
PROPRIETÀ LETTERARIA

Torino — Stamperia Reale G. B. Paravia & C.

1301 (C) X-1925. 11357.

DEL PRINCIPIO DIVINO.

1. — L'onnipresenza di Dio.

Una comune concezione accenna che l'Uno e il Medesimo numericamente sia ovunque insieme tutto, giacchè tutti, guidati da un impulso naturale, affermano che in ciascuno di noi è Iddio, come uno e il medesimo in tutti. E se alcuno non richiederà loro il modo di tale presenza, nè vorrà discutere ragionando la loro opinione, vi si confermeranno ed elaborandola con la loro riflessione, vi si acquieteranno e aspireranno all'Uno e al Medesimo in tutti e non vorranno togliersi da questa unione.

È questo invero di tutti i principî il più certo, principio che le anime nostre quasi naturalmente esprimono, che non vien concluso dalle cose prese singolarmente, ma sorge in noi

anteriormente ad esse, ed è anteriore anche al principio il quale afferma che tutte le cose aspirano al Bene. Poichè questo secondo principio è verò, se tutte le cose tendono ad Uno e sono Uno, e v'è in loro dell'Unità il desiderio. E invero questo Uno, procedendo in altro, per quanto gli è possibile di procedere, non solo appare, ma è anche, in un certo qual modo, una molteplicità. E la natura fondamentale e il desiderio del bene conducono realmente all'Uno ciò che esiste per sè, e verso di esso tende per se stessa l'intera natura. Giacchè il bene di tale natura, per essenza unitaria, sta appunto nell'esistere per se stessa, e in ciò veramente consiste l'essere una.

Così anche si dice con ragione che il Bene è intimo e quindi non conviene cercarlo all'esterno. Dove infatti potrebbe essere Quegli che trabocca d'ogni lato al di là dell'essere, o come lo si potrebbe trovare in ciò che non è? È chiaro dunque che solo in ciò che è si può cercare, poichè non si può dire che non sia. Se Quello è, dunque, universalmente ed è nell'ente, in ciascuno degli enti è in lui stesso. Per tal modo noi non distiamo dall'Essere primo, ma siamo in lui, e, d'altra parte, Esso non dista da noi, chè uno solo sono gli enti tutti.

2. — L'emanazione divina.

Se vi è alcunchè oltre il Primo, è necessario che da questo proceda direttamente, o ne derivi attraverso intermediari, e che vi sia perciò un ordine di successivi, in modo che il secondo derivi dal primo, e il terzo dal secondo.

Poichè è necessario che vi sia un principio di tutte le cose, e ch'esso sia semplice e completamente diverso da tutto ciò che ne deriva, tale d'avere in sè il proprio principio, e da non essere commisto ad alcuna delle cose che provengono da lui, pur potendo insieme essere ad esse presente. Ed è pure necessario che tale principio sia veramente uno in se stesso, e non un singolo, ossia uno solo per separazione da altro, giacchè questo non può essere l'Uno di cui non v'è parola, nè scienza, perchè è detto essere per essenza a quelle superiore.

Se, infatti, non fosse semplice ed immune da ogni concorso e commistione, e veramente Uno, non potrebbe essere il Principio e in sè perfetto per la propria semplicità e primo tra tutti. Poichè invero ciò che non è primo, difetta ed ha bisogno di ciò che è prima di lui, e ciò che non è semplice ha bisogno degli elementi che in lui sono semplici, per essere da quelli costituito.

Ma tale Principio conviene ancora che sia unico, giacchè, se ve ne fosse un altro, l'uno e l'altro sarebbero uno. Infatti non parliamo qui di due corpi, nè diciamo che l'uno sia il primo corpo; giacchè il corpo non è semplice e vien generato, e perciò appunto non è principio, giacchè il principio è ingenerato.

Se vi è dunque un altro, oltre il Primo, non sarà semplice, perchè in tal caso l'Uno sarebbe insieme molteplicità. E d'onde allora esso deriva? Dal Primo; poichè non è sorto certo a caso, nè, altrimenti, quello sarebbe il Principio di tutto. E come dunque deriva dal Primo? Se il Primo è perfetto e di tutti il più perfetto, ed è la prima Potenza, è necessario che sia più potente di tutte le cose esistenti, e che ogni altra forza, per quanto possa, lo imiti.

Ora, qualunque degli altri esseri giunga a perfezione, noi vediamo ch'esso genera e non rimane in sè sterile, ma crea altri esseri. E questo non avviene solamente per ciò che ha capacità di elezione, ma anche per ciò che genera senza elezione, e noi vediamo che le cose stesse che sono prive di anima trasmettono di sè quanto più possono. Come il fuoco riscalda e la neve raffredda, e i farmaci sono attivi in altro, secondo la loro natura, tutte le cose, secondo il loro potere, imitano il primo Principio, tendendo verso l'eternità e la perfezione.

Come dunque il Perfettissimo e il primo Bene starebbe chiuso in se stesso, quasi per invidia o incapacità, esso che è la forza di tutte le cose? Come potrebbe allora essere principio? Conviene infatti che qualcosa si generi da lui, se esistono esseri che sussistono oltre di lui. È quindi necessario che alcunchè derivi da lui. Esso, dunque, che genera tutto il resto, dovrà essere il più perfetto, e successivamente sarà perfetto ciò che è da lui immediatamente generato, e quanto deriva da questo secondo sarà migliore di tutte le altre cose.

3. — Il principio divino della vita.

Che è dunque Esso mai? Potenza prima attiva di tutte le cose, che, se esso non fosse, nulla più sarebbe, neppure il Pensiero che è la prima e totale vita. Poichè ciò che è sopra la vita è causa della vita. L'atto della vita, invero, che è tutto, non è il Primo, ma esso stesso proviene come da una fonte.

Pensa infatti una fonte che non abbia alcun altro principio, ma si effonda in tutti i fiumi, eppure non sia mai disseccata da essi, ma permanga nella sua quiete. E i fiumi da essa fluenti, prima di scorrere l'un dall'altro divisi, s'attar-

dino ancora insieme, già quasi ciascuno sapendo per dove fluiranno le sue correnti.

Oppure pensa la vita di un grande albero, che per tutto l'albero si propaga, eppur ne rimane stabile il principio, e non si disperde per il tutto, ma riposa nelle radici. Ed essa, dunque, dà tutta e in forme diverse all'albero la vita, e tuttavia rimane semplice, pure essendo principio della vita molteplice; e ciò non dà meraviglia.

Ma è mirabile piuttosto come la moltitudine della vita provenga dalla semplicità, nè vi sia anzi moltitudine, se prima di questa non vi sia stato ciò che non è moltitudine. Poichè il Principio non si divide nella totalità molteplice; chè se ciò avvenisse, questa perirebbe; anzi neppure sarebbe sorta, se il Principio non fosse rimasto in se stesso, essendo altro da quella. Per ciò dovunque v'è l'aspirazione ad elevarsi all'Uno, e per ciascun singolo vi è un uno a cui esso si elevi, e questo universo s'eleva all'uno che è sopra di lui, e non è semplicemente l'Uno, sino a che non si giunga a quello che è semplicemente l'Uno, e Questo ad altro non può elevarsi.

Ma, se si pervenga all'uno dell'albero, ossia al principio permanente, e all'uno dell'animale, e all'uno dell'anima, e all'uno dell'universo, si perverrà a ciò che in ciascun d'essi è più potente

e più degno. Se poi si pervenga all'uno di quelle cose che sono secondo verità, cioè al Principio e alla Fonte e alla Potenza creatrice ne dubiteremo forse e sospetteremo ch'esso sia nulla?

Certo Esso non sarà nulla di ciò di cui è il principio, tale anzi che nulla si possa predicare di lui, nè ente, nè essenza, nè vita, poichè Esso è superiore a tutte queste cose. Se poi lo raggiungerai togliendo da lui anche l'essere, sarà in te meraviglia, e dirigendoti verso di lui e conseguendolo e riposandoti in lui, lo intenderai intuendolo quasi in un congiungimento; quindi in seguito ne concepirai la grandezza da quelle cose che sono da lui e per lui.

4. — Il Pensiero ed il Bene.

E ancora questo considera: poichè il pensiero è una vista e una vista che vede, è una potenza trapassata in atto. Sarà dunque in lui altra la forma, ed altra la materia — la materia, dico, negli intelligibili, — come avviene per la visione posta in atto, che è duplice pur essa. Prima di vedere, infatti, era una, e in seguito l'uno è divenuto due, e due uno.

Ora alla visione la sua pienezza e la sua perfezione proviene dall'oggetto sensibile. Per la

vista del pensiero, invece, la pienezza è il Bene. Se il pensiero fosse il Bene stesso, a che mai sarebbe necessario il vedere o in generale l'agire? Poichè tutti gli esseri agiscono per rapporto e per causa del Bene. Ma il Bene non ha bisogno di alcuno; per la qual cosa nulla è, rispetto a lui, se non lui stesso.

Avendo pronunciato il Bene, non andar pensando nulla oltre a ciò. Chè se tu vi attribuisca qualcosa, renderai imperfetto quello a cui tu abbia ciò attribuito. Non devi quindi attribuire al Bene il pensare, perchè tu non v'apponga in tal modo una alterità, e non ne faccia due, il Pensiero ed il Bene.

E invero il pensiero richiede il Bene, ma il Bene non richiede il pensiero. Pertanto il pensiero, raggiungendo il Bene, ne assume la forma, ed ottiene quindi per suo mezzo la perfezione, in quanto l'idea che è nel pensiero procede dal Bene, e ne dà quindi la forma al pensiero stesso. E quale è il vestigio del Bene, che si scorge nel pensiero, tale conviene pensare anche l'archetipo, giudicando la sua verità dal vestigio impresso nel pensiero.

Questo vestigio, dunque, del Bene nel pensiero, concede a questo, che vi si affisa, di possederlo. In tal modo nel pensiero v'è desiderio, e sempre esso desidera, e pur sempre consegue.

Ma nel Bene, invece, non v'è desiderio; che mai infatti Esso potrebbe desiderare? e neppur v'è conseguimento di nulla, giacchè nulla Esso ha desiderato. Esso non è dunque pensiero, poichè in questo v'è desiderio ed assenso alla sua idea.

Il pensiero è veramente bello, e più bello d'ogni cosa, riposante nella pura luce e nel puro splendore, comprendente in sè la natura degli esseri, tale che anche questo mondo sensibile nella sua bellezza non ne è che ombra ed imagine. Ma quello riposa in tutto lo splendore, giacchè nulla v'è che sfugga al pensiero, nulla di oscuro, di disarmonico, e in sè vive una vita beata. Gran meraviglia terrebbe colui che tale lo mirasse; e, come è necessario, vi penetrasse e divenisse uno con lui.

Ma come quegli che osserva il cielo e mira lo splendore degli astri, pensa al Creatore e lo ricerca, così colui che contempla il mondo intelligibile e lo osserva e lo ammira, è necessario che ricerchi il suo Creatore, chi sia che lo sostenti, e dove e come abbia generato questo figlio, il Pensiero, fanciullo puro, fanciullo da Lui procedente.

E veramente Quello non è pensiero, nè figlio o fanciullo, ma è superiore al Pensiero ed al Figlio, poichè il Pensiero ed il Figlio provengono da Lui, bisognosi di quiete e di sapere,

essi che pur sono i più vicini a Quello cui nulla manca e neppure ha bisogno del pensiero. Il Figlio, invero, ha perfezione e sapienza vera, perchè le possiede per primo. Ma Quegli che è al di sopra di lui, non ne ha bisogno, chè altrimenti non sarebbe il Bene.

