis caeleste reseretur.*

¹⁰ Cfr. Ambr., *Expl. Ps. XL*,39. Si veda anche K. RAHNER, *Le début d’une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, “Revue d’ascétique et de mystique” 13 (1932), pp. 113-145; W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, München 1958, p. 141.

interiore, chiamato non solo a percepire le realtà spirituali, ma a camminare lungo la strada della perfezione e della virtù in modo da facilitare il progresso dell'anima, che bisogna tendere e guardare¹¹. Aggettivi quali *internus*, *interior*, *intimus*, usati per qualificare delle realtà spirituali (*gratiae interioris suavitas*, *interioris sapientiae disciplinas*; *intimae conscientia mentis*), devono rapportarsi a tale contesto¹².

Allorché Ambrogio si sofferma sul primo capitolo di *Genesi*, egli nota che tutte le opere create sono oggetto di approvazione da parte del Creatore: “e Dio vide che ciò era buono” (*Gen.* 1,4,10,12,18,21). Dio ha visto la bontà del mondo, cioè ha visto il mondo confacente a quel piano divino per cui egli, sommamente buono, lo ha creato. Per Ambrogio il mondo è un organismo perfettamente ordinato, in cui ogni parte in sé è finalizzata ad uno scopo, ma possiede anche uno scopo nell'insieme complessivo, rispetto alle altre parti: come un libro, può offrire un insegnamento morale all'uomo¹³. Soltanto sull'uomo non viene espresso da Dio alcun giudizio circa la sua origine. Perché dunque? Il motivo è rintracciato da Ambrogio nel fatto che, mentre le altre creature non hanno nessuna altra realtà se non quella che appare esteriormente (*in specie*), l'identità peculiare dell'uomo non è percepibile con gli occhi, ma è *in occulto*:

“Perciò dunque all'inizio sono lodate altre cose, e la lode di questi non è espressa, ma riservata, proprio perché il valore delle altre cose è esteriore, quello dell'uomo è interiore; quello delle altre cose risiede nella nascita, quello dell'uomo nel cuore. Infatti cosa c'è di così alto e di tanto profondo oltre la mente dell'uomo, che è coperta e nascosta dal corpo come un involucro [...] E che cosa è più prezioso di ciò che è a immagine e somiglianza di Dio? Ma a immagine è l'uomo interiore, non questo esteriore: quello che è valutato con la facoltà intellettuale, che non si comprende con gli

¹¹ Per un quadro dettagliato cfr. MADEC, *L'homme*, cit., pp. 283-288.

¹² Cfr. Ambr., *De Isaac* 3,8-9 (SAEMO 3, pp. 46-49); *De Abraham* 2,6,36 (SAEMO 2/2, pp. 174-175).

¹³ Ambrogio invita ad osservare il mondo, le cui parti, dalle più piccole alle più grandi sono manifestazione della sapienza di Dio, per trarne gli insegnamenti morali, che Dio stesso vi ha posto. Se si guarda alla grandiosità del creato, si comprenderà quanto invece sia piccolo l'uomo rispetto all'artefice di questa creazione, addirittura rispetto al mondo: l'uomo è simile a un filo d'erba, un essere transeunte (*Exam.* 1,5,17; 2,5,21; 3,7,29-31). Cfr. M. CESARO, *Natura e Cristianesimo negli "Exameron" di S. Basilio e di sant'Ambrogio*, “Didaskaleion” 7 (1929), pp. 53-123. Questa concezione del mondo influirà la filosofia medievale, per la quale è possibile osservare il mondo per trarne validi insegnamenti, mediante la visione di tutta una serie di simboli e segni.

occhi [...] Per questa ragione Dio non ha ritenuto di dover lodare la struttura esteriore dell'uomo perché la sua parte più importante lo è per la virtù¹⁴.

