



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Informazioni su questo libro

Si tratta della copia digitale di un libro che per generazioni è stato conservata negli scaffali di una biblioteca prima di essere digitalizzato da Google nell'ambito del progetto volto a rendere disponibili online i libri di tutto il mondo.

Ha sopravvissuto abbastanza per non essere più protetto dai diritti di copyright e diventare di pubblico dominio. Un libro di pubblico dominio è un libro che non è mai stato protetto dal copyright o i cui termini legali di copyright sono scaduti. La classificazione di un libro come di pubblico dominio può variare da paese a paese. I libri di pubblico dominio sono l'anello di congiunzione con il passato, rappresentano un patrimonio storico, culturale e di conoscenza spesso difficile da scoprire.

Commenti, note e altre annotazioni a margine presenti nel volume originale compariranno in questo file, come testimonianza del lungo viaggio percorso dal libro, dall'editore originale alla biblioteca, per giungere fino a te.

Linee guida per l'utilizzo

Google è orgoglioso di essere il partner delle biblioteche per digitalizzare i materiali di pubblico dominio e renderli universalmente disponibili. I libri di pubblico dominio appartengono al pubblico e noi ne siamo solamente i custodi. Tuttavia questo lavoro è oneroso, pertanto, per poter continuare ad offrire questo servizio abbiamo preso alcune iniziative per impedire l'utilizzo illecito da parte di soggetti commerciali, compresa l'imposizione di restrizioni sull'invio di query automatizzate.

Inoltre ti chiediamo di:

- + *Non fare un uso commerciale di questi file* Abbiamo concepito Google Ricerca Libri per l'uso da parte dei singoli utenti privati e ti chiediamo di utilizzare questi file per uso personale e non a fini commerciali.
- + *Non inviare query automatizzate* Non inviare a Google query automatizzate di alcun tipo. Se stai effettuando delle ricerche nel campo della traduzione automatica, del riconoscimento ottico dei caratteri (OCR) o in altri campi dove necessiti di utilizzare grandi quantità di testo, ti invitiamo a contattarci. Incoraggiamo l'uso dei materiali di pubblico dominio per questi scopi e potremmo esserti di aiuto.
- + *Conserva la filigrana* La "filigrana" (watermark) di Google che compare in ciascun file è essenziale per informare gli utenti su questo progetto e aiutarli a trovare materiali aggiuntivi tramite Google Ricerca Libri. Non rimuoverla.
- + *Fanne un uso legale* Indipendentemente dall'utilizzo che ne farai, ricordati che è tua responsabilità accertarti di farne un uso legale. Non dare per scontato che, poiché un libro è di pubblico dominio per gli utenti degli Stati Uniti, sia di pubblico dominio anche per gli utenti di altri paesi. I criteri che stabiliscono se un libro è protetto da copyright variano da Paese a Paese e non possiamo offrire indicazioni se un determinato uso del libro è consentito. Non dare per scontato che poiché un libro compare in Google Ricerca Libri ciò significhi che può essere utilizzato in qualsiasi modo e in qualsiasi Paese del mondo. Le sanzioni per le violazioni del copyright possono essere molto severe.

Informazioni su Google Ricerca Libri

La missione di Google è organizzare le informazioni a livello mondiale e renderle universalmente accessibili e fruibili. Google Ricerca Libri aiuta i lettori a scoprire i libri di tutto il mondo e consente ad autori ed editori di raggiungere un pubblico più ampio. Puoi effettuare una ricerca sul Web nell'intero testo di questo libro da <http://books.google.com>

Exempted from



DIALOGI DI AMORE, CÔMPOSTI
PER LEONE MEDICO, DI NA-
TIONE HEBREO, ET DI-
POI FATTO CHRI-
STIANO.



M. D. XLI.

Hebrae

M A R I A N O L E N Z I
 A L L A V A L O R O S A M A D O N N A A V
 R E L I A P E T R V C C I .

V antichissima usanza delli scrittori di
 Egitto, i santissimi libri da loro scritti
 F indirizzare à Mercurio : perciocche essi
 stimavano, che tutte l'arti, tutte le scien-
 tie, tutte le belle cose fussero state da
 Mercurio ritrouate, & che à lui, come ad inuentore
 d'ogni cosa, si conuenisse render gratia di ciò che l'huo-
 mo imparaua ò sapeua. Et per questo Pythagora, &
 Platone, & molti altri gran philosophi andarono per
 imparar philosophia in Egitto, & per lo piu l'apprea-
 sero dalle colonne di Mercurio, lequali erano tutte pie-
 ne di sapientia, & di dottrina. Io similmente Valoro-
 sa Madonna giudico ciò che si può fare da coloro c'han-
 no conosciuta l'altezza dell'animo uostro, conuenirsi à
 uoi, & che i loro bei pensieri nutriti dal diuino spiri-
 to uostro, si debbino riuolgere in uoi, & in honor del
 uostro nome, quanto possono affaticarsi: conciosiacosa
 che non meno imparino le vere uirtù nell'esempio della
 uita uostra, che faceessero quelli antichi philosophi nel-
 le colonne di Mercurio: che, se, quale sia la nobilita,
 l'altezza, la gentilezza dell'animo uostro, si pon men-
 te; quanta l'honestà, la cortesia, la gratia, si riguar-
 da; quale la prudentia, l'accorgimento, la sapientia,
 si considera; & finalmente à parte à parte ogni uostra
 uirtù si rimira; uedesi certo dalli ingegni purgati al-
 tro non esser la uita uostra se non uno specchio, & una
 Idea del modo come si conuenga uinere alli altri: &

quelli che infangati nelle cose terrene non possono alzarfi in un subito à questo celeste pensiero, pur che uoltino gli occhi in uoi, illustrati dal uostro raggio, à poco à poco si purgano, & dell'alta contemplatione della uostra diuinità si fanno degni. Conoscendo io per tanto questo debito commune, et mio, ho fatto come coloro, che non potendo satisfar del proprio, pagano dell'altrui, che desiderando scioglier parte di questo grande obbligo, ch'io ho con uoi, & per la pouertà dell'ingegno mio non potendo mandarui frutto che di me stesso sia nato, ue lo mando nato nelli altrui giardini, i libri cioè d'amore di maestro Leone, sotto titolo di Philone, & Sophia: casto soggetto d'amore à dōna casta, che spira amore: pensieri celesti à donna ch'è ornata di uirtù celeste: altissimi intendimenti à donna ripiena d'altissimi concetti. così ho uoluto più tosto con quel d'altri mostrarui l'animo ch'io ho di satisfarui, che prolungar per la pouertà mia la satisfattione di tanto debito. benché stimo (quando pur ui penso) far in un tempo due non piccoli guadagni, scioglier parte di questo obbligo con uoi, et obligarmi (se l'ombra obligar si possono) maestro Leone: che hauēdo io questi suoi diuini dialogi tratti fuora delle tenebre in che essi stauano sepolti, e postoli quasi in chiara luce, et al nome di sì ualorosa donna, come uoi siete, raccomandatili, credo certo ch'egli se ne debbia sommamente rallegrare, & di questo suo nuouo splendore, e di così alta protezione molto restarmi obligato. Voi dunque, quasi tutrice di questa opera diuenuta, drizzādo in lei, come in corpo attissimo à ricauer luce, il uostro raggio, la farete più splendida, & più miracolosa mostrarsi al mondo.

I

DIALOGO PRIMO DI AMORE,
DI LEONE HEBREO.

PHILONE ET SOPHIA
INTERLOCUTORI.

Ph. L conoscierti o Sophia, causa in me amo-
re e desiderio. S O. Discordanti mi paio-
no o Philone questi effetti, che la cogni-
tione di me in te produce : ma forse la
passione ti fa dire così. P H I. Da tuoi
discordano, che sono alieni d'ogni corrispondentia. S O.
Anci fra lor stessi son contrarij affetti della uolonta, a-
more et desiderare. P H I. Et perche contrarij? S O. Per-
che le cose che da noi son stimate buone, quelle che hania-
mo et possediamo l'amiamo ; & quelle, che ci mancano,
le desideriamo ; di modo che quel che s'ama, prima si de-
sidera ; & dipoi che la cosa desiderata s'è ottenuta, l'a-
more uiene, et manca il desiderio. P H I. Che ti muoue ad
hauere questa oppenione ? S O. L'essempio delle cose, che
sono amate et desiderate. Non uedi tu che la sanita, quan-
do non l'hauiamo, la desideriamo ? ma non diremo gia
amarla : & poi che l'hauiamo, l'amiamo, et non la desi-
deriamo. Le ricchezze, le heredita, le gioie, imanci che si
habbino, son desiderate & non amate ; dipoi che si sono
hauute, non si desiderano piu, ma s'amano. P H I. Benche
la sanita & le ricchezze quando ci mancano non si pos-
sino amare, perche non l'hauiamo ; nientedimeno s'ama-
no d'hauerle. S O. Questo è un parlare improprio, il di-
re amare, cioè di uolere hauere la cosa : che si uol dire
desiderarla: perche l'amore è della medesima cosa amata.

A iiij

DIALOGO I.

ea, & il desiderio è d'hauerla, ò d'acquistarla: ne pare
 possino stare insieme amare, e desiderare. P H I. Le tue ra-
 gioni ò Sophia piu dimostrano la sottilezza del tuo inge-
 gnio; ché la uerita della tua oppinione: perche se quello
 che noi desideriamo, non l'amiamo; desideraremo quel
 che non s'ama; e per cōsequente quel che s'abborrisce et
 ha in odio: che non potria essere maggiore contraddittio-
 ne. S O. Non m'inganno ò Philone: ch'io desidero quel,
 che se bene per nō possederlo nō l'amo, quando l'hauero
 sarà amato da me, e nō piu desiderato: ne per questo desi-
 dero mai quel ch'io abhorrisco, ne ancor quello ch'io a-
 mo: perche la cosa amata si ha, et la desiderata ci m'aca.
 & qual piu chiaro effempio si può dare che quel de fi-
 gliuoli? che ch' nō gli ha, nō gli può amare, ma gli desi-
 dera; & chi gli ha, nō gli desidera, ma gli ama. P H I.
 Così come dimostri per effempio di figliuoli, ti doueresti
 ricordare del marito: ilquale innanci che s'habbia, si de-
 sidera, & amasi insieme; & dipoi che s'è hauuto, manca
 il desiderio, & alcuna uolta l'amore, se bene in molte nō
 sol perseveri, ma ancor cresca: ilche molte uolte occorre
 similmente al marito della moglie. questo effempio nō ti
 par piu sufficiente per cōfermare il mio detto, che il tuo
 per reprobalo? S O. Questo tuo parlare mi satisfa in
 parte, ma nō in tutto, massimamente seguendo il tuo ef-
 sempio simigliante al dubio, del qual disputiamo. P H I.
 Ti parlaro piu uniuersalmente. Tu sai, che l'amore è del
 le cose che sono buone, ouer stimate buone: perche qual
 uoi cosa buona è amabile: & così come son tre sorti di
 buono, profittuole, dilettabile, & honesto, così sono ancor
 tre sorti d'amore, che l'uno è il dilettabile, l'altro il pro=

fitticiuole, e l'altro l'honesto: delli quali i due ultimi, quando si hanno in alcun tempo, debbeno esser amati, oueramente innanci che sieno acquistati, ouer dipoi. il dilettabile non è amato già dipoi: perche tutte le cose che diletta no i nostri sentimenti materiali di sua natura, quādo son possedute, piu presto sono abhorrite, che amate. bisogna adunque per questa ragione che tu concedi, che tal cose s' amano innanci che si posseggghino, & similmente quando si desiderano: ma perche dipoi che interamente si son possedute, manca il desiderio; manca ancor il piu delle uolte l'amore di quelle; & per questo cōcederai, che l'amor & il desiderio possono stare insieme. S O. Le tue ragioni, secondo il mio giudicio, hanno forza per prouare quel tuo primo detto: ma le mie, che gli son cōtrarie, nō son però debili, ne spogliate di uerita: come è possibile adunque, che una uerita sia cōtraria della medesima uerita? soluimi questa ambiguita, che mi fa stare assai cōfusa. P H I. Io uengo ò Sophia per domādarti rimedio alle mie pene, e tu mi domandi solutione de tuoi dubbij: forse il fai per desuiarmi da questa pratica, laqual nō t'aggrada, oueramente perche i cōcetti del mio pouero ingegno ti dispiaceno nō m'aco, che gli affetti della mia affannata uolontà. S O. Nō posso negare nō habbia piu forza in me à cōmouermi la soaua e pura mēte, che nō ha l'amorosa uolontà: ne per questo credo farti ingiuria, stimando in te quel che piu uale: perche se m'ami, come dici, debbi piu presto procurare di quietarmi l'intelletto, che d'incitarmi l'appetito: si che lasciato da parte ogni altra cosa, soluimi questi miei dubbij. P H I. Se bene la ragione in cōtrario è pronta, niētedimeno per forza biso-

A iij

DIALOGO I.

gna ch'io segua il tuo uolere: e questo viene dalla legge, che han posto i uincitori amati alli forzati et uinti amati. Dico, che sono alcuni cōtrarij in tutto alla tua oppinione: liquali tēgono l'amore, et il desiderio essere in effetto una medesima cosa: perche tutto quel che si desidera, uogliono ancor che s'ami. S O. Sono manifestamente in errore: che se ben se li cōcede, che tutto quel che si desidera s'ami, certo è che molte cose s'amano che nō si desiderano, come interuiene in tutte le cose possedute. P H I. Hai arguito cōtra rettamente, ma alcuni altri credono, che l'amore sia un certo che, qual cōtēga in se tutte le cose desiderate, ancor che nō s'habbino, e similmente le cose buone acquistate hauute, quali nō si desiderano piu. S O. Ne questo ancor mi cōsuona: perche (come si dice) molte cose son desiderate, lequali nō possono essere amate; pche nō sono in essere: e l'amore è delle cose che sono, et il desiderio è proprio di quelle che nō sono. come possiamo noi amar i figliuoli e la sanita, se nō l'hauiamo, se ben la desideriamo? questo mi fa tener l'amore e'l desiderio esser due affetti contrarij della uolonta: e tu m'hai detto che l'uno e l'altro possono star insieme. dichiarami questo dubbio. P H I. Se l'amore nō è senō delle cose che hāno essere, il desiderio perche nō sarà di quelle ancora? S O. Perche, cosi come l'amore presuppone l'essere delle cose, cosi il desiderio presuppone la priuatione di q̃lle. P H I. Per qual ragione l'amor presuppone l'essere delle cose? S O. Perche bisogna che il conoscimēto preceda all'amore: che nessuna cosa si potria amare, se prima sotto specie di buona nō si conoscesse: e nessuna cosa cade in nostro conoscimēto, se prima effectualmēte ella nō si troua in essere: pche la

mète nostra è uno specchio et effempio, ò, per dir meglio, una imagine delle cose reali, di modo che non è cosa alcuna che si possa amar, se prima nò si truoua in essere real mète. P. H. I. Tu dici la uerità: ma anchor per questa medesima ragione il desiderio non può cadere se nò nelle cose, che hāno essere: perche noi nò desideriamo se non quelle cose, che primamète conosciamo sotto specie di buone, & per questo il philosopho ha diffinito, il buono essere quello che ciascuno desidera, poi che il conoscimento è delle cose che hanno essere. S. O. Non si può negare ch'el conoscimèto non preceda al desiderio: ma piu presto direi, che non solamente ogni cognitione è delle cose che sono, ma ancora di quelle che non sono: perche il nostro intelletto giudica una cosa, che è, come la giudica; et così una altra, che non è: & poi ch'el suo officio è il discernere nell'essere delle cose, & nel non essere, bisogna ch'ei conosca quelle che sono, & quelle che non sono. direi adunque, che l'amor presuppone la cognitione delle cose che sono, & il desiderio di quelle che non sono, & di quelle che noi siamo priui. P. H. I. Tanto all'amore, quanto al desiderio precede il conoscimento della cosa amata, ò desiderata, qual è buona: & à nessuno di loro la cognitione deuue essere altro che buona: perche tal cognitione sarebbe causa di fare abhorrire la cosa conosciuta totalmète, & non desiderarla, ò amarla: si che l'amore come il desiderio, parimète presuppongono l'essere delle cose, così in realità, come in cognitione. S. O. Se il desiderio presuppone l'essere delle cose, ne seguirebbe, che, quando giudichiamo la cosa che è buona & desiderabile, sempre tal giudicio fusse uero: ma nò uedi tu che egli molte uolte

è falso, e non si truoua così nell'essere: parrebbe adunque, ch'el desiderio nò presupponeffe sempre l'essere della cosa desiderata. P H I. Questo medesimo difetto, che dici, non meno accade nell'amore, che nel desiderio: pche molte uolte quella cosa, che è stimata buona, et amabile, è cattiuu, e debbe essere abhorrita: e così come la uerità del giudicio delle cose causa li dritti & honesti desiderij, da quali derivano tutte le uirtù, e fatti tēperati, & opere laudabili; così la falsità di tal giudicio è causa de cattiuu desiderij e dishonesti amori, da quali tutti i uitiij & errori humani derivano: tal che l'uno, come l'altro, presuppone l'essere della cosa. S O. Nò posso teco ò Philone uolare tãto alto: ueniamo di gratia piu al basso. Io pur ueggo nessuna di quelle cose essere che piu desideriamo, che propriamēte nò s'ami. P H I. Noi desideriamo bē sempre quello che nò hauiamo, ma nò p questo q̃llo, che nò è: anzi il desiderio suol esser delle cose che sono, lequali nò possiamo hauere. S O. Ancor suol esser di quelle cose, che effectualmēte nò sono, e desideriamo bē ch'elle sieno, lequali nò desideriamo gia hauerle: come, desideriamo che piona, quãdo ei nò pioue; e che facci buò tēpo, e che uēga uno amico, e che alcuna cosa si facci: lequal cose, perche non sono, desideriamo che sieno, per hauerne profitto, ma nò per hauerle: ne per questo diremo amarle: di modo ch'el desiderio è pur delle cose che nò sono. P H I. Quel che non ha essere alcuno, è niente: & quel che è niente, così come non si puo amare, ancor non si puo ne desiderar, ne hauere: & queste cose, c'hai dette, se ben non sono in essere presente attualmēte, quãdo si desiderano, niente dimãco l'essere loro è possibile: e dall'essere possibile, ancor si puo desiderar che uen-

ghino all'essere attuale: così, come quelle che sono & non
 habbiamo, dalla parte che elle sono, si possono desiderare,
 che sieno possedute da noi, si che tutto il desiderio, ouero è
 ch'egli habbia da essere quel che nò è, ò di hauere quello
 che ci m'ca: come uoi tu dūque che ogni desiderio pre-
 supponga in parte l'essere, & in parte la priuatione, &
 desideri il cōpimēto che gli m'ca dell'essere? si che il desi-
 derio, e l'amor son fondati nell'essere della cosa, e nò nel
 non essere. & alla cosa desiderabile tre titoli le debbeno
 precedere per ordine. il primo è l'essere: il secòdo la ueri-
 tà: il terzo, che la sia buona: e con questi uiene ad essere
 amata & desiderata. ilche nò potria essere, se innāzi non
 fusse stimata per buona: perche in altro modo nò s'ame-
 rebbe, ne desiderarebbe. & innāzi che sia giudicata buo-
 na, bisogna sia conosciuta per uera: e come realmente si
 truoua innāzi del conoscimēto, bisogna c'habbia l'essere
 reale: perche prima è la cosa in essere, dipoi s'imprime
 nell'intelletto, e dipoi si giudica essere buona, & ultima-
 mēte s'ama, e desidera. e per questo il philosopho dice, che
 l'essere, uero, e buono si cōuertono in uno: se nò che l'esse-
 re è in se medesimo; & il uero, quādo è impresso nell'in-
 telletto; & il buono, quādo uiene dall'intelletto, e uolōtā
 all'acquisto delle cose, mediāte l'amore e desiderio; di sor-
 te, che nò meno il desiderio presuppone l'essere, che l'amo-
 re. S O. Io pur ueggo che desideriamo molte cose, l'essere
 delle quali non solo m'ca nel desiderāte, ma ancor in lor
 medesime, come è la sanità, e li figliuoli, quādo non l'ha-
 uiamo: nelle quali certamēte nò cade amore, ma solamē-
 te desiderio. P H I. Quello che si desidera, se bene m'ca al
 desiderante, & in se non ha essere proprio, non per que-