5. — L'ineffabilità di Dio.

Per questo, in vero, Esso è ineffabile. Poichè qualunque cosa tu dicessi, diresti qualcosa di determinato. Ma Quello che è superiore a tutto, superiore al Pensiero, che è d'ogni vita la più sacra, solo, tra tutte le cose non ha vero nome che lo differenzi, o che ad alcun altro appartenga.

Esso non ha nome, perchè nulla si può dire di lui; pure noi, per quanto ci è possibile, cerchiamo di rendercelo manifesto. Ma quando noi siamo in dubbio dicendo ch'Esso non ha senso, nè avvertimento, nè sapere di sè, dobbiamo considerare che, affermando di lui positivamente queste cose, siamo portati ad esprimere il suo contrario.

E invero noi lo rendiamo molteplice, se lo facciamo conoscibile o gli attribuiamo conoscenza, poichè dandogli il pensiero, facciamo sì che gli bisogni di pensare: se il pensiero infatti fosse una sola cosa con lui, gli sarebbe superfluo

di pensare. Sembra infatti che il pensare consista nella coscienza del tutto, dove molti concorrono in uno, quando alcuno pensa se stesso — chè in ciò consiste propriamente il pensiero, in quanto ciascuno è esso stesso un'unità e non cerca altro da sè. Se il pensiero si rivolge all'esterno ed ha bisogno di qualche cosa d'altro a cui riferirsi, non è pensiero vero e proprio.

Ma ciò che è assolutamente semplice e basta pienamente a se stesso non ha bisogno di nulla. Ciò che è invece indipendente solo in secondo grado ed ha bisogno di se stesso, di cui è in certo senso privato, questi richiede di pensare se stesso. E ciò che è privato e ricerca se stesso, si rende a sè sufficiente, accogliendo in sè il tutto, e mentre da un lato ricava tale propria interiore sufficienza dalla totalità delle cose, dall'altro si raccoglie in se stesso, e in sè si volge con il pensiero. Poichè anche la coscienza di una molteplicità è senso e il nome stesso lo conferma.

Ora il pensiero, essendo superiore, rivolge manifestamente colui che pensa in sè, onde esso è afflitto da una molteplicità interiore. Poichè solo che dica: io sono un essere, dice ciò, come se scopra un dato; e questo è veramente esatto, poichè l'essere è un molteplice.

E quando tenda ad esprimere la sua semplicità, e dica: io sono un essere, non raggiunge

con tal espressione nè sè, nè l'essere. Quando infatti si parli secondo verità, non si può dir essere, nello stesso senso che si direbbe di una pietra; piuttosto qui la medesima parola è usata per differenti significati.

Questo è infatti l'essere, che è realmente essere, e non quello che ha in sè come un vestigio dell'essere, e non è l'essere, e di cui si potrebbe dire che, come l'immagine in confronto all'archetipo, ha in sè una molteplicità.

E che dunque? ciascuno di questi singoli enti non può essere pensato? Certo, se lo vuoi comprendere separato e solo, non lo potrai pensare; ma l'essere stesso è in sè molteplice, e se tu ti riferisca a qualcosa di singolo, esso ha come attributo l'essere.

Se è così, dunque, se vi è qualcosa che è più semplice di tutto, non pensa se stesso, poichè, se ciò fosse, esso avrebbe l'essere in modo determinato. Dunque nè esso pensa se stesso, nè altri lo può pensare.

6. — L'inconcepibilità di Dio.

Come dunque noi possiamo dire di lui? Chè certo qualcosa diciamo intorno a lui, ma lui stesso non possiamo esprimere, e non ne abbiamo nè cognizione nè pensiero. Come dunque

parliamo di lui, se non lo conosciamo in alcun modo?

Certo se non lo apprendiamo secondo cognizione, ciò non significa che non lo apprendiamo in qualche modo; piuttosto lo apprendiamo così da poter parlare di lui, senza però poter dir di lui stesso ciò che Esso sia.

Possiamo infatti anche dire ciò che Esso non è, ma non possiamo dire ciò che Esso è, cosicchè siamo costretti a parlare di lui, secondo ciò che è a lui inferiore. Ma sebbene non lo possiamo esplicare, nulla ci impedisce di prenderlo.

Ma noi siamo come coloro che sono invasati e rapiti in Dio, quando avvertono che hanno in loro qualcosa di maggiore di loro stessi, anche se non conoscano ciò che sia. Di quelle cose da cui sono eccitati, parlano, e da queste traggono come una sensazione di quello che li muove, rimanendo pure da lui differenti.

Così anche noi rischiamo di comportarci verso di lui, quando abbiamo puro il pensiero e, quasi vaticinando, diciamo ch'Esso è l'interiorità del pensiero, quello d'onde deriva l'essenza, e quanto è di questo genere. Ma di lui, veramente, noi riconosciamo che Esso non è alcuna di queste cose, ma superiore a ciò che diciamo ente, e anche più perfetto e migliore

di ciò che diciamo ente, poichè Esso è superiore alla ragione, al pensiero ed al senso, concedendo questi ad altri, senza pur essere Esso stesso alcuno di questi.

7. — L'unità di Dio e la molteplicità dell'essere.

Ma come Esso li produce da sè? Forse in quanto li ha o in quanto non li ha? Ma in che modo può Esso produrre ciò che non ha in sè? Ma se li ha non è semplice, e se non li ha, come da lui potrebbe derivare il molteplice?

Forse alcuno potrebbe concedere che l'Uno s'effondesse dalla sua stessa semplicità, sebbene anche qui bisognerebbe ricercare come ciò possa avvenire da quello che è assolutamente uno. Ma pure si potrebbe dire che ciò avviene come dalla luce s'accende lo splendore.

Ma come derivano molte cose? Certamente ciò che deriva da Quello non deve essere identico a lui. Se dunque non è identico, non è neppure migliore; che cosa potrebbe invero essere migliore dell'Uno o a lui interamente superiore? È quindi piuttosto inferiore, perchè esso è assai più imperfetto. Che cosa è dunque

più imperfetto dell'Uno, se non ciò che non è uno? Poichè esso è già molteplicità, ma tuttavia aspira all'Uno: l'uno è qui dunque molteplicità.

Poichè tutto ciò che non è uno, è conservato da Quello che è uno, e per Lui solo è ciò che è. Poichè, se non fosse uno, anche essendo costituito di molti, nessuno lo potrebbe dire un ente. Chè se alcuno può dire di ciascuno di quelli ciò ch'esso è, dice ch'esso è per l'Uno e per il Medesimo.

Ciò che poi non ha in sè molteplicità, non è già uno per compartecipazione dell'Uno, ma è esso stesso Uno, e non per dipendenza da altro, ma perchè è Esso stesso quello da cui le altre cose hanno unità, secondo che sono a lui più vicine o più remote.

Ora, poichè è in sè il medesimo anche ciò che deriva dall'Uno, è chiaro che la sua molteplicità costituisce ovunque un'unità. Infatti, pur essendo molteplicità, essa è nel medesimo, nè la potresti dividere, perchè tutti gli elementi coesistono; giacchè anche ciascuno di quelli che derivano dal medesimo Uno, in quanto partecipa della vita, è l'unità di un molteplice, dato che non è possibile ch'esso sia unità di tutti.

Ma Quel medesimo è unità di tutti, perchè è il grande Principio, giacchè il Principio è real-

mente uno. Ciò che invece segue al Principio, è nella sua unità tutti, come se l'Uno fosse in certo qual modo pregno di tale molteplicità, ed è insieme partecipe dell'Uno, chè quanto è da lui, è insieme tutti ed uno.

Ma dunque quali tutti? Certo tutti quelli di cui Quello è principio. E in qual modo Quello è principio di tutti? Forse perchè li conserva, facendo sì che ciascuno di loro sia uno, o anche perchè li procreò? Ma come? Forse con l'averli anteriormente in sè? Ma fu detto che in tal modo Esso sarebbe molteplicità. Forse ch'Esso aveva la molteplicità in sè non ancora distinta. Quei molti che sono nel secondo — che da lui procede — sono distinti secondo ragione; sono distinti cioè in atto, ma Quello è potenza attiva di tutti.

Ma che modo è questo di potenza? Poichè non può dirsi ch'Esso sia in potenza come la materia, perchè riceva, giacchè questa è passiva ed è proprio l'opposto dell'operare. Come dunque fa ciò che non ha? Non certo a caso, e neppure considerando prima ciò che farà.

Fu detto dunque che, se alcunchè proviene dall'Uno, è altro da esso; ma essendo altro non è uno, giacchè Quello era uno. E se non è uno, è necessario che sia due o una molteplicità, poichè ha in sè l'alterità e la medesimezza, e la qualità determinata e la varietà.

Così sembra essere dimostrato che ciò che dal Primo deriva non è uno. Ma ora si deve considerare ciò che sia la molteplicità, e una tale molteplicità, quale si scorge da ciò che deriva dal Primo, e insieme si deve ricercare la necessità per cui ne procede.

8. — La trascendenza e l'emanazione divina.

Noi abbiamo già detto altrove che è necessario che vi sia alcunchè d'altro che derivi dal Primo, e che in esso v'è una potenza attiva infinita, una forza, dico, irresistibile; giacchè questo si deve ritenere di tutti gli esseri singolari, che cioè non ve n'è alcuno, neppure tra gli infimi che non abbia la potenza di generare.

Ora si deve dire, che, poichè nella generazione non v'è processo verso il superiore, ma verso l'inferiore, vi è, di grado in grado, più di molteplicità, mentre il principio di ciascuno è di questo sempre più semplice.

Per il che quello che creò il mondo sensibile, non è esso stesso un mondo sensibile, ma Pensiero e mondo intelligibile, e così similmente Quello che è superiore a lui e l'ha generato non è nè Pensiero, nè mondo intelli-

bile, ma più semplice del Pensiero e del mondo intelligibile. Poichè la molteplicità non esce dalla molteplicità, ma questa molteplicità esce dal semplice. Chè, se questo stesso fosse molteplicità, non sarebbe il Principio, ma ve ne sarebbe un altro a lui superiore.

Bisogna dunque elevarsi a quello che è veramente uno, immune da ogni molteplicità e privo insieme di ogni semplicità determinata, se deve essere veramente semplice.

Ma come avviene che ciò che da Quello è generato è una ragione molteplice e un universo, mentre è chiaro che Esso non è ragione? Che se non è ragione, in che modo dunque dalla non ragione deriva la ragione, e come ciò che ha solo forma di bene deriva dal Bene?

E invero che cosa possiede di Quello, perchè si dica che abbia forma di bene? Forse perchè esso si comporta secondo la medesima natura e in modo sempre simile? Ma che rapporto hanno queste cose singolari con il Bene? Per vero noi cerchiamo la permanenza dei beni, o, meglio, ciò da cui non convenga mai allontanarsi, perchè è bene; altrimenti meglio sarebbe partirsene.

