

IOHANNIS SCOTTI
PERIPHYSEON

GIOVANNI SCOTO
PERIPHYSEON

⟨I.⟩ ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ ΜΕΡΙΣΜΟΥ

441 a N(utritor). Saepe mihi cogitanti diligentiusque quantum uires suppetunt inquirenti rerum omnium quae uel animo percipi possunt uel intentionem eius superant primam summamque diuisionem esse in ea quae sunt et in ea quae non sunt, horum omnium generale uocabulum occurrit quod graece ΦΥΣΙΣ, latine uero natura uocitatur. An tibi aliter uidetur?

A(lumnus). Immo consentio. Nam et ego, dum ratiocinandi uiam ingredior, haec ita fieri reperio.

N. Est igitur natura generale nomen, ut diximus, omnium quae sunt et quae non sunt.

A. Est quidem. Nihil enim cogitationibus nostris potest occurrere quod tali uocabulo ualeat carere.

441 b N. Quoniam igitur inter nos conuenit de hoc uocabulo generale esse, uelim dicas diuisionis eius per differentias in species rationem; aut, si tibi libet, prius conabor diuidere, tuum uero erit recte iudicare.

A. Ingredere quaesso. Impatiens enim sum, de hac re ueram rationem a te audire uolens.

N. Videtur mihi diuisio naturae per quattuor differentias quattuor species recipere, quarum prima est in eam quae creat et non creatur, secunda in eam quae et creatur et creat, tertia in eam quae creatur et non creat, quarta quae nec creat nec
442 a creatur. Harum uero quattuor binae sibi inuicem opponuntur.

⟨I.⟩ SULLA DIVISIONE DELLA NATURA

N(utritor). Spesso, mentre rifletto con la massima diligenza di cui
441 a sono capace e indago sulla prima e più generale suddivisione di tutte le cose che possono essere concepite nell'animo o che superano la sua capacità, quella fra le cose che sono e le cose che non sono, mi viene in mente la parola generale che le comprende tutte, che in greco suona ΦΥΣΙΣ e in latino *natura*. O ti sembra che ce ne sia un'altra?

A(lumnus). No davvero, la penso come te. Anch'io infatti, quando m'inoltro sulla via del ragionamento, trovo che le cose stiano così.

N. Natura è dunque il nome generale di tutte le cose che sono e di tutte quelle che non sono, abbiamo detto.

A. Certamente. Poiché non possiamo pensare niente che non sia compreso in questa parola.

N. Allora, dal momento che siamo d'accordo su che cosa questa parola sia in generale, vorrei che tu mi spiegassi la ragione della divisione di essa in base alle differenze che vi si riscontrano; oppure, se preferisci, prima ne proporrò io la divisione e tu giudicherai se è corretta.
441 b

A. Comincia subito, ti prego. Sono impaziente di sentire da te la vera ragione a proposito di questo argomento.

N. Ritengo che la divisione della natura consista in quattro specie prodotte da quattro differenze: la prima si trova in quella che crea senza essere creata, la seconda in quella che è creata e crea, la terza in quella che è creata e non crea, la quarta in quella che non crea e non è creata. Queste quattro si oppongono a coppie: infat-
442 a

nem inchoari oportere uideo, non solum quia prima omnium differentia est, sed quia obscurior caeteris uidetur esse et est.

N. Ipsa itaque primordialis omnium discretiua differentia quinque suae interpretationis modos inquirat.

Quorum primus uidetur esse ipse per quem ratio suadet omnia quae corporeo sensui uel intelligentiae perceptioni succumbunt uere ac rationabiliter dici esse, ea uero quae per excellentiam suae naturae non solum sensum sed etiam omnem intellectum rationemque fugiunt iure uideri non esse, quae non nisi
443 b in solo deo et in omnium rerum quae ab eo condita(e) sunt rationibus atque essentiis recte intelliguntur. Nec immerito. Ipse nanque omnium essentia est, qui solus uere est, ut ait Dionysius Ariopagita: «Esse enim» inquit «omnium est super esse diuinitas». Gregorius etiam theologus multis rationibus nullam substantiam seu essentiam siue uisibilis siue inuisibilis creaturae intellectu uel ratione comprehendi posse confirmat.

Nam sicut ipse deus in se ipso ultra omnem creaturam nullo intellectu comprehenditur, ita etiam in secretissimis sinibus creaturae ab eo factae et in eo existentis consideratus incomprehensibilis est. Quicquid autem in omni creatura uel sensu corporeo percipitur seu intellectu consideratur, nihil aliud est
443 c nisi quoddam accidens incomprehensibile, ut dictum est, unicuique essentiae. Nam aut per qualitatem aut quantitatem aut formam aut materiem aut differentiam quandam aut locum aut tempus cognoscitur non quid est, sed quia est. Iste igitur modus primus ac summus est diuisionis eorum quae dicuntur esse et non esse, quia ille qui uidetur quodam modo esse, qui in priuationibus et substantiarum et accidentium constituitur, nullo modo recipiendus, ut arbitror. Nam quod penitus non est nec esse potest nec prae eminentia suae existentiae intellectum exsuperat, quomodo in rerum diuisionibus recipi ualeat non uideo.

ba prendere avvio da nessun altro punto di partenza, non solo perché questa è la prima di tutte le differenze, ma perché sembra essere ed è la più oscura di tutte.

N. Ecco allora: la differenza primordiale di tutte le cose esige cinque modi di spiegazione.

Il primo è quello per cui la ragione ci convince che è vero e ragionevole dire che sono tutte quelle realtà che cadono sotto i sensi del corpo o vengono percepite dall'intelligenza; mentre a buon diritto ci sembrano non essere quelle la cui natura è così elevata che sfuggono non solo ai sensi, ma anche all'intelletto e alla ragione; e sappiamo che queste non sono altro che dio e le ragioni ed essenze di tutte le cose stabilite da lui. E non a torto. Infatti l'essenza di tutte le cose è colui che solo è veramente, come afferma Dionigi Areopagita: «Poiché l'essere di tutte le cose è la divinità al di sopra dell'essere». E anche Gregorio, il teologo, conferma con molte argomentazioni che nessuna sostanza o essenza della creazione visibile o invisibile può essere compresa dall'intelletto o dalla ragione.