L'interiorità è lo statuto dell'uomo creato ad immagine di Dio¹⁵. Ma qual è elemento peculiare dell'*homo interior*? Nell'*Esamerone*, forse una delle opere più famose di Ambrogio, la cui fonte letteraria è il testo di Basilio di Cesarea sullo stesso argomento¹⁶, il vescovo di Milano tratta anche l'origine dell'uomo. Dopo aver creato tutti gli esseri viventi, Dio ha detto: “Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza” (*Gen.* 1,24,26). L'uomo dovrebbe perciò essere, se non proprio simile, almeno somigliante a Dio. Mentre la corporeità è parte del creato, l'anima è quella scintilla divina posta nel corpo dell'uomo che lo rende simile a Dio. L'anima deve imparare a conoscere che non proviene dalla terra e dal fango, ma che Dio, soffiando su di essa, l'ha resa vivente e un'opera magnifica¹⁷. Il precetto stesso di *Deut.* 4,9: “Fa' attenzione a te” altro non significa se non porre la dovuta attenzione verso l'anima e conservare quell'immagine che Cristo ha dipinto¹⁸. L'uomo che obbedisce a questo precetto riesce a distinguere in lui l'anima, soffio divino di vita, da quanto è corporeo e materiale. Il conoscere se stessi è pertanto il requisito fondamentale, perché in seguito l'individuo possa riconoscersi come fatto ad immagine del Creatore: “Conosci dunque te stessa, o anima bella, perché tu sei l'immagine di Dio –scrive Ambrogio–. Conosci te stesso, o uomo, perché tu sei la gloria di Dio. Ascolta in che modo ne sei la gloria. Dice il profeta: «La tua scienza è divenuta mirabile provenendo da me» (*Ps.* 138,6), cioè: la tua maestà è più ammirabile nella mia opera, la tua sapienza viene esaltata nella mente dell'uomo. Mentre scruto me stesso, che tu indaghi nei segreti pensieri e nei sentimenti intimi, io riconosco i misteri della tua scienza. Conosci dunque te stesso, o uomo, quanto grande tu sei e vigila su di te ...”¹⁹.

¹⁴ Ambr., *De institutione virginis* 3,18-20 (SAEMO 14/2, pp. 124-127).

¹⁵ Cfr. SEIBEL, *Fleisch und Geist*, cit., pp. 6-18.

¹⁶ Per i rapporti tra i due testi cfr. l'introduzione di G. Banterle a Sant'Ambrogio, *I sei giorni della creazione* (SAEMO 1), Milano-Roma 1979, p. 16.

¹⁷ Cfr. Ambr., *Exam.* 6,8,45-48.

¹⁸ Cfr. Ambr., *Exhortatio virginitatis* 68.

¹⁹ Ambr., *Exam.* 6,8,50 (SAEMO 1, pp. 394-397). Qui Ambrogio dipende da Basilio di Cesarea, *Hom. in illud: Adtende tibi ipsi* 5-6. Cfr. al riguardo Courcelle, *Connais-toi toi-même*, cit., pp. 121-122.

Si l'essere umano deve vigilare su se stesso perché, come insegna la Scrittura, l'uomo attuale non è del tutto a immagine e somiglianza di Dio e appare diverso da come dovrebbe o potrebbe essere secondo l'originario progetto divino. Attraverso il racconto di *Gen.* 3,1-11 si apprende che l'anima è decaduta a causa del peccato originale e nello stato di caduta è come ottenebrata dai sensi, quasi dimentica di sé. Il racconto genesiaco viene letto da Ambrogio in senso allegorico. La parola Adamo in ebraico significa "uomo" e l'uomo, in quanto immagine di Dio, è in primo luogo anima: nel racconto biblico, parlando di Adamo, si fa dunque riferimento all'anima. L'Eden poi rappresenta lo stato di assoluta felicità in cui si trovava l'anima prima della caduta e i quattro fiumi che lo circondano sono figure della grazia di Dio e delle tre virtù teologali. Nell'Eden viene posta l'anima: ciò significa che nel piano di Dio l'anima, per merito della grazia divina e fornita delle tre virtù teologali, è completa. Ma nel giardino del Paradiso vi sono anche Eva che, secondo Ambrogio, rappresenta i sensi e il serpente, ossia il piacere: pertanto l'anima (Adamo) nel disegno divino è legata ai sensi e invece di restare unita alla grazia ha preferito seguire i propri sensi allettati dal piacere²⁰. Ha così origine la sua infelicità. E' dunque il peccato la causa primaria che impedisce all'uomo di percepire la sua essenza, la sua natura, ad obbligarlo a porsi la domanda su che cosa sia l'uomo, nonché a provocare secondo Ambrogio un duplice e paradossale risultato: da un lato lo spinge a cercare se stesso, dall'altro lo allontana da sé.