Ma non è dunque bene vivere sempre al medesimo modo, rimanendo sempre deliberatamente in esso? Se per questo dunque la vita

è beata, è chiaro che null'altro cerca; e sembra dunque cercare la permanenza, poichè il presente la soddisfa. Ma la vita a un tale è beata in quanto tutti gli sono presenti, e presenti in modo da non essere altri da lui. Se ogni vita è a questo presente, e vita vivace, e se in esso v'è anima del tutto perfetta e pieno pensiero, a lui nulla manca, nè di vita, nè di pensiero. Esso è sufficiente a se stesso e nulla ricerca, e se nulla ricerca, ha già tutto in se stesso ciò che ricercerebbe se non fosse già in lui. Esso ha dunque in sè lo stesso bene, un bene cioè tale, quale abbiamo detto essere la vita e il pensiero o altro che a questi corrispondono.

Ora, se questo fosse il Bene, nulla vi sarebbe di superiore alla vita e al pensiero; ma se il Bene è in verità ad esse superiore, evidentemente sarà a quegli bene la vita rivolta a quel Bene assoluto, e che a lui si sostiene ed ha da Quello la sua sostanza, e vive tutta tesa verso di Quello, poichè Esso è il suo principio.

È necessario dunque che il Bene sia superiore alla vita ed al pensiero, poichè in tal modo verso di lui si volgerà la vita che è imitazione di ciò che è in lui, d'onde la vita proviene al singolo, ed anche il pensiero che in questo è imitazione di ciò che è in Quello, qualunque cosa esso sia.

9. — La ricerca di Dio.

Che cosa è mai dunque migliore della vita sapientissima, che non può cadere in colpa od errore, e del pensiero che tutto abbraccia, della vita nella sua pienezza, del pensiero nella sua integrità? Se dunque rispondiamo: Quello che fece queste cose e come le fece — del che nulla apparve mai di migliore — il ragionamento non procederà oltre, ma si aggirerà su se stesso.

Ma conviene procedere più innanzi, sia a cagione del numero infinito delle altre cose, sia perchè la sufficienza, che s'attinge da tutte le cose, è estranea e trascendente, e perciò ciascuna di queste è certamente imperfetta, sia infine perchè ciascun singolo partecipa dell'Uno, pur non essendo esso stesso uno.

Che cosa è dunque Quello di cui questo partecipa e fa che questo sia, e che sia insieme ogni cosa? Ma se fa che ciascuno sia e, per la presenza dell'Uno, la molteplicità diviene a sè sufficiente ed autonoma, Esso è evidentemente l'origine dell'essenza e dell'autonomia, Quello stesso che pur non essendo essenza è superiore all'essenza stessa e all'autonomia.

Forse che dicendo queste cose ci si può porre un termine, o piuttosto l'anima ancor più s'af-

fanna, come per una nuova generazione? Certo bisogna che l'anima generi ancora, eccitata a ciò e tutta agitata dai dolori. Ma non si deve procedere oltre, se non si trovi qualche canto magico che ne calmi i dolori.

Forse esso potrebbe sorgere dalle cose già dette, se alcuno spesso le ricantasse. Giacchè quale nuovo canto esso potrebbe essere? E veramente Esso, superando tutte le verità, di cui noi possiamo partecipare, sfugge, se alcuno lo voglia esprimere e pensare. Infatti, per poterlo esprimere, si richiede riflessione, bisogna cioè assumere prima l'un aspetto, poi l'altro, giacchè tale è appunto l'esposizione discursiva. Ma di quello che è interamente semplice, quale esposizione discursiva è mai possibile?

È sufficiente dunque di potervisi avvicinare col pensiero, ma così che colui che si vi avvicina, quando ciò avviene, non possa in alcun modo esprimersi, nè aver agio di parlare, ma ragionare poi intorno a Quello.

È necessario credere che noi lo abbiamo visto, quando l'anima abbia improvvisamente ricevuto luce. Poichè questa luce, in quanto emana da lui, è Esso stesso. E allora si deve pur credere che ci sia vicino, come avviene che se alcuno invochi un altro dio, questo entri nella sua

casa e la illumini; chè, se non fosse entrato, non diffonderebbe alcuna luce.

In tal modo anche l'anima è senza luce e priva di Dio, ma, quando è illuminata, possiede ciò che cercava. E questo è il fine vero per l'anima: attingere cioè la luce di Quello, e contemplarlo per suo stesso mezzo, non per mezzo della luce di un altro, contemplare insomma Quello per cui essa vede. Ciò per cui l'anima è illuminata, è Quello stesso che noi dobbiamo contemplare; anche il sole infatti non lo vediamo per mezzo della luce di un altro. Come dunque ciò può avvenire? Allontana ogni altra cosa da te.

10. — La visione interiore di Dio.

Infatti il vedere, in atto, è duplice, come avviene per l'occhio. Giacchè altro è l'immagine vista dall'occhio, cioè l'immagine della cosa sensibile, altro è ciò per cui esso vede la sua immagine. E questo è bensì sensibile all'occhio, ma è altro da quell'immagine sensibile, poichè esso è causa dell'esser vista dell'immagine, ed è insito in essa, e veduto insieme a lei. E questa è la ragione per cui non ve n'è allora una chiara sensazione, in quanto l'occhio è tutto rivolto a ciò che ne vien illuminato.

Ma quando non vi sia null'altro fuor di Quello stesso, lo scorge con immediata intuizione, sebbene anche allora senta ch'esso aderisce ad altro, poichè, se fosse solo e non si riferisse ad altro, non se ne potrebbe dare sensazione. Giacchè anche la luce del sole forse sfuggirebbe alla sensazione, se non vi aderisse la massa più solida del sole.

Se poi alcuno dicesse che tutto il sole non è che luce, ciò potrebbe essere accolto come dimostrazione di ciò che s'è detto; giacchè la luce non sarà in nessuna imagine delle altre cose che si vedono, pur essendo essa sola visibile. Le altre cose visibili infatti non sono pura luce.

Così dunque la vista del pensiero vede essa pure per un'altra luce le cose illuminate da quella prima Natura, e in quella realmente vede. Ma, se si volge alla natura delle cose illuminate, vede sempre meno quella luce stessa. Ma se abbandoni gli oggetti della sua visione e guardi a ciò per cui essa vede, scorgerà la luce e il Principio della luce.

Ma poichè è necessario che il pensiero non intuisca quella luce come esteriore, bisogna ch'esso giunga a quell'occhio che non potrà mai vedere una luce esteriore nè estranea, ma prima della luce esterna, vedrà una luce propria e assai più splendente, come se balzi improvvisa di

notte dall'oscurità innanzi a lui e da lui stesso, o come quando, non volendo più vedere alcuna delle altre cose, chiuda le palpebre, producendo nell'occhio egli stesso la luce, o come quando alcuno le preme e veda in sè la luce che era dentro di lui. Poichè allora, pur non vedendo, vede, e anzi vede in sommo grado, poichè vede la luce, mentre le altre cose erano bensì luminose, ma non erano la luce.

Così anche il pensiero, ritraendosi da tutte le altre cose e raccogliendosi nel suo interno, e non vedendo più nulla, vede la luce, e non come essa si riflette in altro, ma la luce per la luce stessa, pura e risplendente improvvisamente fuor di lui stesso.

II. — L'universale intimità di Dio.

Cosicchè si deve dubitare d'onde Esso appaia, se dall'esterno o dall'interno, e, quando è scomparso, vien fatto di dire ch'esso era interiore ed insieme non interiore. Ma certo non bisogna ricercare d'onde venga, poichè qui non v'è provenienza alcuna, ed Esso non giunge, nè parte in nessun luogo, ma appare e non appare. Per questo conviene non inseguirlo, ma rimanere immoti sino a ch'Esso appaia, pre-

parandosi a contemplarlo, come l'occhio attende il sorgere del sole, il quale — come dicono i poeti — affiorando dall'oceano all'orizzonte si offre alla vista perchè lo contempli.

Ma Questo, Questo di cui il Sole non è che un'immagine, d'onde sorgerà? e su che mai s'eleverà per apparirci? Certo sovrasterà al Pensiero che lo mira, e questo s'acquierà nella contemplazione, non mirando ad altro che al bello, volgendosi ed offrendosi tutto a Quello. Esso immobile e come ripieno di vigore vede dapprima se stesso divenuto più bello e più splendente, essendo a Quello vicino.

Ma Quello non s'avvicina, come alcuno potrebbe credere, ma ecco, giunge come non giungesse. Poichè appare come non fosse giunto, ed è presente prima di ogni altra cosa, prima ancora che il pensiero giunga.

Poichè il pensiero è ciò che viene e che parte, parte perchè non sa dove convenga rimanere e dove Quello permanga, perchè in vero non permane in nessuna parte. E se fosse possibile anche al pensiero stesso non rimanere in alcuna parte — non dico in alcun luogo, poichè esso non è in un luogo, ma semplicemente in nessuna parte — vedrebbe sempre Quello, sebbene non lo vedesse, come essendo in lui, senza essere da lui diviso. Ma ora, poichè è pensiero,

così vede, quando vede, per ciò stesso che non è pensiero in lui.

Ed è mirabile com'Esso, senza sopraggiungere, sia presente, e come, non essendo in parte alcuna, non v'è parte ove Esso non sia. Ciò produce certo meraviglia, ma meraviglia, a chi ne abbia cognizione, produrrebbe il contrario. E nulla potrebbe invero provocare più meraviglia, e così è infatti.

12. — Dio e il mondo.

Tutto ciò che da altro proviene o è nel suo creatore o è in un altro, se vi è qualcosa altro dal suo creatore, poichè, essendo creato da altro e avendo bisogno di un altro per la sua genesi, ha sempre bisogno di un altro ed è perciò in altro. Gli ultimi generati, dunque, sono nei penultimi, e così successivamente sino al primo Principio.

Il Principio, invero, non avendo nulla innanzi a sè, non è in nessun altro. E non essendo in nessun altro, mentre gli altri sono in quello che è a loro immediatamente superiore, Esso abbraccia tutti gli altri. E, pur abbracciandoli non si disperde in essi, e tutto tiene in sè, senza che nulla lo tenga, e tutto tenendo in sè, senza che gli altri lo tengano, non vi è parte alcuna ove non sia.

Cosicchè è e non è, cioè non è, perchè nulla lo involge; ma perchè è indipendente da qualsiasi altra cosa, nulla gli impedisce d'essere in qualsiasi parte. Chè, se fosse impedito, sarebbe delimitato da un altro, e ciò che da questo dipende, ne sarebbe privo. Sarebbe quindi Dio solo fino a tal limite, e non pure in se stesso, ma servendo ad altri.

Le cose, infatti, che sono in alcuno, là sono propriamente, dove sono difatti; ma quelle che non sono in alcuna parte, non v'è parte ove non siano. Poichè, se qualcosa non è qui, è chiaro che un'altra parte lo tiene, ed è qui, in quest'altra parte, ed è falso che non sia in qualche parte. Se dunque è vero che non è in qualche parte ed è falso che sia in qualche parte, perchè non sia in un altro, non mancherà in alcuna parte. Se poi non manca da alcuna parte, non essendo in una parte determinata, sarà ovunque in sè stesso. E non vi sarà, a suo riguardo, un qui o un là, e neppure solo un qui, ma sarà ovunque tutto, giacchè non v'è alcuna unità determinata che lo comprenda o che, al contrario, non lo comprenda, ma è tale piuttosto che questo principio comprende lei.

Considera anche il mondo, che, poichè nessun mondo è ad esso superiore, non è esso stesso nel mondo e neppure in un luogo. Poichè quale

luogo è prima che sia il mondo? E le parti del mondo dipendono da quello e sono in quello.

