

MAREK SŁAWIŃSKI

VOLUNTAS LIBERA W DE FIDE (II 46–49)
AMBROŻEGO Z MEDIOLANU

W kręgu zainteresowań badawczych Profesora Jana Kielbasy szczególne miejsce zajmuje średniowieczna antropologia filozoficzna wraz z jej antycznymi źródłami i inspiracjami (por. KIELBASA 2022). Dlatego chcę ofiarować Jubilatowi to krótkie studium na temat pojęcia woli w myśli Ambrożego z Mediolanu. Stanowi ono wyraz mojej wdzięczności za wiele inspirujących wykładów i seminariów, w których mogłem uczestniczyć. Studium to w żadnej mierze nie aspiruje do kompletności, lecz jest jedynie przyczynkiem do obszerniejszych badań. Omawiam tu tylko jedno miejsce z dzieł biskupa Mediolanu, a mianowicie fragment 46–49 z drugiej księgi *O wierze*¹. Mimo swej zwięzłości, daje on dobry wgląd w interesującą nas tu tematykę.

W pierwszej kolejności krótko wspomnę o stosunku współczesnej historiografii filozoficznej do Ambrożego oraz przedstawię najważniejsze informacje o dziele *O wierze*. Pozwoli to usytuować prowadzone rozważania w szerszym kontekście. Następnie przejdę do omówienia i interpretacji wskazanego w tytule opracowania fragmentu. Całość zakończę krótką dyskusją poświęconą trzem kwestiom, do postawienia których prowokuje stanowisko Ambrożego.

1. AMBROŻY A FILOZOFIA

W literaturze poświęconej Ambrożemu spotykamy się ze znaczną rozbieżnością ocen dotyczących zarówno samej osoby biskupa Mediolanu, jak i jego

MAREK SŁAWIŃSKI – Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych UJ; adres do korespondencji: Rynek Główny 34, 31-010 Kraków; e-mail: marek.slawinski@doctoral.uj.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2337-8586>.

¹ Korzystam z tekstu krytycznego opracowanego przez Otto Fallera (1962, CSEL 78) oraz polskiego przekładu Ireneusza Bogaszewicza (1970), który modyfikuję wedle potrzeby.

dorobku (por. COLISH 2005, 5–9; MARKSCHIES 1995, 1–6; FENGER 1981, 11–14). Różnica zdań bywa na tyle poważna, że zdarzają się stanowiska całkowicie sobie przeciwne. Rozbieżność ta dotyczy także stosunku Ambrożego do filozofii².

We współczesnej historiografii filozoficznej zazwyczaj nie uważa się Ambrożego za filozofa. W części opracowań dotyczących filozofii starożytnej i średniowiecznej nie znajdujemy żadnej wzmianki na temat biskupa Mediolanu (por. DOMAŃSKI 2024; CROSS i PAASCH 2021; WARREN i SHEFFIELD 2014; MARENBOON 2012). W innych bywa on wspominany jedynie na marginesie głównego toku rozważań, jako część późnoantycznego *milieu*, przypis w biografiach innych myślicieli (przede wszystkim Augustyna – por. O’LEARY 2020, 192–193; KEYNON 2019, 10 i 19; BYERS 2017; MORAN 2014, 511, 513 i 518; KIJEWSKA 2012, 19; SMITH 2012, 539; TATARKIEWICZ 2009, 218; MARRONE 2006, 13; SWIEŻAWSKI 2000, 337; HEINZMANN 1999, 52–53; GERSH 1998, 121 i 127; MARENBOON 1988, 16 i 64; MARKUS 1967, 157) lub inspiracja dla niektórych późniejszych dyskusji (jak w przypadku prawa naturalnego czy prawa własności – por. PORTER 2019, 174; LAMBERTINI 2019, 308–309; EVANS 2014, 569; CUSATO 2014, 583). Są tacy autorzy, którzy wyraźnie podkreślają brak zainteresowania biskupem Mediolanu, wskazując m.in. na jego krytyczny stosunek do filozofii, brak zainteresowania teoretyczną spekulacją, skoncentrowanie na sprawach praktycznych czy zależność jego poglądów od innych autorów (głównie greckich i Cyserona – COPLESTON 2000, 38; GILSON 1987, 67 i 531; LEGOWICZ 1973, 594). Po drugiej stronie tego spektrum sytuują się ci, którzy przychylniej spoglądają na Ambrożego, podkreślając jego wkład w transmisję idei filozoficznych (głównie chrześcijańskiej wersji neoplatonizmu i stoicyzmu) oraz w rozwój etyki chrześcijańskiej (ADAMSON 2015, 332; FOWLER 2000, 113; BOURKE 1994, 55–56). Niektórzy wprost określają go mianem filozofa³, inni prezentują wybrane aspekty jego myśli lub podejmują badanie obecnych w nich wątków filozoficznych (por. DAVIDSON 2023; IMAGE 2020; ADAMSON 2015, 332–333; WOGAMAN 2011; COLISH 2005, *passim*; NAWROCKA 1988; MADEC 1974, *passim*).

Dla potrzeb niniejszego opracowania nie jest konieczne zajmowanie własnego stanowiska w tym sporze. Można bowiem z powodzeniem badać występujące w myśli Ambrożego treści o charakterze filozoficznym bez jednoczesnego

² Złożoność tego zagadnienia dobrze pokazuje praca Goulvena Madeca (1974, 11–17). Jego zdaniem, mamy tu w istocie trzy powiązane ze sobą kwestie: (i) stosunek Ambrożego do filozofii i filozofów, (ii) sposób, w jaki Ambroży korzysta w swoich dziełach z dorobku filozofii, oraz (iii) znaczenie, w jakim można określić Ambrożego mianem filozofa lub odmówić mu tego tytułu.

³ DIGESER 2000, 394. Zdaniem tej autorki Ambroży stanowi uosobienie neoplatońskiego ideału filozofa-doradcy cesarza.

rozstrzygania kwestii jego przynależności do grona filozofów. Jedyne, na co trzeba się zgodzić, to filozoficzny charakter badanego zagadnienia. W tym względzie pojęcie „woli” okazuje się wyjątkowo dogodne, ponieważ jego przynależność do filozofii nie budzi wątpliwości, czy to z perspektywy myślicieli starożytnych (a więc bliskich Ambrożemu), czy współczesnych. Trzeba jednak mieć na względzie, że Ambroży nie napisał osobnego dzieła, które byłoby poświęcone woli. Tematyka ta co prawda pojawia się w *Corpus Ambrosianum*, lecz jedynie w postaci krótkich fragmentów i wzmianek. Zazwyczaj są to dygresje, dokonywane przy okazji omawiania innych zagadnień lub uzupełniające główny tok rozważań⁴. Tak też jest w przypadku interesującego nas tu fragmentu z dzieła *O wierze*.

2. O WIERZE JAKO KONTEKST DLA PASSUSU DOTYCZĄCEGO WOLI

Dzieło *O wierze* składa się z pięciu ksiąg. Przyjmuje się, że pierwsze dwie zostały napisane pod koniec 378 roku na prośbę cesarza Gracjana. Kolejne trzy miały powstać do końca 380 roku i są w przeważającej mierze odpowiedzią na krytykę, z którą spotkało się stanowisko wyłożone w pierwszych dwóch księgach (WILLIAMS 1995, 140, FALLER 1962, 8*–10*). Ze względu na podejmowaną tematykę, którą jest sprawa boskości Syna Bożego, *O wierze* jest zaliczane do dzieł dogmatycznych (por. STAROWIEYSKI I IN. 2019; DEKKERS i GAAR 1995). Stanowi ono obszerną polemikę z arianami, którzy odrzucali nicejskie wyznanie wiary i głosili, że Syn Boży nie jest równy Ojcu, lecz jest względem Niego niedoskonały⁵. Jednym z wyrazów tej niedoskonałości było uznanie, że tylko Ojciec posiada *voluntas libera*, zaś Syn nie (AMBROSIUS 1962, 72).