Come infatti dio in sé, al di là di ogni creatura, non può essere compreso da nessun intelletto, così è incomprendibile anche quando lo contempliamo nei recessi più segreti della creazione fatta da lui e in lui esistente. Tutto quello che in ogni creatura si percepisce coi sensi corporei o si considera con l'intelletto, infatti, non è altro che un accidente che si aggiunge a ciascuna essenza che, come si è detto, è incomprendibile. Perché, secondo la qualità, la quantità, la forma, la materia, la differenza, il luogo e il tempo si conosce non ciò che una cosa è, ma solo che essa è. Dunque questo è il primo e più importante modo della divisione fra le cose di cui diciamo che sono e che non sono, poiché l'altro, quello che in qualche maniera sembra consistere nella privazione sia delle sostanze che degli accidenti, non lo ritengo assolutamente ammissibile. Infatti non vedo come potrebbe essere accolto fra le divisioni delle cose ciò che assolutamente non esiste né può esistere né supera la capacità dell'intelletto con l'eccellenza della sua esistenza.

444 a Fiat igitur secundus modus, qui in naturarum creaturarum ordinibus atque differentiis consideratur. Qui ab excelsissima et circa deum proxime constituta intellectuali uirtute inchoans usque ad extremitatem rationalis irrationalisque creaturae descendit, hoc est, ut apertius dicamus, a sublimissimo angelo usque ad extremam rationabilis irrationabilisque animae partem, nutritiuam dico et auctiuam uitam, quae pars animae ultima est, quoniam corpus nutrit et auget. Vbi mirabili intelligentiae modo unusquisque ordo, cum ipso deorsum uersus nouissimo, qui est corpus et in quo omnis diuisio terminatur, potest dici esse et non esse. Inferioris enim affirmatio superioris est negatio. Itemque inferioris negatio superioris est affirmatio. Eodemque modo superioris affirmatio inferioris est negatio, negatio uero superioris erit affirmatio inferioris. Affirmatio enim hominis negatio est angeli, negatio uero hominis affirmatio est angeli et uicissim. Eademque regula in omnibus caelestibus essentiis usque dum ad supremum omnium perueniatur ordinem obseruari potest. Ipse uero in suprema sursum negatione terminatur; eius nanque negatio nullam creaturam superiorem se confirmat. Deorsum uero nouissimus solummodo superiorem se aut negat aut firmat, quia infra se nil habet quod uel auferat uel constituat, quia ab omnibus superioribus se praeceditur, nullum uero inferiorem se praecedit. Hac item ratione omnis ordo rationalis et intellectualis creaturae esse dicitur et non esse. Est enim, quantum a superioribus uel a se ipso cognoscitur; non est autem, quantum ab inferioribus se comprehendendi non sinit.

Tertius modus non incongrue inspicitur in his quibus huius mundi uisibilis plenitudo perficitur et in suis causis praecedentibus in secretissimis naturae sinibus. Quicquid enim ipsarum 444 d causarum in materia et forma in temporibus et locis per generationem cognoscitur quadam humana consuetudine dicitur esse, quicquid uero adhuc in ipsis naturae sinibus continetur, 445 a neque in forma uel materia, loco uel tempore, caeterisque ac-

Passiamo ora al secondo modo, che si considera negli ordini e 444 a nelle differenze delle nature create. Questo, a partire dall'eccelsa virtù intellettuale che è la più vicina a dio, discende fino all'estremità della creazione razionale e irrazionale, vale a dire, per essere più chiari, dall'angelo più sublime fino alla parte estrema dell'anima razionale e irrazionale, quella che chiamo vita nutritiva e accrescitiva, che è l'ultima parte dell'anima, poiché nutre e fa crescere il corpo. Qui con ammirevole procedimento dell'intelligenza si può dire che ciascun ordine, compreso l'ultimo verso il basso, cioè quello dei corpi in cui termina ogni divisione, è e non è. Infatti l'affermazione dell'inferiore è negazione del superiore. E d'altro lato la negazione dell'inferiore è affermazione del superiore. Allo stesso modo l'affermazione del superiore è negazione dell'inferiore, la 444 b negazione del superiore sarà affermazione dell'inferiore. Dunque l'affermazione dell'uomo è negazione dell'angelo e la negazione dell'uomo è affermazione dell'angelo e viceversa. La stessa regola si può seguire in tutte le essenze celesti fino a giungere all'ordine più alto. Quest'ultimo si conclude nell'ultima negazione verso l'alto; la sua negazione infatti non si accompagna all'affermazione di nessuna creatura a esso superiore. In basso invece l'ultimo può solo negare o affermare qualcosa che è superiore a esso, perché sotto di sé non ha nulla da togliere o porre, in quanto è preceduto da tutti gli ordini a esso superiori e non ne precede alcuno inferiore a sé. Per questa ragione si dice che l'intero ordine razionale e intellettuale della creazione è e non è. Infatti è nella misura in cui viene conosciuto dagli ordini superiori o da sé stesso, non è nella misura in cui non si lascia comprendere da quelli inferiori.

Il terzo modo si riconosce giustamente nelle cose che riempiono questo mondo visibile rendendolo completo e nelle cause che le precedono nel seno più segreto della natura. Tutto quello che di tali cause si conosce poiché viene generato come materia e forma nel tempo e nello spazio, secondo l'umana usanza si dice che è, mentre ciò che è racchiuso nel seno della natura e non appare come materia e forma, né nel tempo e nello spazio, né secondo altri 444 c 444 d 445 a

cidentibus apparet eadem praedicta consuetudine dicitur non esse. Huiusmodi exempla late patent et maxime in humana natura. Cum enim deus omnes homines in illo primo atque uno, quem ad imaginem suam fecit, simul constituit, sed non simul in hunc mundum uisibilem produxit, certis temporibus locisque naturam quam simul condiderat quadam ut ipse nouit serie ad uisibilem essentiam adducit, hi qui iam in mundo uisibiliter apparuerunt dicuntur esse, qui uero adhuc latent, futuri
 445 b tamen sunt, dicuntur non esse. Ad hunc modum pertinet ratio illa quae uirtutem seminum considerat, siue in animalibus siue arboribus siue in herbis. Virtus enim seminum eo tempore quo in secretis naturae silet, quia nondum apparet, dicitur non esse; dum uero in nascentibus crescentibusque animalibus seu floribus fructibusque lignorum et herbarum apparuerit, dicitur esse.

Quartus modus est qui secundum philosophos non improbabiler ea solummodo quae solo comprehenduntur intellectu dicit uere esse; quae uero per generationem materiae distentionibus seu detractationibus locorum quoque spatiis temporumque
 445 c motibus uariantur, colliguntur, soluuntur, uere dicuntur non esse, ut sunt omnia corpora quae nasci et corrumpi possunt.