E l'Anima non è nel mondo, ma il mondo nell'Anima. Giacchè il corpo non è il luogo dell'anima, ma l'anima è nel pensiero, e il corpo nell'anima e il pensiero in altro, ma Questo non è in altro nè per un altro sussiste. Non è in alcun altro, e per ciò non è in nessuna parte.

Dove sono dunque gli altri? In lui. Quindi Esso non è assente dagli altri, ma pure non è in loro, nè vi è alcuno d'essi che in sè lo comprenda, ma Esso tutto comprende. Perciò è il Bene di tutti, giacchè tutte le cose sono e dipendono da lui, ciascuna secondo la propria natura. Perciò alcune sono migliori di altre, in quanto sono più presso a lui.

13. — L'infinita potenza di Dio.

Ma tu non contemplare Dio attraverso gli altri, altrimenti tu vedrai solo un suo vestigio e non lui stesso. Piuttosto pensa in te stesso che cosa sia mai Questo che è possibile raggiungere solo in se stesso, puro, a nulla permisto, tale che tutto vi partecipi, mentre nulla lo comprende in sè. Poichè non v'è un altro come lui, ed Esso è necessario che sia.

Chi potrà dunque apprendere tutta insieme la sua potenza? Poichè, considerata nella sua totale integrità, in che può da lui differire? O forse la potresti apprendere solo in parte. Ma, intuendolo, lo intuirai, in un solo atto, ma non lo potrai esprimere nella sua integrità. Altrimenti, tu saresti pensiero pensante. E Quello ti sfuggirebbe, o meglio, tu sfuggiresti lui.

Ma quando contempli, fissalo nella sua totalità, quando pensi ciò che di esso ti ricordi, pensa che è il Bene. Poichè Esso è la causa della vita del pensiero, essendo la potenza da cui deriva la vita e il pensiero, è la causa dell'essenza e dell'ente, poichè è l'Uno, giacchè è semplice e primo, poichè è il Principio.

Da lui infatti tutto deriva; da lui il primo moto, eppure non è movimento in lui; da lui la quiete, poichè Esso non ha bisogno di nulla, cosicchè nè si muove, nè sta immobile, poichè nulla ha nè in cui stia, nè in cui si muova. E, invero, intorno a che cosa, o verso che cosa, o in che cosa mai si muoverebbe?

Giacchè Esso è il Primo, ma non può essere limitato: da che infatti, lo potrebbe? E neppure è infinito, come una grandezza. Poichè verso dove Esso dovrebbe procedere? Forse perchè si produca qualcosa per lui che non ha bisogno di nulla? La sua potenza ha in sè l'infinità stessa,

poichè non è mai altra da sè, e mai viene a mancare, chè ovunque vi è conservazione, essa è dovuta a lui.

14. — L'unità sovrasensibile di Dio.

E questo Infinito, perciò appunto è infinito, che non è più che uno, e non ha nulla di separato a cui tenda alcuno dei suoi elementi. Per ciò che Esso è uno, non può essere misurato, nè si sviluppa numericamente, nè si pone in rapporto con altri o con se stesso, giacchè in tal caso sarebbe una dualità. E neppure ha figura, perchè non ha nè parti, nè forme.

Non volerlo dunque conoscere, quale la ragione lo dimostra, con occhi mortali. E non credere neppure che sia possibile vederlo, come potrebbe credere alcuno, che, opinando tutte le cose essere sensibili, toglierebbe proprio ciò che è il massimo tra tutte. Giacchè quelle cose che alcuno potrebbe stimare che siano in massimo grado, non lo sono affatto. Il grande per quantità è piccolo in fatto di realtà. Ma il Primo è principio dell'essere e superiore all'essenza.

Perciò noi dobbiamo tenerci saldi all'opposta opinione, altrimenti saremo abbandonati da Dio, come coloro che nelle feste si sono cibati

voracemente, a cui non è lecito toccare coloro che si avvicinano agli Dei, e che, avendo creduto che quei cibi sono più certi della contemplazione del Dio che bisogna celebrare, non possono partecipare alle cerimonie sacre. E infatti in queste cerimonie, poichè il Dio non si manifesta, essi rimangono increduli, giacchè essi credono solo a ciò che vedono corporalmente; come se alcuni, che avessero dormito per tutta la vita, credessero certe e degne di fede solo le cose vedute nei sogni, e, destati, s'addormentassero di nuovo, essendo increduli a tutto ciò che si scorge ad occhi aperti.

15. — Dio e la bellezza.

Occorre invero rivolgersi alle differenti cose con quei mezzi con cui conviene che siano percepite: con gli occhi alle une, con le orecchie alle altre, e così via. Ed è necessario ritenere che con il pensiero si comprendono tutte le altre cose e non credere che il pensiero possa udire o vedere, come se alcuno imponesse alle orecchie di vedere e affermasse che i suoni non sono perchè non si vedono. Bisogna allora pensare che questi si sia dimenticato di ciò che da principio sino ad ora ha bramato e desiderato.

Poichè tutte le cose aspirano e tendono a lui, per necessità di natura, come presentando che senza di lui non è possibile essere. E alle anime già quasi conscie e deste si rivela la bellezza e sorge la meraviglia e la commozione dell'amore.

Il Bene, essendo fin da principio presente all'appetito naturale, è presente anche ai dormienti, e chi lo scorge non se ne meraviglia, perchè è sempre con lui, e non ha bisogno di reminiscenza. Quindi a coloro che lo avvertono non accade ciò che accade per il bello, poichè è presente anche ai dormienti.

L'amore del bello, invece, quando appare, produce dolori, perchè è necessario avvicinarsi con la visione, onde questo amore essendo posteriore, e di coloro che già hanno conoscenza, indica che anche il Bello è secondo di grado. L'Amore del Bene, invece, è anteriore, e non richiede i sensi, onde si dice che anche il Bene è più antico ed anteriore al Bello. E tutti stimano pure che ad essi sarebbe sufficiente se potessero raggiungere il Bene, giacchè in tal modo stimerebbero d'aver raggiunto il Fine.

E ancora non tutti apprezzano il Bello, anche quando è presente. Credono infatti che il Bello sia per ciò che è bello e non per loro, come avviene per la nostra bellezza che è di chi la

possiede. E ancora ai belli basta sembrare d'esser tali, anche se non lo siano, mentre il Bene non lo si vuol avere solo in opinione.

Tutti aspirano massimamente al Primo, e gareggiano e contendono invece col Bello, come se esso sia pari a loro. Così pure avviene se alcuno, venendo dopo il re, voglia andar pari per dignità a colui che segue immediatamente il re, giacchè esso dipende come l'altro da un solo e medesimo signore, senza riconoscere tuttavia che, s'egli pure segue il re, quello lo precede. Ma dunque la causa dell'errore è che ambedue partecipano dello stesso, e che questo è anteriore ad ambedue: giacchè il Bene non ha bisogno del Bello, ma il Bello ha bisogno del Bene.

Perciò il Bene è mite, amorevole e più splendido, e, quando alcuno lo voglia, è immediatamente a lui presente. Il Bello dà invece stupore e commozione, e mescolanza di dolore e di piacere. E infatti il Bello allontanò anche dal Bene gli ignari, come l'amante allontana l'amato dal padre, poichè è più giovane; ma quello è maggiore, non per età, ma per verità, giacchè ha la potenza prima, che è totale. Ciò che è invece dopo di lui non l'ha totale, ma quanto riceve da lui, dopo di lui.

Cosicchè Quello anche di questa potenza secondaria è signore, e in nessun modo ha bisogno

di quelle cose che sono generate da lui, ma rinuncia a tutto e interamente a ciò che è generato, poichè per nessun patto ne ha bisogno. Esso invero è rimasto identico a sè da prima che generasse, e nulla gli importerebbe se niente fosse generato, come non negherebbe l'esistenza ad altro, se fosse a questo possibile essere generato da lui.

Ma ora non è possibile che altro sia generato, perchè non vi è nulla che non sia stato generato, essendo tutto stato generato. Ma Esso non era tutte queste cose, in modo che fosse venuto a mancare di loro. Ma, superando tutte le cose, era tale da poter far tutto e concedere alle singole cose di essere indipendenti, essendo Esso sopra di loro.

16. — Il bene divino.

Poichè Dio è il Bene stesso, e non è semplicemente buono, è necessario ch'Esso non abbia nulla in sè, poichè non ha neppur qualche cosa di buono. Giacchè, se ha qualcosa o è buono o non è buono. Ma in ciò che è assolutamente e primieramente il Bene, non vi può essere il non buono, nè il Bene ha il buono in sè. Se dunque non ha in sè nè ciò che è buono, nè ciò che non

è buono, non ha nulla, se non ha nulla è solo e separato da tutti gli altri.

Se dunque le altre cose o sono buone, pur non essendo il bene, o non sono buone, Esso non ha alcuna di esse, e non avendole, per questo non aver nulla, è il Bene. Se dunque qualcuno vi aggiunga qualcosa, o l'essenza, o il pensiero, o il bello, con questa aggiunta toglie da lui proprio l'essere il Bene. Togliendo invece tutto e non dicendo nulla intorno a lui, come se qualcosa se ne potesse predicare, consente solo a lui di essere, non dicendo nulla di quelle cose che non vi sono.

Il primo errore è simile a quello di coloro che lodano senza misura, e, in ciò fare, impiccioliscono la fama dei lodati, attribuendo loro ciò che è inferiore alla loro dignità, ed essendo incapaci di parlare con verità delle persone a cui si riferiscono. Anche noi, dunque, non vogliamo riferire a Dio alcuna delle cose che sono inferiori e minori di lui, ma piuttosto guardiamo come Esso, superando tutte queste cose, sia la loro causa, senza tuttavia essere queste cose stesse.

Chè, ancora, la natura del Bene non è di essere tutto, e neppure uno tra tutti, giacchè, in questo caso, sarebbe sotto uno stesso principio, insieme con tutti gli altri, e, dipendendo

da questo principio con gli altri tutti, ne differirebbe solo per una differenza o un'addizione. Sarebbe in tal caso due e non uno, di cui l'uno, quello cioè che è comune, sarebbe non buono, e l'altro, invece, buono. Sarebbe quindi misto di buono e non buono, e perciò non sarebbe puramente e primieramente il Bene, ma tale sarebbe quello per cui esso, essendone partecipe oltre l'elemento comune, è fatto buono. Esso dunque sarebbe buono solo per partecipazione.

Quello invece di cui è partecipe non è alcuna delle singole cose, poichè nessuna di esse è il Bene; ma è in lui il Bene, perchè è il principio di distinzione per cui era buono questo composto di buono e di non buono, il quale è necessario per ciò che dipenda da un altro. Questo sarà semplice e solamente Bene, poichè al molteplice ciò da cui esso dipende è puro Bene.

Per la qual cosa, ciò che è primamente ed è il Bene, è per noi superiore a tutti gli altri enti, e solamente Bene, e, non avendo nulla di differenziato in se stesso, ma essendo da tutto immisto e superiore a tutto, è causa di tutto. Poichè dal cattivo o dall'indifferente non proviene il Bello, nè gli enti, in quanto il fattore è migliore dell'opera sua, essendo egli più perfetto.

DEL BENE E DELL'UNO.

1. — L'Uno principio dell'essere.