Na potrzeby niniejszego opracowania pozostawiam ten zwrot w jego oryginalnym brzmieniu. Zabieg ten ma na względzie dwa cele. Po pierwsze, uniknięcie apriorycznie przyjętych skojarzeń i założeń związanych z badanym zagadnieniem. Posłużenie się polskim przekładem terminu *voluntas libera*, czyli „wolna wola”⁶,

⁴ Por. AMBROSIUS 2021, 144; 1955a, 242, 259–260; 1968, 52–54; 1880, 253; 1955b, 128, 130–132; 1897b, 3–6, 10–11; 1897c, 478–480. Jako osobną grupę można wyodrębnić odniesienia do *voluntas* w kontekście rozważań nad stworzeniem świata (por. AMBROSIUS 1897a, passim) oraz nad jednością boskości Ojca, Syna i Ducha Świętego (por. AMBROSIUS 1962, passim oraz AMBROSIUS 1964, passim).

⁵ W pierwszej księdze *O wierze* Ambroży wylicza następujące przejawy tej niedoskonałości, które arianie przypisywali Synowi Bożemu: brak podobieństwa do Ojca, posiadanie początku w czasie, bycie jednym ze stworzeń, brak takiej dobroci, jaka przysługuje Ojcu, brak wszechmocy, brak jedności z Ojcem pod względem bóstwa (AMBROSIUS 1962, 16–17). W księdze pierwszej biskup Mediolanu odpiiera pierwsze trzy z nich, zaś pozostałe w księdze drugiej.

⁶ Tak ten termin oddaje Bogaszewicz w polskim przekładzie.

może rodzić wrażenie, że mamy tu do czynienia z czymś, co jest już konceptualnie wyodrębnione i odróżnione od pozostałych zjawisk zachodzących w człowieku. Jak się okaże w toku prowadzonych rozważań, wniosek ten jest nie do utrzymania na gruncie analizowanej dygresji w *O wierze*. Po drugie, aby ustalić, w jaki sposób Ambroży rozumie *voluntas libera*, zamierzam odwołać się do kontekstu, w ramach którego zwrot ten się pojawia. Pozostawienie go w oryginalnym brzmieniu ułatwi jego kontekstualną interpretację.

Kwestia posiadania *voluntas libera* przez Syna Bożego wyłania się przy okazji dyskusji dotyczącej Jego wszechmocy (AMBROSIUS 1962, 68–72). Arianie odwoływali się do słów Jezusa z Ogrodu Oliwnego: „jeśli to być może, oddal ode mnie ten kielich”⁷ i twierdzili, że wyrażają one wątpliwości żywione przez Syna Bożego. Skoro nie wie On, czy może uniknąć męki i śmierci, to nie jest wszechmocny (AMBROSIUS 1962, 70). Ambroży odrzuca ten argument, podkreślając, że Jezus wypowiada wspomniane słowa nie jako Bóg, lecz jako człowiek. Posiadanie wątpliwości świadczy o tym, że Syn Boży przyjął ludzką naturę wraz z jej słabościami (AMBROSIUS 1962, 70–72). W konkluzji biskup Mediolanu zwraca uwagę, że wspomniana scena jest źródłem jeszcze jednego zarzutu ze strony arian, a mianowicie, że Syn Boży nie posiada *voluntas libera* (AMBROSIUS 1962, 72). Kwestia ta pojawia się więc w charakterze krótkiej dygresji, która uzupełnia główny tok rozważań i może być potraktowana jako kolejny argument na rzecz wszechmocy Syna Bożego. Wątek mocy, rozumianej jako władza, stanowi bowiem dominantę wspomnianej dygresji.

3. PASSUS DOTYCZĄCY WOLI: STANOWISKA ARIAN I AMBROŻEGO

Według relacji Ambrożego arianie uzasadniali swoje stanowisko odwołując się do dwóch miejsc w Ewangelii. W trakcie modlitwy w Ogrodzie Oliwnym Jezus zwraca się do Ojca: „Wszakże nie jako ja chcę, ale jako ty”⁸, zaś w jednej z mów skierowanych do Żydów mówi: „Zstąpiłem z nieba nie żebym czynił wolę moją, ale wolę tego, który mnie posłał”⁹. Poza przywołaniem obu cytatów, biskup Mediolanu nie przedstawia argumentacji arian na rzecz ich stanowiska, o ile takowa była przez nich w ogóle formułowana (AMBROSIUS 1962, 72).

⁷ Mt 26, 39. Cytaty z Pisma Świętego, które są przywoływane przez Ambrożego w *O wierze*, podaję za przekładem Bogaszewicza, który z kolei korzysta z przekładu Jakuba Wujka.

⁸ Mt 26, 39: „Non sicut ego volo, sed sicut tu vis”.

⁹ J 6, 38: „Descendit de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui me misit”.

Sedno zaprezentowanego tu poglądu sprowadza się do uznania, że Syn Boży nie posiada *voluntas libera*, ponieważ nie czyni tego, co chce, a jedynie to, co każe mu Jego Ojciec. W Ogrodzie Oliwnym oraz w mowie do Żydów Jezus jest ukazany jako wykonawca woli Ojca, sługa, który spełnia dane mu polecenia, niezależnie od tego, czy mu się to podoba czy nie (na co zwłaszcza wskazuje scena z Ogrodu Oliwnego).

Ambroży również wspomina, że arianie odmawiali *voluntas libera* także Duchowi Świętemu. Biskup Mediolanu nie przytacza jednak nawet cytatów z Pisma, które miałyby stanowić uzasadnienie dla tej tezy¹⁰. W centrum rozważań *O wierze* pozostaje Syn Boży i jego relacja do Ojca. Niemniej jednak Ambroży wykorzysta tę wzmiankę jako źródło dodatkowego argumentu w dyskusji na temat Syna Bożego.

Ambroży broni stanowiska przeciwnego. Jego zdaniem, zarówno Syn Boży, jak i Duch Święty, posiadają *voluntas libera* (AMBROSIUS 1962, 72). W odpowiedzi, której udziela biskup Mediolanu, można wyodrębnić dwa argumenty. Nie zamierzam oceniać ich zasadności ani siły przekonywania. Ważne jest dla mnie przede wszystkim to, co na ich podstawie można powiedzieć na temat interesującego nas terminu. W tym celu warto je w ogólny i schematyczny sposób zrekonstruować.

Argument 1 (z porównania do Ducha Świętego)¹¹:

- a) Czynienie tego, co się chce, oznacza posiadanie *voluntas libera*¹².
- b) Wg Pisma (J 3, 8 i 1 Kor 12, 9–11), Duch Święty czyni to, co chce, a nie to, co ktoś inny mu nakazuje.
- c) Duch Święty posiada więc *voluntas libera*.

¹⁰ Por. AMBROSIUS 1962, 72: „[...] w zapamiętałości waszej posunęliście się tak daleko, że przeczyście *voluntas libera* Syna Bożego. Co prawda zwykliście jej odmawiać także Duchowi Świętemu” (przekład zmieniony M.S.).

¹¹ AMBROSIUS 1962, 72–73: „[...] przeczyście *voluntas libera* Syna Bożego. Co prawda zwykliście jej odmawiać także Duchowi Świętemu, chociaż nie możecie nie uznać słów: „Duch tchnie, kędy chce” (J 3, 8). Pismo mówi: „Kędy chce”, a nie: „kędy Mu każą”. Jeśli więc Duch tchnie, kędy chce, to czyż Syn nie działa, tak jak chce? Zresztą tego samego naucza w swej Ewangelii sam Syn Boży, twierdząc, że Duch Święty posiada moc tchnąć, kędy chce. Czyż przez to Chrystus mówi, że Duch Święty jest od Niego wyższy, gdyż jemu wolno czynić to, czego nie wolno Chrystusowi? Także i Apostoł naucza, że „wszystko to sprawia jeden i tenże Duch, udzielając każdemu z osobna, jako chce” (1 Kor 12, 11). „Jako chce”, to znaczy według osądu swej *voluntas libera*, a nie z konieczności posłuszeństwa. A Duch nie udziela ostatnich darów, ale takich, jakich zwykł udzielać Bóg, jak „łaskę uzdrawiania” i „moc czynienia cudów” (1 Kor 12, 9–10). Duch przeto udziela, jak chce, a Syn nie zbawia, kogo chce?” (przekład zmodyfikowany M.S.).