Quintus modus est quem in sola humana natura ratio intuetur, quae cum diuinae imaginis dignitatem in qua proprie substet peccando deseruit merito esse suum perdidit, et ideo dicitur non esse. Cum uero unigeniti filii dei gratia restaurata ad pristinum suae substantiae statum in qua secundum imaginem dei condita est reducitur, incipit esse, cum in eo qui secundum imaginem dei conditus est incipit uiuere. Ad hunc modum uidetur pertinere quod Apostolus dicit: «Et uocat ea quae non sunt tanquam quae sunt», hoc est, eos qui in primo
 445 d homine perdit sunt et ad quandam non-subsistentiam ceci-

accidenti, per quella stessa consuetudine si dice che non è. Se ne possono dare molti esempi evidenti, soprattutto per quel che concerne la natura umana. Infatti dio fece tutti gli uomini simultaneamente in quello, primo e unico, che fece a propria immagine, ma non li generò tutti insieme in questo mondo visibile; e la natura creata simultaneamente viene portata alla luce come essenza visibile in determinati tempi e luoghi secondo un ordine noto a lui soltanto; perciò quanti sono già apparsi nel mondo visibile si dice che sono, mentre quelli che ancora non sono visibili, ma che esisteranno in futuro, si dice che non sono. A questa modalità si riferisce la teoria
 445 b razionale che prende in considerazione la virtù dei semi negli animali, negli alberi e nelle piante. Infatti per tutto il tempo in cui la virtù dei semi resta silente nei recessi della natura, non ancora visibile, si dice che non è; ma quando si manifesta nella nascita e nella crescita degli animali e in quella dei fiori e dei frutti sugli alberi e sulle piante, allora si dice che è.

Il quarto modo è quello dei filosofi, che affermano, non senza buoni argomenti, che sono veramente soltanto quelle cose che si comprendono unicamente con l'intelletto; mentre secondo verità si dice che non sono le cose che, a causa della generazione nella materia, si trasformano riempiendo o svuotando lo spazio e muovendosi nel tempo, si uniscono e si separano, e queste sono tutti i corpi che possono nascere e corrumpersi.
 445 c

Il quinto modo è quello che la ragione riconosce soltanto nella natura umana che, quando abbandonò peccando la dignità dell'immagine divina in cui propriamente sussisteva, perse meritatamente il proprio essere e di conseguenza si dice che non è. Ma quando, rinnovata dalla grazia del figlio unigenito di dio, viene riportata all'originaria condizione della propria sostanza nella quale fu stabilita a immagine di dio, allora comincia a essere, iniziando a vivere in colui che è stato fatto a immagine di dio. A questo sembra riferirsi l'Apostolo quando dice: «E chiama le cose che non sono come quelle che sono» (*Ep. Rom. 4, 17*), cioè coloro che nel primo uomo andarono in perdizione, cadendo in una sorta di non-esistenza, dio
 445 d

derunt deus pater per fidem in filium suum uocat ut sint, sicut hi qui iam in Christo renati sunt, quanquam et hoc ita intelligi possit, et de his quos cotidie deus ex secretis naturae sinibus, in quibus aestimantur non esse, uocat ut appareant uisibiliter in forma et materia caeterisque, in quibus occulta
 446 a apparere possunt, et si quid praeter hos modos indagatio ratio inuenire potest. Sed praesentialiter, ut arbitror, de his satis dictum est, si tibi aliter non uidetur.

A. Satis plane, nisi me paulisper turbaret quod a sancto Augustino in exameron suo dictum uidetur, hoc est, angelicam naturam ante omnem creaturam dignitate non tempore conditam fuisse, ac per hoc et aliorum omnium praeter suimet primordiales causas, hoc est principalia exempla quae graeci ΠΡΟΤΟΤΥΠΑ nominant, prius in deo considerasse, deinde in se ipsa, deinde ipsas creaturas. Nam suimet causam, priusquam in speciem propriam procederet, cognoscere non ualuit.

N. Nec illud te mouere oportet, sed intentius ea quae dicta sunt considera. Si enim angelos principales rerum causas in
 446 b deo constitutas cognouisse dixerimus, Apostolo resistere uidebimur, qui super omne quod dicitur et intelligitur ipsum deum et causas omnium in eo, quae non aliud sunt praeter quod ipse est, affirmat esse. Ac per hoc necessarium est nos rectam mediamque uiam tenere, ne uel Apostolo uideamur resistere, uel sententiam summae ac sanctae auctoritatis magistri non obtinere. Vtrunque igitur uerum dixisse non dubitandum, immo firmiter tenendum. Causam igitur omnium rerum, quae omnem intellectum exsuperat, nulli creatae naturae secundum Apostolum cognitam fieri ratio sinit. «Quis enim» inquit «intellectum domini cognouit?» Et alibi: «Pax Christi quae exsuperat omnem intellectum». At si causa omnium ab omnibus quae ab ea

padre li chiama all'essere mediante la fede nel suo figlio, come coloro che sono già rinati in Cristo. Per quanto tutto ciò si potrebbe anche intendere come riferito a quelle realtà che ogni giorno dio chiama dal seno segreto della natura, ove sembrano non essere, affinché diventino visibili, nella forma, materia e tutto il resto in cui le cose occulte possono diventare manifeste. E una ragione che indagasse più a fondo potrebbe trovare anche altri modi oltre a questi; ma per il momento credo che se ne sia parlato abbastanza, se non sei di diverso parere.

A. Certamente, però mi turba un po' quanto sembra dire Agostino nel suo trattato sui sei giorni della creazione: cioè che la natura angelica sia stata creata prima di ogni altra creatura secondo la dignità e non secondo il tempo, e per questa ragione abbia contemplato prima in dio, poi in sé stessa, le cause primordiali di tutte le altre cose tranne di sé stessa, cioè i principî esemplari che i greci chiamano ΠΡΟΤΟΤΥΠΑ, e infine le creature in quanto tali. Infatti non poté conoscere la causa di sé stessa prima di venire all'essere nella propria specie.

N. Non devi turbarti, ma piuttosto considerare più attentamente quel che abbiamo detto. Se infatti avessimo detto che gli angeli conobbero le prime cause delle cose com'esse sono in dio, saremmo andati contro quanto dice l'Apostolo, che afferma che al di sopra di tutto ciò che si può dire e comprendere vi sono dio e le cause di tutte le cose in lui, che altro non sono se non ciò che egli stesso è. Per questo è necessario che seguiamo una via media, che è quella corretta, affinché non sembri che ci opponiamo all'Apostolo o che non ci atteniamo alla dottrina del maestro più autorevole e santo. Non si può mettere in dubbio che entrambi abbiano detto la verità, anzi dobbiamo esserne fermamente convinti. Secondo l'Apostolo, la ragione non consente di attribuire a nessuna natura creata la conoscenza della causa di tutte le cose, che sorpassa ogni intelletto. «Chi infatti» dice «ha potuto conoscere l'intelletto del signore?» (Ep. Rom. 11, 34). E in un altro passo: «La pace di Cristo, che sorpassa ogni intelletto» (Ep. Phil. 4, 7). E se la causa di tutte le

446 a

446 b

446 c creata sunt remota est, absque ulla dubitatione rationes omnium rerum, quae aeternaliter atque incommutabiliter in ea sunt, ab omnibus quorum rationes sunt penitus remotae sunt.