DIALOGO I.

sto è priuato in tutto dell'essere come dici, anzi bisogna che in qualche modo habbia essere, altramēte non potria essere conosciuto per buono, ne desiderato, se ben non ha essere proprio: Et così dico della sanità nell'infermo, che la desidera perche ha essere nelli sani, Et ancora era in lui innanci s'infermasse: Et similmente de figliuoli, se bene non hāno essere in quelli che li desiderano perche gli mancano, nientedimanco hanno essere in glialtri: perche qual uoiu homo è, ouero è stato figliuolo: et per questo chi non gli ha, gli conosce, Et giudica essere cosa buona, e gli desidera et queste tali sorte d'essere son bastanti dare ad intēdere la sanità all'infermo, et così à quelli che desiderano figliuoli Et non gli hāno; di modo, che l'amore, e'l desiderio sono delle cose che in qualche modo hāno essere reale, Et son conosciute sotto specie di buone: eccetto che l'amore pare essere cōmune à molte cose buone, possedute, Et nō possedute: ma il desiderio è di quelle, che nō son possedute. S. O. Secondo il tuo parlare ogni cosa desiderata saria amata, come dicesti essere oppinione d'alcuni; Et saria un genere che conterria in se tutte le cose stimate buone: Et così quelle che non si posseggono et si desiderano, come quelle che si posseggono Et non si desiderano, tutte secondo la tua oppinione sariano amate: Et à me non pare che le cose, che del tutto mācano, come queste che dissi de la sanità Et de figliuoli, chi non le ha, bē che le desideri, le possi amare: perche l'essere, che dicesti hauere in glialtri, nō basta per conoscerle, et per cōseguētia nō basta per amarle: pche nō amiamo li figliuoli d'altri ne la sanità d'altri, ma la propria: e quādo ci māca, come si può amare, se bē si desidera? PH I. Nō siamo adēs

so molto lontan dalla uerità: ancor che uolgarmente tutte le cose desiderate si dicono essere amate, per essere stimate buone; ma correttamente parlando, non si possono dire amate quelle che non hanno alcuno essere proprio, come è la sanità, e figliuoli, quando ci mancano; parlo dell'amor reale, che l'imaginato si può hauere in tutte le cose desiderate, per l'essere che hanno nell'imaginazione, dal qual essere imaginato nasce un certo amore, il soggetto del quale non è la cosa propria reale che si desidera, per non hauere ancor essere in realtà propriamente, ma solo il concetto di quella cosa pigliata del suo essere comune: et di tal amor il suo soggetto è improprio; perchè non è uero amore, che gli manca il soggetto reale: ma è solamente simulato et imaginato; perchè il desiderio di tal cosa è spogliato di uero amore: di sorte, che si trouano nelle cose tre sorti d'amore e desiderio: delle quali alcune sono amate et desiderate insieme, come è la uerità, la sapienza; et una persona degna, quando non l'hauiamo: altre sono amate et non desiderate, come son tutte le cose buone hauute et possedute: alcune altre son desiderate et non amate, come è la sanità, li figliuoli, quando ci mancano, e l'altre cose che non hanno essere reale. sono adunque le cose amate et desiderate insieme, quelle, che son stimate buone, et hanno essere proprio et mancano. l'amate et non desiderate son quelle medesime quando l'hauiamo et possediamo: et le cose desiderate et non amate son quelle che non solamente ci mancano, ma ancora non hanno in se essere proprio, nel qual possi cadere amore. S O. Ho inteso il tuo discorso, che assai mi piace: ma io ueggo molte cose che hanno essere proprio reale; et quando non l'hauiamo, le desideriamo, ma non l'amiamo

fin che non si sono hauute, & allhora s' amano e non si desiderano, come son le ricchezze, una casa, una uigna, una gioia; quali stando in poter d' altri, si desiderano, e non s' amano, per essere d' altri; ma poi che si sono hauute, mancando il desiderio di quelle se li pone amore, si che innanzi che sieno acquistate, solamente son desiderate & non amate; e dipoi che sono acquistate, solamente sono amate e non desiderate. P H I. In questo hai detto la uerità: & io non dico che tutte le cose desiderate, che hanno essere proprio, siano ancor amate: ma ho affermato, che quelle, che son desiderate, parimente debbeno hauere essere proprio: che altrimenti se ben si desiderano, non si possono amare: e per questo non t' ho dato effempio ne di gioia, ne di casa, ma di uirtu, di sapientia, o di degna persona: che queste quando mancano, sono amate e desiderate parimente. S O. Dimmi la causa di questa differentia, che si truoua nelle cose desiderate che hāno essere proprio, perche alcune di quelle, quando son desiderate, ancor possono essere amate, & alcune nò. P H I. La causa è la differentia delle cose amabili: lequali, come sai, sono di tre sorti, utili, dilettabili, et honeste: lequali diuersamente si hanno nell' amore e nel desiderio. S O. Dichiarami la differentia che è fra loro, cioe amare e desiderare: e perche meglio ti possa intendere, uorrei che facessi diffinitione à l' amore e al desiderio, à fin che in tal diffinitione possi comprendere tutte tre le sorti di quelle. P H I. Non è così facile diffinire l' amore & il desiderio con diffinitione accommodata à tutte sue specie, come ti pare: che la natura d' essi diuersamente si truoua in ciascuno di loro, ne si legge gli antichi philosophi hauerli data

così ampla diffinitione: niente dimanco per quello che secondo la presente narratione mi confuona, è diffinire che cosa sia affetto uolontario dell' essere ò di hauere la cosa stimata buona che m'acca, e di diffinire l' amore, che è affetto uolontario di fruire cō unione la cosa stimata buona: et da queste diffinitioni non solamente conoscerai la differentia di tali affetti della uolonta, che l' uno (come t'ho detto) è di fruire la cosa con unione, e l' altro dell' essere ò di hauerla; ma ancora uedrai per quelle, il desiderio essere delle cose che m'accano: niente dimanco l' amore puo essere di quelle che si hāno, et ancor di quelle che non si hāno: perche il fruire con unione puo essere affetto della uolōta, così nelle cose che ci m'accano, come in quelle che hauiamo: perche tale affettione non presuppone habito, ne mancamento alcuno, anzi è cōmune à tutti due.

S O. Ancor che tali diffinitioni hauerebbero bisogno di più larga dichiarazione, pur mi basta assai per introductione di quello che ti domando della causa della diuersità che si truoua in amare e desiderare nelle tre sorti che hai detto, utile, dilettabile, et honesto. segue adunque. P H I.

L' utile, come sono ricchezze, particolari beni d' acquisto, nō sono mai amate e desiderate insieme, anzi quādo nō si hāno, si desiano e nō s' amano, per essere d' altri; ma quādo sono acquistate, cessa il desiderio di esse, et allhora s' amano come cose proprie, e si godeno con unione e propria: niente dimanco se bē cessa il desiderio di q̃lle particolari ricchezze gia possedute, nascono immediate nuoui desij d' altre cose aliene: e q̃lli huomini, la uolōta de quali guarda all' amore dell' utile, hāno diuersi et infiniti desij; e cessando l' uno, p' l' acquistare uiene l' altro maggiore, e

De iustitia et de
Amore

Perche l'huomo
non ha
desio di
sempre

DIALOGO I.

piu affannoso, tal che mai satiano sua uolòta di simili desiderij; & quãto piu posseggono, tanto piu desiano; & sono simili à quelli, che cercano spegnere la sua sete cò l'acqua salata; che quanto piu beuono, tanto in lor produce maggior sete: ee questo desio delle cose utili si chiama ambitione, ouero cupidità: il temperamento di quello si chiama contentamento, ouero satisfatione del necessario: & è eccellente uirtù: & chiamasi ancora sufficietia; perche si contetà del necessario: & li saviij dicono, ch'el uero ricco è quello, che si contenta di quel che possiede: & cosi come l'estremo di questa uirtù è la cupidità del superfluo, cosi l'altro estremo è il lassare di desiare il bisogno, & chiamasi negligentia. S O. Che dici tu Philone, non son molti philosophi, che giudicano tutte le ricchezze douersi lassare? & alcuni, per dire il uero, non le hãno lassate. P H I. È stata ben questa oppinione d'alcuni philosophi Stoici & Academici: ma quella non è negligentia, il lassare di desiderare & procurare il bisogno; che lo faceuano per conuertirsi alla uita contèplatiua con intima, & contèta còtèplatione: alla quale uedeuano le ricchezze essere grãde impedimèto, perche occupano la mète, et la diuertiscono dalla sua medesima opera speculatiua, & dalla còtèplatione, nella qual consiste sua perfettione & felicità. ma li Peripatetici tēgono che s'habbi da procurare le ricchezze, essendo di bisogno per la uita uirtuosa: e dicono, che, se ben le ricchezze nõ son uirtù, sono al mãco instrumèto di q̃lle: pche nõ si potria usare liberalità, ne magnificetia, limosine, ne altre opere pietose senza beni necessarij & bastati. S O. Non è assai per simili opere uirtuose la buona dispositione dell'animo pronto per farle quando hauesse

Qual sia il
uero Ricco

le Ricchezze
sono impedim.
ment. alla
uirt. contèplatiua

do hauesse il modo, & così senza ricchezze l'huomo potria essere uirtuoso? P H I. Non basta tal dispositione senza l'opere: perche le uirtù son habito di ben fare, le quali s'acquistano perseverando nelle buone opere: et essendo così, che tali opere non si possino fare senza beni, ne segue che senza quelli nõ si possono hauer simili uirtù: SO. Et perche nõ conobbero questo li Stoici? & li Peripatetici come possono negare, che le ricchezze non diuertiscano l'animo da la felice cõtemplatione? P H I. Cõcedono li Stoici, che alcuna uirtù domestica & urbana non si puo acquistare senza beni: ma nõ t'ingani, che consista in quella la felicità, anzi nella uita intellettiua, & cõtemplatiua, per la quale si debbeno lassare le ricchezze, & ancor le uirtù, che da quelle procedono, ueder che nõ si cõuertino in uitij, ma in altre uirtù più eccellenti, & più propinque à l'ultima felicità. Ne questo ancor possono negare li Peripatetici: ne infra loro è altra differentia, se non che li Stoici con il desio del più nobile non ferno conto del necessario per alcune uirtù morali, quali hãno bisogno de beni, come in effetto conuiene à gli huomini molto eccellenti, che cercando acquistare l'ultima felicità, hauendo la chiarezza del sole, cercano lume di cãdela, massime conoscendo tali beni il più de le uolte esser causa di uitij, più che di uirtù. Ma li Peripatetici conoscendo le ricchezze non essere necessarie à simili huomini quali son chiari, hãno dimostrato altre gran uirtù per inferiori di quelle, & hanno mostrato come alcune di quelle uirtù s'acquistano medianti li beni. però così l'uno come l'altro concedeno che la negligentia è il lasciare di desiare il necessario, qual è in quelle uirtù che non s'hanno mediante

Leone Hebreo.

B

che ora in
uirtù e come
si acqui-
sta

DIALOGO I.

l'Intellectual contemplatione. far à adunque uitio contrario della cupidita del superfluo, qual'è l'altro estremo: & la sufficiencia di desiderare il necessario è il mezzo del li due estremi, ilqual' è eccellente uirtù nel desio de le cose utili. SO. Si come hai mostrato nel desio de le cose utili un mezzo uirtuoso & due estremi uitiosi, trouasi altri simiglianti mezzi & estremi ne le cose utili & già possedute? PHI. Si che si truouano, & no meno manifesti: per che il sfrenato amore, che si ha alle ricchezze acquistate o possedute, è auaritia, qual'è officio uale & enorme: per che quando l'amore delle proprie ricchezze è piu del debito, causa la conseruatione di quelle piu del douere, & di non dispensarle secondo l'honestà & l'ordine de la ragione. la moderatione in amare tal cose con la conueniente dispensatione di quelle, è mezzo uirtuoso & nobile, & chiamasi liberalità. il mancamento de l'amore di queste cose possedute & non conueniente dispensatione di quelle, è l'altro estremo uitioso, cōtrario de l'auaritia, et chiamasi prodigalità, si che l'auaro come il prodigo son uiciosi seguendo gli estremi de l'amare de le cose utili, il liberale è uirtuoso, che segue il mezzo di quelli, & in questo modo, che t'ho detto, si troua l'amore e il desiderio nelle cose utili, temperatamente & stemperatamente. SO. Mi consuona questo modo, che m'hai detto. uorrei intendere, nelle cose delectabili come l'amore sia in esse, che mi par piu à nostro proposito. PHI. Così come nelle cose utili il proprio & reale amore non si troua insieme col desiderio, similmente nelle delectabili il desio non si parze da l'amore: perche tutte le cose delectabili che manca no, fin che interamente si sono hauute, & s'habbia à suf-

Auaritia Prodigal
& Liberalitas
auo

ficientia di quelle, sempre che si desiderano ò s'appetiscono, parimente s' amano. il beuitore desidera & ama il uino innanzi che lo beua, fin che sia satio di quello: il goloso desidera & ama il dolce innanzi che il mangi, fin che di quello sia satio: & còmunemente quel che ha sete, sempre che la desidera, ama il beuere: & quello che ha fame, desidera & ama la uiuanda: & l'huomo similmente desidera & ama la dóna innanzi che l'habbi, & così la donna l'huomo. hanno ancor queste cose delectabili tal proprietá, che hauute che sono, così come cessa il desiderio di quelle, cessa ancor il più de le uolte l'amore, & molte uolte si conuerte in fastidio & abhorritione: perche quel che ha fame ò sete, di poi ch'è satio, non desidera più il mangiare, ne il beuere, anzi gli uiene in fastidio, & così interuiene nell'altre cose che materialmente dilettano: perche con satietá fastidiosa cessa egualmete il desiderio di quelle, di modo che tutti due nelle cose delectabili uiuono, & muoiono insieme. bene è uero che si trouano nelle cose delectabili alcuni intemperati, così come si trouano nell'utili, li quali mai si satiano, ne mai cercariano essere sati, come sono i golosi, imbriachi, & lussuriosi, à quali dispiace la satietá, & prestamente tornano di nuouo al desio, & amor di quelle, ouero in desio d'altre di quella sorte. & il desio di tal cose delectabili si chiama propriamente appetito, così come quel dell'utile si chiama ambizione ouero cupidità. L'ec-

Proprietá della
la diuina

chi si dice
chiamata l'u-
non è a chi
incontinente
o chi in sem-
perano

nutriscono, si chiamano lussuriosi: & quando la ragione qualche parte resiste al vitio, se ben da quello è superata, allhora quei tali vitiosi si chiamano incōtinēti. ma quelli, che lasciano la ragione del tutto, senza cercare di contrastare in parte alcuna à l'habito vitioso, si chiamano distemperati: & così come quest' estremo di lussuria è nelle cose delectabili, vitio corrispondente à l' auaritia, & cupidità nell' utile, così siimo essere vitio l' altro estremo de la superflua astinentia, qual' è nell' utile, corrispondente vitio à la prodigalità: perche l' uno è uia alla robba, non conueniente à l' honesto uiuere, & l' altro lascia la diletta-
 zione necessaria al sostentamento de la uitta, & à la conseruatione de la sanità. il mezo di questi due estremi è gradissima uirtù, & chiamasi continētia: & quando stimolando ancor la sensualità, la ragion uince con la uirtù, si chiama temperantia, quando la sensualità del tutto cessa di dar stimulo à la uirtuosa ragione, & l' una & l' altra consiste in contenersi temperatamente dalle cose delectabili, senza macare del necessario, & senza pigliare del superfluo. la chiamano alcuni questa uirtu fortetza, & dicono ch' el uero forte è quello che se medesimo uince: perche il delectabile ha piu forza nella natura humana, che nō ha l' utile, per essere quello con il quale lei conserua il suo essere: & per tãto chi puo moderare questo eccesso, cō uerità si puo chiamare uincitore del piu potente & intrinseco inimico. SO. Mi piace quãto hai detto dell' amore et appetito nelle cose delectabili: ma mi occorre un dubbio in quel c' hai detto, che le cose delectabili si desiderano & amano quãdo ci mancano, & nō quando sono hauute: che se ben è così la uerità quanto al deside-

temperanza che
 continētia

seu forte à
 uirtù che se
 medesimo
 uince

chi uince il
 dilecto, uince
 il suo più po-
 tente inimico

rio, non pare essere uero nell' amore di quelle: perche nel tēpo che le delectationi s' acquistano, allhora s' amano, ma non prima quādo mancavano: perche par ch' el gusto di tal dilettatione uiuifichi l' amore di quelle. P H I. Nō m' incita l' appetito & aguzza il desio & gusto di quelle, che si uiuifichi l' amore: & tu sai, che non s' appetisce, ne desidera se nō quel che manca. S O. Hor come uà questa cosa? perche noi uediamo, che le cose delectabili hauēdosi nō solamēte s' amano, ma ancor s' appetiscono: adun que quel che s' ha, deue m'acare & non hauerfi. P H I. E' ben uero, che simil cose acquistādosi s' amano & desidera no, ma nō dipoi che interamēte sono hauute: perche hauute che sono, uiene la lor cōpagnia, & perdesi egualmēte l' appetito, et l' amor di quelle; che, mētre s' acquistano, nō cessa il mancāmēto fino à la satietà; anzi dico che col primo gusto si sforza il conoscimento per l' approssimatione del dilettabile, & con quello s' incita piu l' appetito & uiuificasi l' amore, & la causa è il sentimēto dela priuatione; & cō la presentia & participatione del gusto del dilettabile, che m'aca, si fa piu forte è pungitiuo; & quādo si gusta tātō di tal dilette che si uenghi à satiare, lena del tutto il m'acamento, & cō quello si lena insieme & cessa l' appetito & amore di tal dilettatione, & uiene in fastidio & disamore, si che l' appetito & l' amore son cōgiunti al m'acāmēto del dilettabile, & nō à l' acquisto di quello. S O. Mi basta in questo ciò che hai detto: ma hauēdo detto quello in che sono simiglianti & dissimiglianti l' utile & il delectabile nella ragione d' amare e desiderare seguēdo la causa de la simiglianza manifesta, mi resta occulta la ragione de la diuersità ò cōtrarietà de la uo-