¹² Przesłanka ta wynika ze sposobu, w jaki zarówno Ambroży, jak i arianie, rozumieją posiadanie *voluntas libera* przez podmiot działający. Więcej na ten temat w dalszej części rozważań.

d) Jeżeli Duch Święty posiada *voluntas libera*, a nie posiada jej Jezus, to Jezus jest niższy od Ducha Świętego.

e) Taka hierarchia między Jezusem a Duchem Świętym jest nie do przyjęcia.

f) Skoro Duch Święty posiada *voluntas libera*, to posiada ją również Jezus, który nie jest od Ducha Świętego niższy.

Argument 2 (z egzegezy)¹³:

a) Czynienie tego, co się chce, oznacza posiadanie *voluntas libera*.

b) Wg Pisma, Jezus czyni to, co chce, a nie to, co ktoś inny mu nakazuje, o czym świadczą:

I Ps 39, 9 i Ps 53, 8: obie wypowiedzi psalmisty Ambroży interpretuje jako słowa Syna Bożego, który oświadcza, że chce pełnić wolę Bożą;

II Mt 14, 28: scena, gdy Jezus chodzi po wodzie i na prośbę Piotra każe mu do siebie przyjść.

c) Jezus posiada więc *voluntas libera*.

Prezentacja obu stanowisk pozwala zauważyć, że spór pomiędzy arianami i Ambrozym nie dotyczy interesującego nas terminu. Zgadza się oni bowiem co do tego, co to znaczy mieć (i odpowiednio nie mieć) *voluntas libera*, zaś różnią się w ocenie, czy posiadał ją Jezus. Co więcej, dla obu stron sporu rozstrzygnięcie przynosi relacja ewangeliczna, choć wymaga ona właściwej interpretacji.

Na tej podstawie możemy stwierdzić, że *voluntas libera* posiada w tym sporze dwa wymiary. Pierwszy możemy określić mianem teologicznego, ponieważ dotyczy on natury boskości. Brak *voluntas libera* jest podstawą rozróżnienia pomiędzy boskością Ojca a boskością Syna. Drugi wymiar można określić jako praktyczny. Obie strony sporu uzasadniają swoje stanowisko odwołując się do wybranych fragmentów Pisma. Fragmenty te opisują czyny Jezusa lub przytaczają Jego wypowiedzi¹⁴ na temat tego, co zamierza zrobić lub co właśnie robi. Sposób działania Syna Bożego ma więc decydujące znaczenie dla rozstrzygnięcia spornej kwestii. Oznacza to, że *voluntas libera* jest czymś, co znajduje swój wyraz we właściwym sobie rodzaju działania; nadaje mu pewną charakterystykę,

¹³ AMBROSIUS 1962, 72–73: „Posłuchaj, że i On [tj. Jezus – M.S.] czyni, co chce. Powiedział bowiem: „Abym czynił twoją wolę, Boże mój, pragnąłem” (Ps 39, 9), a w innym miejscu: „Dobrowolnie będę ofiarował tobie” (Ps 53, 8). Wiedział św. Piotr Apostoł, że Jezus ma moc uczynienia wszystkiego, co zechce, i dlatego, gdy Go ujrzał chodzącego po morzu, zawołał: „Panie, jeśliś ty jest, każ mi przyjść do siebie po wodzie” (Mt 14, 28). Piotr uwierzył, że jeśli Chrystus każe, to właściwości natury mogą ulec zmianie, tak że woda stanie się uległa ludzkim stopom i między przeciwnymi żywiołami zapanuje zgoda. Piotr prosi, by Chrystus kazał, a nie, by prosił; Chrystus nie prosił, lecz: „On rzekł i są uczynione” (Ps 32, 9). A Ariusz temu przeczy?”.

¹⁴ A także wypowiedzi, które – jak w przypadku psalmów – można Mu na drodze interpretacji przypisać.

dzięki której można rozpoznać, czy podmiot działający posiada *voluntas libera* czy nie. W tym właśnie sensie stanowi ona problem praktyczny, ponieważ sprowadza się do pytania o charakterystykę konkretnych działań, na podstawie której możemy wnioskować o cechach podmiotu działającego.

Z dotychczasowych uwag wynika, że dla Ambrożego i arian przejawem *voluntas libera* jest czynienie tego, co się chce, a nie tego, co nakazuje nam ktoś inny. Z kolei sytuacja odwrotna, tj. czynienie tego, co nakazuje nam ktoś inny, a nie tego, co chcemy, świadczy o braku *voluntas libera*. Są to więc dwa rodzaje działania, które wzajemnie się wykluczają.

4. VELLE VS IUBERI

Ambroży wyraźnie podkreśla opozycję między czynieniem tego, co się chce, a czynieniem tego, co nakazuje nam ktoś inny już na początku swej argumentacji, gdy wyjaśnia, że również Duch Święty posiada *voluntas libera* (Argument 1). W tym celu biskup Mediolanu przywołuje wypowiedź Jezusa: „Duch tchnie, kędy chce”¹⁵, którą następnie krótko komentuje: „«Kędy chce», a nie: «kędy Mu każą»”¹⁶. Przeciwiństwo między tymi dwoma działaniami zostaje więc wyrażone za pomocą pary czasowników *velle* oraz *iuberi*. Zestawienie ich ze sobą pozwala Ambrożemu ująć kwestię *voluntas libera* w kategoriach władzy.

W omawianym fragmencie *iuberi* oznacza ‘wykonywać cudze rozkazy lub polecenia’. Podmiot, który działa w taki sposób, jest poddany władzy kogoś innego, kto wydaje stosowne dyspozycje i oczekuje ich realizacji. Decyzja o działaniu leży zatem w gestii osoby sprawującej władzę – to ona rozstrzyga, czy jej podwładny będzie działał i w jaki sposób. W takiej relacji podmiot działający jest wykonawcą cudzej decyzji, narzędziem w rękach innej osoby. Zestawienie tak rozumianego *iuberi* z *velle*, nadaje temu ostatniemu szczególne zabarwienie. *Velle* nie oznacza tu po prostu ‘chcenia’ lub ‘pragnienia czegoś’, lecz – jako przeciwieństwo *iuberi* – wyraża ‘posiadanie władzy nad własnym działaniem’. Mamy tu bowiem do czynienia z podmiotem działającym, który nie musi spełniać niczyich rozkazów lub poleceń, ponieważ w tym zakresie nie jest komukolwiek poddany. O tym, czy działać i w jaki sposób, decyduje samodzielnie. Tak rozumiane *velle* staje się więc synonimiczne z *iubere*, które wyraża stronę czynną czasownika *iuberi*.

¹⁵ J 3, 8: „Spiritus, ubi vult, spirat”.

¹⁶ AMBROSIIUS 1962, 72: „Ubi vult’, inquit, non ‘ubi iubetur’”.

O utożsamieniu *velle z iubere* świadczy także przykład z Ewangelii, który Ambroży przytacza w ramach Argumentu 2. Odsłania on zarazem jeszcze jeden aspekt sprawowania władzy nad własnym działaniem. Mowa tu o scenie z Ewangelii wg św. Mateusza, gdy Jezus chodzi po jeziorze. Na ten widok Piotr prosi swego Mistrza, aby również i on mógł do Niego przyjść krocząc po wodzie. Komentując tę sytuację, biskup Mediolanu zwraca szczególną uwagę na słowa Piotra:

Wiedział św. Piotr Apostoł, że Jezus ma moc uczynienia wszystkiego, co zechce, i dlatego, gdy Go ujrzał chodzącego po morzu, zawołał: „Panie, jeśliś ty jest, każ mi przyjść do siebie po wodzie”. Piotr uwierzył, że jeśli Chrystus każe, to właściwości natury mogą ulec zmianie, tak że woda stanie się uległa ludzkim stopom i między przeciwnymi żywiołami zapanuje zgoda. Piotr prosi, by Chrystus kazał, a nie by prosił; Chrystus nie prosił, lecz: „On rzekł i są uczynione”¹⁷.