In angelicis uero intellectibus earum rationum theophanias quasdam esse, hoc est comprehensibiles intellectuali naturae quasdam diuinas apparitiones, non autem ipsas rationes, id est principalia exempla, quisquis dixerit non, ut arbitror, a ueritate errabit. Quas theophanias in angelica creatura sanctum Augustinum ante omnium generationem inferiorum se uisas non incongrue dixisse credimus. Non ergo nos moueat quod diximus quia angeli et primum in deo, deinde in se ipsis inferioris creaturae causas uident. Non enim essentia diuina deus solummodo dicitur, sed etiam modus ille, quo se quodammodo intellectuali et rationali creaturae prout est capacitas uniuscuiusque ostendit, deus saepe a sancta scriptura uocatur. Qui modus a graecis theophania (hoc est dei apparitio) solet appellari. Cuius exemplum «Vidi dominum sedentem» et caetera huiusmodi, cum non ipsius essentiam sed aliquod ab eo factum uiderit.

446 d Non est ergo mirum si trina quaeque cognitio in angelo intelligatur, una quidem superior quae de aeternis rerum rationibus iuxta praedictum modum primo in eo exprimitur, deinde quod ex superioribus excipit ueluti in mirabili atque ineffabili quadam memoria sibi ipsi committit quasi quaedam imago imaginis expressa. Ac per hoc si superiora se tali modo potest cognoscere, quis audeat dicere inferiorum quandam cognitionem in se non habere? Recte igitur dicuntur esse quae ratione atque intellectu comprehendere possunt, quae uero omnem rationem ac intellectum exsuperant recte similiter dicuntur non esse.

A. Quid ergo dicemus de illa futura felicitate quae promittitur sanctis, quam nil aliud putamus esse praeter ipsius diuinae essentiae puram contemplationem atque immediatam? Sicut ait sanctus euangelista Ioannes: «Scimus quia filii dei sumus

447 b

cose è lontana da tutto ciò che ha creato, senza dubbio le ragioni di tutte le cose, che sono in essa immutabili ed eterne, sono lontanissime da tutto ciò di cui sono ragioni.

446 c

In realtà, se qualcuno sostiene che negli intelletti angelici vi siano non le ragioni in senso proprio, cioè i principî esemplari, ma certe teofanie di quelle ragioni, cioè manifestazioni divine comprensibili alla natura intellettuale, non mi pare che si allontani dalla verità. Perciò crediamo che Agostino non abbia sbagliato nel dire che quelle teofanie erano visibili alla creatura angelica prima della generazione di tutte le cose inferiori. Dunque non deve turbarci l'aver detto che gli angeli vedono dapprima in dio e poi in sé stessi le cause della creazione di ciò che è sotto di loro. Infatti non soltanto l'essenza divina viene detta dio, ma spesso nella sacra scrittura è denominata dio anche quella modalità secondo cui egli si mostra alla creatura intellettuale e razionale in modo consona alla capacità di ciascuno. Tale modalità è ciò che i greci chiamano di solito teofania (cioè apparizione di dio). Un esempio ne è «Vidi il signore seduto» (Is. 1, 1) e altri del genere, in cui il profeta non ha visto la sua essenza, ma qualcosa che dio ha fatto. Non è strano dunque riscontrare nell'angelo una conoscenza in qualche modo triplice: una superiore, delle ragioni eterne, che si manifesta dapprima in esso secondo la modalità che abbiamo appena esposto; poi quella che ha ricevuto dall'alto e che rimanda a sé stesso come in una memoria meravigliosa e ineffabile, quasi immagine che rappresenta un'immagine. Ma se può conoscere in tal modo le cose superiori, chi oserà dire che non ha in sé una qualche cognizione delle cose inferiori? È corretto dunque dire che le cose che si possono comprendere mediante la ragione e l'intelletto sono, mentre di quelle che sorpassano ogni ragione e intelletto si dice che non sono.

446 d

447 a

A. E che cosa diremo della felicità futura promessa ai santi, che riteniamo non sia altro che la contemplazione pura e immediata della stessa essenza divina? Come dice il santo Giovanni evangelista: «Sappiamo che noi siamo figli di dio, ma ciò che saremo non

447 b

et nondum apparuit quid erimus. Cum autem apparuerit, similes ei erimus, uidebimus enim eum sicuti est». Item apostolus Paulus: «Nunc uidemus per speculum et aenigmate, tunc autem facie ad faciem». Item sanctus Augustinus in libris de ciuitate dei de futura contemplatione diuinae, ut arbitror, essentiae dicit: «Per corpora quae gestabimus in omni corpore quodcunque uidebimus, quaquauersum oculos nostri corporis duxerimus, ipsum deum perspicua claritate contemplabimur». Nam si angelicae contemplationis purissimam uirtutem diuinae essentiae superat altitudo – praedictis enim rationibus confectum est diuinam essentiam nulli intellectuali creaturae comprehensibilem esse, quae maxime in angelis consistere dubium non est; nobis quoque nulla alia felicitas promittitur quam ad angelicam naturam aequalitas – quomodo humanae naturae felicitas diuinae essentiae altitudinem contemplari ualebit?

N. Acute ac uigilanter. Non enim sine causa in hoc moueris. Sed tibi sufficere existimarim quod prius generaliter de omni suasimus creatura.

A. Quid illud? Repetas peto.

N. Nonne uniuersaliter diffiniuimus diuinam essentiam nulli corporeo sensui, nulli rationi, nulli seu humano seu angelico intellectui per se ipsam comprehensibilem esse?

A. Recordor, ac me sic sumpsisse negare non possum. Sed, ut mihi uidetur, aut illa praedicta conclusio paenitus soluetur et intellectuali creaturae diuinae essentiae per se ipsam contemplationem dabimus, aut si solui non potest, quoniam certissimis rationibus stabilita est, necessarium erit ut modum diuinae contemplationis, quae sanctis in futuro promittitur et in qua semper angeli subsistunt, ueris rationibus probabilibusque exemplis absoluas.