Tutti gli esseri sono tali a cagione dell'Uno, sia quelli che posseggono l'essere in primo grado, sia gli altri che in qualche modo partecipano all'essere. Che mai sarebbero, infatti, se non fossero uno? In vero, nessuno di essi, se si privi dell'unità, è più ciò che si dice essere; l'esercito, ad esempio, non è, se non è uno, e così il coro o il gregge non sono, se non sono uno. E neppure la casa o la nave sono, se non hanno unità, poichè la casa e la nave sono pur uno, e se rigettassero da sè l'unità, la casa non sarebbe più casa e la nave più nave. Così le grandezze continue, se in esse non fosse unità non sarebbero mai. Dividendosi infatti, in quanto perdono unità, mutano il loro essere.

E ancora, anche i corpi delle piante e degli animali, essendo uno ciascuno, se ne sfugga l'unità, si separano in una moltitudine di elementi, perdono immediatamente la propria essenza, e non sono più ora ciò che erano prima, ma sono divenuti altri, poichè essi sono quello che sono, in quanto sono uno. E così pure c'è la salute, solo quando il corpo si accorda in unità, e la bellezza, quando la natura di un solo armonizza le membra, e la virtù dell'anima, quando questa cospira in un'unità e in un accordo.

Dunque, poichè l'anima tutto conduce ad unità, fabbricando, foggiano, formando ed ordinando, giunti ad essa, dobbiamo dire che essa comparta alle altre cose l'unità e che essa stessa sia l'Uno? Piuttosto, come essa, pur compartendo ai corpi altri principî, non è essa stessa ciò che comparte — come ad esempio la forma e la specie — ma queste son altre da lei, così convien credere che, se pure essa dà l'unità, la dà, pur rimanendo l'Uno altro da lei, e ch'essa rende una ogni singola cosa in quanto mira all'Uno. In tal modo essa forma l'uomo mirando all'uomo, accogliendo cioè, insieme all'uomo, l'uno che è in lui.

Poichè ciascuna di quelle cose che si dicono esser uno, è uno in tanto in quanto ha in sè

ciò che è. Per questo le cose che meno sono, hanno meno in sè l'Uno, quelle che più sono, l'hanno di più. E anche l'anima, essendo altra dall'Uno, quanto più è secondo ragione, tanto più ha unità, pur non essendo l'Uno stesso. Poichè l'anima è una e l'Uno vi è come contingente, giacchè l'anima e l'Uno sono due, come il corpo e l'Uno. E ciò che è in sè distinto, come il coro, è distantissimo dall'Uno; ciò che è continuo è a lui più vicino, quindi l'anima è assai più vicina ed essa stessa è una.

Se alcuno dicesse che, poichè se non fosse una neppur l'anima sarebbe, l'anima e l'Uno sono una cosa medesima, si dovrebbe rispondere anzitutto che anche le altre cose sono ciascuna in quanto sono uno, ma pure l'Uno è altro da esse. Poichè il corpo e l'Uno non sono una medesima cosa, ma il corpo partecipa dell'uno. E quindi l'anima è molteplice pur essendo una, anche se non sia composta di parti. In lei infatti sono molte potenze, come il ragionare, l'appetire, l'apprendere, le quali si connettono per mezzo dell'uno come per un vincolo. L'anima quindi dà all'altre cose l'unità, essendo essa stessa una, ma anch'essa la riceve, come passiva, da un altro.

2. — L'Uno e l'unità relativa degli esseri.

Ora in ciascuno di quelli che sono uno singolarmente, la sua propria essenza e l'Uno sono il medesimo? E sembra di poter dire che nell'essere e nell'essenza in generale una medesima cosa sono l'essenza, l'essere e l'uno, in modo che chi abbia trovato l'essere ha trovato anche l'uno, e poichè la stessa essenza è l'uno medesimo, essendo l'essenza il pensiero, l'uno è il pensiero, il pensiero cioè che, avendo l'essere in sommo grado, ha in sommo grado l'unità e che dà agli altri l'essere, in quanto dà ad essi l'unità.

Che cosa infatti potrebbe dire alcuno che sia l'uno fuori di questi? Invero, o esso è identico all'essere (giacchè uomo e l'uomo come uno è il medesimo), oppure è come un numero che si attribuisce a ciascuno, così che, come si dice di alcunchè due, si dice uno di una sola cosa. Se dunque il numero appartiene all'essere, è chiaro che lo è anche l'uno, ed è da ricercare che cosa sia.

Se questo numerare è opera dell'anima, l'uno non sarebbe nelle cose stesse. Ma s'è prima detto

che, quando un singolo essere perde l'uno, cessa di essere. Bisogna quindi considerare separatamente se sia il medesimo l'uno determinato con l'essere determinato, e l'essere in generale con l'uno.

Ora, se l'essere determinato è una molteplicità e l'uno è impossibile che sia molteplicità, ciascuno di loro sarà diverso. L'uomo così è animale e razionale ed ha molti altri caratteri, e raccoglie tale molteplicità in uno. Ma altro è l'uomo e altro è l'uno. Quello è divisibile e questo indivisibile. E l'essere nella sua totalità, avendo in sè tutti i singoli esseri, sarebbe piuttosto la molteplicità ed, essendo altro affatto dall'uno, avrebbe questo per partecipazione.

Oltre a ciò l'essere ha vita e pensiero, poichè non è morto: esso è quindi molteplicità. Che, se l'essere fosse pensiero, anche in tal modo sarebbe necessario che fosse molteplice, e ciò ancor più se comprende delle specie. Giacchè l'idea non è uno, ma è piuttosto numero e ciascuna in particolare e in generale, ed è uno come è uno il mondo. L'Uno è dunque assolutamente il Primo; il pensiero e le idee e l'essere non sono i primi, poichè ciascuna idea consta di molti ed è un composto e quindi è secondaria. Poichè

quello di cui ciascuno è composto è, di fronte ad esso, primo.

Che il pensiero non possa essere il primo, sarà chiaro anche dalle cose seguenti. Il pensiero consiste necessariamente nel pensare, così che il pensiero più perfetto, quello cioè che non contempla oggetti esterni, pensa ciò che è a lui superiore, poichè, converso in se stesso, ritorna al proprio principio. E anche se il pensante e il pensato daranno il medesimo, esso sarà già duplice, e non semplice e quindi non sarà l'Uno. Se poi mira ad altro, certamente mira ad un più perfetto ed a lui superiore. Chè se si rivolge a se stesso e a ciò che è a lui superiore, non tiene che il secondo grado.

Ed è necessario concepire il pensiero in tal modo che dipenda dal Bene e dal Primo, e miri a lui, ma dimori insieme in se stesso e pensi se stesso, e pensi di essere il tutto. Molto manca dunque che esso sia l'Uno, essendo in sè così distinto. E neppure l'Uno potrà essere la totalità dei singoli, perchè altrimenti non sarebbe l'Uno. Neanche può essere il Pensiero, giacchè in tal caso, essendo questo la totalità dei singoli, l'Uno sarebbe tale. E di nuovo l'Uno non è l'essere, perchè l'essere è pur esso la totalità dei singoli.

3. — L'Uno supremo.

Che è dunque l'Uno? Che natura esso ha? Non è invero cosa strana che ciò sia difficile da dirsi, non potendosi neppure dire facilmente che cosa sia l'essere o l'idea, poichè la nostra conoscenza ha il suo fondamento nelle idee.

Quando l'animo si dirige a ciò che è informe e superiore alle idee, non potendolo comprendere, perchè non è determinato, nè riceve figura da un configurante in se stesso vario, ne rifugge e teme che non ne possa ricavare nulla. Per ciò in tali cose l'anima s'affatica assai e volentieri ne discende, abbassandosi via via, fino a che giunga al sensibile, dove riposi, come in qualcosa di solido, al modo stesso che la vista, affaticata spesso nell'osservazione delle cose piccole, volentieri si dirige alle maggiori.

Ma quando l'anima cerchi di vedere per se stessa solamente e si raccolga con tal visione in unità, e sia una, perchè è una con il Principio stesso, non crede di possedere ciò che cerca, perchè non è altra da ciò che è pensato. Ma è necessario che colui che voglia filosofare intorno all'Uno, così faccia, poichè l'Uno è ciò che noi ricerchiamo, e il principio di tutte le cose, e il

Bene stesso, e il Primo. Il filosofo quindi non deve allontanarsi dai primi tra gli esseri e non deve cadere negli ultimi tra tutti, ma, ascendendo ai primi, sollevarsi dai sensibili che sono gli ultimi. Ed è ancora necessario ch'egli sia libero da ogni malvagità, quando si solleva verso il Bene, e si elevi nel principio che è in lui e si raccolga in unità dalla dispersione, per raggiungere il Principio e la contemplazione dell'Uno.

È necessario dunque che l'anima divenga pensiero e tutta al pensiero s'affidi e riposi in lui, affinchè l'anima protendendosi riceva ciò che il pensiero vede, e con questo pensiero essa contempli l'Uno, senza usare alcun senso, nè alcunchè che derivi dal senso, ma con puro pensiero, con il primo principio stesso del pensiero, contempli il Purissimo.

Perciò quando l'anima, attratta alla contemplazione di Questo, imagini una grandezza o una figura, o una massa qualsiasi a proposito di questa Natura, non le sarà guida della contemplazione il pensiero, poichè il pensiero, per sua natura, non considera queste cose. Tale azione è piuttosto del senso e dell'opinione che segue il senso. Ma è necessario sapere dal pensiero le cose che sono in suo potere.

Il pensiero può considerare o le cose che sono sopra di lui, o le sue stesse, o quelle che son fatte

da lui. Le cose che sono in lui sono pure, ma più pure e più semplici sono quelle che sono a lui superiori, e ciò tanto più, quanto più sono superiori al pensiero, e non sono pensiero, ma ad esso trascendenti. Il pensiero, infatti, è uno degli enti, e l'Uno invece non è nulla di determinato, ma superiore ad ognuno d'essi, non è ente, perchè l'ente ha la forma dell'essere.

L'Uno è informe, privo anche della forma intelligibile, poichè la sua natura, essendo generatrice di tutte le cose, non è alcuna di loro, e non è dunque nè sostanza, nè qualità, nè quantità, nè pensiero, nè anima, e non è in moto, nè in quiete, nè in alcun luogo o in alcun tempo, ma è secondo se stesso uniforme, anzi, piuttosto informe, trascendente ad ogni forma, al movimento e alla quiete. Queste cose, infatti, riguardano l'essere, e lo rendono molteplice.

Ma perchè Quello non è in quiete, se non si muove? Perchè, riguardo all'essere è necessario che sia l'uno o l'altro dei due opposti o ambedue insieme. Ciò che sta, sta per la quiete, ma non è una stessa cosa con la quiete, cosicchè esso è soggetto all'accadimento e non rimane semplice. Ma quando diciamo che l'Uno è causa, non attribuiamo a lui un accadimento, ma a noi, perchè noi abbiamo qualcosa da lui, essendo Esso sempre in se stesso.

A chi parla dunque esattamente è necessario non dire dell'Uno nè questo, nè quello. Ma noi, quasi circuendolo dall'esterno, cerchiamo di interpretarlo secondo le nostre passioni, e qualche volta ci avviciniamo e qualche altra ci allontaniamo da lui tra dubbi continui.

4. — La via alla contemplazione divina.

Il dubbio sorge soprattutto perchè la conoscenza dell'Uno non avviene per mezzo della scienza o del pensiero, come per tutti gli altri intelligibili, ma per una presenza immediata, superiore alla scienza. Poichè quando l'anima assume la scienza di qualche cosa, rimane lontana dall'Uno, giacchè non è interamente una. La scienza infatti è ragione discursiva e questa è molteplicità: caduta quindi nel numero e nella molteplicità, l'anima perde l'Uno.