l'òra; laquale uorria conoscere, dico perche nell'utile l'amore nò si troua con il desio insieme, anzi mètre si desidera nò s'ama, & cessando il desio uiene l'amore: & nel dilettabile si troua il contrario: perche tanto quanto si desidera s'ama, & cessando il desiderio cessa ancora l'amore. dimmi, come in due sorti d'amore tanto simigliati si troua tate oppositioni, et qual'è la causa. P H I. La causa è la diuersità di godere queste due sorti di cose amate & desiderate: perche essendo l'utile nella còtinua possessione de la cosa, quanto piu si possiede, tanto piu si gode la sua utilità, per la quale l'amore nò uiene fin che nò si possiede, & cessa il desiderio, et poi uien còtinuandosi quādo si possiede; & mancādo la possessione & ueramente cessando dipoi ch'è hauuta, se ben sarà desiderio, nò pero sarà amore. ma del dilettabile la dilettatione sua nò còsiste in possessione, ne in habito, ò perfetta acquisitione, ma in una certa attētionē mescolata col mācamēto, la qual cessata in tutto fa mācare la dilettatiōe, e cōseguētēmēte cessa l'appetito et l'amor di tal dilettabile. S O. Mi pare ragioeuole ch'el desio richieda il mācamēto del dilettabile, ma l'amore piu presto mi parrebbe richiedesse la presente dilettatione del dilettabile, & come sia che nò s'habbi in quel che del tutto manca, nò si puo ancor in essa hauere amore benche s'habbi il desio, di modo che l'amore del delectabile deue essere solamente in quāto diletta, & nò inmanzi quādo māca, ne di poi quādo satia. P H I. Sottilmēte hai dubitato ò Sophia, & in questo è ancor la uerità quel che dici: perche l'amore del dilettabile nò debbe essere quando la dilettatione è mescolata col mācamēto: ma tu hai da sapere, che nel puro appetito del dilettabile

cade una fantastica delectatione se ben nõ si gode ancora in effetto, quel che nõ accade nell'ambitione de l'utile, anzi il mancamento suo produce tristezza al desiderate, & per q̃sto uedrai comunemente gli huomini appetitosi del dilettabile essere allegri, & giocondi, & gli ambitiosi de l'utile essere mal cõteti e malinconici, & la causa è perche il dilettabile ha maggior forza nella fantasia, che l'utile quando m`aca, & l'utile ha maggior forza ch'el dilettabile nella real possessione, di sorte che nel dilettabile nõ s'ha mancamento appetitoso senza delectatione, ne delectatione effectuale senza mancamento, & per questa ragione in tutti due parimete s'ha amore & desiderio, eccetto che nel mancamento appetitoso l'appetito è il desiderio h`ano piu forza che l'amore, & nella effectual delectatione l'amore è piu forte che l'appetito. S. O. Mi cõsogna quel c'hai detto : perche uediamo l'imaginati sogni delle cose che molto diletmano produrre effectual delectatione: & alcune uolte il causa la forte fantasia di q̃lle, et ancor che siamo desti. laqual efficacia nõ è nell'imaginatio ne delle cose utili. ma una cosa mi resta à saper, ch'è questa, de la cõparatiõe di q̃ste due sorti d'amore, qual di loro si truoua piu ampla et uniuersale, et se si possono trouare insieme in una medesima cosa amata. P. H. I. Molto piu amplo, et uniuersale è il dilettabile : perche nõ tutto il dilettabile è utile, anzi le cose, che piu sensibilmete diletmano, sono poco utili à quella persona che diletmano, tanto nella propria dispositione del corpo & sanità, quãto nella beni acquistati: ma quella delectatione cõcorrẽdo cõ l'utile per la maggior parte, quãdo per l'utile è conosciuta è dilettabile: quãto piu nell'utile de beni acquistati, li quali

per quel angio
ne quei che
periscono il de
rabile sono ai
l'gi uo: de
Q e mi ha u
le murturati

*

B iij

DIALOGO I.

sempre acquistandosi generano diletatione à chi gl'acquisti
sta, àchor che nella sua còtinua possessione la diletatione
nò sia tanta: perche tutta la diletatione par che sia reme
dio de l'effetto dell'acquistare di quel che manca, donde
piu consiste nell'acquistare de le cose, che nel possederle.
SO. Son satisfatta di quel che m'hai detto delle cose delet
tabili. già mi parrebbe tēpo d'intendere dell'amore &
desiderio della sorte de le cose honeste: perch'è il piu excel
lente, & piu degno. P H I. Amare et desiderare le cose ho
neste è ueramēte quello che fa l'huomo illustre: perche ta
li amori e desiderij fanno eccellēte quella parte dell'huo
mo piu principale, per la qual è huomo, ouer quella ch'è
piu lōtana da materia & oscurità, & piu propinqua al
la diuina chiarezza, qual'è l'anima intellettina, & è
quella sola che fra tutte le parti & potentie humane si
puo schifare da la brutta mortalità. cōsiste adunque l'a
more & desiderio de l'honesto in due ornamenti del no
stro intelletto, cioè uirtù & sapientia: perche questi sono
il fondamēto de la uera honestà, la qual precede à l'uti
lità de l'utile, & à la diletatione del dilettabile, per esse
re il delectabile principalmente nel sentimēto utile, & nel
pensamento, et l'honesto è nell'intelletto, che tutte l'altre
potentie eccede, & per essere l'honesto il fine per il quale
gl'altri due sono ordenati. perche l'utile è cercato per il
delectabile, che mediante le ricchezze e beni acquistati si
puo godere i diletti de la natura humana. il delectabile
è per sostentamēto del corpo: il corpo è istrumēto che ser
ue à l'anima intellettina nelle sue azioni di uirtù & sa
pientia, tal ch'el fine de l'huomo consiste nell'azioni hone
ste, uirtuose, & sapienti, le quali tutte l'altre azioni

he cosa possa
huomo illustre

due sono gl'
ornamenti de
nostra natura

come l'honesto
è fine dell'utile
e del delectabile

humane precedeno, & tutto l'altro amore, & desiderio.
S O. Tu hai mostrato l'eccellentia de l'honesto sopra il
delettabile & utile: ma il proposito nostro è uerso la dif-
ferentia ch'è fra l'amore & il desiderio ne l'honesto, et
come sono simiglianti à quel che si truoua nel dilettabile
& utile. P H I. Già ero per dirtelo, se non m'interrom-
peni. L'amor & desiderio delle cose honeste è in parte si-
migliante à l'utile & delettabile insieme, & in parte si-
mile al delettabile, & dissimile à l'utile, & in parte simi-
le à l'utile & dissimile al delettabile, & in altra parte
dissimile à tutti due. S O. Dichiarami ciascuna di queste
parti separatamente. P H I. È simile l'honesto à li due
altri utile & delettabile nel desiderio: perch'è sempre di
quel che manca: che così come si desiderano le cose utili et
delettabili quādo mancano, così si desidera la sapiētia, at-
ti, & habiti uirtuosi, quando nō s'hanno. & è tanto simi-
le l'honesto al delettabile in questo, che in tutti due pari-
mente si truoua l'amore col desiderio: perche del medesi-
mo modo che le cose delettabili quando si desiderano, s'a-
mano ancor che nō sieno hauute, così la sapiētia & uir-
tu, mētre che nō s'hanno non solamēte si desiderano, ma
ancor s'amano. ma in questo l'honesto è dissimile à l'u-
tile, anzi è cōtrario, che le cose de l'utile quādo nō s'hāno
si desiderano & nō s'amano. S O. Qual è la causa di que-
sta simigliāza che ha l'honesto col delettabile, & della si-
migliāza che ha cō l'utile? che di ragione le cose honeste,
come la uirtu & sapiētia, quando nō s'hanno non si deb-
bono amare, ma ben si desiderano: che la uirtu et sapiētia
nosira, quādo nō l'hauiamo, nō ha in se essere alcuno, ò
sono della sorte della sanità nō hauuta, ò delle cose che nō

DIALOGO I.

hàno alcuno essere per ilqual possino essere amate. P H I.
 L'utile quādo nō si possiede in atto, è totalmente alieno
 da chi lo desidera, & per questo ancor che si truoui &
 habbia l'essere, nō puo essere amato: ma ināci ch'el delectabile,
 come gia t'ho detto, s'habbi realmente, il desiderio di quello produce una certa incitatione et un certo essere
 delectabile nella fantasia, ilqual è soggetto dell'amore: perche
 quel poco essere è proprio dell'amate in se medesimo, & nō
 māco anzi molto piu il desiderio della sapietia & uirtù, &
 cose honeste causano un certo modo d'essere di quelle cose
 nell'anima intellettiua: però che il desiderare uirtù &
 desiderare sapientia è propria sapietia, & è piu honesto
 desiderare: & questo tal essere nelle cose honeste che si
 desiderano & nō s'hāno, è proprio in noi altri nella parte
 piu eccellente, & però è degno il desiderio di tal cosa d'essere
 accōpagnato da nō lēto amore, di modo che piu amplamente
 puo seguire l'essere desiderabile che si truoua nell'honesto,
 che quel che si truoua nel delectabile, si che in tutti due
 si truoua il desio accōpagnato cō l'amore quādo nō s'hāno,
 elquale nō si truoua nell'utile. S O. Mi basta: dichiarami
 l'altre due parti che restano. P H I. Si confà l'honesto cō
 l'utile nell'amor delle cose interamēte hauute & possedute:
 che si come le cose utili di poi che si sono acquistate s'
 amano, cosi la sapietia et uirtù delle cose honeste, di poi
 che si possiedono, sono grādemēte amate, nella qual cosa
 l'honesto è dissimile al delectabile: perche di poi ch'el
 delectabile s'è hauuto, perfetta mēte nō s'ama, ma piu
 presto suol uenire in odio et fastidio. adunq; l'honesto è
 dissimile à tutti due, utile, & delectabile, nō solamēte
 nell'essere accōpagnato sempre da

l'amore, così quādo si desidera & nō s'ha, come quādo si ha et nō si desidera: ilche nō si truoua in alcuno delli altri due . ma ancora è dissimile à loro in un'altra cosa et notabil proprietā, che la uirtù nelli altri due consiste nel mezo dell'amare è desiderare : il superfluo delle cose delectabili & utili son gli estremi, da quali procedeno tutti li maggior uitiū humani. ma nelle cose honeste quāto l'amor & desiderio è superfluo & sfrenato, tātō piu è laudabile & uirtuoso, & il poco di questo è uitio: che chi di tal amor & desiderio fusse priuato, nō solamēte sarebbe uitioso, ma ancora inhumano: perche l'honesto è il uero bene, & il bene (come dice il philosopho) è q̃l che tutti gli huomini desiderano, se bē ciascuno naturalmēte desidera sapere. S O. Altrimēti mi par hauere intesa questa diffimigliāza. P H I. In che modo? S O. Dicono, che dell'honesto l'estremo del superfluo è uirtuoso ; perche quāto piu si desidera, ama, & segue, tātō piu è uirtù : & l'estremo del poco è uitio ; perche nō è maggiore uitio, che lassare d'amare le cose honeste . nell'altre due, utile & delectabile, si truoua l'opposito: perche la uirtù cōsiste nell'estremo del poco desiderare, amare, e seguire le cose utili e delectabili, e l'uitio cōsiste nell'estremo del molto cercarle, et nell'eccessiua solitudine di q̃lle, di sorte, che la uirtù dell'honesto è nell'eccessiua amore di q̃llo, & il uitio nel poco amore; et la uirtù dell'utile et delectabile è in amarle poco, et il uitio in amarle assai. P H I. In alcuna sorte d'huomini è uera q̃sta tua sentētia ; perche la uirtù dell'utile et delectabile cōsiste nell'estremo del poco amarle e seguirle: ma nō è uera uniuersalmēte; perche cōmunemēte nel la uita morale la uirtù di questi due cōsiste nella medio=

Amore dell'utile
ro cōsiste in la
delectabile, e uirtu
ca poco è uirtu
Amore del uirtu
delectabile
e cōsiste in
uirtu, non è
uirtuoso

DIALOGO I.

na 1002. d.
virtuosi (conven-
lasciati, e morali
virtuosi, seguono
la meditazione
della cosa utile.
e di moderazione
nelle cose.
uno del poco

crità, & non in estremo alcuno : che così come è vizio a-
mare troppo l'utile et delectabile, così è vizio ancora il nō
amarlo, ò, per dire meglio, amarlo máco del bisogno, co-
me di sopra t'ho detto . & li Peripatetici è ben uero che
in quelli che seguono la uita contēplatiua & intellettua-
le, nella qual consiste l'ultima felicità, hanno per vizio la
cura delle cose utili & il desiderio del delectabile nō solo
nell'eccesso, ma ancora nel mediocre , & la strettezza è
necessaria per la intima contēplatione : perche à l'uso di
quelli è nō poco impedimento, & il necessario suo cōsiste
in molto máco, che nō fa quel de virtuosi morali, secondo
prouano li Stoici ; di modo, che nella uita morale la uir-
tu consiste nel mezzo delle cose utili & delectabili, et nella
uita contēplatiua consiste nell'estremo del poco utile &
delectabile, nella uita morale tutti due l'estremi son vizij,
nella contēplatiua il vizio consiste solamēte nel poco. SO.
Conosco, come tutte due le sentētie hāno loco: ma dimmi
la causa di questa dissimiglianza che si truoua fra l'ho-
nesto, l'utile, e' l' delectabile. P H I. La causa è q̄sta, che si
come il sfrenato appetito della delectatione, & l'insatia-
bil cupidita delle ricchezze son quelle che mettono al fon-
do la nostra anima intellettiua, & nel loto della materia,
& oscurano la mente chiara cō la tenebrosa sensualità,
così l'insatiabile & ardēte amore della sapientia è uirtu
delle cose honeste, et quello che fa diuino il nostro intellet-
to humano, & il nostro fragil corpo uaso di corruzione
cōuertono in instrumēto d'angelica spiritualità. SO. La
moderatione et mediocrità nelle cose utili e delectabili nō
l'hai tu per honeste? P H I. Poi che son uirtu, perche nō sa-
rāno ancor honeste? SO. Adunq; se sono honeste, l'estre-

mo suo pche è uitio? che tu hai detto le cose honeste hauer la uirtu nell' eccesso, & nò nel poco, et ancor nella medio crità: et dall' altra parte dici che della mediocrità dell' utile & delectabile l' eccesso è uirtu. questo parimente è cōtradittione. P H I. Poi che hai sottile ingegno, procura di farlo sapiēte. La uirtu che si troua nell' utile et delectabile, nò è per sua natura: perche la sensual dilettatione, ouer la fantastica utilità delle cose esteriori che sono aliene di spiritualità intellettiua, qual è origine delle cose honeste, in quella quanto l' amore & desiderio è piu eccellente, tãto la uirtu & honestà è piu degna, ma l' utile e' l' delectabile solo possono hauere ragiōe intellettuale nella moderatione & mediocrità dell' amore et desiderio di quelle, che tal moderatione & mediocrità è solamēte la uirtu che in quella si truoua, et macedando quel mezo piu ò meno è uitio nell' utile & delectabile: perche questi tali amori spogliati di ragione sono cattini & uitiosi, & piu presto d' animali bruti che d' huomini, & il mezo che la ragione fa in questo è solamente uero amore, & da quel mezo si uerifica che quãto piu eccessiuamēte si desidera, ama, e segue, tãto piu ueramēte è uirtu, pche già tal desiderio nò è piu delectatione, ne utilità, ma dipende dalla moderatione di quelle, ch' è uirtu intellettiua, & ueramēte è cosa honesta. S O. M' hai satisfatto delle differētie che si truouano nell' amare & desiderare le cose uolontarie, & ho inteso la causa di tali differētie, ma io uoglio ancora saper da te d' alcune cose amate & desiderate, di qual sorte delle tre sopradette specie d' amore sono, come è la sanità, i figliuoli, il marito, la moglie, et ancora la potetia, il dominio, l' imperio, l' honore, la fama, et la gloria

la uirtu non nara
va sua non è uirtu
nell' utile & delectabile
in la, non è moder
zione, fama in on
talla ragione
peruio & traua
e' il amore
troua in la
non è uirtu
e' uirtu

DIALOGO I.

che tutte son cose che s' amano et desiderano, et nò è ben manifesto se sono del genere dell' utile, ò del delectabile, ò uero dell' honesto : che se bene in una parte paiano delectabili per la delectatione che si consegue in hauerle, dall' altra parte pare che non sieno; perche dipoi che si hanno et si posseggono ancor s' amano senza uenire in satietà et fastidio, ilche piu presto parrebbe delle cose utili et honeste che delectabili. PHI. La sanità ancor che consegua l' utile, pure il proprio suo è il delectabile : et non è inconueniente, che delle cose delectabili alcune ne sieno utili, cosi come dell' utili molte ne sono delectabili, et in tutte due alcune si truouano honeste. la sanità adunque principalmente ha del delectabile conueniente alla sua dilettatione, et non solamente è utile, ma ancora è honesta, et per questo la satietà sua nò è noiosa, ne mai uiene in fastidio come l' altre cose puramente delectabili, che quando si posseggono non si stimano, come quando mancano et si desiderano. È un' altra causa ancora, per laquale la sanità non s' ha à noia, ne uiene in fastidio : perche il sentimento della sua delectatione nò è solamete appresso i sentimenti materiali esteriori, come il gusto à modo delle cose che si mangiano, ò del tatto come la carnal delectatione, ò dell' odorato come gli odori liquali presto uégono in fastidio; ma ancora è appresso i sentimenti spiritali, che piu tardi si satiano, perche nò còsiste in odire, come le dolci harmonie, et le soauì uoci, ne ancora in uedere, come le belle et proportionate figure, anzi la delectatione della sanità si sète cò tutto il sentimento humano, cosi del sentimento esteriore, come interiore, et ancora nella fantasia, et quído nò si ha, nò solame

la sanità del
corpo. perche
non uiene in
fastidio

te si desidera cō l'appetito sensitivo, ma ancora cō la propria uolontà governata dalla ragione, di sorte che è una delectatione honesta, bēche per la cōtinua possessione suole essere māco stimata. S. O. Mi basta quel che hai detto della sanità: di de figliuoli. P H L Li figliuoli bēche qual che uolta sieno desiderati per l'utile, come è per la successione delle ricchezze, et per l'acquisto di quelle, niēte di māco l'amore suo et natural desiderio è ancor delectabile et però nō si truoua simigliate nelli animali bruti, che le lor delectationi nō si stendono se nō nelli cinque sentimēti esteriori sopra nominati, che se bene il uedere et uire i figliuoli causa delectatione à padri, non per questo il fine del suo desiderio è solamēte in hauerli, che la principal delectatione consiste nella fantasia et cogitatione, qual è spiritual potētia, che non è quella di sentimēti esteriori, et per questo nō è la sua satietà fastidiosa, et maggiormente che non si desiderano sol con il puro sensuale appetito, ma ancora la uolontà dirizzata dalla mente rationale, qual è gouernatrice nō errāte della natura, che, come dice il philosopho, mādando alli animali l'indiuidual perpetuità, conoscēdosi mortali, desiderano d'essere immortali almeno per li figliuoli, che è desiderio della possibile immortalità delli animali mortali: et per essere in questo differente la delectatione de figliuoli all'altre cose delectabili, segue che quādo si hāno non uengono in satietà fastidiosa, et in q̄sto son simigliati alla sanità, che non solamēte per la possessione cessa l'amore, anzi dipoi che si sono hauuti s' amano et cōseruano cō efficace diligeza, et q̄sto uiene per il desiderio che gli resta della futura immortalità, di sorte che la delectatione de figliuoli, p' essere