Mamy tu wyraźnie podkreśloną różnicę między prośbą a rozkazem. Ambrozemu nie chodzi jednak o sprawę formy językowej lub kurtuazję, którą uczeń powinien okazywać względem swego mistrza. Przywołanie tej sceny ma za cel wykazać, na konkretnym przykładzie, że Jezus posiada *voluntas libera*, tzn. że czyni to, co chce, a nie to, co ktoś inny mu nakazuje. Rozkaz, który się samemu wydaje (w przeciwieństwie do rozkazu wydanego przez kogoś innego, komu jest się posłusznym), jest wyrazem władzy. Chodzi tu nie tylko o władzę nad działaniem innych osób, lecz także i nad swoim własnym. Rozkaz Jezusa jest skierowany do Piotra i sprawia, że ten ostatni może chodzić po wodzie. Zarazem jednak, co podkreśla Ambroży, Jezus nikogo nie prosi o pozwolenie, ani nie czeka na czyjąkolwiek decyzję; przeciwnie, samodzielnie decyduje o wysłuchaniu prośby Piotra.

Omawiana scena pozwala Ambrozemu podkreślić jeszcze jeden aspekt związany z władzą nad własnym działaniem. Piotr wie, że własnymi siłami nie jest w stanie osiągnąć tego, czego w tym momencie pragnie. Prawa przyrody uniemożliwiają mu chodzenie po wodzie, zaś on nie ma na nie żadnego wpływu. Taką moc ma Jezus, który decyduje się spełnić prośbę swego ucznia. Pozycja proszącego, którą przyjmuje Piotr, świadczy o rozpoznaniu przez niego ograniczeń w realizacji własnych pragnień. Podmiot działający napotyka na przeszkodę, która zupełnie wyklucza podjęcie zamierzonego działania i w konsekwencji

¹⁷ AMBROSIIUS 1962, 73: „Scivit sanctus apostolus Petrus Iesum in potestate habere, quae vellet, et ideo cum videret ambulare eum supra mare, ait: Domine, si tu es, iube me venire ad te super aquam. Petrus credit quia, si Christus iubeat, naturae possit condicio mutari, ut humanis se subiciat unda vestigiis et discrepantium naturarum possit convenire concordia. Petrus poscit, ut iubeat, non ut roget Christus, Christus non rogavit, sed ‘iussit et factum est’”.

zmusza albo do porzucenia lub istotnej zmiany swych pragnień, albo do poszukiwania kogoś, kto umożliwi ich realizację. W tym ostatnim wypadku konieczne jest jednak postawienie się w sytuacji proszącego, co zarazem oznacza wejście w relację zależności od drugiej osoby. Możliwość działania zostaje więc uzależniona od decyzji kogoś innego. Okazuje się zatem, że aby czynić to, co się chce, nie wystarczy samodzielnie decydować o własnym działaniu – trzeba jeszcze móc je zrealizować.

Dotychczasowe uwagi pozwalają na wyodrębnienie dwóch aspektów władzy nad działaniem. Warto je krótko podsumować przed przejściem do dalszych rozważań. Pierwszy aspekt dotyczy możliwości decydowania o działaniu (tj. czy działanie zostanie podjęte, jakie to będzie działanie, w jaki sposób zostanie zrealizowane, kiedy, itp.), zaś drugi realizacji (tj. wykonania) tego działania. Zdaniem Ambrożego, aby móc czynić to, co się chce, trzeba mieć władzę nad swym działaniem w obu tych aspektach. Brak władzy w pierwszym z nich oznacza, że podmiot działający jest poddany cudzym rozkazom. Zajmuje on zatem pozycję sługi, który realizuje polecane mu działania. Z kolei brak władzy w drugim aspekcie oznacza, że podmiot w realizacji swych zamierzeń jest uzależniony od decyzji innych osób. Nawet jeśli ma on możliwość samodzielnego zdecydowania o tym, co chce uczynić, nie posiada jednak dostatecznych możliwości, aby to pragnienie przełożyć na działanie. Jedyne, co pozostaje, to wejść w rolę proszącego i czekać na pozytywną decyzję osoby, która ma stosowne możliwości. Dla większej przejrzystości, wnioski te zbiera poniższa tabela.

Tabela 1

Możliwość decydowania o własnym działaniu	Możliwość realizacji działania	Rola społeczna	Charakterystyka działania	Charakterystyka podmiotu działającego
Tak	Tak	Wolny	Czynić to, co się chce	Posiadanie <i>voluntas libera</i>
Nie	Nie	Sługa / poddany	Brak możliwości czynienia tego, co się chce	Brak <i>voluntas libera</i>
Nie	Tak	Sługa / poddany	Brak możliwości czynienia tego, co się chce	Brak <i>voluntas libera</i>
Tak	Nie	Proszący	Brak możliwości czynienia tego, co się chce	Brak <i>voluntas libera</i>

Źródło: opracowanie własne.

5. *ARBITRIUM VS OBSEQUIUM*

Drugi przykład, którym Ambroży ilustruje posiadanie przez Ducha Świętego *voluntas libera*, pochodzi z 1 Listu do Koryntian:

Także i Apostoł naucza, że „wszystko to sprawia jeden i tenże Duch, udzielając każdemu z osobna, jako chce”. „Jako chce”, to znaczy według osądu swej *voluntas libera*, a nie z konieczności posłuszeństwa. A Duch nie udziela poślednich darów, ale takich, jakich zwykł udzielać Bóg, jak „łaskę uzdrawiania” i „moc czynienia cudów”. Duch przeto udziela, jak chce, a Syn nie zbawia kogo chce?¹⁸

Apostoł Narodów stwierdza, że Duch Święty udziela swych darów tak, jak chce. Nikt nie może tego na Nim w żaden sposób wymóc. W komentarzu biskup Mediolanu krótko wyjaśnia, że działać tak, jak się chce, oznacza działać *pro liberae voluntatis arbitrio*, zaś jego przeciwieństwem jest działanie *pro necessitatis obsequio*. Tym samym *arbitrium* i *obsequium* pojawiają się jako kolejna para terminów, która wyraża opozycję między działaniem wg własnego chcenia a działaniem wg cudzego nakazu, a w konsekwencji między posiadaniem *voluntas libera* a jej brakiem. W tym kontekście *obsequium* oznacza ‘posłuszeństwo (uległość, podporządkowanie itp.) podmiotu działającego cudzemu nakazowi’, co świadczy o braku władzy nad własnym działaniem. *Arbitrium* odnosi się do sytuacji przeciwnej. Termin ten oznacza ‘osąd (decyzję, rozstrzygnięcie, wybór itp.) dokonywany przez podmiot działający w odniesieniu do własnego działania i wyrażający władzę nad tym działaniem’. *Arbitrium* i *obsequium* są zatem tym, co charakteryzuje dwa różne rodzaje działania. Działanie wg tego, co nakazuje nam ktoś inny, to działanie zgodne z *obsequium*, zaś działanie wg tego, czego sami chcemy, to działanie zgodne z *arbitrium*.

W komentowanym fragmencie oba te terminy są dookreślone. Ambroży odnosi posłuszeństwo do konieczności, zaś osąd do *voluntas libera*. W dalszym ciągu rozważań skoncentruję się wyłącznie na tym ostatnim odniesieniu.