N. Quem modum quaeras ignoro, praeter illum de quo paulo ante breuiter discussimus.

è stato ancora rivelato. Ma quando egli si sarà manifestato, noi saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è» (1 Ep. Io. 3,2). E Paolo apostolo: «Ora vediamo attraverso uno specchio, in maniera enigmatica; ma allora vedremo faccia a faccia» (1 Ep. Cor. 13,12). E sant'Agostino nel libro *La Città di Dio* afferma, credo a proposito della futura contemplazione dell'essenza divina: «Noi allora, per mezzo dei corpi che avremo, qualunque cosa vedremo in ogni corpo e dovunque volgeremo gli occhi del nostro corpo contempleremo dio con chiarezza penetrante». Se dunque l'altezza dell'essenza divina supera la purissima virtù della contemplazione angelica – infatti nei ragionamenti precedenti abbiamo dimostrato che l'essenza divina non può essere compresa da nessuna creatura intellettuale, con cui senza dubbio si debbono intendere soprattutto gli angeli; e nessun'altra felicità ci è stata promessa, se non di diventare uguali alla natura angelica – in che modo la felicità della natura umana avrà la capacità di contemplare l'altezza dell'essenza divina?

N. Sei sveglio e perspicace. Infatti non senza motivo ti turbi a questo proposito. Ma direi che debba esserti sufficiente quanto abbiamo sostenuto prima a proposito di ogni creatura in generale.

A. Che cosa? Dimmelo ancora, per favore.

N. Non abbiamo forse stabilito in termini generali che l'essenza divina in sé non è comprensibile a nessun senso corporeo, a nessuna ragione, a nessun intelletto umano o angelico che sia?

A. Lo ricordo e non nego di averlo ammesso. Ma mi sembra che, o dovremo smentire del tutto quella conclusione e concedere alla creatura intellettuale la capacità intrinseca di contemplare l'essenza divina, oppure, se non si può smentire perché è stata fondata su ragioni certissime, dovrai per forza spiegare con ragionamenti veridici e con esempi probanti la modalità della contemplazione di dio, che ai santi è promessa nel futuro e nella quale gli angeli permangono sempre.

N. Non so a quale modalità si riferisca la tua domanda, a parte quella di cui abbiamo discusso brevemente poco fa.

A. Quis ille sit uelim repetas, non enim ipsius recolo.

N. Recordarisne quid inter nos conuenerat dum de exemplo sancti patris Augustini quaedam dicebamus?

A. Recordor quidem, sed te iterum de hoc audire uolo.

N. Mouebat te, ut arbitror, quomodo praedictus pater dixerit causas rerum creandarum quae aeternaliter in deo sunt et deus sunt angelos primum in deo considerasse, deinde in se ipsis, deinde ipsarum creaturarum proprias species differentiasque cognouisse, si nulli creaturae diuina essentia cum rationibus quae in ea sunt essentialiter nequeat comprehensibilis esse.

A. Totum teneo.

N. Recordarisne quid ad haec respondebamus?

A. Vtique recordor, si me memoria non fallit. Dicebas enim
448 b non ipsas causas rerum quae in diuina essentia subsistunt angelos uidisse, sed quasdam apparitiones diuinas quas, ut ais, theophanias greci appellant, causarumque aeternarum quarum imagines sunt nomine appellatas. Addidisti etiam non solum ipsam diuinam essentiam incommutabiliter in se ipsa existentem deum uocari, sed etiam ipsas theophanias quae ex ea et de ea in natura intellectuali exprimuntur dei nomine praedicari.

N. Bene tenes. Ita enim diximus.

A. Sed quid ad negotium praesens pertinet?

N. Non paruum, ut uideo. Eo enim modo et angelos deum semper uidere arbitror, iustos quoque et in hac uita dum mentis excessum patiuntur et in futuro sicut angeli uisuros esse.

448 c A. Non ergo ipsum deum per se ipsum uidebimus, quia neque angeli uident – hoc enim omni creaturae impossibile est; «solus» nanque, ut ait Apostolus, «habet immortalitatem et lucem habitat inaccessibilem» – sed quasdam factas ab eo in nobis theophanias contemplabimur.

A. Vorrei che tu mi ripetessi quale essa sia, perché non me ne ricordo.

N. Però ti ricordi su che cosa eravamo d'accordo quando parlavamo del commento ai sei giorni della creazione del santo padre Agostino?

A. Me lo ricordo, certo, ma voglio che tu me lo dica di nuovo.

N. Ti turbava, mi pare, ciò che ha detto quel padre: che, sebbene l'essenza divina con le ragioni che sono in lei essenzialmente non possa essere comprensibile a creatura alcuna, gli angeli hanno contemplato dapprima in dio e poi in sé stessi le cause delle cose prima della loro creazione, quelle che sono eternamente in dio e sono dio, e poi hanno conosciuto le specie proprie delle creature stesse e le loro differenze.

A. Confermo tutto.

N. E ti ricordi che cosa abbiamo risposto?

A. Certo che ricordo, se la memoria non m'inganna. Dicevi che ciò che gli angeli vedevano non erano proprio le cause delle cose che sussistono nell'essenza divina, ma certe manifestazioni divine che, tu dici, i greci chiamano teofanie, le quali vengono denominate col nome di quelle cause eterne di cui sono immagini. Hai anche aggiunto che non solo viene chiamata dio l'essenza divina che esiste in sé stessa senza mutamento, ma che col nome di dio si denominano anche le teofanie che da essa e di essa si manifestano nella natura intellettuale.

N. Ricordi bene. Abbiamo detto proprio così.

A. Ma che cosa c'entra con quello di cui ci stiamo occupando?

N. Non poco, mi pare. È in questo modo, penso, che gli angeli vedono dio sempre, e così lo vedono anche i giusti, sia in questa vita quando patiscono l'estasi sia nel futuro quando lo vedranno come gli angeli.

A. Dunque non vedremo dio in sé, perché nemmeno gli angeli
448 c lo vedono così – questo infatti è impossibile a ogni creatura; «egli solo, dice l'Apostolo, possiede l'immortalità e abita la luce inaccessibile» (1 Ep. Tim. 6, 16) – ma contempleremo certe teofanie da lui stesso prodotte in noi.

N. Non. Vnusquisque enim secundum suae sanctitatis atque sapientiae celsitudinem ab una eademque forma quam omnia appetunt, uerbum dico, formabitur. Ipsa nanque de se ipsa loquitur in euangelio: «In domo patris mei mansiones multae sunt», se ipsam domum patris appellans. Quae, dum sit una eademque incommutabilisque permaneat, multiplex tamen uidebitur his quibus in se habitare largietur. Nam unusquisque, ut diximus, unigeniti dei uerbi notitiam in se ipso possidebit, quantum ei
 448 d gratia donabitur. Quot enim numerus est electorum, tot erit numerus mansionum. Quanta fuerit sanctarum animarum multiplicatio, tanta erit diuinarum theophaniarum possessio.