Desiderano i figliuoli i padri non solo per la perpetuità ma con l'auaritia ancora per la gloria con cui si uolano possederli, e non per la immortalità

honestà nelli huomini, ha la proprietà del cōtinuo amor che si truoua nelle cose honeste, come interuiene nella sanità. SO. Ho compreso quel che m'hai detto dell'amor de figliuoli: dimmi adesso dell'amore della moglie al marito, et del marito alla moglie. P H I. Manifesta cosa è, che l'amor de maritati è delectabile, ma debbe essere cōgioto con l'honesto, et per questa causa dipoi che s'è hauuta la delectatione, resta il reciproco amore sempre conseruato, et cresce cōtinuamente per la natura delle cose honeste. Congiungesi ancora nell'amore matrimoniale l'utile cō il delectabile et honesto, per riceuere cōtinuamente gli maritati utile l'uno dell'altro, il quale è una gran causa di far seguire l'amore infra di loro, tal che essendo l'amor matrimoniale delectabile, si continua per la compagnia che ha con l'honesto ò con l'utile et con tutti due insieme. SO. Dimmi hora del desiderio che hāno gli huomini della potentia, dominio, et imperio, di che sorte è, et come s'intitula l'amor di quelli. P H I. Amare e desiderare le potètie è del delectabile cōgiunto cō l'utile: ma perche la sua delectatione nō è materiale quanto al sensimento, ma spirituale nella fantasia e cogitatione humana, et ancora per essere cōgiota cō l'utile, però gli huomini che posseggono le potètie nō si satiano di quelle, anzi i regni, imperij, et dominij, dipoi che sono acquistati, s'amano et conseruano con astutia, et sollicitudine, nō perche habbino dell'honesto, che in uero in pochi di simili desiderij si truoua honestà, ma perche l'imaginatione humana, nella qual cōsiste la delectatione, non si saria come li sentimenti materiali, anzi di sua natura è poco satiabile, et tãto piu per essere qlli desiderij nō māco dell'utile che del delectabile,

l'amor de mar-
itati debbe esse-
re cōgiuto con l'o-
nesto

Amore della
potentia, auen-
te possedere
qualche cosa non ra-
zionale

bile, il quale è causa d'amare tali dominij posseduti, et di
conservarli con grande solitudine, desiderando sempre
crescerli con cupidità insaziabile, et appetito sfrenato.

S O. Mancami à sapere dell' honore, gloria, et fama, in
qual delle tre sorti d'amore si deve collocare. P H I L. l'ho
nore è di due sorti. l' uno falso et bastardo, et l' al-
tro vero et legittimo. il bastardo è il busugliero della po-
tentia, il legittimo è premio della uertù. l' honore bastar-
do, che li potenti desiderano et procurano, è della sorte
del dilettabile: ma perche la sua diletatione nò consiste
nel satiabile sentimento, ma solamente nell' insaziabil fan-
tasia, però non interviene in quella satietà alcuna, come
accade nell' altre cose dilettabili, anzi se bene gli manca
l' honesto, perche in effetto è aliena da ogni honestà, non
manco dipoi che è acquistato si cõtina et conserva con
desiderio d' insaziabile augmento. ma l' honore legittimo
come che sia premio delle uertù honeste, se bene è di sua
natura delectabile, la sua delectatione è mescolata con
l' honesto, et per questo et per essere ancora il soggetto
suo la smisurata fantasia, interviene che, dipoi che s' è ac-
quistata, s' ama et desidera l' augmento suo con insatia-
bil desiderio, et nò si conteta la fantasia humana di cose
guire l' honore et gloria per tutta la uita, ma ancora
la desidera et procura largamente per dipoi la morte,
laqual propriamente si chiama fama. è ben uero, ancor
che l' honore sia premio della uertù, non però è debito fi-
ne de gli atti honesti et uirtuosi, ne per quello si debbe
operare: perche la fine dell' honesto consiste nella perfec-
tione dell' anima intellettuale, laquale con li uirtuosi atti si
fa uera, netta, et chiara, et con la sapientia si fa orna-

Leone Hebreo.

C

che non si
può, e bastardo

Ancora che l' honore
sia premio della
uertù non basta
però non fin
della uirtuosa
operazione

ta di diuina pittura : però non puo consistere nell'oppi-
 nione de gli huomini che pongono l'honore & la gloria
 nella memoria & scrittura che conseruano la fama, no
 m'ao debbe consistere il proprio fine della pura honesta
 nel fantastico diletto che piglia il glorioso della gloria, et
 il famoso della fama. questi son bene i premi che debita
 mente debbeno conseguire i uirtuosi, ma non il fine che li
 moue à fare l'opere illustri. debbesi lodare la uirtu ha-
 nesta, ma nò si debbe operare la uirtu per essere lodato :
 et se ben li lodatori fanno crescere la uirtu, scemaria piu
 presto quado essa lode fusse il fine perche si facesse : ma
 per la colligazione, che hāno tali delectationi con l'honesto,
 sempre sono apprezzate, et amate, et sempre si deside-
 ra augumentarle. S O. Di q̃lle cose che t'ho domadato, son
 satisfatta, et conosco essere tutte della sorte del dilettabile
 fantastico : ma in alcune si mescola l'utile, & in alcune
 altre l'honesto, et in alcune tutti due, et per q̃sto l'habito
 suo non genera satietà ne fastidio. al presente mi resta à
 sapere da te dell'amicitia humana, et amor diuino, di che
 sorte sono, e di che cōditione. P H I. L'amicitia de gli hu-
 mini qualche uolta è per l'utile & qualche uolta per il
 delectabile, ma q̃sti nò sono perfetti amici, ne ferma ami-
 citia : perche leuata l'occasione di tali amicitie, uoglio di-
 re che cessando l'utile & la delectatione, finiscono et dis-
 soluosi le amicitie, che da q̃lle nascono. ma la uera amici-
 tia humana è q̃lla che è causa dell'honesto, et uincolo de
 le uirtu: perche tal uincolo è indissolubile, et genera ami-
 citia ferma et interamēte perfetta. questa è solamēte fr-
 tutte l'amicitie humane la piu cōmedata & lodata, &
 è causa di colligare gli amici in tãta humanità, ch'el be-

qualche uolta la uera
 è perfetta Amicitia

ne ò male proprio di ciascuno di loro è comune all'uno e l'altro, & qualche uolta diletta piu il bene & attrista il male all'amico che al proprio patiente, & spesso piglia l'huomo parte de gli affanni dell'amico per alleggerirlo di quelli, ò ueramente per soccorrerlo con l'amicitia nelle sue fatiche, che ta còpagnia nelle tribulationi è causa che máco si sentono, et il philosopho diffinisce tali amicitie dicendo, ch'el uero amico è un' altro se medesimo, per denotare che chi è nella uera amicitia ha doppia uita costituita in due persone, nella sua, e in quella dell'amico, tal che l'amico suo è un' altro se medesimo, & ciascuno di loro abbraccia in se due uite insieme, la propria sua, & quella dell'amico, & con eguale amore ama tutte due le persone, & parimente conserua tutte due le uite, & per questa causa comanda la sacra scrittura l'honesta amicitia dicédo, Amara il prossimo come te medesimo. uouole che l'amicitia sia di sorte, che si faccino uniti parimente, & un medesimo amore. sia nell'animo di ciascuno de gli amici. & la causa di tale unione & colligatione è la reciproca uirtu ò sapiétia di tutti due gli amici, laquale per la sua spiritualita et alienatione da materia et astratione delle conditioni corporee rimuoue la diuersita delle persone all'indiuinatione corporale, & genera ne gli amici una propria essentia metale conseruata con sapere & cò un amore & uolonta comune à tutti due, così priuata di diuersita & discrepantia, come se ueramente il soggetto dell'amore fusse una sola anima et essentia conseruata in due persone, & nò multiplicata in qlle. & in ultimo dico questo, che l'amicitia honesta fa d'una persona due, & di due una. S. O. Dell'amicitia humana in

C ij

un' Amico
una uita in
un' Amico
un' Amico
un' Amico

la uita uera
è il uero
proprio, e
amicitia

DIALOGO I.

poche parole m'hai detto assai cose. ueniamo à l'amor di uino, che desidero saper di quello, come del supremo & maggiore che sia. P H I. L'amor diuino non solamete ha dell'honesto, ma cõtiene in se l'honestà di tutte le cose & di tutto l'amor di quelle, come che sia : perche la diuinità è principio, mezzo, & fine di tutti gli atti honesti. S O. Se è principio, come puo essere fine, & ancor mezzo ? P H I. È principio, perche dalla diuinità dipende l'anima intellettiua agēte di tutte l'honestà humane, laquale non è altro che un piccolo razzo dell'infinita chiarezza di Dio appropriato all'huomo per farlo rationale, immortale, & felice. et ancora questa anima intellettiua per uenire à fare le cose honeste bisogna che partecipi del lume diuino : perche non ostante che quella sia prodotta chiara, come razzo della luce diuina, per l'intendimēto della colligatione che tiene col corpo, & per essere offuscata dalla tenebrosità della materia, non puo peruenire all'illustri habiti della uirtù, & lucidi concetti della sapiētia, se non ralluminata dalla luce diuina in tali atti & cōdizioni, che cosi come l'occhio, se ben da se è chiaro, non è capace di uedere i colori, le figure, & altre cose uisibili, senza essere illuminato dalla luce del sole, laquale distribuita nel proprio occhio & nell'oggetto che si uede, & nella distantia che è fra l'uno & l'altro, causa la uisione oculare attualmete, cosi il nostro intelletto, se ben' è chiaro da se, è di tal sorte impedito nelli atti honesti & sapienti dalla cōpagnia del rozo corpo, & cosi offuscato, che gli è di bisogno essere illuminato dalla luce diuina; laquale riducendolo dalla potentia all'atto, & illuminato da specie & le forme delle cose procedenti dall'atto cogit

Anima per di
uenire uirtuosa
causa bisogna
che partecipi del
lume diuino

3.ella, similindine

latino, quale è mezzo fra l'intelletto e le specie della fantasia, il fanno attivamente intellettuale prudente, et sapiente, inclinato à tutte le cose honeste, e retinente dalle dishoneste; et levando li totalmete tutta la tenebrosità, resta lucido in atto perfettamente: si che nell'un modo et nell'altro il sommo Dio è principio, dal quale tutte le cose honeste humane dependono, così la potentia, come l'atto di quelle. Et essendo il supremo Dio pura, somma bontà, honestà, et virtù infinita, bisogna che tutte l'altre bontà, et virtù dependino da lui, come da uero principio et causa di tutte le perfettioni. S O. Giusto è ch'el principio delle cose honeste sia nel sommo fattore: ne in questo era dubbio alcuno: ma in che modo è mezzo, et fine di quelle?

P H I. La pia diuinità è mezzo à ridurre ad effetto ogni atto uirtuoso et honesto: perche essendo la provvidentia diuina appropriata con maggior specialità à quelli che partecipano delle diuine virtù, et tanto più particolarmente, quanto più partecipano di quelle, non è dubbio che non sieno grandemente adiutrici nell'opera di tali virtù, dando aiuto à quelli tali uirtuosi per conseguire gli atti honesti et ridurli à perfettione. ancora è mezzo in tali atti in un'altro modo: perche come còtiene in se tutte le virtù et eccellétie, è effempio imitativo di tutti quelli che cercano operare uirtuosamente. qual maggior pietà et clemétia, che quella della diuinità? qual maggior liberalità, che quella, che di se fa parte à ogni cosa prodotta? qual più intiera giustizia, che quella del suo gouerno? qual maggior bontà, più ferma uerità, più profonda sapientia, più diligente prudentia, che quella che conosciamo essere nella diuinità? non perche la conosciamo

Somma Dio è
principio di tutte
le cose buone

è mezzo dando
aiuto à conseguire
le virtù diuine
e di se fa parte
à ogni cosa prodotta
rendendo in se
tutte le virtù

DIALOGO I.

secondo l'essere che ha in se medesima, ma per l'opere sue che vediamo nella creatione & conseruatione delle creature dell'uniuerso, di modo che chi cōsiderata nelle uirtu diuine, l'imitatione di quelle è uia & mezzo à tirarci à tutti gli atti honesti & uirtuosi, & à tutti i sauij con= cetti, à quali l'humana cōditione puo arriuare; che non solamente Dio è padre à noi nella generatione, ma maestro & marauiglioso amministratore, per attraherci à tutte le cose honeste mediante li suoi chiari & manifesti essempli. S O. Mi piace molto che l'onnipotēte Dio nō solamente sia principio d'ogni ben nostro, ma ancor mezzo. uorria sapere in che modo è fine. P H I. Solo Dio è fine regolato di tutti gli atti humani: perche l'utile è per acquistare il conueniēte delectabile, & la necessaria delectatione è per la sustentatione humana, laquale è per la perfettione dell'anima, et questa si fa perfetta primamente con l'habito uirtuoso, & dipoi di quello uenendo alla uera sapiētia, il fine della quale è il conoscere Dio, quale è somma sapiētia, somma bontà, & origine d'ogni bene. & questo tale conoscimēto causa in noi immenso amore pieno di eccellentia & honesta: perche tanto è amata la cosa honestamente, quanto è conosciuta per buona; & lo amore di Dio debbe eccedere ogni altro amore honesto, & atto uirtuoso. S O. Io ho inteso che altra uolta hai detto, che per essere infinito, & in tutta perfettione, non si puo conoscere dalla mēte humana, laquale è in ogni cosa finita & terminata: perche quello che si conosce si debbe cōprēdere. & come si cōprēdera l'infinito dal finito, & l'immēso dal poco? & nō potēdosi conoscere, come si potra amare? che tu hai detto che la cosa buona bisogna

io 1010 è fine
uoluto & nō
si è humani

una d'la sa-
piētia

conoscerla, prima che s'ami. P H I. L'immèso Dio tanto s'ama, quanto si conosce: & così come da gli huomini interamēte nò può essere conosciuto, ne ancor la sua sapietia dalla gente humana, così non può interamente essere amato in quel grado da gli huomini che dalla parte sua si conuiene: ne la nostra uolontà è capace di così eccessiuo amore, ma de' a nostra mente è conoscere secondo la possibilita del conoscere, ma non secondo l'immèsa eccellenzia del conosciuto: ne la nostra uolontà ama secondo che lui è degno d'essere amato, ma quanto si può estēdere in lui nell'atto amatorio. S O. Si può ancor conoscere la cosa che per il conoscente non si comprēda? P H I. Basta che si comprenda quella parte che della cosa si conosce: che il conosciuto si comprēda dal conoscente secondo il potere del conoscente, & non secondo quello del conosciuto. non ueditu che s'imprime & comprende la forma dell'huomo nel specchio, non secondo il perfetto essere humano, ma secondo la capacita & forza della perfectione del specchio, ilquale è solamente figuratino, & nò essenziale? il fuoco è cōpreso dall'occhio, non secondo la sua ardente natura, che se così fusse l'abbrucciaria, ma solamente secondo il colore, & figura sua. & qual maggiore essemplio che essere compreso il grande emisferio del cielo da sì piccola parte come è l'occhio? uedi che è tanta la sua piccolezza, che si truoua alcun sanio che crede essere indiuisibile, senza potere ricuere alcuna diuisione naturale. però l'occhio comprende le cose secondo la sua forza oculare, sua grandezza, & sua natura, ma non secondo la conditione delle cose uisite in se medesimo: & di questa sorte comprende il no-

stro piccolo intelletto l'infinito Dio, secondo la capacità et forza intelligibile humana, ma non secondo il pelago senza fondo della diuina essentia, et immensa sapientia, allaqual cognitione segue et respòde l'amor di Dio conforme all'habilità della uolontà humana, ma non proportionata all'infinita bôtà di esso ottimo Dio. S O. Dimmi, se in questo amor di Dio si mescola desiderio. P H I.