Nell'interpretazione allegorica di Ambrogio, Abramo è *exemplum* dell'uomo caduto, che nella situazione attuale (la città di Ur) non possiede la vera felicità. Dio gli si avvicina e gli rammenta che non si trova nello stato progettato per lui dal Creatore stesso: l'intervento di Dio intende scuoterlo dal sonno, dal torpore in cui è caduto. Come Abramo che si incammina verso la terra promessa, così l'uomo che ascolta l'invito di Dio deve intraprendere un *itinerarium* verso la virtù²¹. Il cammino verso la virtù si presenta lungo e tortuoso, perché l'uomo, dopo la caduta, è sempre più allettato dai propri sensi e tende a dimenticare che suo vero e proprio essere è l'anima, di cui il corpo è solo uno strumento, come già Platone aveva sostenuto²². "*Cognosce te anima*"

²⁰ Cfr. Ambr., *De paradiso* 1,6; 2,11-3,12; 3,14-18; 4,24-25.

²¹ Ambrogio dedica un trattato all'interpretazione di Abramo: cfr. in particolare *De Abraham* 2,1,1-4,13.

²² Cfr. Ambr., *De Isaac* 2,3. Il motivo del corpo, quale strumento per l'uomo, di origine platonica (cfr. *Alcib.* 133A e D), ebbe in seguito molta fortuna. Si veda MADEC, *L'homme*, cit., pp. 296 ss.; G. MADEC, *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris 1974, pp. 321-322.

scrive con tono deciso Ambrogio e altrove raccomanda che “ciascuno guardi se stesso e la propria coscienza”²³; dalla coscienza è necessario partire, perché chi non guarderà prima se stesso, non avrà il coraggio di presentarsi, proprio come Adamo che cercava di nascondersi, perché non possedeva un’adeguata conoscenza di sé²⁴. Dunque la coscienza di sé come punto più alto dell’uomo.

Il trattato su Isacco offre spunti interessanti al riguardo. Nell’interpretazione ambrosiana il patriarca non solo è figura di Cristo, ma anche dell’uomo pronto a voler conoscere se stesso²⁵. Nell’uscita di Isacco nella campagna all’arrivo di Rebecca, Ambrogio vi scorge l’immagine del sapiente capace di uscire, ossia di sottrarsi dai piaceri della carne, elevare l’anima e staccarla dal corpo: in questo consiste conoscere l’identità dell’uomo²⁶. Viene così presentato il tema della liberazione dell’anima dal corpo, che percorre questo trattato: Isacco, il sapiente, per tornare alla natura originaria, deve liberarsi dalle passioni. Si tratta di una tematica ben presente in Plotino, il quale aveva affermato che la purificazione consiste nel ritrovare se stessi, liberandosi dalle incrostazioni delle passioni. Il filosofo proponeva un esempio al fine di rendere con maggiore efficacia il concetto: come uno scultore che riesce a creare una figura umana dalla massa informe della materia, sia marmo o pietra, allo stesso modo deve agire l’uomo sulla propria anima²⁷. Il tema del “conosci te stesso”, dopo aver invitato l’anima a riconoscere la sua attitudine razionale come tratto somigliante con quel Dio che l’ha creata, si esplica nell’invito a purificarsi, cioè ad allontanarsi dal corpo, non tanto separandosi da esso come in Platone, quanto piuttosto sottomettendolo al fine di recuperare l’identità originaria perduta. Se l’uomo non riconosce di essere mortale, razionale, se non confessa i suoi peccati, se non si converte ed ammette per tempo le proprie

²³ Ambr., *In Ps. CXVIII*,10,10 (SAEMO 9, pp. 408-409); *De Isaac* 8,79 (SAEMO 3, pp. 122-123).

²⁴ Cfr. Ambr., *In Ps. CXVIII*,3,30.

²⁵ Su Isacco come *figura Christi* cfr. J. DANIELOU, *La typologie d’Isaac dans le christianisme primitif*, “Biblica” 28 (1947), pp. 363-393.

²⁶ Cfr. Ambr., *De Isaac* 1,1 (SAEMO 3, pp. 34-35): *Sapientis enim est segregare se a uoluptatibus carnis, eleuare animam atque a corpore abducere; hoc est enim se hominem cognoscere*. Si veda inoltre Courcelle, *Connais-toi toi-même*, cit., pp. 122-123.