È dunque necessario trascendere la scienza, e non errare mai confondendo l'essere con l'Uno, ma ritrarsi dalla scienza e dai suoi oggetti e da ogni altra cosa, anche se sia bella a considerarsi. Poichè il Bello è secondario di fronte all'Uno e dall'Uno deriva, come tutta la luce del giorno deriva dal sole. Per il che si dice che non è esprimibile nè descrivibile.

Ma noi parliamo e scriviamo per eccitarci verso di lui, e dirigerci dalla parola alla contemplazione, come se si mostri la via a chi desidera vedere qualche cosa. Giacchè si può bensì insegnare la via e il cammino, ma la contemplazione dell'Uno è opera di quello stesso che lo ha voluto contemplare.

Se alcuno infatti non giunga da sè alla visione, l'anima non ha conoscenza del suo splendore e non ne è affetta, nè da tal vista sorge in lei la passione d'amore, come quando l'amante riposa in ciò che ama, d'onde riceve la vera luce, che illumina tutta l'anima, perchè s'è avvicinata all'Uno. Un tale, infatti, cerca di ascendere, ma è ancor gravato alle spalle di ciò che è impedimento alla contemplazione, e non ascende solo, ma avendo seco ciò che da Quello lo disgiunge, e non essendo ancora raccolto in uno.

L'Uno infatti non è assente da alcuno e pur sembra essere assente da tutti, cosicchè, essendo presente, non è presente. Esso è invero presente a quelli che lo possono accogliere e che sono preparati ad armonizzare ed a entrare in contatto con lui, per una somiglianza ed una potenza insita in loro, e sono della medesima natura di ciò che da Quello proviene, ed hanno insomma l'animo tale quale era quando pro-

venne da lui, e per ciò già può vedere come Quello è per natura visibile. Se dunque l'anima non è a tal punto, ma è straniata da impedimenti o dalla mancanza della guida della ragione che fa sorgere la fede intorno a Quello, per tali ostacoli deve incolpar se stessa e cercare di farsi sola allontanandosi da tutto. Per ciò, lasciando quei pensieri che nei ragionamenti meno son degni di fede, pensi così.

5. — L'elevazione del pensiero a Dio.

Chiunque pensa che tutti gli enti siano governati dalla sorte e dal caso e siano derivabili puramente dalle cause corporee, costui giace lontano da Dio e dalla sua conoscenza. Il nostro ragionamento quindi non riguarda costoro, ma quelli che ammettono un'altra natura oltre la corporea, e giungono a riconoscere l'anima.

Costoro dunque debbono riflettere alla natura dell'anima e per riguardo alle altre cose, e come essa deriva dal pensiero, e come, partecipando della razionalità di questo, raggiunge la virtù.

Dopo ciò è necessario considerare un pensiero altro da quello raziocinante, chiamato razionale, e riconoscere che i ragionamenti già

differenziati e sviluppantisi in processo, e le scienze, che sono il sistema razionale apertamente manifestatosi all'anima, sono perciò solo che nell'anima è il pensiero causa delle scienze, che vede il pensiero per così dire sensibile, in quanto cioè può essere percepibile. Tale puro pensiero è superiore all'anima, ed è padre dell'anima stessa, mondo intelligibile, pensiero immoto e che pure ha tutto in sè, come un movimento tranquillo, ed è tutto, molteplicità indistinta e insieme distinta. Poichè le cose che sono in lui non si distinguono così come non si distinguono i principî razionali quando già tendono ad armonizzarsi in unità, nè si confondono. Ma ciascuna procede separatamente, come nelle scienze, quando i vari elementi s'incentrano in un'unità organica, pur avendo ciascuno indipendentemente la propria sussistenza.

Questa molteplicità unitariamente connessa è il mondo intelligibile: esso è il più vicino al Primo, e la ragione ci dice che esso è necessariamente, dato ch'essa ci assicuri che esiste l'anima. Ma questo mondo intelligibile è superiore all'anima. Eppure non è primo, perchè non è nè uno, nè semplice. L'Uno, invece, Principio di tutto è semplice. È necessario infatti che vi sia qualcosa superiore al Pensiero, al più

perfetto di tutti gli esseri, che aspira all'unità, ma non è l'Uno; e che ha dell'uno solo la forma, in quanto il pensiero non è disperso in se stesso, ma si raccoglie in sè veramente, e non si separa interiormente, giacchè, pur osando in qualche modo di allontanarsi dall'Uno, è, tra tutti gli esseri, il più vicino all'Uno.

Ma Quello che è superiore al Pensiero mirabilmente, è l'Uno, il quale non è un ente, non avendo il suo essere per rapporto verso di un altro. Perciò nessun nome degli enti particolari gli conviene. Se sia necessario di nominarlo comunemente, la sua più esatta espressione è quella dell'Uno, ma non nel senso ch'Esso sia un singolo determinato a cui si aggiunga la qualifica di uno. Per questo appunto è difficile da conoscersi, ed Esso ci è noto soprattutto da ciò che ha generato, cioè l'essenza, in quanto il Pensiero procrea l'essenza. Di questo Uno, quindi, la natura è tale ch'Esso è fonte di tutte le cose migliori, ed è potenza generatrice degli esseri e che pure permane in se stessa, nè subisce alcuna diminuzione, nè può ridursi alle cose da lui generate.

Per ciò Quello che è superiore a queste cose noi diciamo per necessità Uno, e ce lo indichiamo con questo nome, in quanto tendiamo ad una comprensione indivisa e vogliamo unificare

l'anima. Non lo diciamo dunque uno e indivisibile nel senso con cui si parla di un punto o di un'unità numerica. Poichè ciò che è uno in tal modo è il principio della quantità, che non sarebbe se prima non fosse l'essenza, e ciò che ancora è prima dell'essenza. Non conviene dunque trasportare in questo campo i concetti della riflessione: chè questi sono simili a quelle cose superiori, solo per analogia, per la semplicità, cioè, e per l'assenza della molteplicità e della divisione.

6. — L'assoluta trascendenza di Dio.

Ma in qual modo noi diciamo l'Uno, e come noi possiamo adattare ad esso il nostro pensiero? Certo dobbiamo affermare di lui l'uno con maggior pienezza di quello che non sia nel punto e nell'unità numerica. Poichè in questo caso, l'anima, togliendo la grandezza e la molteplicità, discende a poco a poco nel minimo, e tuttavia si sostiene a qualcosa che è pur indivisibile, ma che era nel diviso e che è in altro.

L'Uno invece non è in altro, neppure nel diviso, e non è indivisibile come un minimo è indivisibile. Egli è invero il massimo di tutti, e non per la grandezza, ma per la potenza, ed

è così pure per la potenza indivisibile, così come anche le cose che sono a lui inferiori sono giudicate indivisibili, non secondo la massa, ma secondo le loro forze.

Si può anche dire infinito, non perchè sia insuperabile secondo il numero o la grandezza, ma perchè è nella sua potenza incommensurabile. E infatti, se tu lo pensi come Pensiero o come Dio, è ancora di più, e se tu lo raccogli in unità colla riflessione, Esso è ancora di più, e così sempre, anche se tu lo imagini come Dio, avendo spinto la tua intelligenza al massimo della semplicità, poichè Esso è in sè e non soffre alcun accadimento.

E forse, per la sua propria assoluta sufficienza, non si potrebbe provare che la sua unità è l'Uno assoluto? È necessario infatti ch'Esso sia tra tutti il più autonomo e indipendente, e di nulla affatto bisognevole. Tutto ciò che è molteplice infatti e non è uno, è privo di qualche cosa proprio perchè non è uno ma è costituito di molti. La sua essenza, dunque, è priva dell'esser uno; ma l'Uno non è privo di se stesso, poichè Esso stesso è uno. E ancora, ciò che è molteplicità, di tanto soffre privazione dell'unità, di quanto esso è molteplice. Ciascuno infatti dei suoi elementi è in rapporto ad altri, e non in se stesso, e quindi è privo degli altri, cosicchè

tal cosa, sia secondo ciascuno degli elementi, sia secondo il tutto, dimostra di essere imperfetta.

Se dunque è necessario che vi sia qualcosa di assolutamente sufficiente a se stesso, conviene ch'esso sia l'Uno, essendo talmente solo da non poter essere imperfetto e quindi bisognevole nè rispetto alle sue cose stesse, nè rispetto ad altro. Poichè, per essere e per essere bene ed avere il proprio fondamento nulla richiede. Esso piuttosto è causa di ciò agli altri, e non ha da altri l'essere ed il bene essere: che sarebbero questi mai se gli provenissero dal di fuori? Il bene quindi non è a lui accidentale, giacchè Esso stesso è il Bene. Nè Esso ha luogo alcuno, poichè non abbisogna di un fondamento, come se non potesse in se stesso sostenersi. Ciò che richiede un fondamento è infatti privo d'anima e massa inerte, se non sia sostenuto. Ma Quello piuttosto fonda tutti gli esseri, che per lui esistettero ed ebbero un luogo ove fossero disposti. E invero ciò che cerca un luogo è imperfetto.

Ma il Principio non soffre privazione di quelle cose che provengono da lui, chè il Principio di tutto non manca di nulla. Ciò che è imperfetto è, infatti, tale, perchè aspira al Principio, e se l'uno fosse bisognevole di qualcosa, cercherebbe evidentemente di non esser più

l'Uno; Esso richiederebbe perciò il suo stesso distruttore. E ancora ciò che è imperfetto ha bisogno dell'esser bene e di un salvatore; ma per l'Uno, invero, nulla è bene, neppure la volontà di alcuno, ma Esso è superiore al bene, e non è bene per sè, ma per gli altri, se ne possano partecipare.

E l'Uno non è pensiero, chè in lui non deve essere diversità, nè moto, essendo anteriore al moto ed al pensiero. Che mai infatti dovrebbe pensare? Forse se stesso. Ma allora Esso sarebbe superiore al Pensiero, e, non sapendolo, avrebbe bisogno di pensare per conoscere se stesso, Esso che è assolutamente sufficiente a se stesso. Dunque perciò che non conosce e non pensa se stesso non sarà ignorante in rapporto a sè. Giacchè l'ignoranza ha sempre il suo fondamento in un'alterità, quando uno ignora l'altro. Ma l'Uno che è il Solo, non conosce alcuna cosa, e, nel tempo stesso non ha nulla che Esso ignori.

L'Uno, essendo piuttosto unitissimo con sè, non ha bisogno di conoscere se stesso, poichè a lui non si può riferire l'unità con se stesso, come principio di conservazione dell'Uno. E di più ancora da lui dobbiamo togliere anche il pensare e la coscienza e la conoscenza di sè e degli altri. Poichè noi dobbiamo considerarlo

non secondo la forma di colui che pensa, ma secondo l'atto del pensiero. Poichè il Pensiero non pensa, ma è causa ad altro del pensare, e la causa non è lo stesso del causato, e la causa di tutti non è questa stessa totalità molteplice. Non si può quindi dire Bene questo che lo dà agli altri, ma piuttosto si deve dire che esso sia, secondo un altro punto di vista, il Bene superiore a tutti gli altri beni.

7. — L'interiore ricerca di Dio.