*modo di Dio è
raggiante col desi-
derio d'acquirit-
tione, la potestà
la ugnitione*

Anzi non è mai spogliato l'amor diuino d'ardente desiderio, ilqual è d'acquistare quel che manca del conoscimento diuino, di tal modo che crescendo il conoscimento, cresce l'amore della diuinità conosciuta, che eccedendo l'essentia diuina il conoscimento humano in infinita proportion, et non manco la sua bontà l'amor che gli humani gli portano, però resta all'huomo sempre felice, ardentissimo, et sfrenatissimo desiderio di crescere sempre il conoscimeto et amor diuino: delqual crescimeto l'huomo ha sempre possibilità dalla parte dell'oggetto conosciuto et amato: bêche dalla parte sua potria essere fussero determinati tali effetti in quel grado che l'huomo più innâci non puo arriuare, ouero che ancor dipoi dell'essere nell'ultimo grado gli resta impressione di desiderio, per sapere quel che gli mîca senza posservi mai peruenire, ancor che fusse beato, per l'eccellentia dell'animo oggetto sopra la potentia et habito humano. benché tal restante desiderio ne beati nò debbe causare passione per il mancameto, poi che nò è impossibilità humana hauer più, anzi gli dà sôma diletatione l'essere uenuti nell'estremo della sua possibilità, et nel conoscimeto et amor diuino. S O. Poi che siamo uenuti à qsto, uorria saper in che modo consiste questa beatitudine humana. P H I. Diuer-

se sono state l'opinioni delli huomini nel soggetto della felicità: molti l'hanno posto nell'utile & possessione di beni della fortuna, & abundantia di quelli fin che dura la uita. ma la falsità di questa opinione è manifesta: per che simili beni esteriori sono causati per l'interiori, di modo che questi dependono da quelli, & la felicità debbe consistere nelli più eccellenti, & questa felicità è fine dell'altre, & non per nissuno altro fine, ma tutti son per questo, massime che simili beni esteriori sono in potere della fortuna, & la felicità debbe essere in potere dell'huomo. alcuni altri hanno hauuta diuersa opinione, dicendo che la beatitudine consiste nel delectabile: & questi sono gli Epicurei, quali tengono la mortalità dell'anima, & nissuna cosa credono essere felice nell'huomo eccetto la delectatione in qual si uoglia modo. ma la falsità di questa loro opinione non è ancora occulta: perche il delectabile corrompe se medesimo quando uiene in satietà & fastidio, & la felicità da intero contentamento & perfetta satisfattione, & di sopra habbiamo detto ch'el fine del delectabile è l'honesto, & la felicità non è per altro fine, anzi è causa finale d'ogni altra cosa, si che senza dubbio la felicità consiste nelle cose honeste, & nelli atti & habiti dell'anima intellettiua, qual sono li più eccellenti & fine delli altri habiti humani, & son quelli mediante liquali l'huomo è huomo, & di più eccellentia che nissuno altro animale. S O. Quanti, & quali sono questi habiti delli atti intellettuali? P H I. Dico che son cinque, Arte, Prudētia, Intellecto, Scientia, & Sapientia. S O. In che modo le diffinisci? P H I. L'arte è habito delle cose da farsi secondo la ragione, & son quelle che si fanno con le mani & con

humana felicità
non è propria, non
anzi ha felicità
in se stesso

quanti siano
gli abit. intellettuali
quanti

quanti siano
gli abit. intellettuali
Arte

DIALOGO I.

opera corporale, & in questo habito s'intercludeno tutte
 te l'arti meccaniche, nelle quali s'adopera l'istrumento
 corporale. La prudentia è habito delli atti agibili secôdo
 la ragione, & consiste nell'opera de buoni costumi huma
 ni, & in questa s'interclude tutte le uirtù che s'operano
 mediante la uolontà, & gli effetti uolontarij d'amore et
 desiderio: l'intelletto del quale è principio di sapere, qua
 li habiti son conosciuti & concessi da tutti naturalmète,
 quando li uocaboli sono intesi, come è quello, ch'el bene si
 debbe procurare, & il male fuggire, & che li contrarij
 non possono stare insieme, & altri simili, nei quali la po
 tentia intellectiua s'opera nel suo primo essere. La sciëtia
 è habito della cognitione, & conclusionè, qual si genera
 delli sopradetti principij, & in questa s'interclude le set
 te arti liberali, nella quale s'opera l'intelletto nel mezo
 del suo essere. La sapientia è habito di tutte due insieme,
 che è di principio & di còclusionè di tutte le cose che hã
 no essere. questa sola arriva al conoscimèto piu alto del
 le cose spirituali, & li Greci la chiamano theologia, che
 vuol dire scientia diuina: et chiamosi prima philosophia,
 per essere capo di tutte le scientie: & il nostro intelletto
 s'opera in questa nel suo ultimo & piu perfetto essere.
 S O. La felicità in quale di questi due habiti ueri còsiste?
 P H I. Manifesto è, che non còsiste in arte, ne in cose arti
 ficiali, che piu presto leuano la felicità che la procaccia
 no: ma consiste la beatitudine nelli altri habiti, gli atti de
 quali s'includeno in uirtù, ò sapientia, nelle quali ueramè
 te la felicità consiste. S O. Dimmi piu particolarmente,
 in qual di queste due consiste ultimamète la felicità, ò nel
 la uirtù, ò nella sapientia. P H I. Le uirtù morali son uie

che Prudentia

nell'arte

scientia

Sapientia

in questi abiti
 intellectuali
 uirtù Aristoteli
 nel lib. 6. dell'
 etica

necessarie per la felicità, ma il proprio soggetto di quelle è la sapientia, laquale non saria possibile hauerla senza le virtu morali, che chi nō ha virtu nō puo essere sapiēte, *chi non ha virtu non puo essere sapiente*, cosi come il sauiο non puo essere priuato di virtu, di modo che la virtu è la via della sapientia & lei il loco della felicità. S. O. Molte sono le sorti del sapere, & diuerse sono le scientie, secondo: la moltitudine delle cose acquistate, & la diuersita & modo che son conosciute dall' intelletto. dimmi adūq; in quali et in quāte cōsiste la felicità, s'è in conoscere tutte le cose che si truouano, ò in parte di q̃lle, ò se cōsiste nella cognitiōe d' una cosa sola, et qual potria essere q̃lla cosa, che la sua sola cognitiōe fa il nostro intelletto felice. P. H. I. Furono alcuni sapiēti, che stimorono cōsistere la felicità nella cognitione di tutte le scientie delle cose, et in tutte senza m̃acarne alcuna. S. O. Che ragione mostrano in cōfirmatiōe della loro oppiniōe? P. H. I. Dicono, ch' el nostro intelletto è in principio et pura potetia d' intēdere, laqual potetia nō è determinata ad alcūa sorte di cose, ma è cōmune et uniuersale à tutte: et (come dice Aristotile) la natura del nostro intelletto è possibile à intēdere et riceuere ogni cosa, come la natura dell' intelletto agēte, che è q̃llo che fa le simili intellettive, et illumina di q̃lle il nostro intelletto, e li fa fare ogni cosa intellettuale, et illumina & imprime ogni cosa nell' intelletto possibile, et nō è altro che essere ridotto dalla sua tenebrosa potetia all' atto, illuminato p' l' intelletto agēte. segue che sua ultima p̃fettiōe, et sua felicità debbi cōsistere nell' essere intieramēte ridotto di potetia in atto di tutte le cose che hāno essere: perche essēdo esso in potetia à tutte, debbe esser la sua p̃fettiōe et felicità in conoscerle tutte, di for

te che niſſuna potetia ne macedoneto reſti in lui: et queſta
 è l'ultima beatitudine & felice fine dell'intelletto huma-
 no, nel qual fine dicono ch'el noſtro intelletto è primato
 in tutto di potentia, & è fatto attuale, & in tutte le coſe
 s'unisce & conuerſe nel ſuo intelletto agēte illuminante,
 per la remotione della potentia, qual cauſa la ſua diuerſi-
 ta, & in queſto modo l'intelletto poſſibile ſi fa puro in
 atto: laquale unione è ultima perfectione, & la uera bea-
 titudine: & queſta ſi chiama felice copulatione dell'in-
 telletto poſſibile con l'intelletto agente. S O. Queſta loro
 ragione non mi pare manco efficace, che alta, ma piu pre-
 ſto mi pare che inferiſca il non eſſere della beatitudine
 ch'el modo dell'eſſere ſuo. P H I. Perche? S O. Perche
 ſe non puo eſſere l'huomo beato fin che non habbi cono-
 ſciuto tutte le coſe, non potra mai eſſere: ch'è quaſi im-
 poſſibile un'huomo uenire in cognitione di tutte le coſe
 che ſono, per la breuita della uita humana, & la diuerſi-
 ta delle coſe dell'uniuerso. P H I. Vero è quel che dici,
 & manifeſtamente è impoſſibile che un'huomo conoſca
 tutte le coſe, & ciaſcuna per ſe ſeparatamente: peroche
 in diuerſe parti della terra ſi truoua tate diuerſe ſorti di
 piatte et d'animali terreſtri et uolatili, et altri miſti nō a-
 nimati, che un huomo nō puo ſcorrere tutto il cerchio de
 la terra p conoſcerli et uederli tutti, et molto meno quā-
 do poteſſe uedere il mare et ſua profondita, nellaquale ſi
 truouano molte piu ſpecie d'animali che nella terra, tan-
 to che ſi dubita di qual ſi truoui piu numero al mondo, ò
 di occhi, ò di peli, perche ſi ſtima nō eſſere maco il nume-
 ro delli occhi delli animali marini ch'el numero de peli
 delli animali terreſtri ne fa biſogno eſplicare l'incōpreſi

*Quanto al mondo
 di piano
 di occhi d'ani-
 mali marini
 che non è
 che non*

bil conoſcimento delle coſe celeſti, ne del nũero delle ſtelle dell'ottaua ſphera, ne della natura et propriet  di ciaſcuna, la moltitudine delle quali formano quarantaotto figure celeſti, delle quali dodeci ſono nel Zodiaco, che   la via per laquale il Sole fa il ſuo coſo,   vintiuna figura ſono alla parte ſettentrionale dell'equinottio fino al polo arctico manifeſto   noi altri, qual chiamano tramontana:   l'altre quindeci figure, che reſtano, ſon quelle che noi altri poſſiamo uedere nella parte meridionale dalla linea equinottiale fino al polo antartico   noi altri occulto.   n    dubbio che in quella parte meridionale circa del polo ſi truouano molte altre ſtelle in alcune figure   noi altri incognite, per eſſere ſempre ſotto il noſtro emiſperio, del qual ſiamo ſtati migliara d'anni ignoranti, bench  al preſente ſe n'habbia qualche notitia, per la nuoua nauigatione de Portugheſi   Spagniuoli. ne biſogna eſprimere quel che non ſapiamo del mondo ſpirituale, intellettuale,   angelico,   delle coſe diuine, delle quali noſtra cognitione   minore, che una goccia d'acqua in c parazione di tutto il mare oceano.   laſſo ancor di dire quante coſe ſono di quelle, che uediamo, che n  le ſapiamo,   ancor delle proprie noſtre, t to che ſi truoua chi dice le proprie differentie eſſere   noi altri ignoranti. ma almanco non ſi dubita eſſere molte coſe nel m do che non le poſſiamo uedere ne ſentire,   per queſto non le poſſiamo intendere, che (come dice il philoſopho) niſſuna coſa   nell'intelletto che prima non ſia nel ſentimento. S O. Come non uedi tu che le coſe ſpirituali s' apprendeno per l'intelletto, ſenza eſſere mai uiſte   ſentite? P H I. Le coſe ſpirituali ſon tutte intelletto,   l'intellettual luce   nela

l'intelletto nostro, come è in se medesima, per unione, & per propria natura, ma è come le cose sensate che hauendo bisogno dell'intelletto per l'opera dell'intellettione si riceuono in quello come una cosa nell'altra si riceue: che, per essere tutti materiali, con uerità si dice, che non possono essere nell'intelletto, se prima non si truouano nel senso che materialmente le conosce. S O. Tutti quelli, che intendono le cose spirituali, crediti che l'intendino per quella unità & propria che hanno con il nostro intelletto?

P H I. Non dico questo, se bene è questa la perfetta congiunzione delle cose spirituali. si truoua un' altro modo ancora, che si conoscono le cose spirituali per l'effetti uisiti, ò sentiti, come uedi che per il continuo mouimento del cielo si conosce che il motore non è corpo ne uirtu corporea, ma intelletto spirituale separato da materia, si che se l'effetto del suo mouimento non fusse prima nel sentimento, non saria conosciuto. Doppo questa cognitione ne viene un'altra piu perfetta delle cose spirituali, che si fa intendendo il nostro intelletto la scienza intellettuale in se medesima trouandosi in atto, per la idetita della natura et unione sensuale che ha co le cose spirituali. S O. Intendo questo. non lassiamo il filo. tu dici, che la beatitudine non può consistere nel conoscimento di tutte le cose: perche è impossibile. uorria sapere come alcuni huomini sauui habbino dato loco à tale impossibilita, non possendo consistere in quella felicità humana. P H I. Quei tali non intendono consistere la beatitudine nella cognitione di tutte le cose particolari distribuitamente, ma chiamano sapere tutte le cose, il sapere di tutte le scienze che trattano di tutte le cose, in uno certo ordine & uniuersalita, che dando notizia del-

Come si conosce
l'uno in l'altro
spiritual.

felicità huma-
na posta nelle
cognitione di tutte
le cose conuen-
ientemente

la ragione di tutte le cose & di tutte le sorte dell'essere suo, danno uniuersal conoscimento di tutte, se bene alcune particolarmente non si truouano nel sensimèto. S O. Et questo conoscimento di tutte le scientie è possibile che l'habbi un huomo? P H I. La possibilita di questo è molto lontana: onde il philosopho dice, che tutte le sciétie da una parte sono facili da trouarsi, & dall'altra difficili, son facili in tutti gli huomini, & difficili in uno solo, & se pure si trouassero, la felicità nò puo consistere in conoscimento di molte & diuerse cose insieme: perche (come il philosopho dice) la felicità non consiste in habito di cognitione, ma nell'atto di q̃llo: ch'el sapiète quādo dorme nò è felice, ma quādo fruisce & gode dell'intelligètia è felice. adūq; se così è, in uno solo atto d'intèdere di necessita cōsiste la beatitudine: perche se bene si possono tenere insieme molti habiti di sciétia, nò però si puo attualmète intendere piu che una cosa sola, di modo che la felicità nò in tutte, ne in molte ò diuerse cose conosciute puo cōsistere, ma solamète in cognitione d'una cosa sola bisogna che cōsista. È ben uero, che per uenire alla beatitudine bisogna prima grande perfettione in tutte le scientie, così nell'arte del dimostrare, & diuidere la uerita dal falso in ogni intelligètia & discorso, laquale si chiama logica, come nella philosophia morale, ò nell'usare della prudenzia, & delle uirtù agibili, come ancora nella philosophia naturale, che è della natura di tutte le cose che hāno movimento, mutatione, ò alteratione, come ancora nella philosophia mathematica, quale è delle cose che hāno quatita, ò numerabili, ò mēsurabili: laquale se si conosce di numero assoluto, fa la scientia dell'arismetica; & se è di nu-

speculatio da un
virtute partim
cili ratione
philos. 1. 2. 3.
lib. 2. 3. 4. 5.
c. 1. 2. 3. 4. 5.
Arist. 1. 2. 3. 4. 5.
metaph. 1. 2. 3. 4. 5.

DIALOGO I.

mero di uoci, fa la scientia della musica; & essendo di mi-
 sura assoluta, fa la scientia della geometria; & se tratta
 della misura de corpi celesti & suoi mouimenti, fa la sci-
 entia dell' astrologia. & sopra tutto bisogna essere perfec-
 to in quella parte della dottrina che è piu prossima alla
 felice congiuntione, laquale è la prima philosophia, che
 sola si chiama sapientia: & questa tratta di tutte le cose
 che hāno essere, & di quelle intende piu principalmente,
 quanto maggior & piu eccellente essere hāno. questa so-
 la dottrina tratta delle cose spirituali & eterne, l' essere
 delle quali circa la natura è molto maggiore & piu co-
 nosciuta che l' essere delle cose corporee et corrutibili, ben-
 che sieno manco conosciute da noi altri che le corporee,
 per non potersi comprendere da nostri sensi come quelle,
 tal che il nostro intelletto è nella cognitiōe come l' occhio
 del spiritello alla luce & cose uisibili, che la luce del sole
 che in se è la piu chiara non la puo uedere, perche il suo
 occhio non è bastate à tãta chiarezza, & uede il lustro
 della notte, che gli è proportionato. questa sapientia &
 prima philosophia è q̃lla che arriua al conoscimento del-
 le cose diuine possibilt all' humano intelletto: & questa
 causa si chiama theologia, che uol dire sermone di Dio,
 di sorte che il sapere delle diuerse scientie è necessario per
 la felicità, ma essa non consiste gia in quelle, anzi in una
 perfettissima cognitione d' una cosa sola. S O. Dichia-
 ra mi, che cognitione è q̃sta, & di che cosa, che sola fa l' huo-
 mo beato: che sia qual si uoglia, à me pare strano che hab-
 bi à precedere in causa della felicità la cognitione della
 parte alla cognitione del tutto: che quella prima ragio-
 ne per laquale cōcludesti consistere la felicità nell' attuale
 conoscimento

mento di tutte le cose, o scienze nelle quali nostro intelletto è in potètia, mi pare che concluda, che, essendo quello in potentia, tutta la sua beatitudine debbe consistere in conoscerle tutte in atto : et se così è, come può essere felice con una sola cognitione, come tu dici? P H I. Gli argomenti tuoi concludono, ma le ragioni dimostrano più, come la uerità non può essere contraria della uerità, & bisogna dar luogo all' uno o all' altro : & debbi intèdere, che la felicità consiste nel conoscere una cosa sola, che nel conoscimèto di tutte ciascuna per se diuisamète non può consistere, anzi tutte insieme in uno conoscimèto d' una sola cosa, nella quale sono tutte le cose dell' uniuerso, et quella conoscienza, se conoscono tutte insieme in uno atto, et in maggiore perfectione che se fossero conosciute ciascuna da per se diuisamète. S O. Qual è questa cosa, che essendo solamente una, è tutte le cose insieme? P H I. L' intelletto di sua propria natura nò ha un' essentia segnalata, ma è tutte le cose : & se è intelletto possibile, è tutte le cose in potètia: che la sua propria essentia non è altro che l' intèdere di tutte le cose in potètia: & se è intelletto in atto, puro essere, et pura forma, còtiene in se tutti li gradi dell' essere, & delle forme, & de gli atti dell' uniuerso, tutti insieme in essere, in unita, & in pura simplicità, di modo che chi lo può conoscere uedèdolo in essere, conosce in una sola uisione, & semplicissima cognitione tutto l' essere di tutte le cose dell' uniuerso insieme, in molta maggiore perfectione, & purità intellettuale di quelle che si truouano in se medesime : perche le cose materiali hāno molto più perfetto essere nell' attuale intelletto, che in quello che hanno in se proprio : sì che con il solo conoscimèto dell' attuale

Leone Hebreo.