²⁷ Cfr. Plot., *Enn.* 1,6,9. Per l’influsso di Plotino nel *De Isaac* di Ambrogio cfr. Ambroise de Milan, *Jacob et la vie heureuse*, éd. par G. Nauroy, Paris 2010 (Sources Chrétiennes 534), pp. 119-183.

colpe, in seguito non vi sarà più alcuna possibilità di conversione²⁸. Nel trattato dedicato a Giuseppe, Ambrogio afferma che nessuna situazione è priva di virtù per quell'animo che conosce se stesso e che ha appreso come sia la carne, non l'anima, soggetta alla schiavitù. Ogni peccato è schiavitù, l'innocenza è libertà²⁹. Il detto socratico "conosci te stesso" equivale alla fine a un invito del tipo: conosci i tuoi peccati e liberatene; è una esortazione finalizzata alla comprensione della propria umanità peccatrice e a una purificazione morale.

Non a caso, ugualmente influenzati dalla filosofia platonica in particolare dal *Fedone*, un frammento su Isaia e alcuni passi de *Il bene della morte* insistono sul corpo come impedimento alla libera ascesa dell'anima³⁰. Commentando il versetto di *Rom. 7,24* in cui Paolo deplora l'essere caduto in un corpo di morte, Ambrogio evoca il malessere derivato a quell'uomo che si riconosce intricato nelle peripezie del corpo³¹. L'espressione *corporis implicatum molestiis* evoca il brano di *Fedone* 66B, in cui Platone si sofferma sul corpo quale elemento di distrazione per l'anima³², per contrastare il quale, come apprendiamo da alcuni passi ambrosiani de *Il bene della morte*, compito dell'uomo dovrebbe essere quello di rompere i lacci, le catene del corpo³³, fuggire

²⁸ Cfr. Ambr., *De Isaac* 4,15-16. Qui Ambrogio non dipende tanto da Porfirio come pensa H. DÖRRIE, *Das fünffach gestufte Mysterium. Der Aufstieg der Seele bei Porphyrios und Ambrosius*, in A. HERMANN - A. STUIBER (hrsg. von), *Mullus, Festschrift Theodor Klauser*, Münster 1964, pp. 79-92, in part. pp. 81-82, ma da Origene che aveva interpretato il passo di *Cant. 1,8* nel suo *Commento al Cantico dei Cantici* con la necessità di riacquistare la conoscenza originaria, perduta col peccato. Cfr. Orig., *Cant. 2,5,1-40* (éd. L. Brésard-H. Crouzel [avec la collaboration di M. Borret], Paris 1991 [Sources Chrétiennes 375], pp. 354-379). Si veda anche C. MORESCHINI (a cura di), Sant' Ambrogio, *Isacco o l'anima. Il bene della morte* (SAEMO 3), Milano-Roma 1982, p. 55.

²⁹ Cfr. Ambr., *De Ioseph* 4,20.

³⁰ Cfr. COURCELLE, *Connais-toi toi-même*, cit., pp. 123-124.

³¹ Cfr. Ambr., *In Isaiam, fragm. 6* (SAEMO 22, pp. 136-137, citato da Agostino, *Contra duas epistulas Pelagianorum* 4,11,31): *Vides quia dum hanc uiuimus uitam, nos mundare debemus et quaerere Deum et incipere ab emundatione animae nostrae et quasi fundamenta constituere uirtutis, ut perfectionem purificationis post hanc mereamur adipisci ---. Grauius autem et ingemescens quis non loquatur: Infelix est homo! Quis me liberabit de corpore mortis huius? Ita eodem magistro omnes uarietates interpretationis absoluimus. Nam si omnis infelix qui se corporis implicatum molestiis recognoscit, utique omne corpus infelix; neque enim felicem illum dixerim, qui confusus quibusdam mentis suae tenebris condicionem suam nescit. Illud quoque non absurdum ad intellectum accessit. Si enim homo, qui se cognoscit, infelix est, infelices profecto omnes, quia unus quisque suam infirmitatem aut per sapientiam recognoscit aut per insipientiam nescit.*

³² Cfr. COURCELLE, *Saint Ambroise devant*, cit., p. 187.

³³ Cfr. Ambr., *De bono mortis* 2,5; 9,41. Si veda inoltre P. COURCELLE, *Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corp-prison (Phédon 62 b, Cratyle 400 c)*, "Revue des Études Latines" 43 (1965), pp. 406-443.

da questo mondo, allo scopo di giungere alla conoscenza della realtà celeste, in linea con quanto professato dalla filosofia platonica e neoplatonica:

“Tuo nemico è il corpo, che contrasta con la tua mente ... Non unirvi l’anima tua, per non confondere l’una con l’altra. Se la si unisce, allora diviene migliore la carne, che vale meno dell’anima, la quale, invece, è più pregevole, in quanto l’anima fornisce la vita al corpo, mentre la carne infonde nell’anima la morte”³⁴.