Zwrot *pro liberae voluntatis arbitrio* można interpretować przynajmniej na dwa sposoby. Wedle pierwszego z nich *voluntas libera* dokonuje osądu lub przynajmniej jest jego narzędziem. Wedle drugiego, osąd jest dokonywany nad *voluntas libera*, a nie przez nią lub za jej pomocą. W rozstrzygnięciu tej kwestii

¹⁸ Przekład zmodyfikowany. AMBROSIIUS 1962, 72–73: „Apostolus quoque dicit quia omnia operatur unus adque idem spiritus dividens singulis, prout vult. ‘Prout vult’ inquit, hoc est pro liberae voluntatis arbitrio, non pro necessitatis obsequio. Et dividit spiritus non mediocriter, sed quae deus consuevit operari, gratiam curationum et operationem virtutum. Ergo dividit spiritus, prout vult, filius dei non liberat, quem vult?”.

pomocny jest fragment, który pojawia się w dalszej części rozważań. Dotyczy on już nowego wątku, a mianowicie zgodności *voluntas* Syna i Ojca (por. AMBROSIIUS 1962, 73–74). Przy tej okazji Ambroży przywołuje krótki dialog między Jezusem i trędowatym z Ewangelii wg św. Mateusza:

Słuchaj, co mówi trędowaty: „Jeśli chcesz, możesz mnie oczyścić”. Jezus odpowiada „Chcę”, i natychmiast trędowaty wyzdrowiał. Czy widzisz, że Syn jest panem swej *voluntas* i że *voluntas* Chrystusa jest taka sama, jak Ojca?¹⁹

Jezus samodzielnie decyduje o tym, czy odpowiedzieć na prośbę o uzdrowienie. Jest to zatem kolejna scena, która pokazuje, że Syn Boży czyni to, co chce, a nie to, co ktoś inny mu nakazuje. W krótkim komentarzu Ambroży określa Jezusa mianem *suae arbiter voluntatis*. Jest On tym, który osądza swoją *voluntas*, a przez to sprawuje nad nią władzę. Skłania to zatem do wniosku, aby zwrot *pro liberae voluntatis arbitrio* interpretować zgodnie z drugą propozycją, a więc jako dokonywanie osądu nad *voluntas libera*, a nie za jej pomocą lub przez nią.

Zaprezentowane uwagi pozwalają na kolejne uściślenie tego, co Ambroży rozumie przez sprawowanie władzy nad swym działaniem i odpowiednio jej brak. Władza ta polega na dokonywaniu osądu nad swoją *voluntas libera*. Podmiot działający dokonuje jej oceny i na tej podstawie rozstrzyga o podjęciu i możliwości realizacji działania, a w konsekwencji czyni to, co chce. Brak takiego osądu ze strony podmiotu działającego jest równoznaczny z podporządkowaniem się osądowi innej osoby, która wydaje nam polecenia, a przez to sprawuje władzę nad naszym działaniem.

6. NA CZYM POLEGA OSĄD I CZEGO DOTYCZY?

Pierwszy problem dotyczy dwóch powiązanych ze sobą pytań: (1) na czym dokładnie polega osąd w przypadku działania wg tego, co się chce, oraz (2) co to znaczy, że przedmiotem osądu jest *voluntas libera*? W odniesieniu do pierwszego z nich komentowany fragment z *O wierze* nie daje żadnej odpowiedzi. Z kolei w odniesieniu do drugiego pytania fragment ten prowadzi nas do kłopotliwego wniosku, że posiadanie *voluntas libera* polega na dokonywaniu nad nią osądu. Aby odnieść się do obu tych kwestii, warto sięgnąć do poglądów antropologicznych Ambrożego wyrażonych w innych jego dziełach.

¹⁹ Przekład zmodyfikowany. AMBROSIIUS 1962, 73–74: „Audi leprosum dicentem: Si vis, potes me mundare. Respondit Christus: Volo, et statim sanus effectus est. Vides quia filius suae arbiter voluntatis est et Christi voluntas eadem quae paterna est?”.

To, kim jest człowiek, biskup Mediolanu wyjaśnia posługując się podziałem na: (i) to, czym jesteśmy, (ii) to, co posiadamy, oraz (iii) to, co nas otacza. Do pierwszej kategorii zalicza się rozum i dusza, do drugiej ciało i zmysły, do trzeciej pieniądze, niewolnicy i wszelkie środki służące do życia (AMBROSIUS 1897a, 233). W konsekwencji człowiek jest duszą i rozumem, zaś ciało i zmysły są jedynie jego własnością. Według Księgi Rodzaju Bóg, który jest bezcielesnym i niewidzialnym duchem, stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo. Z tego powodu, jak podkreśla Ambroży, nie można uznać ludzkiego ciała za nośnik boskiej ikoniczności (AMBROSIUS 1897a, 231). Posiadanie ciała jest bowiem cechą, która jest wspólna człowiekowi i innym stworzeniom (AMBROSIUS 1897a, 205). Tym samym obrazem Boga w człowieku jest jedynie dusza²⁰. Ambroży przypisuje jej dwie funkcje: ożywiającą (1897a, 141; 1897d, 645) i kierującą (1897a, 230–231, 234). Dzięki tej ostatniej człowiek może panować nad samym sobą, nad ciałem, które posiada, oraz nad tym, co go otacza.

Zarysowane tu ujęcie stawia duszę oraz to, co się w niej dzieje, w centrum refleksji antropologicznej. Ambroży określa zjawiska zachodzące w duszy mianem poruszeń i wyróżnia dwa ich rodzaje: myśli i pożądania²¹. Biskup Mediolanu podejmuje tę kwestię w dziele *Obowiązki duchownych*. Zawarte tam uwagi pozwalają przyjąć, że podział na myśli i pożądania jest:

1) wyczerpujący, ponieważ nie wyróżnia się żadnej innej kategorii poruszeń wewnętrznych obok już wspomnianych;

2) fundamentalny, ponieważ wszystkie zjawiska wewnętrzne można sprowadzić do myśli lub pożądań, zaś one same już nie podlegają dalszej redukcji; w szczególności nie można zredukować myśli do pożądań lub pożądań do myśli;

3) rozłączny, ponieważ to samo zjawisko wewnętrzne nie może być zarazem myślą i pożądaniem, choć nic nie stoi na przeszkodzie, aby dwa różne zjawiska wewnętrzne występowały jednocześnie, tzn. aby myślom towarzyszyły pożądania²².

Podstawowa różnica między tymi poruszeniami tkwi w celu, ku któremu kierują one duszę. Myśli skłaniają ją ku odkrywaniu prawdy, zaś pożądania ku działaniu²³. Dla Ambrożego najważniejszą sprawą jest ich wzajemna relacja. Jego zdaniem myśli powinny być skierowane ku dobru (a nie ku czemuśkol-

²⁰ AMBROSIUS 1897a, 234: „Dusza jest stworzona na obraz Boga, ciało na obraz zwierząt. Na niej spoczywa święte znamię podobieństwa bożego, zaś cechą ciała jest pozostawać w nędznym towarzystwie małych i wielkich zwierząt”.

²¹ AMBROSIUS 1857, 66. W oryginale czytamy: „Sunt autem gemini motus, hoc est cogitationum et appetitus”.

²² AMBROSIUS 1857, 66: „Poruszenia duszy dwójakiego są rodzaju, to znaczy myśli i pożądania, osobno myśli, osobno pożądania, a więc nie pomieszane, lecz oddzielne i odmienne”.

²³ AMBROSIUS 1857, 66: „Zadaniem myślenia jest zbadać i niejako wyłuskać prawdę, pożądanie zachęca i pobudza do działania”.

wiek), zaś pożądanía poddane rozumowi (a nie niezależne). Gdy tak się dzieje, rozum może właściwie ocenić pojawiające się w duszy poruszenia na podstawie kryterium zgodności z dobrem moralnym. Ocena ta powinna być podstawą wyboru pożądanía, które następnie zostanie zrealizowane w postaci działania²⁴.