Se, poi, perchè Egli non è alcuno di questi esseri, tu rimani dubbioso, rivolgiti a questi, e da questi eleva a Lui la contemplazione, ma in tal modo che tu non rivolga la tua riflessione all'esterno, perchè Esso non giace in alcun luogo, privando tutti gli altri della sua presenza, ma è presente a chi ne possa partecipare, e a chi non possa non è presente.

E come per le altre cose non è possibile che pensi alcunchè colui che ad una cosa pensa e ad un'altra attende, e conviene piuttosto che egli non sovrapponga null'altro a ciò che pensa, perchè sia pensato, così anche qui si deve ritenere che non è possibile intender Quello a chi ha nell'anima l'immagine di qualcosa d'altro, che

è perciò in lui attiva. E non è possibile che l'anima occupata nelle altre singole cose si figuri l'immagine del contrario, ma, come si suol dire che è necessario alla materia d'essere priva di ogni qualità se deve ricevere le forme di tutte le cose, così, e molto più ancora, l'anima deve essere informe, se non vi debba essere alcun impedimento perchè essa raggiunga il suo soddisfacimento e la luce piena dalla prima Natura.

Se è così, conviene che l'anima, ritirata da tutte le cose esteriori, si rivolga interamente all'interno, e non dirigendosi ad alcunchè di esterno, abbandoni il sapere di qualsiasi cosa, prima quello che dipende dalle affezioni sensibili, poi quello che dipende dalle idee, persino il sapere di se stessa e sia tutta nella contemplazione dell'Uno e congiunta a lui. Quindi, quando ne abbia acquistato sufficiente familiarità essa può venire a rivelare anche ad altri tale comunione.

Per tale comunione, invero, anche Minosse fu detto confidente di Zeus e ricordandosi di lui fece le leggi a sua somiglianza, prendendo come fondamento delle leggi la comunione con il Dio. Ma a qualche anima potrebbe sembrare che le cose politiche non sono degne dell'Uno, se essa vorrà rimanere in alto, desiderio questo

che nasce facilmente in chi ha spinto più profondamente la sua contemplazione.

Dio, egli dice, non è fuori di alcuno, ma è presente anche a tutti quelli che non lo conoscono. Poichè questi, fuggendo da lui, fuggono ancor più fuori di se stessi. Essi non possono così apprendere quello che fuggono, nè avendo già perduto se stessi, cercare altro. In tal modo neppure il figlio, uscito di sè per la pazzia, riconosce più il padre, ma colui che conosce se stesso, saprà anche d'onde esso sia nato.

8. — L'unione dell'anima e di Dio.

Ora, se un'anima abbia conosciuto se stessa in qualche altro tempo, ed abbia riconosciuto che il suo movimento non è retto, se non quando subisce qualche interruzione, e che il moto naturale è come in cerchio, attorno a qualcosa che non è esterno, ma che è il centro, e che il centro, da cui ha origine il cerchio, si muove attorno a ciò da cui proviene e ad esso continuamente si riporta, quest'anima si rivolgerà a quello stesso a cui conviene che tutte le anime si rivolgano. Quivi sono invero sempre portate le anime degli dei, e, per ciò che vi sono portate, sono dei, perchè dio è ciò che a quel centro è

congiunto. Ciò che ne è invece più distante è l'uomo, nella sua determinazione, e il bruto.

È dunque questo centro dell'anima che è cercato? O forse è necessario di considerare un altro a cui, per così dire, tutti i centri convergono, stimando questa del centro e del cerchio come una semplice analogia. Infatti l'anima non è un cerchio, nel senso di una figura circolare, ma ciò significa solo che in essa e intorno ad essa è la più antica Natura, e da essa l'anima dipende, tanto più, quanto più è separata.

Ora, poichè una parte di noi è affondata nel corpo, come se alcuno avesse i piedi nell'acqua, e con la restante persona vi sovrastasse, essendo eretti per la parte della persona che non è sommersa, siamo congiunti, per il nostro stesso centro, con il centro di tutti, al modo stesso che noi riportiamo i centri dei cerchi massimi a quelli della sfera che li comprende.

Se, dunque, i cerchi delle anime fossero corporei, si congiungerebbero localmente nel centro, e sarebbero intorno a lui, rimanendo esso fermo. Ma poichè le anime stesse sono intelligibili, e l'Uno è superiore al Pensiero, è da credersi che l'unione avvenga per altre forze da quelle che uniscono il pensante al pensato e sia ancor più stretta che questa unione basata sulla somi-

gianza e sull'identità, in modo che i due estremi si uniscano congenitamente e non sia possibile che nulla li separi.

E invero i corpi sono impediti dal congiungersi ad altri per causa dei corpi, ma gli esseri incorporei non possono esser disgiunti per causa dei corpi. Gli incorporei non sono infatti separati per luogo, ma per alterità e differenza. Quando dunque non v'è alterità, le cose che non sono diverse sono le une alle altre presenti.

Quello, dunque, non avendo alterità, è sempre presente, e noi siamo presenti a lui, quando, non abbiamo alterità. E Quello non desidera noi, in modo d'esser spinto attorno a noi, ma noi desideriamo lui, e quindi siamo spinti attorno a lui, ma, benchè ci volgiamo sempre intorno al medesimo, non sempre siamo fisi allo stesso, così come il coro dei cantori, benchè stia attorno al corifeo, può volgersi ad altro, ma, solo quando si volge a lui, canta bene e veramente lo circonda. Così anche noi ci aggiriamo sempre intorno allo stesso, anche quando ne siamo sciolti e non lo riconosciamo più. Chè non sempre ci fisiamo in lui, ma, quando guardiamo in lui, allora veramente raggiungiamo il nostro fine e il nostro riposo, e ci armonizziamo con coloro che danzano intorno a lui una danza divina.

9. — La contemplazione beata e la vera vita.

In questo coro l'anima mira la fonte della vita, la fonte del pensiero, il principio dell'essere, la causa del bene, la radice dell'anima, che pure, effluendo dall'Uno, non lo diminuiscono affatto. Poichè Esso non è massa corporea, chè altrimenti le cose da lui generate sarebbero corruttibili. Ma esse sono eterne, poichè il loro principio rimane sempre uguale a se stesso, e non si divide in esse, ma rimane integro in sè. Perciò anche quelle perdurano, così come, fino a che rimane il sole, rimane la luce.

E invero noi non ne siamo divisi, nè esistiamo separatamente, benchè la natura aggiuntasi del corpo ci abbia tratto a sè. Ma noi viviamo e siamo conservati da lui, non in modo ch'Esso ci dia qualcosa pur rimanendo separato da noi, ma in modo ch'Esso sempre ci sostiene, in quanto permane ciò che è, e quanto più ci volgiamo verso di lui, e qui è il nostro bene, e l'esser da lui lontano è solo un essere in minor grado.

In lui l'anima riposa fuori dai mali, rifugiata in un luogo libero da ogni male, e in lui

pensa, ed è senza passione, perchè in lui è la vera vita. E questo vivere d'ogni giorno, senza Dio è solo un'ombra della vita che imita quella. Ma il vivere là è l'atto del Pensiero. E l'atto genera anche gli dei, nella inalterata compartecipazione di Quello, genera la bellezza, genera la giustizia, genera la virtù. Queste cose l'anima partorisce, piena di Dio, e questo è per lei il principio e il fine, principio, perchè di là deriva, fine, perchè là è il suo bene, e là pervenendo essa diviene ciò che era. Giacchè ciò che è quaggiù e in queste cose non è che caduta e fuga e perdita d'ali.

E che là sia il Bene, lo mostra anche l'amore ingenito dell'anima, da cui deriva anche l'amore di cui si parla negli scritti e nelle favole, poichè, essendo l'anima altra da Dio, ma provenendo da lui, lo ama necessariamente, e mentre è lassù, possiede l'amore celeste. Quaggiù invece sorge l'amore volgare. Lassù infatti è Afrodite celeste, quaggiù essa diviene volgare e come prostituita: E ogni anima è Afrodite, e ciò indica anche il mito della nascita di Afrodite e di amore generato con lei. L'anima dunque, per sua natura, ama Dio, desiderando di fondersi con lui, come vergine bella a un bell'amore. Ma quando è giunto il momento di generare, è traviata dal desiderio delle nozze, e, permutato il vero amore

con l'amore mortale, per la lontananza del Padre, trasmoda, sino a che, allontanatasi dai trascorsi di quaggiù e conservatasi pura da questi, volgendosi nuovamente al Padre, si allietta.

Ora colui a cui è ignoto questo sentimento, pensi, dagli amori di quaggiù, quale gioia sia il raggiungere ciò che più si ama. Poichè queste cose da noi amate sono mortali e dannose, e questi sono amori di imagini, e si mutano in contrario, perchè il loro oggetto non era ciò che è realmente amato, nè il nostro bene ciò che cerchiamo. Ma lassù è l'amato vero, con cui si può confondersi, partecipando di lui e possedendo di lui, senza impedimenti carnali.

Chi ciò conobbe, sa ciò ch'io dico, come l'anima allora vive un'altra vita, e avanza, e già oltrepassa ogni confine, ed è partecipe di Dio, cosicchè, già trasmutata, conosce che è presente il largitore della vera vita, e di nulla altro ha bisogno. Al contrario, conviene abbandonare tutte le altre cose, e in questo solo consistere, e diventar questo solo, rinunciando a tutto il resto che ci sta attorno.

Bisogna dunque affrettarsi ad emigrare di qua e dolersi d'esser per una parte di noi stessi legati, affinchè con tutta l'anima abbracciamo Iddio, e non vi sia in noi parte alcuna con cui

non siamo congiunti a lui. In questo stato è possibile contemplare Iddio e se stesso, per quanto si può contemplare, se stesso cioè pieno di luce intelligibile, anzi la pura luce stessa, lieve, sublime, indiatasi, ma già preesistente e solo in quell'istante accesasi, ma subito di nuovo estinta, se l'anima s'aggravi.

10. — Il mistero della contemplazione.

Perchè dunque l'anima non vi permane? Certo perchè non vi penetra interamente. Vi sarà interamente quando vi sarà anche continuità di contemplazione, non turbata da alcun perturbamento corporeo. Ma ciò che contempla non è quello che può esser turbato, ma un altro. E quello stesso che contemplava è privato della visione, quando non abbandona la scienza che consiste nelle dimostrazioni, nelle congetture e nel raziocinare dell'anima.

Il contemplare e il contemplante, non è processo e atto raziocinativo, ma superiore al raziocinio ed anteriore ad esso, e, se pure vi è in questo, vi è come contemplato. Chiunque invero vede se stesso, certo, mentre vede, scorgerà sè veggente, anzi sarà congiunto a sè come tale, e si sentirà tale nella sua semplice unità.

Ma forse non si può dire che esso vede, ma che è veduto, se pur sono da considerarsi come due il veggente e il veduto, e non come uno solo, per quanto l'espressione sia ardita.

Ma allora, dunque, nè vede, nè distingue il veggente, nè imagina in sè una dualità, ma, già interamente trasmutato da quel che era, e privo ormai di se stesso, là si volge, e ormai divenuto tutto di Quello, è uno, come centro che a centro si congiunga. Poichè là gli estremi concorrenti sono uno, essendo due solamente quando si separano, e in tal modo anche noi li distinguiamo parlando. Perciò la contemplazione è difficile ad esprimersi. Come infatti si potrà enunciare come altro da sè ciò che, quando lo si contemplava, lo si contemplava, non come altro, ma come uno con sè?