Solo non unendo l’anima al corpo, l’uomo è in grado di raccogliersi, di comprendere la sua natura, di attaccarsi al vero bene:

“Cerchi ciò che è vero, ciò che è e rimane, e si raccolga in sé e riunisca ogni acutezza della propria virtù e non la affidi e non la lasci in mano agli altri, ma conosca e comprenda se stesso e sappia che deve seguire ciò che a lui sembra vero”³⁵.

Che cosa è allora l’uomo? E’ anima somigliante a Dio³⁶. Di qui l’esortazione, di ispirazione plotiniana, a prendere le ali del nostro intimo, per ritirarci in noi stessi, e a sollevare l’anima dal quel sepolcro, rappresentato dal nostro corpo³⁷. Con le ali dell’anima, immagine impiegata da Ambrogio non solo sulla base della Scrittura (*Is.* 40,31), ma anche di Platone (*Phaedr.* 246A), è necessario volare verso Dio. Si capisce allora come questi spunti filosofici vengano reinterpretati in chiave cristiana: lo staccarsi dalla terra, dalla materialità e l’elevazione dell’anima sono finalizzati al raggiungimento e all’unione con Dio. Del resto, le questioni filosofiche e antropologiche nell’interpretazione ambrosiana trovano risposta nella Bibbia. Per il vescovo di Milano la filosofia non conosce la vera natura dell’anima: essa non è né sangue, né armonia, né aria, né fuoco; è la *Genesi* a offrire la soluzione: l’anima è

³⁴ Ambr., *De bono mortis* 7,26 (SAEMO 3, pp. 166-167). E’ uno dei tanti accenni al concetto platonico del corpo come impedimento dell’anima; cfr. anche Plotino, *Enn.* 1,1,4.

³⁵ Ambr., *De bono mortis* 3,10 (SAEMO 3, pp. 144-145). Il passo deve essere confrontato con Platone, *Phaedr.* 83A, in cui si dice che la filosofia persuade l’anima a raccogliersi e a concentrarsi in se stessa.

³⁶ Cfr. Ambr., *De bono mortis* 7,27 (SAEMO 3, pp. 170-171); *Si quis animae pulchritudinem diligit, nos diligit; Epist. ad Orontianum* 21 (34),6 (SAEMO 19, pp. 216-217); *Quid enim tam homo quam anima eius?* Che l’uomo sia anima era già stato sostenuto a più riprese da Plotino, *Enn.* 1,1,7; 1,1,10; 3,5,5; 4,7,1.

³⁷ Cfr. Ambr., *De bono mortis* 5,16.

essere vivente, giacché Adamo divenne anima vivente quando Dio gli ispirò il soffio divino³⁸. Lo stesso accade quando l'uomo deve esaminare se stesso e capire se egli sia corpo, anima o tutte e due gli elementi, secondo la nota distinzione fatta già da Platone³⁹. Allorché l'anima si interroga su tale problema, scopre di essere avvinta dalle passioni e dal corpo; il Verbo di Dio la invita a ricercare la sua bellezza naturale e la sua essenza. Valida risposta è fornita nuovamente dall'Antico e dal Nuovo Testamento: l'uomo è chiamato anima, quando si unisce a Dio e non al corpo, mentre è chiamato carne, quando è connesso col peccato; lo testimonia bene Paolo attraverso la sua distinzione tra uomo interiore ed esteriore⁴⁰. Questo procedimento esegetico deve essere sempre tenuto presente nella lettura di Ambrogio, sì che il suo platonismo è ammissibile solo nella forma di platonismo cristiano. Alla spiegazione filosofica si aggiunge la dimostrazione ricavata dall'insegnamento divino, così che la spiritualità ambrosiana, pur nutrendosi di motivi pagani, li vivifica di sostanza cristiana⁴¹. Ciò non stupisce.