D

intelletto si conosce il tutto delle scienze delle cose, & si fa l'huomo beato. S O. Dichiararmi adunque, che intelletto è questo che conoscendosi causa la beatitudine. P H I. Tengono alcuni che sia l'intelletto agente, che, copulandosi con il nostro intelletto possibile, ueggono tutte le cose in atto insieme con una sola uisione spirituale & chiarissima, per laquale si fa beata. Altri dicono, che la beatitudine è quando nostro intelletto illuminato totalmente dalla copulatione dell'intelletto agente è fatto tutto attuale senza potentia, et uede in se medesimo secondo sua infima essentia intellettuale, nella quale sono: & uede tutte le cose spiritualmente, & in uno & medesimo intelligente la cosa intesa, et l'atto dell'intellectione, senza alcuna differenza, ne diuersità di sciētia. Ancora questi dicono, che quando in tal modo il nostro intelletto è essentiat, si fa et resta uno medesimo essentialmente con l'intelletto agente, senza restare in loro alcuna diuisione, ò multiplicatione. et in questi modi ragionano della felicità i piu chiari philosophi: & largo saria, ma non proportionato al nostro parlamento, il dire quello che adducono in pro et in contra: ma quello, ch'io ti dirò, è, che gli altri che piu contē plano la diuinità dicono (et io con quelli insieme) che l'intelletto attuale che illumina il nostro possibile, è l'altissimo Dio, & così tengono per certo che la beatitudine consiste nella cognitione dell'intelletto diuino, nel quale sono tutte le cose primamente, & piu perfettamente, che in alcun altro intelletto creato: perche in quello sono tutte le cose essentialmente, non solamente per ragione d'intelletto, ma ancor causalmente, come in prima & assoluta causa di tutte le cose che sono, di modo ch'è la causa che le pro-

Intelletto agente
che illumina
nostro possibile
intelletto, e la
beatitudine con
siste nella cogni
tione del diuino
intelletto

duce, la mente che le conduce, la forma che l'informa, & per il fine che l'indirizza son fatte, et da lui uengono, & in lui ultimamente ritornano come in ultimo & uero fine & comune felicità: & è il primo essere: & per sua participatione tutte le cose sono: lui è il puro atto, lui il supremo intelletto, dal quale ogni intelletto, atto, forma, & perfezione dipende, & a quello tutte s'indirizzano, come a perfectissimo fine, et in esso spiritualmente stanno senza diuisione, o multiplicatione alcuna, anzi in simplicissima unità. esso è il uero felice: tutti hanno bisogno di lui, & lui di niissuno: uedendo se medesimo, tutti conosce, & uedendo è da se uisto, & la sua uisione tutta è somma unità a chi il puo uedere: & se ben non è capace, conosce di quello quanto è capace: & uedendo l'intelletto humano o angelico secondo la sua capacità et uirtù tutte le cose insieme in somma perfezione, partecipa la sua felicità, & per quella si fa & resta felice secondo il grado del suo essere. Non ti dirò più di questo: perche la qualita della nostra narratione nol consente, ne ancor la lingua humana è sufficiēte a esprimere perfettamente quello che l'intelletto in questo sente, ne per le uoci corporali si puo esprimere l'intellettual purità delle cose diuine. basta che sappi, che la nostra felicità consiste nel conoscimento & uisione diuina, nella quale tutte le cose perfectissimamente si ueggono. S O. Non ti dimanderò più di questo caso, che mi pare basti in quāto à le mie forze, se già non è superfluo. ma un dubbio m'occorre, ch'io ho intesa altre uolte che la felicità non consiste precisamente in conoscere Dio, ma in amarlo, & fruirlo con dilettatione. P H I. Essendo Dio il uero &

solo oggetto della nostra felicità, noi altri l'amiamo con
conoscimento & amore, & li sapienti furono diuersi in
questi due atti, cioè s'el proprio atto della felicità è cono-
scere Dio, ouero amarlo: & à te deue bastare il sapere,
che l'uno & l'altro atto fa di bisogno nella beatitudine.

S O. Vorria sapere la ragione che ha mosso ciascuno de
l'inuentori di queste due sententie. P H I. Quelli, che ten-
gono che la felicità consiste in amare Dio, fanno questa
ragione, che la beatitudine cōsiste nell'ultimo atto che la
nostra anima opera uerso di Dio, per essere quello l'ulti-
mo fine humano: & come sia che prima bisogna cono-
scerlo & dipoi amarlo, ne segue che non nel conoscimen-
to, ma nell'amor di Dio, che è l'ultimo atto, cōsiste la fe-
licità. S' aiutano ancora della dilettatione, che è principa-
le nella felicità, laquale è della uolontà. onde dicono, che
il uero atto felice è uolontario, cioè l'amore nelquale cōsi-
ste la delectatione, & non nell'atto intellettuale: perchè
non partecipa così della delectatione. gli altri in contrario
fanno questa ragione, & dicono che la felicità cōsiste ne
l'atto della principale & più spirituale potentia dell'ani-
ma nostra: & come sia che l'intellettuale potentia è più
principale che la uolontà & più astratta da materia, ne
segue che la beatitudine non cōsiste nell'atto della uolon-
tà, che è amarlo; ma dicono che al conoscimento segue
no l'amor e la delectatione come accessorie, ma che non
sono il fin principale. S O. Non mancò efficace mi pare
l'una ragione che l'altra: pur uorria sapere la tua de-
terminatione. P H I. È difficile cercare di terminare una
cosa tanto disputata da gli antichi philosophi & moder-
ni scholologi: ma per contentarti, sol questo ti uoglio dire

ragioni di coloro
che tengono
che la beatitudine
cōsiste nell'ulti-
mo atto di Dio

ragioni de con-
trari che con-
tra conuen-
za la beatitudine
nella cognizione
di Dio

in questa nostra narratione, con laquale m'hai disuiato dal dirti come desiderio l'afflittione del mio animo uerso di te. S O. Di questo solamente: & dipoi che saremo sati delle cose diuine, piu puraméte potremo parlare della nostra amicitia humana. P H I. Fra le preposizioni, che sono uere, & necessarie, l'una è, che la felicità cōsiste ne l'ultimo atto dell'anima, come in uero fine; l'altra è, che consiste nell'atto della piu nobile & spirital potetia de l'anima, & questa è l'intellettua. ancor nō si puo negare che l'amore presuppone conoscimēto, ma nō per questo segue che l'amore sia l'ultimo atto dell'anima: perche tu puoi sapere che di Dio tutte le cose amate & desiderate si truouano di due sorti di conoscere: l'una è innanzi dell'amore causato da quella, laquale non è cognitione perfettamente unitiua; l'altra è dipoi dell'amore, dall'amore causata, laqual cognitione unitiua è fruitiōne di perfetta unione: ch'el primo conoscimento del pane, fa che l'ami & desideri chi ha fame: che se prima non lo conoscesse essemplarméte, non lo potria amare & desiderare. & mediante questo amore & desiderio ueniamo alla uera cognitione unitiua del pane, laquale è quando in atto si mangia, che la uera cognitione del pane è gustarlo. cosi accade dell'huomo con la dōna, che conoscendola essemplarméte s'ama & desidera, & dalla amore si uiene al conoscimēto unitiuo che è il fine del desiderio: & cosi è in ogni altra cosa amata et desiderata, che in tutte l'amore & desiderio è mezzo che ci lena da l'imperfetto conoscimēto alla perfetta unita, che è il uero fine d'amore & desiderio, quali sono affetti della non lonta, che fanno della diuisa cognitione, fruitiōne di con-

Due modi di conoscere
1. per se
2. per mezzo
dell'amore
che è unitiua

DIALOGO I.

gnitione perfetta & unita. & quando intenderai questa naturalita intrinseca, conoscerai che non son lontani dal mentale desiderio, ne si discostano dall' amore mentale, se bene l'hauiamo di sopra in soggetto comune altrimenti esplicato; di modo, che l'amore ueramente si puo diffinire che sia desiderio di godere con unione la cosa conosciuta per buona. & ancor che il desiderio, come altra uolta t'ho detto, presupponga assentia della cosa desiderata, hora ti dico che quando bene la cosa buona sia & si posseggia, si puo in ogni modo desiderare, non d'hauerla poi che è hauuta, ma di fruirla con unione conosciuta: & questa futura fruitione si puo desiderare, perche ancor non è. Questo tal desiderio si chiama amore, & è di cose non hauute che si desiderano hauere, oueramente de l'hauute che si desiderano godere con unione: & l'uno & l'altro propriamente si chiama desiderio, ma il secondo piu propriamente amore, di sorte, che diffiniamo l'amor desiderio di fruire con unione, oueramente desiderio di conuertirsi con unione nella cosa amata: & tornando all'intento nostro dirò, che prima quel conoscimento debbe essere di Dio, secondo che si puo hauere di cosa tanto immensa, & tanto alta: & conoscendo noi altri la sua perfectione, perche non bastiamo à conoscere la interamète, l'amiamo, desiderando fruirlo con unione conosciuta la piu perfetta che sia possibile. questo tanto amore & desiderio fa che siamo astratti in tanta contemplatione, ch'el nostro intelletto si uiene à sollectare, in modo che illuminato d'una singulare gratia diuina, arriua à conoscere piu alto che l'humano potere, & l'humana speculatione; et uiene in una tal unione

ne & copulatione col sommo Dio, che piu presto si conosce nostro intelletto essere ragione & parte diuina, che intelletto in forma humana; & allhora si satia il desiderio suo & l'amore con molto maggiore satisfattione di quella che haueua nel primo conoscimento & nel precedente amore; & ben potria essere che restasse l'amore & il desiderio, non d'hauere il conoscimento unitiuo, che gia l'ha hauuto, ma di continuare la fruitione di tal unione diuina, che è uerissimo amore: & ancora non affirmaria che si senta delectatione in quello atto beato, eccetto in tempo che s'acquistò: perche allhora si ha delectatione per acquistare la cosa desiderata che mancava: che la maggior parte delle delectationi sono per remedio del mancamento, & per l'acquisto della cosa desiderata: ma fruendo l'atto della felice unione, non resta impressione alcuna di difetto, anzi una intera satisfattione d'unita, laquale è sopra ogni delectatione, allegrezza, & gaudio: & in conclusione ti dico, che la felicità non consiste in quello atto conoscitiuo di Dio, ilquale conduce l'amore; ne consiste nell'amore che à tal cognitione succede, ma sol consiste nell'atto copulatiuo dell'intima & unita cognitione diuina, che è la somma perfettione dell'intelletto creato, et quello è l'ultimo atto & beato fine, nelquale piu presio si troua diuino che humano: & per questo la sacra scrittura dipoi che ci ammonisce, che dobbiamo conoscere la perfetta & pura unita di Dio, et dipoi che dobbiamo amarlo piu che l'utile della cupidità, & piu che il delectabile dell'appetito, & piu che ogni altro honesto dell'anima, & uolontà rationale, dice per ultimo fine, Per tanto con es-

anche con
sua la
e beat

so Dio ui copulate : & in un'altra parte promettendo l'ultima felicità solamente dice, Et con esso Dio ui copularete : senza promettere niſſuna altra coſa, come uita, eterna glòria, ſomma delectatione, allegrezza et luce infinita, & altre ſimili : perche queſta copulatione è la più propria et precisa parola che ſignifichi la beatitudine, la qual contiene tutto il bene & perfectione dell'anima intellettiua, come quella che è ſua uera felicità. è ben uero, che in queſta uita non è coſi facile hauere tale beatitudine : & quādo ben ſi poteſſe hauere, non è coſi facile cōtinuare in quella ſempre : & queſto è, che mentre uiuiamo, il noſtro intelletto ha qualche ſorte di uincolo con la materia di queſto noſtro fragil corpo, & per queſta cauſa qualch'uno, che è uenuto à tal copulatione in queſta uita, nō cōtinuaua ſempre in quella per la colligatione corporea, anzi dipoi della copulatione diuina tornaua à riſcògnere le coſe corporee come prima, eccetto che nella fine della uita, ſtādo l'anima copulata, laſſò in tutto il corpo, ritenendofi lei con la diuinità copulante in ſomma felicità. l'anima dipoi ſeparata da queſta colligatione corporea, eſſendo ſtata di tanta eccellentia ſenza impedimēto alcuno, gode in eterno ſua felice copulatione con la diuina luce, della ſorte che godeno quella li beati angeli, & intelligentie ſeparate, motori, & celeſti corpi, ciaſcuno ſecondo il grado della ſua dignità & perfectione perpetuamente. Al preſente mi pare ò ſophia che ti debbi baſtare queſto poco delle coſe ſpirituali. & tornando à me, uedi s'io poſſo remediare alla paſſione che mi danno li miei affetti uolontarij per ſoſtentione di queſta corporea compagnia. S O. Voglio prima ſaper da te

di qual sorte d'amore è quel che dici che mi porti : perche hauendomi tu mostrato la qualita di molti differenti amori & desiderij che nelli huomini si truouano, & hauendoli tutti colligati in tre sorti d'amore, mi piacerebbe che hora tu mi dichiarassi di qual di queste sorti d'amore è quello che mi porti. P H I. La sorte dell'amor ch'io ti porto ò Sophia non la posso intendere, ne la so esplicare : sento sue forze, ma non le comprendo ; che essendosi appassionato, di me è fatto signore, & di tutto l'animo, & come principale amministratore mi conosce, et io che son seruo comadato nõ basto à conoscer lui : nientedimanco conosco che il desiderio mio cerca il delectabile. S O. Se così è, tu nõ debbi domandare remedio ch'io satisfacci alla tua uolonta, ne incolparmi se non te lo concedo : che gia m'hai mostrato, che quando consegue l'affetto delectabile del desiderio, non solamente cessa il desiderio, ma ancora si priua d'amore & conuertesi in odio. P H I. Non ti contenti eleggere della nostra confabulatione per te dolce frutto & saluifero, ma così Dio nõ uole che elegga per darmi in satisfattione frutto amaro & uelenoso, & in qsto non potrai lodarti di gratitudine, ne adornare di pietà, poi che cò la saetta che il mio arco tirò in tuo fauore, tu crudelmète à me uuoì trappassare il cuore. S O. Se l'amarmi reputi cosa degna, come io stimo ; saria indegna cosa ch'io causasse che si priuasse l'amore che mi porti còcedendoti la satisfattione del tuo desiderio, & in questa concessione sarei ueramente crudele non meno à me che à te, priuando te dell'amore uerso di me, & me d'essere amata, & sarò pietosa à tutti due, negandoti il fine del tuo sfrenato desiderio, acciò nõ habbi fine il soane a=

more. P H I. Tu t'inganni, ò mi uoi ingannare, facido-
mi fondamento falso & nò al proposito dell'amore, che
io t'habbi detto che cercare il desiderato facci priuare lo
amore & couertirlo in odio, che nò è cosa più falsa. S O.
Come falsa? non hai tu detto che la qualita dell'amor de
lettabile è quella che la sua satieta si conuerte in odio fa-
stidioso? P H I. Non ogni delectabile quando si cerca uiene
in fastidio: che la uirtu, il sapere, dilettano la mente &
mai fastidiscono, & si procura & desidera il suo crescì-
mento: & non solamete queste cose che sono honeste, ma
ancora l'altre non honeste, come la potentia, honori, ric-
chezze, delectano quando s'acquistano, & non uengono
mai in fastidio, anzi quanto più di quelle si ha più si desi-
dera. S O. Mi pare, che contradica à quel che hai detto
di sopra del delectabile. P H I. Quel, che di sopra ho det-
to, è, ch'el delectabile alli sentimenti esteriori solamente, et
ancor alli materiali, come è il gusto & il tatto, adducono
satieta & fastidio, ma quello che dilettà gli altri sentimē-
ti, come il uedere, udire, & odorare, nò gli tira così in sa-
tieta & fastidio. dice Salamone, che non si satia l'occhio
di uedere, ne l'orecchia d'udire, & molto manco si satia
la fantasia & imaginatione delle cose che le dilettano, co-
me son gli honori, le ricchezze, dominij, & simili cose, le
quali sempre si cercano. ma molto più insatiabile è la
delectatione della mente & dell'intelletto nelli atti uirtuo-
si & sapienti, la delectatione de quali quanto più è insa-
tiabile, tanto più è eccellente & honesta. S O. Intendo
bene che la delectatione quanto è in potentia più spiritua-
le dell'anima, tanto più è insatiabile & manco fastidio-
sa: ma secondo il commune uso la delectatione ch'el tuo

nel delectabile è
uolto che non
uenga in fastidio
quale si uole
che inganni

desiderio cerca da me, è del sentimento del tatto, che è quello nel quale più presto cade la satietà fastidiosa, sì che di ragione si può negare. PHI. Manifesto è, che alli sensi del tatto & del gusto, liquali fra tutti cinque son fatti non solamente per sustentatione della vita dell'huomo individuo, ma ancora per sustentatione della specie humana con la simigliante generatione successiva, che è opera del tatto, la natura ha posto termine all'operatione di questi due, più che à nessuno de gli altri sentimenti, che sono uedere, udire, & odorare: & la causa è, perche questi tre non son necessarij all'essere individuale dell'huomo, ne ancora all'essere successivo della specie, ma sono solamente per comodità & utile delli huomini & delli animali perfetti. donde così come il suo essere non è necessario, così non ha bisogno di termini o limitatione nella sua operatione. & così come il non uedere, il non udire, & il non odorare non priua la vita dell'huomo, così non la priua il superfluo uedere, il superfluo udire, o il frequente odorare, se già non fusse per accidente. ma il gusto & il tatto, così come l'essere suo è necessario alla vita & successione humana, di modo che se non fussero si priuaria, così l'eccesso suo saria causa della priuatione dell'huomo: perche il molto mangiare e il molto bere non manco ammazzaria l'huomo che la fame, & la sete: così la frequente copula carnale, & l'eccessivo caldo o freddo nel tatto saria causa della sua corruzione: che essendo vincolo di maggiore delectatione in questi due sentimenti per la necessità sua all'essere dell'huomo proprio et successivo, fu di bisogno limitarli naturalmete. & che se bene la delectatione li trasportasse à eccesso dannoso, il limite

tatto, e uero ad
non. d. p. t. m.
uere. e. uero m.
ancora per con-
uere d. p. m.
humana

D I A L O G O I.

naturale li refrenasse, acciò che tale eccesso nò potesse corrompere l'individuo, di modo, che la natura non manco sapientia ha usato in mettere natural limite & frena al sentimento del gusto & del tatto, che à gli altri sentimēti per la sua conseruatione, che in quella che ha usato in produrceli per l'essere suo. & se bene l'appetito dell'amante con l'unione copulatiua si satia, & di continuo cessa quel desiderio oueramente appetito, non per questo si priua il cordiale amore, anzi si collega piu la possibile unione, laquale ha attuale conuerfione d'uno amante nel l'altro, ouero il fare di due uno, remouendo la diuisione & diuersita di quelli quanto è possibile: & restando lo amore in maggiore unità et perfettione, resta in cōtinuo desiderio di godere con unione la persona amata, che è la uera diffinitione d'amore. S O. Dunque mi concedi ch'el fine del tuo desiderio consiste nel piu materiale delli sentimēti, che è il tatto: & essendo l'amore cosa cosi spirituale, come dici; mi marauiglio, che metti il fin suo in cosa tanto bassa. P H I. Non ti concedo che sia questo il fine de perfetto amore, ma t'ho detto che questo atto non dissolue l'amore perfetto, anzi il uincola piu & collega con gli atti corporei amorosi, che tanto si desiderano quanto son segniali di tal reciproco amore in ciascuno de due amati: ancora perche essendo gli animi uniti in spirituale amore, i corpi desiderano godere la possibile unione, accio che non resti alcuna diuersita, & l'unione sia in tutto perfetta, massime perche con la corrispondentia dell'unione corporea il spirituale amore s'angumenta & si fa piu perfetto, cosi come il conoscimento della prudencia è perfetto quando corrispodeno le debite opere. & in con=

duzione ti dico, che ancor che di sopra habbiamo diffinito l'amore in commune, la propria diffinitione del perfetto amore dell'huomo & della dóna è la cónversione dell'amante nell'amato, con desiderio che si conuertì l'amato nell'amante: & quando tal amore è eguale in ciascuna delle parti, si diffinisce cónversione dell'uno amante nell'altro. S O. Ancora che le tue ragioni sieno non manco uerisimili che sottili, io fo giudicio dell'esperientia, alla quale piu che à nessuna altra ragione si debbe credere. si ueggono molti che amano, & hauuto dalle loro amate quello che desiderano delli atti corporei amorosi, non solamente cessa il loro desiderio, ma ancora l'amore totalmēte, & qualche uolta si conuerte in odio, come fu quello di Amone figliuolo di Daur, il quale cò tanta efficacia amò Athamar sua sorella ch'era uenuto per quella infermo & in pericolo di morte, & dipoi che Ionadab con inganno & uiolentia gli fece conseguire quel che da lei desideraua, incontinente gli uenne tanto in odio, che così in forma di uiolata la fece partire di mezo di di casa sua. P H I. L'amore è di due sorti. l'una genera il desiderio ouero appetito sensuale, che desiderando l'huomo alcuna persona l'ama, & questo amore è imperfetto, perche dipende da uitioso & fragile principio, perche è figlio generato dal desiderio, & tale fu l'amore d'Amon uerso di Athamar, & questo è uero come dici che interuiene che cessando il desiderio ò appetito carnale per la satisfactione & satietà di quello, incontinente cessa totalmēte l'amore, perche cessando la causa che è il desiderio cessa l'effetto che è l'amore, & molte uolte si conuerte in odio come fu quello. ma l'altro amore è quello, che di esso è ge-