II. — L'estasi.

Ciò spiega la prescrizione dei misteri che vieta di manifestare Dio ai non iniziati, e proibisce, come cosa illecita di manifestare ciò che è divino ad altri, a cui non tocchi in sorte di contemplarlo.

Poichè, dunque, non erano due, ma uno il contemplante e il contemplato, come se questo

non fosse contemplato, ma unito, colui che fu tale, se potesse ricordarsi del momento in cui si fuse con Dio, avrebbe in sè l'immagine di Dio stesso. Ma anche egli stesso era uno, non avendo alcuna distinzione, nè in sè, nè verso altri.

Giacchè presso di Dio nulla si muove, nè in lui, già elevatosi a Quello vi è ira o desiderio di altro, non solo, ma neppur un ragionamento nè un pensiero. Anzi, se si possa dir questo, non è più neppur interamente se stesso, ma come rapito ed assorto in solitudine tranquilla, in assoluta quiete, senza tramutarsi mai dalla sua essenza, e senza mai rivolgersi all'intorno, ma assolutamente stabile, e quasi divenuto la quiete stessa.

E neppure egli riguarda le cose belle, anzi trascende il bello stesso, trascende il coro delle virtù. È simile a colui che, entrato già nell'interno del penetrale, abbia lasciato alle spalle i simulacri che sono nel tempio. Quando egli esce di nuovo dal penetrale, tali simulacri si presentano per primi dopo l'interna visione, in cui l'unione era avvenuta non con i simulacri, non con le immagini, ma con il Dio; quelle non sono dunque che una seconda visione.

Ma questo non è una visione, è piuttosto un altro modo di vedere, un'estasi, un ritorno alla propria semplice essenza, un interno su-

peramento, desiderio di congiungersi e immobilità, e processo di compenetrazione, se mai alcuno possa scorgere nel penetrale. Chè, guardando altrimenti, nulla si scorge.

E anche i saggi tra i profeti accennano con queste forme simboliche come si possa contemplare quel Dio. Il saggio sacerdote, spiegando il mistero, entrato nel penetrale, raggiunge là la vera visione. Se non vi entra, ritenendo il penetrale stesso come qualcosa di invisibile, e come la fonte e il principio, lo conoscerà come principio. Ma se vi entra, contempla il Principio e si congiunge a lui, simile con simile, senza lasciar nulla delle cose divine, per quanto l'animo ne possa abbracciare.

E già più della visione desidera ciò che rimane della visione stessa. E ciò che rimane a colui che tutto trascende è il Trascendente stesso. Poichè la natura dell'anima non giungerà mai a ciò che è assolutamente non essere, ma, quando cade in basso, giunge al male, cioè a un non essere relativo, non certo al non essere assoluto. Ma, quando abbia percorso il cammino in senso opposto, giungerà non ad altro, ma a se stessa, e così, non essendo in altro, non significa ch'essa non sia in nulla, ma in se stessa. Ed essere solamente in se stessa e non nell'essere, significa essere in Dio.

Ciascuno, infatti, diviene non essenza, ma superiore all'essenza, in quanto si compenetra con Dio. Se alcuno, dunque, potrà contemplarsi tale, avrà se stesso come imagine di Dio, e trapassando da sè a Quello, come dall'immagine all'esemplare, raggiungerà il fine della sua via. Ma se cadrà dalla contemplazione, di nuovo, eccitando la virtù che è insita in lui e riconoscendosi interamente disposto, sarà sollevato dalla virtù al pensiero, e dalla sapienza a Dio.

Tale è la vita degli dei e degli uomini divini e felici: liberazione da tutte le cose di quaggiù, vita sciolta dai piaceri terreni, fuga del Solo verso il Solo.

NOTA.

I passi tradotti sono i seguenti:

I, 1: *Enneade*, VI, l. V, 1.

I, 2: *Enneade*, V, l. IV, 1.

I, 3, 4: *Enneade*, III, l. VIII, 9, 10.

I, 5-9: *Enneade*, V, l. III, 13-17.

I, 10-16: *Enneade*, V, l. V, 7-13.

II, 1-11: *Enneade*, VI, l. IX, 1-11.

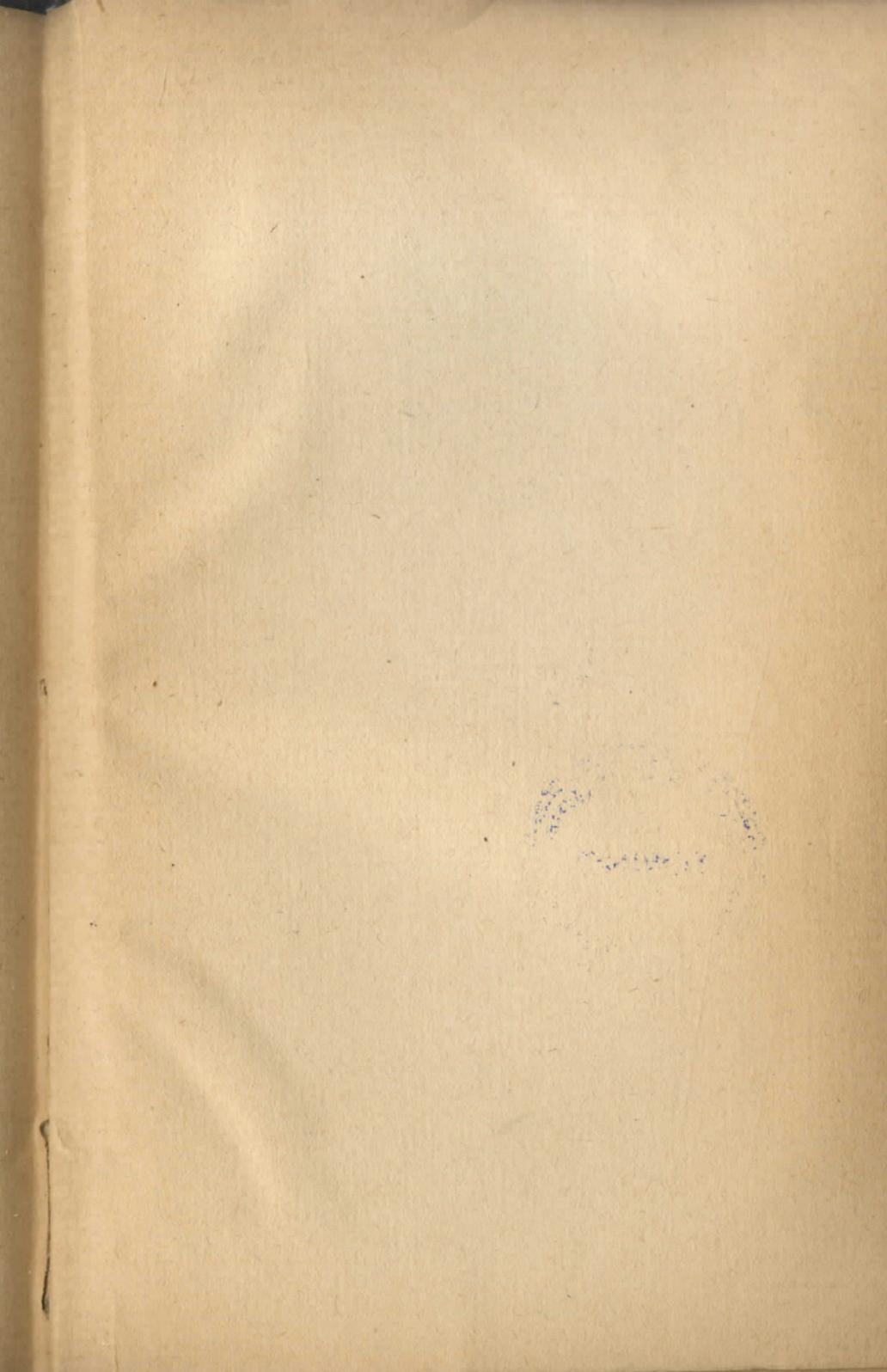
I N D I C E.

<i>La filosofia di Plotino nello sviluppo storico dello spirito religioso</i>	<i>Pag.</i> v
<i>Nota bibliografica</i>	» XLV
<i>Nota biografica</i>	» XLVII
I. Del Principio divino	» I
1. L'onnipresenza di Dio	» I
2. L'emanazione divina	» 3
3. Il principio divino della vita	» 5
4. Il Pensiero ed il Bene	» 7
5. L'ineffabilità di Dio	» 10
6. L'inconcepibilità di Dio	» 12
7. L'unità di Dio e la molteplicità dell'essere	» 14
8. La trascendenza e l'emanazione divina	» 17
9. La ricerca di Dio	» 20
10. La visione interiore di Dio.	» 22
11. L'universale intimità di Dio	» 24
12. Dio e il mondo	» 26
13. L'infinita potenza di Dio	» 28
14. L'unità sovrasensibile di Dio	» 30
15. Dio e la bellezza	» 31
16. Il bene divino	» 34
II. Del Bene e dell'Uno	» 37
1. L'Uno principio dell'essere	» 37
2. L'Uno e l'unità relativa degli esseri	» 40
3. L'Uno supremo	» 42
4. La via alla contemplazione divina	» 46

5. L'elevazione del pensiero a Dio	Pag.	48
6. L'assoluta trascendenza di Dio	»	51
7. L'interiore ricerca di Dio	»	55
8. L'unione dell'anima e di Dio	»	57
9. La contemplazione beata e la vera vita	»	59
10. Il mistero della contemplazione	»	63
11. L'estasi	»	64
<i>Nota</i>	»	68

38814-





LIBRETTI DI VITA

Sono già usciti:

- GUYAU G. M.** — *La fede dell'avvenire*, a cura del Prof. ANTONIO BANFI.
- JACOB BÖHME.** — *Scritti di religione*, a cura del Prof. A. BANFI.
- IL TALMUD.** *Scelta di massime, parabole, leggende*, a cura dei Prof. M. BEILINSON e D. LATTES.
- LAMBRUSCHINI R.** — *Armonie della vita umana*, a cura del Prof. A. LINACHER.
- Regola di SANTO BENEDETTO*, a cura del Professore A. HERMET.
- Scritti religiosi dei riformatori italiani del 1500*, a cura del Dott. P. CHIMINELLI.
- Scritti per la conferenza mondiale delle Chiese cristiane*, a cura del Prof. A. PALMIERI.
- SOLOVJÖV V.** — *Il bene nella natura umana*, a cura del Prof. ETTORE LO GATTO.
- TOWIANSKI.** — *Lo spirito e l'azione*, a cura della Prof.^a MARIA BERSANO BEGEY.
- Ammaestramenti morali di FRA JACOPONE*, a cura del Prof. P. RÉBORA.
- ÇANTIDEVA.** — *In cammino verso la luce*, a cura del Prof. G. TUCCI.
- PLOTINO.** — *Dio*. Scelta e traduzione dalle Enneadi con introduzione di A. BANFI.

Di prossima pubblicazione:

- La regola di SANTO FRANCESCO*, a cura del Professore A. HERMET.
- GIOBERTI V.** — *L'Italia, la Chiesa e la Civiltà universale*. Pagine scelte a cura di A. BRUERS.
- Idee vitali ricavate da G. GARIBALDI*, a cura di G. E. CURATULO.
- La verità ti libererà*. Pagine scelte dall'Imitazione di Cristo, a cura di GIOVANNI SEMPRINI.
- SAGGEZZA CINESE.** *Scelta di massime, parabole e leggende*, a cura del Prof. G. TUCCI.