Osąd jest zatem sprawą rozumu, zaś jego przedmiotem są pojawiające się w duszy człowieka pożądanía. Polega on na ocenie pożądań i wyborze tych, które są zgodne z właściwie rozpoznanym dobrem moralnym. Wybór oznacza zaś opowiedzenie się rozumu za konkretnym pożądaním, a więc wyrażenie zgody lub przyzwolenia na realizację tego pożądanía poprzez działanie. Tak rozumiany osąd wyraża kierowniczą rolę rozumu, a w konsekwencji władztwa człowieka nad samym sobą. Dokonując osądu człowiek zajmuje aktywną i sprawczą rolę względem swoich pożądań. Przestaje być im podporządkowany, a staje się tym, który nad nimi panuje. W tym sensie dokonywanie osądu sprawia, że człowiek staje się rzeczywiście podmiotem działającym, a nie tylko podmiotem poddanym wpływowi swych własnych pożądań.

Na tej podstawie możemy przyjąć, że przez *voluntas libera* Ambrożego rozumie po prostu pragnienie, które budzi się w duszy człowieka i które uznaje on, przy udziale rozumu, za godne realizacji w postaci działania. Posiadanie *voluntas libera* oznacza zatem taką postawę wewnętrzną, która polega na dokonywaniu osądu za pomocą rozumu nad własnymi pragnieniami. Ujęcie to nie jest jednak wolne od problemów, o czym świadczy poniższa wątpliwość.

7. CZY NIEWOLNIK POSIADA *VOLUNTAS LIBERA*?

Jak ocenić działanie, które polega na tym, że podmiot działający chce pełnić cudze rozkazy? Dla zilustrowania tego problemu, posłużę się fikcyjnym przykładem bliskim czasom Ambrożego. W wyniku najazdu barbarzyńców Paulus, obywatel rzymski, został wzięty do niewoli, wywieziony poza granice Imperium i sprzedany na targu niewolników. Może on zgodzić się na swój nowy los albo próbować z nim walczyć (np. próbując ucieczki, składając ofertę wykupu czy nawet, w ostateczności, popełniając samobójstwo). Po namyśle Paulus uznaje, że najlepsze będzie dla niego pierwsze z rozwiązań. Postanawia zatem wejść

²⁴ AMBROSIIUS 1857, 66: „Bądźmy więc tak urobieni, żeby myśli nasze zajęte były tylko tym, co dobre, a pożądanie było podporządkowane rozumowi, o ile szczerze zamierzamy przestrzegać tego, co przystoi; innymi słowy, pragnienie jakiejś rzeczy nie powinno wykluczać rozsądku, lecz on właśnie winien rozważać, co jest zgodne z dobrem moralnym”.

w rolę sługi i wypełniać ją jak najlepiej. Zarazem jednak nie rezygnuje z nadziei na uzyskanie wolności i powrót do domu.

Czy w opisanej sytuacji wykonywanie przez niewolnika poleceń swego pana jest działaniem *pro arbitrio* czy *pro obsequio*? Za pierwszą odpowiedzią przemawia to, że Paulus zdecydował się na taki sposób działania. Gdyby jednak nie to, że jest niewolnikiem, nie wykonywałby żadnych poleceń swego pana. Okoliczność ta przemawia więc za drugą odpowiedzią.

W traktacie *O wierze* Ambroży nie zastanawia się nad tak postawionym problemem²⁵. Pojawia się jednak wzmianka o sytuacji podobnej do przypadku Paulusa. Wśród przykładów, które ilustrują posiadanie *voluntas libera* przez Jezusa, Ambroży przywołuje następujące dwa cytaty z psalmów:

Posłuchaj, że i On [Syn Boży – M.S.] czyni, co chce. Powiedział bowiem: „Abym czynił twoją wolę, Boże mój, pragnąłem”, a w innym miejscu: „Dobrowolnie będę ofiarował tobie”²⁶.

Obie te wypowiedzi, interpretowane jako słowa Syna Bożego, świadczą o tym, że pełni On wolę Ojca, ponieważ sam tego chce. Nikt mu tego nie nakazuje, ani nie narzuca siłą. Przeciwnie, jest to Jego samodzielna decyzja. Przemawiałoby to na korzyść stanowiska, że podmiot działający, który decyduje się na pełnienie cudzej woli, działa wedle tego, co chce. Prowadziłoby to zatem do uznania, że dla oceny przypadku niewolnika podstawowe znaczenie posiada osąd i decyzja podmiotu działającego, a nie okoliczności, które towarzyszą jej podjęciu.

Stanowisko to nie jest jednak w pełni przekonujące. Przede wszystkim między przykładem Jezusa, który chce pełnić wolę Ojca, a kazusem Paulusa, występuje ważna różnica. Jednym z powracających na kartach *O wierze* motywów jest teza o identyczności woli Ojca i Syna. Dzięki temu Ambroży może powiedzieć, że Syn, który spełnia wolę Ojca, spełnia zarazem swoją własną wolę²⁷. Wola Paulusa i jego pana nie jest jednak identyczna. Mogą się oni co prawda zgadzać

²⁵ Ze względu na polemiczny i dogmatyczny charakter tego traktatu, nie ma w nim miejsca na tego rodzaju rozważania. Nadrzędnym celem biskupa Mediolanu jest odparcie stanowisk zaprzeczających boskość Syna oraz traktujących tę boskość jako niższą lub gorszą od boskości Ojca.

²⁶ AMBROSIIUS 1962, 73: „Sed audi etiam ipsum agere, quod vult. Dixit enim: Ut faciam voluntatem tuam, deus, volui, et alibi: Voluntarie sacrificabo tibi”.

²⁷ Por. zwłaszcza AMBROSIIUS 1962, 73: „Czy jest coś takiego, czego by Ojciec chciał, a Syn nie, albo czego by Syn chciał, a Ojciec nie chciał? Jak Ojciec ożywia tych, których, chce, „tak i Syn, których chce, ożywia”. Powiedz teraz, kogo to Syn ożywia, a Ojciec ożywić nie chce? Ponieważ i Syn ożywia tych, których chce, a działanie Ojca i Syna jest jedno, to widzisz, że nie tylko Syn pełni wolę Ojca, ale również i Ojciec – wolę Syna. A czymże jest „ożywianie”, jeśli nie ożywianiem przez mękę Syna? Ale męka Chrystusa jest wolą Ojca. A więc jeśli Syn ożywia, to czyni to z woli Ojca. Jedna jest przeto wola (*voluntas*)”.

w poszczególnych sprawach, których wykonanie ten ostatni poleca temu pierwszemu. Wiemy jednak, że Paulus żywi nadzieję na powrót do domu. Tym samym zgodność woli pomiędzy nimi ma ograniczony charakter. Co więcej jest ona uwarunkowana sytuacją, w której obaj się znaleźli. Paulus nie zdecydowałby się na bycie sługą swego barbarzyńskiego pana, gdyby nie trafił do niewoli. Gdy uzyska wolność, od razu wróci do swych rodzinnych stron. W relacji między Ojcem i Synem nie ma owego uwarunkowania. Syn nie pełni woli Ojca z tego powodu, że w aktualnej sytuacji jest do dla Niego najlepsze. W rezultacie przywołane powyżej dwa cytaty z psalmów trudno potraktować jako rozstrzygającą odpowiedź na postawione tu pytanie. Odnoszą się one tylko do Jezusa ze względu na specyfikę Jego relacji z Ojcem.

8. CZYM JEST *VOLUNTAS LIBERA*?

Uwagi dotyczące *voluntas libera* w *O wierze* stanowią krótką dygresję w toku rozważań nad wszechmocą Syna Bożego. Impulsem do jej podjęcia jest zarzut arian odmawiający Jezusowi posiadania *voluntas libera*. Stanowisko ortodoksyjne, za którym opowiada się biskup Mediolanu, głosi tezę przeciwną. Tym samym już w punkcie wyjścia pojawia się opozycja między posiadaniem *voluntas libera* a jej brakiem. Służy ona nie tylko za kontekst, na tle którego Ambroży wykazuje zasadność swego poglądu. Opozycja ta to istotny element samego uzasadnienia. Jest ona stopniowo rozwijana i uszczegóławiana poprzez odwołania do tekstów biblijnych. Ich interpretacja koncentruje się wokół kolejnych par pojęć, które Ambroży traktuje jako wzajemne przeciwieństwa. Pozwala to biskupowi Mediolanu wydobyć z nich taki sens, który nie byłby tak łatwo uchwytny, gdyby rozważać je z osobna. Dla lepszej przejrzystości warto zebrać je w tabeli w kolejności, w której pojawiały się w naszych rozważaniach.