*Due sorti d'Amore
uno che nasce dal
appetito sensuale
questo è uile, uero
l'altro d'alcuna
cognitione, ed è
nobile, per questo*

nerato il desiderio della persona amata, et non del desiderio ò appetito, anzi amando prima perfettamente, la forza dell'amore fa desiderare l'unione spirituale et corporale con la persona amata, si che come il primo amore è figliuolo del desiderio, così questo gli è padre et uero generatore: et questo amore quando ottiene quello che desidera, l'amore non cessa, se ben cessa l'appetito et desiderio: perche leuato l'effetto, non per qllo si leua la causa, massime che, come t'ho detto, non cessa mai il perfetto desiderio, che è di godere l'unione con la persona amata, perche questo è congiunto sempre con l'amore, et è di sua propria essentia; ma cessa immediate un particolare desiderio et appetito delli atti amorosi del corpo per causa del limite terminato che la natura ha posto in qlli tali atti: et se bene non sono continui, niente dimano più presto son uincoli di tal amore, che occasione di dissoluerlo, di modo che non debbi scusarti del perfetto amor ch'io ti porto, per il difetto che si truoua nell'imperfetto: perche l'amor ch'io ti porto nò è figliuolo del desiderio, anzi il desiderio è figliuolo di quello che gli è padre: et le mie prime parole furono, che il conoscerti causaua in me amore e desiderio: nò dissi, desiderio et amore: pche il mio non procede mai dal desiderio, anzi fu primo di lui, come prodotto da quello: S O. Se l'amor che tu mi porti non uiene dall'appetito, ne è generato dal desiderio, ne nato d'ocio ò lasciuia humana, come dicono gli nostri, fammi intendere chi è quello che l'ha prodotto, che non è dubbio che ogni amore humano si genera et nasce di nuouo, et à tutti gli nati bisogna che ci sia generatore: che non si puo trouare figliuolo senza padre, ne

effetto senza causa. PHI. il perfetto et uero amore, che è quello ch'io ti porto, è padre del desiderio, et figlio della ragione, et in me la retta ragione conosciutua l'ha prodotto: che, conoscendo essere in te virtù, ingegno, et gratia non manco di mirabile attrazione che di grande ammirazione, la uolontà mia desiderando la tua persona, che rettamente è giudicata per la ragione in ogni cosa essere ottima et eccellente, et degna di essere amata, questa affezione e amore ha fatto conuertirmi in te, generandomi desiderio che tu in me ti conuerti, acciò che io amante possa essere una medesima persona con te amata, et in eguale amore facci di due animi un solo, liqua li due corpi simigliatamente unificare et ministrare possono: la sensualità di questo desiderio fa nascere l'appetito d'ogni altra unione corporea, acciò che li corpi possano conseguire in quella la possibile unione delli penetranti animi. Guarda o Sophia, che per essere così successiuamente in me dalla ragione conosciutua prodotto l'amore, et da l'amore prodotto il desiderio per le mie prime parole, che il conoscerti causò in me amore et desiderio, perche il conoscimento ch'io hebbi delle tue amabili proprietà, causò ch'io t'amassi, et l'amarti m'innuò a desiderarti. S O. Come dici, che l' uero amore nasce dalla ragione? che io ho inteso, che l' perfetto amore non può essere governato ne limitato da ragione alcuna, et per questo il chiamano sfrenato per, che non si lascia domare il freno dalla ragione, ne ornare da quella. PHI. Hai inteso la uerità: ma s'io diffi, che tale amore nasce dalla ragione, non t'ho detto che si limiti et sia drizzato da questa: anzi ti dico, che dipoi che la ragione conosciu-

Amor uero
è figlio della
ragione conosciu-

Amore ancora
sia figlio della
ragione non
non il suo ha
no

na il produce, l'amore, nato che è, non si lascia più ordina-
 re ne gouernare dalla ragione, dalla quale fu generato,
 ma calcitra contra la madre et fassi come diuerso frenato,
 tanto che viene in pregiudicio et danno dell'amante: per
 che quel che bene ama, se medesimo disama: ilche è con-
 tra ogni ragione, et douere: che l'amare è carità, et da
 se medesimo debbe principiare: ilche non facciamo, che
 amiamo più altri che noi medesimi: ne questo è poco: et
 per essere l'amore dipoi che è nato priuato d'ogni ragio-
 ne, si dipinge cieco senza occhi: et perche la madre Ve-
 nere ha gli occhi belli, però desidera il bello, et la ragio-
 ne giudica la persona bella, buona, et amabile: et di qui
 nasce l'amore. si dipinge Cupido ancora mado, perche
 il grande amore non si può dissimulare cō la ragione ne
 coprire cō la prudētia per l'intolerabili pene che lui dà:
 et è piccolino, perche gli manca la prudētia, ne per quel-
 la si può gouernare: ha l'ale, perche amore con celerità
 entra nelli animi, et con celerità gli fa andare à troua-
 re sempre la persona amata, astratto da se medesimo: et
 per questo Euripide dice che l'amante uive in corpo d'al-
 tri. dipingesi saettando, perche ferisce da longi, et saet-
 ta il cuore come proprio segnale: ancor perche la piaga
 d'amore è come quella della saetta improvvisa, stretta di
 bocca et di profonda penetratione, non facile à uederfi,
 difficile à curarsi, et molto graue à sanare: chi mira q̃l
 di fuore, gli pare poco, ma secondo l'intrinfeco è perico-
 losissima, et il più delle uolte si cōuerte in fistola incurra-
 bile. et ancora, così come la piaga fatta dalla saetta nō
 si sana se ben si distempera l'arco, ò si rompe chi l'ha tira-
 ta, così q̃lla che fa il uero amore nō si remedia per alcu-
 na diletatione

o lui che bone
 ama se me-
 desimo d'ama

uane condizim-
 e. Amore un a-
 diuina spie-
 gati

na delectatione che la fortuna gli possa cōcedere, & che la persona amata in alcun tempo gli possi dare, ne ancor si puo saldare per mancamento della cosa amata nell'irreparabil morte: si che non ti marauigliare, s'el perfetto amore essendo figliuolo della ragione, non è ordenato da quella. S O. Anci mi marauiglio che possa essere laudabile amore quello che non è gouernato dalla ragione & prudentia: ch'io teneua, che questa fusse la differenza fra l'amore uirtuoso e il lasciuo in tutto disordinato & sfrenato: donde io sto pensando, quale è il perfetto. P H I. Non hai bene inteso: perche il sfrenamento non è proprio dell'amore lasciuo, ma ha una proprietà d'ogni efficace & grande amore, ò honesto ò dishonesto che sia, eccetto che nell'honesto sfrenamento fa maggiore la uirtu, & nel dishonesto fa maggiore l'errore. chi puo negare che ne gli honesti amori nō si truouano marauigliosi & sfrenati desiderij? qual piu honesto che l'amore diuino? & qual è di maggiore inflammatione, & piu sfrenato? ne si gouerna gia per la ragione reggitrice et cōseruatrice dell'huomo: che molti per l'amore diuino nō stimano la persona, & cercano perdere la uita: & alcuni p il molto amare Dio disamano se stessi, cosi come l'infelice per molto amare se medesimo, disama Dio. & uenendo alla conclusione, quanti hanno cerco finire la sua uita & cōsumare la persona infiammati dell'amore della uirtu & gloriosa fama? laqual cosa non consente l'ordinaria ragione, anzi indirizza ogni cosa per poter uiuere honestamente. & ti diria ancora che molti hāno cerco allegramente morire per amore delli suoi honesti amici. de quali ti potria dire molti essempi, che li lasso per non

LEONE HEBREO.

E

l'eccezio è com
mune d'ogni
Amore, nell'on
no fa maggior
uirtu uirtuoso
uero il uirtu

on è riprensibile
ardente amore
eli hanno alle
onna quella
pero nasce da
onoscimento
no, cinto

essere proliſſo . dipoi non manco penſo eſſere irreprenſi-
bile l'inſiammato amore & la ſfrenata affettione dello
huomo alla dōna, che à quella dell'huomo, pur che naſca
da uero conoſcimento & uero giudicio che la giudichi
eſſere degna d'eſſere amata, qual amore tiene non man-
co dell'honeſto che del delettabile. S O. Pur uorrei ch'el
tuo amore fuſſe regolato dalla ragione, che gli è ſtata ge-
nitrice, laqual gouerna ogni degna perſona. P H I L. a-
more che è regolato dalla ragione non ſuole forzare lo
amante : & benche habbi il nome dell'amore, non ha lo
eſſetto : perche il uero amore ſforza la ragione , & la
perſona amante con mirabile uiolentia , & d'incredibil
forte , & piu che altro impedimento humano concurba
la mente, oue è il giudicio, & fa perdere la memoria di
ogni altra coſa, & di ſe ſolo l'empie, & in tutto fa lo
huomo alieno da ſe medeſimo, & proprio della perſona
amata : il fa inimico di piacere & di compagnia, ami-
co di ſolitudine, malinconico, pieno di paſſioni, circunda-
to di pene, tormentato dall'afflittione, martorizzato dal
deſiderio, nutrito di ſperanza, ſtimolato da diſperatio-
ne, anſiato da penſamenti, angosciato da crudelta, afflit-
to da ſuſpicioni, ſaettato da gelofia, tribulato ſenza re-
quie, faticato ſenza ri poſo, ſempre accōpagnato da do-
lori, pieno di ſoſpiri, reſpetti & diſpetti, che mai gli m̃a-
cano . che ti poſſo dire altro, ſe non che l'amore fa che
continuamente la uita muoia, & uiua la morte dell'a-
mante ? & quel ch'io truouo di maggiore marauiglia,
è, che eſſendo coſi intolerabile, & eſtremo in crudeltà &
tribulationi, la mente per partirſi da quelle non ſpera,
non deſidera & non procura, anzi chi conſeglia & ſoc-

corre lo reputa mortale inimico. Ti pare ò Sophia, che in tal laberinto si possi guardare alla legge della ragione, & regola della prudentia? S O. Nò tante cose ò Philone: ch'io ueggio bene, che nelli amanti piu abonda la lingua, che le passioni. P H. E' segno che tu non le senti, perche tu non le credi: che non puo credere la grandezza del dolore dell'amante, senon chi lo partecipa. se mia infermita fusse cosi stata contagiosa, tu non solamete crederesti quel ch'io ti dico & patisco, ma molto piu, perche quello ch'io sento non lo so dire, ne tacerlo, ne la minima parte di quel che patisco è quel ch'io dico. & come poi tu pensare che nell'afflittione, nella quale l'amante si truoua tutto còturbato, la ragione confusa, la memoria occupata, la fantasia alienata, il sentimento offeso da immenso dolore, resti la lingua libera per poter fingere fabulose passioni? quel che parlo è quello che le parole possono significare & la lingua esprimere. il resto l'intenda chi l'auuersa fortuna glie l'ha fatto sentire, & chi l'amarissima dolcezza d'amore ha gustato, & il suo sapo-
rito ueleno in principio non ha saputo, ne uoluto, ne pos-
suto rifiutare: perche io per mia fe non ho, ne truouo
modo di poterlo esplicare. ardeno li miei spiriti, il mio
cuore si consuma, & la mia persona è tutta un'incendio.
chi in tal stato si truoua, se potesse non credi tu che si libe-
rasse? ma non può, perche non ha liberta di liberarsi ne
cercarsi di liberare. come adunque si può gouernare per
ragioe chi nò è in sua liberta? che tutte le suggestioni cor-
porali lassano solamete la uolota libera, et la suggestione
dell'amore è quella che lega prima la uolonta dell'amante,
& dipoi à quella tutta la persona insieme. S O. Non

DIALOGO I.

è dubbio che gli amanti patiscono molte afflittioni fin che habbino conseguito quel che piu desiderano, ma di poi tutta la fortuna uiene in bonaccia, di sorte che queste pene piu presto procedeno dal desiderio della cosa nõ hauuta, che dal proprio amore di quella. P H I. Ne ancora in questo parli come esperta: perche di quelli amanti de quali le pene cessano cò l'acquisto della carnale delectatione, l'amore loro non dipende dalla ragione, ma dall'appetito carnale, & (come di sopra e' ho detto) le loro pene & passioni son carnali, ma non spirituali, come quelle immense di mirabile penetratione, & d'intolerabile pongimèto che sentono quelli amanti l'amor de quali da ragione dipende. questi tali per carnal delectatione non riceuono al dolore remedio, ne all'amore mitigatione: anzi ti dico & affermo che se le pene loro prima erano grandi, dipoi di tale unione sono molto maggiori & piu inportabili. S O. Qual è la causa, che, hauendo quel che desiderano, la passione sua debbi crescere? P H I. Perche tal amore è desiderio d'unione perfetta de l'amante nella persona amata, laquale non puo essere se non con la totale penetratione dell'uno nell'altro. questo nelli animi, che sono spirituali, è possibile: perche li spirituali incorporei con li mentali & efficacissimi effetti si possono contrapenetrare, unirsi, & conuertirsi in uno. ma nelli diuersi corpi che ciascuno di loro ricerca proprio luogo segnalato, questa tale unione & penetratione rispetto della desiderata resta dipoi del desiderio piu ardente di quella unione, che perfettamente non si puo cõseguire: & procurando sempre la mente l'intera conuersione nella persona amata, lascia la propria, essendo sem-

pre con maggior affettione & pena per il mancamento dell'unione, laquale ne ragione, ne uolonta, ne prudentia possono limitare, ne resisterli. S O. Mi pare, che l'animo alquanto consenta alle tue ragioni: ma una cosa sola mi resta in ogni modo strana di cōcedere, che si truoui amore ò altra cosa buona nell'huomo, ouero nel mando, che non sia gouernata dalla ragione, poi che è manifesto lei essere la regolatrice & gouernatrice d'ogni cosa buona & laudabile: che tanto è la cosa degna quanto partecipa di ragione. come adunque puoi affermare ch'el perfetto amore non sia gouernato da quella? P H I. Poi che questo solo ti resta dubbio, questo solo ti uoglio dichiarare nella presente confabulatione. Debbi sapere, che nelli huomini si truouano due sorti di ragione. l'una chiamata remo ordinaria, & l'altra straordinaria. l'intento della prima è reggere & conseruare l'huomo in uita honesta, donde tutte l'altre cose s'indirizzano à questo fine; e tutto quello, che impedisce la buona uita humana, la ragione il desuia & reproua. questa è quella ragione, ch'io t'ho detto che non puo regolare ne limitare il perfetto amore: perche tale amore pregiudica et offende la propria persona, uita, & bene essere con intollerabili danni per seguire la persona amata. ma della ragione straordinaria l'intento è di conseguire la cosa amata, & non attende alla conseruatione delle cose proprie, anzi le pospone per l'acquisto della cosa che s'ama, come si debbe posporre il manco nobile per il piu eccellente: perche, come dice il philosopho, l'amata ha ragione di piu perfetto che l'amante: che essendo fine di quello, il fine è piu nobile che quello che è per il fine, dipoi ragione uolente

Due sorti di
Ragione nell'
huomo, ordinaria,
e straordinaria

DIALOGO I.

si debbe faticarsi per quel che è piu. & lo puoi compren-
dere per effempio naturale & morale ; naturale, uedrai
ferire uno nella testa, & naturalmente porre innanzi il
braccio per saluare la testa per essere piu nobile ; così es-
sendo fatto uno l'amante & l'amato, & essendo l'ama-
to la parte piu nobile di questa unione & l'amante la
manco nobile , naturalmente l'amante non schifa ogni
afflittione & pena per acquistare l'amato, & con ogni
cura & diligentia il segue come uero fine, abandonan-
do ogni cosa propria di se stesso, come cosa che apparte-
ne ad altri. l'effempio morale è, che si come la prima ra-
gione ci comanda conseruare le ricchezze per nostro
proprio bisogno , à fine che bene & commodamente
possiamo uiuere ; la seconda ci comanda dispensarle
commodamente in altri, come per fine piu nobile, qual è
di acquistare la uirtu della liberalita. dunque la prima
ragione ci comanda procurare l'utile & piaceri hone-
sti , & la seconda ci comanda faticare & trauagliare
l'animo & la persona per cosa piu nobile & degna con
ragione d'essere amata. S O. Qual di queste due sorti di
ragione pensi tu Philone deuersi seguire? P H I. La secon-
da è piu degna, & di eminente grado, così come la pru-
dencia del liberale è piu sublime nel dispensare le ric-
chezze uirtuosamente , che la prudencia dell'auaro in
accumularle per il suo bisogno : che se bene è prudencia
l'acquistare ricchezze, maggiore & piu degna è distri-
buirle liberalmente ; & l'huomo, che si conserua con ra-
gione un degno & eccellente amore senza goderlo, è co-
me un' arbor sempre uerde, grande, abundante di ra-
mi, ma di nissuno frutto, ilquale ueramente si puo chia-

maggior prudenza
l'intento con l'uso
della ricchezza
ha acquistata

*Chi non ha
il cuore, Amore
ho' guasto*

mare sterile. Et senza dubbio à chi manca eccellenza a-
more, poche virtù l'accompagnano. è ben uero che chi
diuerse se medesimo ad amor lascino Et brutto, qual na-
sce da appetito carnale, non confermato per la ragione
de meriti della cosa amata, è un' arboro che produce
frutto uelenoso, che mostra qualche dolcezza nella scor-
za. ma quel primo amore eletto da ragione si conuer-
te in gran suauità, non solamente nell' appetito carnale, ma
nella mente spirituale con insatiabile affectione. Et quan-
do tu saprai o Sophia, di quanto momento sia l'amore
in tutto l'uniuerso mondo, non solamente nel corporeo,
ma molto piu nel spirituale, Et come dalla prima causa,
che ogni cosa produce, fin all'ultima cosa creata non è
alcuno senza amore, tu l'hauerai in maggiore uenera-
zione, Et allhora conseguirai maggiore notitia della sua
genealogia. S O. Se mi uoi lassare contenta, mostrarmi
questo anchora. P H I. È tardi per simile narratio-
ne, Et gia è hora di dar riposo alla tua gen-
til persona, Et lassare la mia mente afflitta
nella solita uigilia. quale se ben re-
sta sola, sempre è accompagna-
ta da te, Et non è manco
soaue che angoscia-
sa contempla-
zione.