Il motivo filosofico stesso del *nosce te ipsum*, presente nel pensiero di Ambrogio, è da lui collegato al passo di *Deut.* 4,9 e al *cognoscere* di *Cant.* 1,8, testi biblici ritenuti anteriori al precetto delfico⁴². Pertanto

³⁸ Cfr. Ambr., *De Isaac* 2,4 (SAEMO 3, pp. 40-41): *Non ergo sanguis anima, quia carnis est sanguis, neque armonia anima, quia et huiusmodi armonia carnis est, neque aer anima, quia aliud est flatilis spiritus, aliud anima, neque ignis anima, neque entelexia anima, sed anima est uiuens, quia factus est Adam in animam uiuentem, eo quod insensibile atque exanimus corpus anima uiuificet et gubernet. Est et praestantior homo, de quo dicitur: Spiritalis autem diiudicat omnia, ipse autem a nemine iudicatur.*

³⁹ Cfr. Plat., *Alcib.* 130A.

⁴⁰ Cfr. Ambr., *De Isaac* 2,3 (SAEMO 3, pp. 38-39): *Quid est itaque homo? Utrum anima an caro an utriusque copula? Aliud enim nos sumus, aliud nostrum, alius qui induitur et aliud uestimentum. Legimus in ueteri testamento: Omnes animae, quae descenderunt in Aegyptum de hominibus dictum. Et alibi dictum est: Non permanebit spiritus meus in hominibus istis, quoniam carnes sunt. De alterutro ergo legitur quia homo dicitur, et de anima et de carne. Sed illa discretio, quod, ubi anima pro homine dicitur, Hebraeus significatur deo adhaerens, non corpori, ut est illud: Anima benedicta omnis simplex, ubi autem caro pro homine nuncupatur, peccator exprimitur, ut est illud: Ego autem carnalis sum, uenundatus sub peccato [...] Et tamen cum utrumque in se concertantem hominem declarasset, hoc est interiorem et exteriorem, in animae magis quam in corporis parte se maluit constituere. Per i diversi schemi antropologici utilizzati da Ambrogio cfr. Seibel, *Fleisch und Geist*, cit., pp. 24-35.*

⁴¹ Cfr. P. COURCELLE, *L'humanisme chrétien de Saint Ambroise*, "Orpheus" 9 (1962), pp. 21-34.

⁴² Nella sua esposizione sul *Salmo* 118 Ambrogio precisa infatti che Mosè per primo ha formulato il precetto nella forma: *Adtende tibi* (*Deut.* 4,9), ripreso poi da Salomone nel *Cantico dei Cantici* attraverso il versetto: *Nisi scias te decoram inter mulieres* (*Cant.* 1,8) Cfr. COURCELLE, *Connais-toi toi-même*, cit., pp. 117-118.

compito dell'anima è quello di guardare se stessa, scoprire di essere stata creata a immagine e somiglianza di Dio e, conoscendo Dio, accedere alla profondità del vero io umano, perché chi tende verso di sé, tende a Dio, mentre chi si allontana da Cristo, si allontana da se stesso. Riscoprirsi parte di Dio è il fine ultimo del conoscere se stessi: “perciò l'anima che compie opere giuste e pie, magnifica l'immagine di Dio a somiglianza della quale è stata creata, e mentre la magnifica, partecipa in certo modo alla sua magnificenza”⁴³. L'anima deve aspirare a Dio: “stiamo attaccati ad esso, imitiamolo” esorta il vescovo di Milano⁴⁴. Infatti la mente stessa, creata ad immagine di Dio e decaduta in seguito al peccato di Adamo⁴⁵, può essere sanata soltanto dalla grazia, che previene i desideri spirituali dell'uomo, prima inducendolo al pentimento e all'invocazione, poi facendone maturare la fede e vivificandone la preghiera⁴⁶, in modo da consentirgli di superare le tentazioni e vincere le debolezze: lo trasforma nello Spirito da peccatore a giusto⁴⁷.

Ambrogio ha la reputazione di essere stato un uomo di stato di primo piano, uno specialista in materia di esegesi e di dogma, un grande conduttore di anime, ma non un filosofo⁴⁸. E' noto che egli, anche là dove ammette che la filosofia pagana ha raggiunto qualche risultato rilevante, è subito pronto a dimostrare che a quel medesimo risultato vi erano pervenuti, prima ancora dei filosofi, i cristiani⁴⁹. Da lui non possiamo aspettarci quelle sottili argomentazioni intrise di filosofie che permeano gli scritti di Basilio di Cesarea, di Gregorio di Nissa o