Zestawienie to w wyraźny sposób uwidacznia, że dominującym motywem w rozważaniach Ambrożego na temat *voluntas libera* jest władza. Chodzi tu o władzę rozumianą jako możliwość decydowania o losach drugiego człowieka. Realizuje się ona w ramach hierarchicznych i nierównorzędnych stosunków pomiędzy podmiotami, a jej wyrazem jest możliwość wydawania wiążących rozkazów i poleceń. Modelowym przykładem relacji, do którego nawiązuje Ambroży, jest stosunek między panem a sługą (niewolnikiem). Władza realizuje się więc w pierwszej kolejności sferze stosunków zewnętrznych. Jest to bowiem władza nad drugim człowiekiem i jego działaniem, na tym jednak ona się nie kończy. Ambroży zauważa też sferę wewnętrzną. Władza wyraża się

nie tylko w tym, że pan rozkazuje komuś innemu, lecz także w tym, że ów rozkaz jest rezultatem jego samodzielnego namysłu. Wydając go, pan nie jest poddany nikomu innemu, ani od kogokolwiek zależny. Podobnie sprawa przedstawia się po stronie sługi (niewolnika). Brak władzy polega nie tylko na tym, że kieruje się do niego polecenie, lecz także na tym, że nie może on w tym względzie postąpić inaczej, jak tylko być posłusznym. W ten sposób Ambroży przenosi model władzy realizowanej w stosunkach pomiędzy ludźmi na to, co dzieje się we wnętrzu podmiotu działającego. W tym ujęciu staje się ona kwestią, która dotyczy tego, czy podmiot działający, sam przed sobą i sam dla siebie, jest tym, który rządzi, czy raczej tym, który jest podany. O wykonywaniu tej władzy świadczy posiadanie *voluntas libera*, a więc takich pragnień, które zostały ocenione i wybrane przez rozum.

Tabela 2

Posiadanie <i>voluntas libera</i>	Brak <i>voluntas libera</i>
Czynienie tego, co się chce	Czynienie tego, co nakazuje nam ktoś inny
<i>Velle-iubere</i> , czyli sprawowanie władzy nad własnym działaniem w dwóch aspektach: (1) decydowania o jego podjęciu i kształcie, oraz (2) posiadania możliwości jego realizacji.	<i>Iuberi</i> , czyli brak władzy nad własnym działaniem w co najmniej jednym z dwóch aspektów: (1) decydowania o jego podjęciu i kształcie lub (2) posiadania możliwości jego realizacji.
<i>Arbitrium</i> , czyli wyraz władzy nad własnym działaniem polegający na dokonywaniu osądu nad własnym chceniem przez podmiot działający.	<i>Obsequium</i> , czyli wyraz braku władzy nad własnym działaniem polegający na podporządkowaniu się w tym względzie decyzjom podjętym przez inną osobę, niezależnie od tego, czego chce podmiot działający.

Źródło: opracowanie własne.

BIBLIOGRAFIA

STOSOWANE SKRÓTY

- CSEL – Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
 PL – Patrologiae cursus completus. Series Latina
 POK – Pisma Ojców Kościoła
 PSP – Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy

ŹRÓDŁA

AMBROSIUS Mediolanensis:

1857. *De officiis ministrorum*. Ed. Johann G. Krabinger. Tubingae; wyd. pol.: *Obowiązki duchownych*. Tłum. Kazimierz Abgarowicz. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1967.
1880. *De viduis*. W: Ambrosius Mediolanensis. *Opera omnia*, ed. Jacques Paul Migne, PL 16, 233–238. Paris; wyd. pol.: *O wdowach*. Tłum. Adam Wilczyński. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2024.
- 1897a. „Exaameron”. W: Ambrosius Mediolanensis. *Opera*, ed. Carolus Schenkl, CSEL 32/1, 3–261. Vindobona: F. Tempsky; wyd. pol.: *Hexaameron*. Tłum. Władysław Szoldrski, PSP 4, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1969.
- 1897b. „De Iacob”. W: Ambrosius Mediolanensis. *Opera*, ed. Carolus Schenkl, CSEL 32/2, 1–70. Vindobona: F. Tempsky.
- 1897c. „De Nabuthae”. W: Ambrosius Mediolanensis. *Opera*, ed. Carolus Schenkl, CSEL 32/2, 466–516. Vindobona: F. Tempsky; wyd. pol.: *O Nabocie*. W: Św. Ambroży. *Wybór pism*. Tłum. Roman Pankiewicz, PSP 35, 26–55. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1986.
- 1897d. „De Isaac vel anima”. W: Ambrosius Mediolanensis. *Opera*, ed. Carolus Schenkl, CSEL 32/1, 641–700. Vindobona: F. Tempsky; wyd. pol.: *O Izaaku lub duszy*. W: Św. Ambroży. *Wybór pism*. Tłum. Piotr Libera, PSP 35, 126–172. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1986.
- 1955a. „De excessu fratris Satyri”. W: Ambrosius Mediolanensis. *Opera*, ed. Otto Faller, CSEL 73, 207–325. Vindobona: F. Tempsky; wyd. pol.: *O życiu brata Satyra* (księga I), *O wierze zmarłych-wstania* (księga II). W: *Mowy*. Tłum. Jan Czuj, POK 21, 106–198. Poznań: WT UAM, 2010.
- 1955b. „De paenitentia”. W: Ambrosius Mediolanensis. *Opera*, ed. Otto Faller, CSEL 73, 117–206. Vindobona: F. Tempsky; wyd. pol.: *O pokucie*. W: Św. Ambroży. *Wybór pism*. Tłum. Władysław Szoldrski, PSP 7, 19–88. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1971.
1962. *De fide*. Ed. Otto Faller, CSEL 78, Vindobonae: F. Tempsky; wyd. pol.: *wierze*. Tłum. Ireneusz Bogaszewicz. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1970.
1964. „De Spiritu Sancto”. W: Ambrosius Mediolanensis. *Opera*, ed. Otto Faller, CSEL 79, 1–222. Vindobona: F. Tempsky; wyd. pol.: *O Duchu Świętym*. Tłum. Anna Strzelecka, POK 31. Poznań: WT UAM, 2015.
1968. „Epistula 7 [37]”. W: Ambrosius Mediolanensis. *Opera. Epistulae et acta, epistularum libri I–VI*, ed. Otto Faller, CSEL 82/1, 43–66. Vindobona: F. Tempsky; wyd. pol.: *Listy*. T.1. Tłum. Polikarp Nowak, 67–84. Kraków: Wydawnictwo M, 1997.
2021. „De obitu Valentiniani”. W: Ambrosius Mediolanensis. *Opera. Orationes funebres I*, ed. Victoria Zimmerl-Panagl, CSEL 106, 127–156. Berlin: Walter de Gruyter; wyd. pol.: *Mowa na śmierć Walentyniana*. Tłum. Anna Kotłowska. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2007.

OPRACOWANIA

- ADAMSON, Peter. 2015. *Philosophy in the Hellenistic and Roman Worlds*. Oxford: Oxford University Press.
- BOURKE, Vernon J. 1994. *Historia etyki*. Tłum. Aleksander Bialek. Poznań: Wydawnictwo Krupski i S-ka.
- BYERS, Sarah. 2017. „Early Christian Ethics”. W: *The Cambridge History of Moral Philosophy*, red. Sacha Golob i Jens Timmermann, 112–124. Cambridge: Cambridge University Press.
- COLISH, Marcia L. 2005. *Ambrose's Patriarchs: Ethics for the Common Man*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- COPLESTON, Frederic. 2000. *Historia filozofii*. T. 2. Tłum. Sylwester Zalewski. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.