A. Verisimile.

N. Recte dicis uerisimile. Quis enim de talibus firmiter ita et non aliter esse, dum uires humanae adhuc in hac fragili carne intentionis uideantur excedere?

449 a A. Sed uelim quid de hac theophania coniicere possis breuiter aperias, hoc est, quid sit, unde sit, ubi sit, utrum extra nos an intra nos formatur.

N. Altum quaeris, et nescio quid altius humanis inquisitionibus fieri possit. Dicam tamen quod super hac re in libris sanctorum patrum qui talia ausi sunt dicere potui inuenire.

A. Dic quaesso.

N. Quaeris itaque quid sit et unde et ubi.

A. Etiam.

N. Maximum monachum diuinum philosophum in expositione sermonum Gregorii theologi de hac theophania altissime atque subtilissime disputasse reperimus. Ait enim theophaniam effici non aliunde nisi ex deo, fieri uero ex condescensione diuini uerbi, hoc est unigeniti filii, qui est sapientia patris, ue-

N. No. È che ciascuno, secondo il grado della sua santità e della sua sapienza, riceverà la propria forma dall'unica identica forma che tutte le cose desiderano, voglio dire il verbo. Essa così parla di sé nel vangelo: «Nella casa di mio padre vi sono molte dimore» (Eu. Io. 14, 2), definendo sé stessa la casa del padre. Pur essendo una, infatti, e permanendo immutabile, si manifesta in molti modi a coloro cui concede di abitare in lei. Poiché ciascuno, come abbiamo detto, avrà dentro di sé la conoscenza dell'unigenito verbo di dio, nella misura in cui gli sarà donata per grazia. Quanto sarà infatti il numero degli eletti, altrettanto sarà il numero delle dimore. E quanto si moltiplicheranno le anime sante, tante saranno le divine teofanie che avranno in sé.

A. Probabile.

N. È giusto che tu dica «probabile». Chi infatti potrà confermare che le cose stanno davvero così e non altrimenti, dal momento che si tratta di questioni ben superiori alle forze che la capacità intellettuale umana ha a disposizione finché è ancora in questa fragile carne?

A. Vorrei però che tu mi spiegassi in breve quanto puoi dire a proposito di questa cosa, la teofania: che cos'è, da dove proviene, dov'è, se si forma al di fuori o dentro di noi.

N. Chiedi una cosa difficile, non so se possa darsi qualcosa di più difficile da indagare per gli esseri umani. Ti riferirò tuttavia quello che ho potuto trovare a questo proposito nei libri dei santi padri che hanno osato parlarne.

A. Sì, ti prego.

N. Vuoi dunque sapere che cos'è, da dove proviene e dove si trova.

A. Anche questo.

N. Il monaco Massimo, filosofo divino, ha discusso di questa cosa, la teofania, in modo molto profondo e sottile nel commento ai sermoni di Gregorio teologo. Dice che la teofania non si forma da nient'altro che da dio, e che avviene per l'abbassarsi del verbo divino, cioè del figlio unigenito che è la sapienza del padre che di-

449 b luti deorsum uersus ad humanam naturam a se conditam atque purgatam, et exaltatione sursum uersus humanae naturae ad praedictum uerbum per diuinum amorem. Condiscensionem hic dico non eam quae iam facta est per incarnationem, sed eam quae fit per theosin (id est per deificationem) creaturae. Ex ipsa igitur sapientiae dei condensatione ad humanam naturam per gratiam et exaltatione eiusdem naturae ad ipsam sapientiam per dilectionem fit theophania. Cui sensui sanctus pater Augustinus astipulari uidetur exponens illud Apostoli: «Qui factus est nobis iustitia et sapientia». Ita enim exponit: «Sapientia patris, in qua et per quam omnia facta sunt, quae non est creata sed creans, fit in animabus nostris quadam ineffabili suae
449 c misericordiae condensatione, ac sibi adiungit nostrum intellectum ut ineffabili quodam modo quaedam quasi composita fiat sapientia ex ipso descendente ad nos et in nobis habitante et ex nostra intelligentia ab eo per amorem ad se assumpta et in se formata». Similiter de iustitia caeterisque uirtutibus exponit non aliter fieri nisi ex diuinae sapientiae nostraeque intelligentiae quadam mirabili atque ineffabili conformatione. In quantum enim, ut ait Maximus, humanus intellectus ascendit per caritatem, in tantum diuina sapientia descendit per misericordiam; et haec est causa omnium uirtutum et substantia. Igitur omnis theophania, id est omnis uirtus, et in hac uita in qua adhuc incipit in his qui digni sunt formari, et in futura uita perfectionem diuinae beatitudinis accepturi, non extra se sed
449 d in se et ex deo et ex se ipsis efficitur.

A. Ex deo itaque theophaniae in natura angelica atque humana purgata, illuminata, perfecta per gratiam fiunt ex descensione diuinae sapientiae et ascensione humanae intelligentiae.

N. Sane. Nam huic rationi conuenit quod idem Maximus
450 a ait quia quodcunque intellectus comprehendere potuerit, id

scende verso il basso, verso l'umana natura da lui stabilita ed emendata; e per l'elevazione dell'umana natura verso l'alto, verso il verbo, a opera dell'amore divino. Dico qui abbassarsi non intendendo quello che avvenne nell'incarnazione, ma quello che avviene nella teosi (cioè nella deificazione) della creatura. Da questo abbassarsi della sapienza divina verso la natura umana per grazia e dall'elevazione di questa natura verso la sapienza stessa per amore si produce la teofania. Con questa concezione sembra d'accordo lo stesso santo padre Agostino quando commenta le parole dell'Apostolo: «Il quale è divenuto per noi giustizia e sapienza» (1 Ep. Cor. 1, 30). Le spiega infatti così: «La sapienza del padre, in cui e per cui tutte le cose sono state fatte, che non è creata ma crea, prende forma nelle nostre anime per l'ineffabile abbassarsi della sua misericordia e unisce a sé il nostro intelletto, sicché in modo ineffabile si produce qualcosa come una sapienza composta, da lui che discende a noi e abita in mezzo a noi e dalla nostra intelligenza che egli assume a sé e cui in sé dà forma per amore». In maniera simile spiega come la giustizia e tutte le altre virtù non siano prodotte altrimenti che da un mirabile e ineffabile conformarsi della sapienza divina e della nostra intelligenza. Infatti, come dice Massimo, di quanto si eleva l'intelletto umano a opera dell'amore, di tanto discende la sapienza divina a opera della misericordia; e questa è la causa e la sostanza di tutte le virtù. Pertanto ogni teofania, cioè ogni virtù, sia in questa vita in cui inizia a formarsi in coloro che ne sono degni, sia nella vita futura quando essi riceveranno la perfezione della beatitudine divina, non si produce al di fuori di sé ma in sé, da dio e da sé stessi.