⁴³ Ambr., *Exp. euang. sec. Lucam* 2,27 (SAEMO 11, pp. 168-169). Si veda anche 7,220 (SAEMO 11, pp. 262-263): *In se autem reuersus dixit: quantis panibus mercennarii patris mei abundant! Bene in se reuertitur qui a se recessit. Etenim qui ad Dominum regreditur se sibi reddit et qui recedit a Christo se sibi abdicat.*

⁴⁴ Ambr., *De bono mortis* 9,41 (SAEMO 3, pp. 186-187; cfr. anche 5,17, pp. 154-155). Il concetto di *imitatio Dei*, che trova già in Platone (*Theaet.* 176B; *Resp.* 613B) e nella spiritualità tardoantica quell'ideale di perfezione, viene assimilato in seguito dai cristiani, per i quali Cristo diviene il modello da imitare attraverso la pratica della virtù.

⁴⁵ Cfr. Ambr., *De Tobia* 23,88.

⁴⁶ Cfr. Ambr., *De interpellatione Iob et David* 4,8,31.

⁴⁷ Cfr. Ambr., *De Spiritu Sancto* 1,5,62. Si veda inoltre Holte, *Béatitude et sagesse*, cit., pp. 168-169.

⁴⁸ Cfr. É. GILSON, *La philosophie au moyen âge, des origines patristiques à la fin du XVIIe siècle*, Paris 1944, pp. 112-113; G. M. CARPANETO, *Le opere oratorie di S. Ambrogio*, “Didaskaleion” n.s. 9 (1930), pp. 35-156, in part. p. 102.

⁴⁹ In verità, questo atteggiamento è tipico in tutti gli scrittori cristiani antichi e basato sull'atteggiamento assunto già da Paolo nei confronti della sapienza antica (cfr. *Coloss.* 2,8). Cfr. M. SIMONETTI, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma 1990; H. HAGENDAHL, *Cristianesimo latino e cultura classica da Tertulliano a Cassiodoro*, Roma 1988.

di Gregorio di Nazianzo, ma piuttosto una profonda riflessione morale sui problemi contingenti che il cristiano si pone nella vita terrena: la creazione, l'uomo, la salvezza. Tuttavia l'interesse intellettuale e l'impegno pastorale inducevano Ambrogio a prendere in considerazione l'ambiente culturale del suo tempo, nel quale gli orientamenti fondamentali della filosofia antica attraverso la rielaborazione neoplatonica esercitavano una grande influenza. Allusioni a tematiche platoniche, non certamente a quelle più impegnative e ardue, confinate nel chiuso delle scuole, ma a quelle più note presso un pubblico medio-colto affiorano nei suoi trattati, come già altri studiosi hanno dimostrato: il corpo come carcere, la *fuga saeculi*, il concetto di *imitatio*, solo per citarne alcuni⁵⁰. Attraverso un lavoro di selezione, Ambrogio ha scelto quelle dottrine platoniche e neoplatoniche più consone alla sua spiritualità e, filtrate dall'insegnamento di Filone, Origene o Basilio, le ha rielaborate in senso cristiano.

La via dell'interiorità di Ambrogio è dissimile da quella di Agostino, perché mentre Ambrogio fa un uso più contenuto di un linguaggio propriamente attinente al lessico dell'interiorità, scaturito quasi sempre dalla riflessione delle pagine bibliche, in Agostino espressioni famose quali *noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas; noverim me, noverim te* nascono da un'esperienza personale e vissuta⁵¹. Ciò non toglie che il vescovo di Milano sia stato in grado di fissare alcuni di quei punti essenziali sulla natura e sull'origine dell'uomo, maturati attraverso la sua attività di predicatore, fondata su un armonico complesso di spiritualità cristiana e spunti filosofici, nonché capace di parlare all'animo di ciascun uomo. Non a caso, Agostino fu colpito e avvertì la propensione al cristianesimo, proprio ascoltando una predica del vescovo di Milano, così che già le sue parole furono un mezzo persuasivo di preparazione al cambiamento, alla conversione o meglio ancora un mezzo per riflettere e ripartire da se stessi⁵².

⁵⁰ Cfr. COURCELLE, *Plotin et Saint Ambroise*, cit., pp. 29-56; P. Hadot, *Platon et Plotin dans trois sermons de Saint Ambroise*, "Revue des Études Latines" 34 (1956), pp. 202-220. Per un quadro sugli influssi di Platone e del neoplatonismo in Ambrogio cfr. l'introduzione di Moreschini a Sant' Ambrogio, *Isacco o l'anima*, cit., pp. 15-25.