- CROSS, Richard, i JT PAASCH, red. 2021. *The Routledge Companion to Medieval Philosophy*. New York: Routledge.
- CUSATO, Michael F. 2014. „Poverty”. W: *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. T. 2, red. Robert Pasnau, 577–592. Cambridge: Cambridge University Press.
- DAVIDSON, Ivor J. 2023. „Christian Ethics: The Reception of Cicero in Ambrose’s *De officiis*”. W: *The Oxford Handbook of Roman Philosophy*, red. Myrto Garani, David Konstan i Gretchen Reydam-Schils, 506–527. Oxford: Oxford University Press.
- DEKKERS, Eligius, i Aemilius GAAR, red. 1995. *Clavis patrum latinorum*. Turnholti: Brepols.
- DIGESER, Elizabeth. 2000. „Philosophy in a Christian Empire: From the Great Persecution to Theodosius I”. W: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. T. 1, red. Lloyd P. Gerson, 376–396. Cambridge: Cambridge University Press.
- DOMAŃSKI, Juliusz. 2024. *Wykłady z historii filozofii starożytnej. Kompendium trzech ostatnich publikacji Adama Krokiewicza*. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- EVANS, G. R. 2014. „Law and Nature”. W: *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. T. 2, red. Robert Pasnau i Christina van Dyke, 565–576. Cambridge: Cambridge University Press.
- FENGER, Anne-Lene. 1981. *Aspekte der Soteriologie und Ekklesiologie bei Ambrosius von Mailand*. Frankfurt am Main: Lang.
- FOWLER, Ryan. 2000. „The Second Sophistic”. W: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. T. 1, red. Lloyd P. Gerson, 100–114. Cambridge: Cambridge University Press.
- GERSH, Stephen. 1998. „John Scottus Eriugena and Anselm of Canterbury”. W: *Medieval Philosophy*, red. John Marenbon, 120–149. London: Routledge.
- GILSON, Étienne. 1987. *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*. Tłum. Sylwester Zalewski. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- HEINZMANN, Richard. 1999. *Filozofia średniowiecza*. Tłum. Piotr Domański. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- IMAGE, Isabella. 2020. „Philosophy in Hilary of Poitiers and Ambrose of Milan”. W: *The Routledge Handbook of Early Christian Philosophy*, red. Mark Edwards, 490–502. Abingdon: Routledge.
- KEYNON, Erik. 2019. „From Augustine to Eriugena”. W: *The Cambridge Companion to Medieval Ethics*, red. Thomas Williams, 9–31. Cambridge: Cambridge University Press.
- KIELBASA, Jan, red. 2022. *Historia rozwoju pojęcia woli od starożytności do XIII wieku*. Kraków: Nomos.
- KIJEWSKA, Agnieszka. 2012. „Augustyńskie dziedzictwo”. W: *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, red. Agnieszka Kijewska, 17–41. Kraków: WAM.
- LAMBERTINI, Roberto. 2019. „Economic Ethics”. W: *The Cambridge Companion to Medieval Ethics*, red. Thomas Williams, 306–324. Cambridge: Cambridge University Press.
- LEGOWICZ, Jan. 1973. *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*. Warszawa: PWN.
- MADEC, Goulven. 1974. *Saint Ambroise et la philosophie*. Paris: Etudes Augustiennes.
- MARENBO, John. 1988. *Early Medieval Philosophy (480-115). An Introduction*. Wyd. 2. London: Routledge.
- MARENBO, John. 2012. *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- MARKSCHIES, Christoph Johannes. 1995. *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie*. Tübingen: Mohr.
- MARKUS, Robert A. 1967. „Augustine. Biographical Introduction: Christianity and Philosophy”. W: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, red. Arthur H. Armstrong, 341–353. Cambridge: Cambridge University Press.

- MARRONE, Steven P. 2006. „Medieval Philosophy in Context”. W: *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, red. Arthur S. McGrade, 10–50. Cambridge: Cambridge University Press.
- MORAN, Dermot. 2014. „Neoplatonism and Christianity in the West”. W: *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, red. Svetla Slaveva-Griffin i Paulina Remes, 508–534. Abingdon: Routledge.
- NAWROCKA, Anna. 1988. „De officiis” Cyserona i „De officiis ministrorum” św. Ambrożego. Problem recepcji etyki Cyserona w etyce chrześcijańskiej św. Ambrożego. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- O’LEARY, Joseph S. 2020. „Socrates and Plato in the Fathers”. W: *The Routledge Handbook of Early Christian Philosophy*, red. Mark Edwards, 191–206. Abingdon: Routledge.
- PORTER, Jean. 2019. „Law”. W: *The Cambridge Companion to Medieval Ethics*, red. Thomas Williams, 172–193. Cambridge: Cambridge University Press.
- SMITH, Gregory. 2012. „Physics and Metaphysics”. W: *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, red. Scott Fitzgerald Johnson, 513–561. Oxford: Oxford University Press.
- STAROWIEYSKI, Marek, Jan M. SZYMUSIAK i Wojciech STAWISZYŃSKI, red. 2019. *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*. Wyd. 2. Poznań: Święty Wojciech.
- SWIEŻAWSKI, Stefan. 2000. *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- TATARKIEWICZ, Władysław. 2009. *Historia filozofii*. T. 1. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- WARREN, James, i Frisbee SHEFFIELD, red. 2014. *The Routledge Companion to Ancient Philosophy*. New York: Routledge.
- WILLIAMS, Daniel H. 1995. *Ambrose of Milan and the End of the Arian-Nicene Conflicts*. Oxford: Oxford University Press.
- WOGAMAN, J. Philip. 2011. *Christian Ethics. A Historical Introduction*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.

VOLUNTAS LIBERA W DE FIDE (II 46–49)
AMBROŻEGO Z MEDIOLANU

Streszczenie

Przedmiotem artykułu jest krótki fragment drugiej księgi *O wierze* Ambrożego z Mediolanu. Stanowi on dygresję, której przedmiotem jest kwestia posiadania przez Syna Bożego *voluntas libera*. Moim celem jest ustalenie, w jaki sposób biskup Mediolanu termin ten rozumie. Wyjaśniając, na czym polega posiadanie *voluntas libera*, Ambroży posługuje się parami pojęć, które wzajemnie sobie przeciwstawia. Są to: czynić to, co się chce – czynić to, co nakazuje nam ktoś inny; *velle* – *iuberi*; *arbitrium* – *obsequium*. Ich zestawienie prowadzi do wniosku, że dominującym motywem rozważań biskupa Mediolanu nad *voluntas libera* jest władza rozumiana jako zdolność do samodzielnego decydowania o własnym działaniu i posiadanie możliwości jego realizacji wedle przyjętych zamierzeń. O posiadaniu i wykonywaniu tej władzy świadczy dokonywanie osądu swych pragnień przez rozum. W konkluzji, argumentuję, że *voluntas libera* w komentowanej dygresji z *O wierze* oznacza pragnienia (chcenia), które zostały ocenione i wybrane przez rozum.

Słowa kluczowe: św. Ambroży z Mediolanu; *O wierze*; wola; osąd; pragnienie

VOLUNTAS LIBERA
IN AMBROSE OF MILAN'S *DE FIDE* (II 46–49)

Summary

This paper examines a short passage from the second book of Ambrose of Milan's *De fide* concerning whether the Son of God possesses *voluntas libera*. My aim is to determine how the Bishop of Milan understood this term. In explaining what it means to possess *voluntas libera*, Ambrose uses opposing pairs of concepts: acting according to one's own desire versus acting according to another's command; *velle* versus *iuberi*; *arbitrium* versus *obsequium*. This juxtaposition suggests that the central theme of Ambrose's considerations of *voluntas libera* is power, understood as both the ability to decide independently on the course of one's own actions and as the capacity to act in accordance with one's desires. The fact that one's desires are evaluated by reason indicates the possession and exercise of this power. In conclusion, I argue that in the analyzed passage from *De fide*, *voluntas libera* refers to a desire that is evaluated and chosen by reason.

Keywords: St Ambrose of Milan; *De fide*; will; judgment; desire