A. Dunque le teofanie provenienti da dio sono prodotte, nella natura angelica e in quella umana purificata, illuminata e resa perfetta per grazia, dalla discesa della sapienza divina e dall'ascesa dell'intelligenza umana.

N. Bene. Infatti con questo argomento concorda ciò che dice lo stesso Massimo: che l'intelletto diuene qualsiasi cosa sia in grado

449 b

estote
esauale
ut e
CIT
FALSE
449 c

449 d

450 a

ARISTOTELE

ipsum fit. In quantum ergo animus uirtutem comprehendit, in tantum ipse uirtus fit. Horum autem exempla si quaeris, ab eodem Maximo euidentissime posita sunt. Sicut enim aer a sole illuminatus nihil aliud uidetur esse nisi lux, non quia sui naturam perdat, sed quia lux in eo praeualeat ut id ipsum luci esse aestimetur, sic humana natura deo adiuncta deus per omnia dicitur esse, non quod desinat esse natura, sed quod diuinitatis participationem accipiat ut solus in ea deus esse uideatur. Item absente luce aer est obscurus, solis autem lumen per se subsistens nullo sensu corporeo comprehenditur; cum uero solare lumen
 450 b aeri misceatur, tunc incipit apparere ita ut in se ipso sensibus sit incomprehensibile, mixtum uero aeri sensibus possit comprehendi. Ac per hoc intellige diuinam essentiam per se incomprehensibilem esse, adiunctam uero intellectuali creaturae mirabili modo apparere, ita ut ipsa, diuina dico essentia, sola in ea, creatura intellectuali uidelicet, appareat. Ipsius enim ineffabilis excellentia omnem naturam sui participem superat, ut nil aliud in omnibus praeter ipsam intelligentibus occurrat, dum per se ipsam, ut diximus, nullo modo appareat.

A. Video admodum quid suadere uis. Sed utrum sancti patris Augustini uerbis conuenire possint non satis clare perspicio.

N. Attentior igitur esto, et ad eius uerba, quae primo posuimus, redeamus. Sunt autem haec, ut aestimo, in uicesimo
 450 c secundo de urbe dei: «Per corpora quae gestabimus, in omni corpore quodcunque uidebimus, quaquauersum oculos nostri corporis duxerimus, ipsum deum perspicua claritate contemplabimur». Vim uerborum intueri. Non enim dixit: Per corpora quae gestabimus ipsum deum contemplabimur, quia ipse per se uideri non potest. Sed dixit: «Per corpora quae gestabimus, in omni corpore quodcunque uidebimus, ipsum deum contemplabimur». Per corpora ergo in corporibus, non per se ipsum

di comprendere. Quanto dunque l'animo comprende la virtù, tanto diventa esso stesso virtù. Se vuoi degli esempi, ne trovi di chiarissimi proprio negli scritti di Massimo. Come l'aria, illuminata dal sole, sembra non essere altro che luce, non perché perda la propria natura, ma perché la luce prende in essa il sopravvento sicché essa stessa sembra essere parte della luce, così la natura umana unita a dio è detta essere dio sotto tutti gli aspetti, non perché la sua natura abbia cessato di esistere, ma perché è divenuta partecipe della divinità al punto che in essa sembra esservi solo dio. E ancora: quando non c'è luce l'aria è oscura, e la luminosità del sole che sussiste da sé non può essere percepita da nessuno dei sensi corporei; ma quando la luminosità del sole si mescola con l'aria, comincia a farsi visibile; dunque di per sé non può essere compresa dai sensi, 450 b ma quando è mescolata con l'aria lo può. Da questo esempio puoi comprendere che l'essenza divina è di per sé incomprendibile, ma unita alla creatura intellettuale si mostra in maniera mirabile, sicché quella, voglio dire l'essenza divina, si fa visibile soltanto in questa, cioè nella creatura intellettuale. La sua ineffabile eccellenza supera infatti ogni natura che ne partecipa, cosicché in tutti coloro che la comprendono non si trova nient'altro che essa, mentre di per sé, come si è detto, non è visibile in nessun modo.

A. Vedo bene quello che vuoi sostenere. Tuttavia non ravviso con sufficiente chiarezza se tutto ciò concordi con le parole del santo padre Agostino.

N. Allora fai più attenzione, e torniamo alle sue parole che abbiamo citato poco fa. Questo, mi pare, è ciò che dice nel ventiduesimo libro della *Città di Dio*: «Noi allora, per mezzo dei corpi che avremo, qualunque cosa vedremo in ogni corpo e dovunque volgeremo gli occhi del nostro corpo, contempleremo dio con chiarezza penetrante». Devi cogliere il nerbo di queste parole. Non dice infatti: per mezzo dei corpi che avremo contempleremo dio stesso, perché dio in sé non può essere visto. Ma dice: «Per mezzo dei corpi che avremo, qualunque cosa vedremo in ogni corpo, contempleremo dio». Per mezzo dei corpi sarà visto nei corpi, non in 450 c

uidebitur. Similiter per intellectum in intellectibus, per rationem in rationibus, non per se ipsam diuina essentia apparebit. Tanta enim diuinae uirtutis excellentia in futura uita omnibus qui contemplatione ipsius digni futuri sunt manifestabitur, ut
 450 d nihil aliud praeter eam siue in corporibus siue in intellectibus eis eluceat. «Erit enim deus omnia in omnibus.» Ac si aperte scriptura diceret: solus deus apparebit in omnibus. Hinc ait sanctus Iob: «Et in carne mea uidebo deum». Ac si dixisset: in hac carne mea, quae multis temptationibus affligitur, tanta gloria futura sit, ut quemadmodum nihil in ea nunc apparet nisi
 451 a mors et corruptio, ita in futura uita nihil mihi in ea apparebit nisi solus deus, qui uere uita est et immortalitas et incorruptio. At si de sui corporis felicitate talem gloriam promisit, quid de sui animi dignitate existimandum est? Praesertim cum, ut ait magnus Gregorius theologus, corpora sanctorum in rationem, ratio in intellectum, intellectus in deum, ac per hoc tota illorum natura in ipsum deum mutabitur. Cuius rei pulcherrima paradigmata a praedicto Maximo in expositione Gregorii posita sunt. Quorum unum praemisimus cum de aere loquebamur, alterum uero nunc subiungemus, quod est in igne et ferro. Nam cum ferrum conflatum in igne in liquorem soluitur, nihil
 451 b de natura eius remanere sensibus uidetur sed totum in igneam qualitatem uertitur, sola uero ratione suam naturam quamuis liquefactam seruare cognoscitur. Sicut ergo totus aer lux, totumque ferrum liquefactum, ut diximus, igneum, immo etiam ignis apparet, manentibus tamen eorum substantiis, ita sano intellectu accipiendum quia post finem huius mundi omnis natura, siue corporea siue incorporea, solus deus esse uidebitur, naturae integritate permanente, ut et deus, qui per se ipsum incomprehensibilis est, in creatura quodam modo comprehendatur, ipsa uero creatura ineffabili miraculo in deum uertatur. Sed sufficiant ista, si tibi clare lucescunt.