⁵¹ Cfr. Aug., *De vera religione* 39,72; *Soliloquia* 2,1,1. Il pensiero di Agostino sull'interiorità deve essere inteso come un itinerario dell'anima a Dio attraverso l'anima stessa, in un movimento da fuori a dentro, e da dentro a sopra di sé: *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo* (*Confessiones* 3,6,11).

⁵² Cfr. Aug., *Confessiones* 5,13,23-14,25; 6,3,3-4.

Permeato a sua volta dalle letture neoplatoniche⁵³, Agostino considererà la pedagogia divina del segno esteriore come propedeutica necessaria alla via interiore dell’illuminazione, in cui l’uomo, superando la dispersione nelle cose sensibili, può incontrare Dio, inteso come unica fonte di beatitudine, come unico bene degno non di uso (*uti*) ma di fruizione per se stesso (*frui*)⁵⁴. La via illuminativa del primo Agostino ha un valore universale, quasi trascendentale, fondante l’umano conoscere, nonostante il Dottore di Tagaste metta in luce la dimensione volontaria e morale di questa ascesa. La presenza di Dio, luce dell’anima, è costitutiva di qualsiasi conoscenza vera e, anche se la via dell’interiorità, che è la luce dell’intelligenza culminante nella conoscenza di Dio, è preceduta da un’accettazione di verità proposte dall’esterno, si tratta pur sempre di un percorso che ognuno può seguire a partire da un’accettazione del messaggio rivolto da Dio nella *historia* a tutta l’umanità. Nei *Soliloquia* 1,2,7 Agostino scriverà: *Deum et animam scire cupio. – Nihilne plus? – Nihil omnino*. A questo punto il percorso conoscitivo interiore del cristiano può ritenersi giunto a termine. Dopo Dio, si dovrà percepire e conoscere la propria anima.

SOMMARIO

Fondamentale per la comprensione cristiana della natura umana è la convinzione che i primi esseri umani sono stati creati a immagine di Dio (*imago Dei*). Ciò deriva dalla *Genesi* 1,26-27, che dichiara: «E Dio disse: “Facciamo l’uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e abbia dominio sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutta la terra, e sopra tutti i rettili che strisciano sulla terra”. Dio creò l’uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò, maschio e femmina li creò». Che cosa significa essere creato a immagine di Dio? Secondo Ambrogio di Milano, l’anima umana è stata creata a immagine e somiglianza di Dio e l’obiettivo più importante di ogni anima

⁵³ Cfr. COURCELLE, *Connais-toi toi-même*, cit., pp. 125-163; G. MADEC, *Augustin et le néoplatonisme*, “Revue de l’Institut Catholique de Paris” 19 (1986), pp. 41-52; W. BEIERWALTES, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Milano 1995.

⁵⁴ Cfr. G. CATAPANO, “Me interrogans mihi responde. *Soliloquio e dialogo nel giovane Agostino*”, in L. ALICI-R. PICCOLOMINI-A. PIERETTI (a cura di), *La filosofia come dialogo a confronto con Agostino*, Roma 2005, pp. 37-57; G. LETTIERI, *L’altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del “De doctrina christiana”*, Brescia 2001.

umana è l'unione con Dio attraverso un processo di interiorizzazione. La scoperta di essere parte di Dio è il fine ultimo del conoscere se stessi; quando un uomo conosce se stesso, conosce Dio. Così, l'anima umana, un essere spirituale, è in grado di perfezionarsi ed elevarsi ad un ordine superiore di essere, a una partecipazione alla vita stessa di Dio mediante la grazia santificante.

ABSTRACT

Fundamental to the Christian understanding of human nature is the belief that the first humans were created in the image of God (*imago Dei*). This derives from *Genesis* 1,26-27, which declares: «Then God said: “Let us make man in our image, in our likeness, and let them rule over the fish of the sea and the birds of the air, over the livestock, over all the earth, and over all the creatures that move along the ground”. So God created man in his own image, in the image of God he created him; male and female he created them». What does it mean to be created in the image of God? According to Ambrose of Milan, the human soul was created in the image and likeness of God and the most important goal of every human soul is the union with God by a process of interiorization. The discovering to be part of God is the ultimate goal of knowing oneself; for when a man knows himself he knows God. So, the human soul, a spiritual being, is capable of being perfected and elevated to a higher order of being, a sharing in the very life of God through sanctifying grace.