sé stesso. E in modo simile per mezzo dell'intelletto negli intelletti, per mezzo della ragione nelle ragioni; ma l'essenza divina non si manifesterà in sé stessa. La sublime eccellenza della divina virtù nella vita futura si manifesterà in tal grado a tutti coloro che saranno degni di contemplarla, che nient'altro al di fuori di essa risplenderà nei corpi e negli intelletti. «Dio sarà infatti tutto in tutte le cose» (1 Ep. Cor. 15, 28). È come se la scrittura dicesse esplicitamente: in tutte le cose si vedrà dio solo. Per questo il santo Giobbe dice: «Nella mia carne vedrò dio» (Iob 19, 26). È come se dicesse: in questa mia carne, afflitta da molte tentazioni, sarà così grande la gloria futura, che come ora non appare in essa nient'altro che morte e corruzione, così nella vita futura nient'altro che dio mi apparirà in essa, dio solo che veramente è vita e immortalità e incorruttibilità. E allora, se a proposito della felicità del suo corpo promise una tale gloria, che cosa dobbiamo pensare della dignità della sua anima? Specialmente perché, come dice il grande teologo Gregorio, i corpi dei santi si trasformeranno in ragione, la ragione in intelletto, l'intelletto in dio, e in tal modo la loro natura tutta intera si trasformerà in dio. Bellissimi esempi di ciò li offre Massimo, di cui abbiamo già parlato, nel suo commento a Gregorio. Uno di questi l'abbiamo già presentato, parlando dell'aria; ora ne aggiungiamo un altro, che tratta del fuoco e del ferro. Infatti, quando il ferro surriscaldato dal fuoco si liquefa, ai sensi sembra che non rimanga niente della sua natura e che sia diventato tutto fuoco, e con la ragione soltanto si sa che conserva la sua natura, sebbene liquefatta. Come dunque tutta l'aria sembra luce e tutto il ferro liquefatto, come si è detto, sembra qualcosa di infuocato, anzi decisamente fuoco, ma le loro sostanze permangono, così dobbiamo rettamente intendere che dopo la fine di questo mondo ogni natura, sia corporea che incorporea, mostrerà di essere solo dio, pur permanendo nella propria integrità di natura, sicché dio, che di per sé è incomprendibile, sarà in certo modo compreso nella creazione, e la stessa creazione per un miracolo ineffabile si trasformerà in dio. Questo dovrebbe bastare, se quanto ho detto ti è chiaro.

451 c A. Lucescunt sane, quantum talia nostris mentibus lucere sinuntur. De re enim ineffabili quis in hac uita luculenter potest fari, ut nil amplius inquirentium appetat desiderium? Praesertim cum nulla alia promittitur nobis gloria praeter eorum, quae hic per fidem creduntur et ratione quaeruntur et quantum licet suadentur, in futura uita per experimentum cognitionem.

N. Cautè ac rationabiliter existimas. Proinde ad ea quae proposita sunt, hoc est ad diuisiones naturae, redeundum esse censeo.

A. Redeundum sane, quoniam modus obseruandus est in his quae dicenda sunt, ut ad finem quandam possint peruenire.

II. DE NATURA CREANTE ET NON CREATA

451 d N. Praedictarum itaque naturae diuisionum prima differentia nobis uisa est in eam quae creat et non creatur. Nec immerito, quia talis naturae species de deo solo recte praedicatur, qui solus omnia creans ANAPXOC (hoc est sine principio) intelligitur esse, quia principalis causa omnium quae ex ipso et per ipsum facta sunt solus est. Ac per hoc et omnium quae ex se sunt finis est; ipsum enim omnia appetunt. Est igitur principium et medium et finis: principium quidem, quia ex se sunt omnia quae essentiam participant; medium autem, quia in ipso et per ipsum subsistunt atque mouentur; finis uero, quia ad
452 a ipsum mouentur quietem motus sui suaeque perfectionis stabilitatem quaerentia.

A. Firmissime credo et quantum datur intelligo de diuina solummodo omnium causa recte hoc praedicari, quia sola omnia quae a se sunt creat et a nulla superiori ac se praecedente creatur. Ipsa enim est summa ac sola causa omnium quae ex se et in se

A. Mi è chiaro nella misura in cui cose del genere possono essere chiare alla nostra mente. Chi infatti in questa vita è in grado di parlare in maniera esauriente dell'ineffabile, senza che resti in chi 451 c chiede il desiderio di saperne di più? Tanto più che non ci è promessa altra gloria nella vita futura se non la conoscenza esperienziale di quelle cose che qui crediamo per fede, cerchiamo con la ragione, dimostriamo per quanto possibile.

N. Il tuo giudizio è prudente e razionale. Dunque penso che sia il momento di tornare su ciò che ci eravamo proposti di trattare, cioè le divisioni della natura.

A. Torniamoci allora, perché si deve avere misura nelle cose che si dicono, per poter arrivare a una conclusione.

II. SULLA NATURA CHE CREA SENZA ESSERE CREATA

N. Abbiamo visto che la prima differenza fra le divisioni della natura è quella che crea senza essere creata. E giustamente, perché tale specie della natura si predica correttamente soltanto di dio, che sappiamo essere il solo ANAPXOC (cioè senza principio) che crea 451 d ogni cosa, perché è la causa principale di tutte le cose che da lui sono state fatte e da lui provengono. Per questo è anche fine di tutte le cose che da lui provengono; tutte infatti lo desiderano. È dunque principio, mezzo e fine: principio, perché da lui hanno l'essere tutte le cose che partecipano dell'essenza; mezzo, perché in lui e per mezzo di lui sussistono e si muovono; e fine, perché verso di lui si muovono, cercando la quiete in cui terminano il loro movimento e trovi stabilità la loro perfezione.

452 a A. Credo con piena convinzione e comprendo per quanto possibile che questo si predica rettamente soltanto della causa divina di tutto, perché essa sola crea tutto ciò che da lei proviene e non è creata da nessuna causa precedente o superiore. Essa è infatti l'unica e suprema causa di tutte le cose che da essa e in essa sussistono.