SOPHIA ET PHILONE DE LA
COMMVNITA DI AMORE.

DIALOGO II.

I Ddio ti salui ò Philone. tu passi cosi sen-
za parlare? P H I. Mi saluta la nimica
della mia salute : pur Iddio ti salui ò
Sophia, che uuoi tu da me? S O. Vorrei,
che tu ti ricordassi del debito, nel qual
tu mi sei. mi parrebbe l'ora tempo opportuno di pagar-
lo, se ti piacesse. P H I. Io à te in debito, di che? non gia di
beneficio, ne di beneuolentia, che tu solamète di pena uer-
so me sei stata liberale. S O. Ti concedo, che non è debito
di gratitudine, ma debito di promissione: ilquale se bene
nò è cosi gentile, è nòdimeno di obligo maggiore. P H I.
Io nò mi ricordo hauerti promesso altra cosa se nò d'a-
marti, et di patire li tuoi sdegni, fin' à tãto che Charon-
te mi passi il fiume dell' obliuione: & oltra di ciò se dal-
la parte di là l' anima si truoua con qualche sentimento,
non sarà mai spogliata d' affettione & martire. di que-
sta promessa non bisogna ch' io mi ricordi altrimenti, pe-
roche sempre si ua pagando alla giornata. S O. Tu sei
smemorato ò Philone, ò fingi d' essere : nò però si debbe
men ricordare del debito il debitore, ch' el creditore. non
ti ricordi, ch' alli giorni passati nel fine di quel nostro par-
lamèto d' amore e desiderio, mi promettesti dirmi dell' o-
rigine, & geneologia dell' amore à compimento ? come
cosi presto te lo sei scordato? P H I. Oh, oh, io mi ricordo.

non ti marauigliare o' Sophia, che hauendomi tu usurpata la memoria, io nò mi posso ricordare di queste cose. S O. Se ben te l'usurpo, te la leuo dalle cose aliene, ma non dalle mie. P H I. Di quelle tue solamète l'anima mia si ricorda, lequali l'empieno di amore, & di pena: queste altre se ben son tue, son aliene dal mio patire. S O. Sia come si uoglia, ti perdono l'obliuione, ma nò la promessa: et poi che habbiamo tempo comodo, sediamo sotto quest'ombra, e dimmi del nascimento dell'amore, & qual fu la sua prima origine. P H I. Se uuoi che parliamo del nascimento d'amore, bisognerà in questa presentate confabulatione prima dirti della comunità del suo essere, & della sua ampla uniuersalità, & un'altra uolta poi parleremo del suo nascimèto. S O. Nò è prima l'origine della cosa, che la sua uniuersalità? P H I. È ben prima in essere, ma non è prima nella nostra cognitione. S O. Come nò? P H I. Perche la comunità dell'amore è piu manifesta à noi che l'origine di quello, & dalle cose note si uiene alla cognitione delle cose ignote. S O. Tu di ci bene il uero, che l'uniuersalità dell'amore è assai manifesta: imperoche quasi nissuno huomo è spogliato di quello, ne maschio, ne femina, ne uecchio, ne giouane, & anco i bābini nella prima cognitione amano le madri, et nutrici loro. P H I. Tu nò fai adunq; l'amore piu comune dell'humana generatione. S O. Ancora in tutti li animali irrationali, che generano, si truoua amore, tra femine & maschi, & tra figliuoli, & parenti. P H I. Non solamente la generatione è cagione dell'amore che si truoua nell'huomini, & nell'altri animali, ma molte altre cose ci sono: niente dimeno l'amor non è solamente

DIALOGO III.

in questi, anzi la comunità sua in molte più cose del mondo si stende. S O. Dimmi prima, che altre cagioni d'amore si truouano nelli uiuenti: e dipoi mi dirai, come ancor nelle cose non animate, e nò generatiue si puo trauare amore. P H I. Ti dirò l'uno, e dipoi l'altro. Gli animali oltre che naturalmente amano le cose conuenienti per seguirle, così come odiano le cose inconuenienti per fuggirle, s'amano ancor reciprocamente per cinque cagioni: prima, per il desiderio, e per la delectatione della generatione, come li maschi con le femine: seconda, per la successione generatiua, come li padri, e madri con li figliuoli: terza, per il beneficio, ilqual non solamente genera amore nel recipiente uerso il datore, ma non meno il causa nel datore uerso il recipiente, se ben fusseno di diuerse specie; imperoche si uede, che s'una cagna, ouer una capra nutrisce un fanciullo, hannosi l'un l'altro grandissimo amore, e così se nutrisce qualch'altro animale d'aliena specie: quarta, per la naturalità della medesima specie, o d'altra consimile, che uederai indiuidui di ciascuna specie de gli animali non rapinanti usare la compagnia per l'amore che s'hanno insieme; ancor li rapinanti se ben non s'accompagnano per goderli soli tutta la caccia, nondimeno à quelli della sua propria specie hanno rispetto & amore à non usare con loro la sua naturale & crudel ferocità, ouero uelenosità, & ancor nelle diuerse specie delli animali si truoua qualche similitudine amicheuole, come il Delfino con l'huomo, si come si truouano altri che s'odiano naturalmente, come il Basilisco e l'huomo, che con la uista sola s'occideno: quinta, per la continua compagnia, laquale non solamente

gli animali d'una medesima specie fa amici, ma ancor dell'altre diuerse specie, & d'inimicabil natura, come si uede un Cane con un Leone, & un' Agnello con un Lupo per la compagnia diuentar amici. S O. Ho inteso la cagione dell'amore de gli animali: dimmi hora quelle dell'amore de gli huomini. P H I. Le cagioni del reciproco amore de gli huomini sono queste cinque medesime de gli animali, ma l'uso della ragione le fa piu intense, o remisse rettamente, ouero indirettamente, secondo la diuersità del fin de gli huomini. S O. Dichiarami queste differentie in ogniuna di queste cinque cagioni. P H I. La prima del desiderio et dilettatione che si truoua nella generatione, è nelli huomini cagione di piu intenso, fermo, & proprio amore, che nelli animali, ma suole essere piu coperto con la ragione. S O. Dichiarate queste differentie piu particolarmente. P H I. È piu intenso nelli huomini, perche amano le donne con maggior uehementia, cercando con maggior sollicitudine, tanto che per quelle lassano il mangiare, & il dormire, e pospongono ogni riposo. È piu fermo in loro, perche piu longamente si conserva l'amore tra l'huomo, et la donna, in modo che ne satietà, ne assentia, ne impedimento bastano à dissoluerlo. È piu proprio, perche ogn'huomo ha maggiore proprietà à una singular dōna, che il maschio de gli animali alla femina: & benche in alcuni si truoui qualche appropriatione, nelli huomini è piu perfetta, e determinata. È ancora questo amore piu coperto nelli huomini che nelli animali, perche la ragione suol frenar l'eccesso di quello, & lo giudica brutto, quādo non è regolato da quella, e per la forza che ha questo appetito carnale nel

li huomini, & per la sua inobedientia alla ragione, gli huomini coprono li membri della generatione, come uergognosi & ribelli della moderata honesta. S O. Dimmi la differentia tra gli huomini, & gli animali nella seconda cagione di amore, cioè nella successione generatiua. P H I. Per la successione nelli animali s' amano reciprocamente li figliuoli con li padri, & madri solamente, & massimamente con le madri che sogliono essere nutrici loro, ouero con il padre quando li nutrice, & non altrimenti. ma gli huomini amano padri, & madri insieme, & ancor li fratelli & altri propinqui per l' approssimazione della generatione. è ben uero, che qualche uolta l' auaritia humana, & altri eccessi fanno perdere non solamente l' amore de parenti & fratelli, ma ancor de padri, & madri, & delle proprie moglie, laqual cosa non interuiene così nelli animali irrationali. S O. Dimmi la differentia della terza cagion d' amore, cioè del beneficio. P H I. Il beneficio è cagione che un' huomo ama l' altro, come nelli animali. ma in questo uoglio lodare piu gli irrationali, liquali si moueno piu ad amare per gratitudine del beneficio riceuuto, che per speranza di riceuerlo. ma l' auaritia delli huomini non uirtuosi fa che si moueno piu presto per speranza d' hauere un beneficio solo, che per gratitudine di molti gia riceuuti: pur questa cagione del beneficio è tanto ampla, che par che coprenda la maggior parte dell' altre. S O. Et in quella quarta cagione della medesima specie dimmi se u' è alcuna differetia delli huomini alli animali. P H I. Naturalmente gli huomini s' amano, come gli altri animali d' una medesima specie, & massime quelli che sono d' una patria, o terra: ma gli hu-

mini non hano così certo, & fermo amore come gli animali: che li piu feroci, & crudeli delli animali con quelli della sua specie non usano crudelta, il Leone nõ rapina l'altro Leone, ne il Serpe addenta cò ueleno l'altro Serpe: ma gli huomini piu mali, & occisioni riceuono dalli altri huomini che da tutti gli altri animali: & altre cose contrarie dell'uniuerso, piu huomini uccide l'inimicitia, l'insidia, & il ferro humano, che tutto il resto delle cose accidentali, & naturali. & è cagione della corruzione dell'amor naturale delli huomini l'auaritia, & cura che hanno delle cose superflue, delle quali si genera inimicitia non solamente tra li distanti di diuerse patrie, ma ancora tra quelli d'una medesima prouincia, d'una medesima citta, & d'una medesima casa, tra fratelli et fratelli, tra padre & figliuoli, tra marito & moglie. s'aggiungono cò queste ancor altre superstitioni humane, che son cagione di crudel inimicitie. S O. Mancati à dire dell'ultima cagione dell'amore, cioè della compagnia, s'in quella è qualche differetia tra gli huomini, & gli altri animali. P H I. La compagnia, & cõuersatione ha maggiore forza nell'amore & amicitia humana, che in quello delli animali, per essere piu intrinseca: che la fauella la fa molto piu penetratiua nelli corpi, & nelli animi: & se ben cessa per l'assentia, rimane nella memoria piu l'impressione, che nelli animali. S O. Ho inteso, come tutte queste cinque cagioni d'amore, che si truouano nelli animali irrationali, si truouano ancor nelli huomini, & la differenza loro. ma uorrei sapere, s'è nissuna altra cagione d'amore nelli huomini che non si truoui nelli animali. P H I. Due cagioni d'amore sono nelli huomini, delle quali gli

Cicerone nel
lib. 2. de officiis
dicit che l'amicitia
non è in bestie
sed in hominibus
solum. et in
omnibus hominibus
non est eadem
sed triplex. una
est in utilitate
una in officio
una in veritate.
Et in utilitate
est in bestis
et in hominibus
sed in hominibus
est in officio
et in veritate.

*Due cagioni d'
amore, una che
gli huomini
non negano
mai.*

animali sono totalmente priuati. S O. Dichiaramele.
P H I. L'una è la conformita della natura, & complessione dell'uno huomo con l'altro, che senza altra ragione nella prima cognitione li fa diuentar amici, & non trouandosi di tal amicitia altra cagione si dice che si confanno di complessione, & in effetto è una certa similitudine, ouer corrispondentia armoniale dell'una all'altra complessione, come ancor si truoua tra gli huomini odio senza cagion apparète, laqual deriva da dissimilitudine improporcionata delle lor complessioni: & gli astrologi dicono, che questa amicheuole conformita procede dalla simile positione ouer proportionale delli pianeti & segni celesti della natiuita dell'uno, e dell'altro, si come la differenza inimicabile delle complessioni deriva dalla dissimile improporcionabile positione celeste ne i lor nascimenti. questa cagione d'amore, et amicitia conosciamo nelli huomini, ma non nelli animali. S O. Qual è l'altra? P H I. L'altra è le uirtu morali & intellectuali, che son quelle per lequal gli huomini eccellenti dalli huomini da bene sono molto amati, & li meriti di quelle causano l'amore honesto, ilqual è il piu degno di tutti: che le persone humane senza alcun'altra cagione, solamète per la uirtu & sapietia efficacemète s'amano d'amore piu perfetto, et piu fermo, che nõ per l'utile, & per il delectabile, nelle qual due tutte l'altre cinque cagioni d'amore s'intèdeno. questo solo è amore honesto, et si genera della retta ragione, & per questo nõ si truoua nelli animali irrationali. S O. Ho inteso quante son le cause d'amore nelli huomini, & nelli animali irrationali, ma ueggio che tutte son proprie delli uiuenti, & niuna cade nelli corpi non uiuenti, &

tu pur dici che l'amore non solamente è comune alli animali, ma ancor ad altri corpi insensibili, laqual cosa à me par strana. P H I. Perche strana? S O. Perche nissuna cosa si puo amare, se prima non si conosce, & li corpi insensibili non hāno in se uirtu conoscitiua. ancor l'amor prouiene da uolonta, ò appetito, & s'imprime nel sentimento: li corpi insensibili ne uolonta, ne appetito, ne sentimento hanno: come adunque possono hauer amore? P H I. Il conoscimento, & l'appetito, & per consequente l'amor è di tre modi, naturale, sensitiuo, & rational uolontario. S O. Dichiarameli tutti tre. P H I. Il natural conoscimento, appetito, ò amore, è quel che si truoua nelli corpi non sensitui, come son gli elementi, & gli corpi misti delli elementi insensibili, come li metalli, & specie di pietre, & ancor le piante, herbe ouer arbori, che tutti questi hanno conoscimento natural del suo fine, & inclination naturale à quello, laqual inclinatione gli muoue à quel fine, come gli corpi graui di discendere al basso, & i lieui d'ascendere all'alto, come à proprio loco conosciuto & desiato. questa inclinatione si chiama, & è ueramente appetito, & amor naturale. il conoscimento & appetito, ouer amore sensitiuo, è quel che si truoua nelli animali irrationali per seguir il loro conueniente, fuggendo l'inconueniente, come cercare il cibo, il potto, la temperie, il coito, la quiete, & simili cose, che bisogna prima conoscerle, & dipoï appetirle, ò amarle, & appresso seguirle: che se l'animale non le conoscesse, non le desiderarebbe, ne l'amarebbe, & se non l'appetisse non le seguirebbe per hauerle, & non hauendole non potria uiuere. ma que-

*perche non si puo amare
se prima non si conosce
e l'appetito si imprime nel
sentimento*

DIALOGO II.

sto conoscimento non è rationale, ne questo appetito, ò amore è uolontario, che la uolonta non sta senza la ragione, ma son opere della uirtu sensitua, & per questo li diciamo conoscimento e amor sensitiuo, ò, piu propriamente parlando, appetito. il conoscimeto, & amor rationale, & uolontario si truoua solamente nelli huomini, perche prouiene, & è amministrato dalla ragione, laqual fra tutti i corpi generabili, & corruttibili solamente alli huomini è partecipata. S O. Tu dici che l'amor uolontario è solamente nelli huomini, & non nelli altri animali, & corpi inferiori, & dici ancor che l'amor, ò appetito sensitiuo è nelli animali irrationali, & non nelli corpi insensibili, & dici che l'amore, & appetito naturale è quel che solamete si truoua nelli corpi inferiori insensibili: uoglio hor intèdere se quest' amor naturale si truoua ancor forse nelli animali con l'amor sensitiuo, che propriamente hãno, & se si truoua ancor questo amor naturale, e il sensitiuo nelli huomini insieme con l'amor uolontario & rationale, ch'è proprio loro. P H I. Hai ben dimandato, et cosi è, che con l'amor piu eccellente si truouano li manco eccellenti, ma con quel ch'è manco non sempre si truoua il piu, in modo che nelli huomini cò l'amor rationale uolontario si truoua ancor l'amore sensitiuo di seguir le cose sensibili, che conuengono alla uita, fuggendo le inconuenienti. & si truoua ancor in loro l'inclination naturale delli corpi insensibili, che cascando uno huomo di loco alto tendera naturalmente al basso, come corpo graue, et & nelli animali si truoua ancor questa inclination naturale, che come corpi graui cercano naturalmente il centro della terra, come loco suo conosciuto, et desiato di sua natura.

natura. S O. Che ragion hai tu di chiamar coteste inclinationi naturali, & sensitive, amore? che l'amor parrebbe propriamente affetto della uolonta, & la uolonta ne gli huomini fra tutti gli inferiori solamente si truoua: l'altre chiamale inclinationi, o appetito, & no amore. P H I. Le cose si conoscono per li suoi contrarij, che, come dice Aristotile, la scientia de contrarij è una medesima. se il contrario di questo è & chiamasi odio, questo si debbe ragioneuolmente chiamare amore: che si come nelli huomini l'odio uolontario è contrario dell'amore, cosi nelli animali l'odio delle cose inconuenienti per la uita è contrario dell'amore delle cose conuenienti per quella, & l'uno fugge l'animale, & l'altro segue, che l'odio è cagione di farglielo fuggire, si come l'amore è cagione di farglielo seguire, & nelli corpi irrationali è amor naturale del graue al basso, & per quel li seguono, si come fuggon l'altro per hauerlo in odio, & lo corpo lieue al contrario, che ama l'alto, & odia il basso: & si come in tutti si truoua odio, cosi in tutti si truoua amore. S O. Come può amare, chi non conosce? P H I. Anci conosce poi che ama, & odia. S O. E come può conoscere chi non ha ragione, ne senso, ne imaginatiua, come sono questi corpi inferiori insensibili? P H I. Se ben non hanno in se medesimi queste potenzie conoscitive, sono dirizzate dalla natura conoscitrice & gouernatrice di tutte le cose inferiori, ouero dall'anima del mondo in una retta, & infallibil cognitione delle cose sue naturali, per sustentimento delle sue nature. S O. E come può amare, chi non sente? P H I. Sì come dalla natura li corpi inferiori son rettamente

Leone Hebreo.

F

dirizzati in conoscere il suo fine, & li suoi proprij luoghi, così sono indirizzati da quella in amarli, & appetirli, & nel muoversi per trovarli quando son da quelli separati: & si come la saetta cerca rettamente il segno, nò per sua propria cognitione, ma per la cognitione del saettante dal qual è dirizzata, così questi corpi inferiori cercano il suo proprio luogo & fine, nò per lor propria cognitione, ma per la retta cognitione del primo creator infusa nell'anima del mondo, & nell'universal natura delle cose inferiori, in modo che si come l'inclination della saetta viene da cognitione, amore, ò appetito artificiale, così quella di questi corpi irrationali viene da cognitione, & amor naturale. S O. Mi còsuona la maniera dell'amore, & della cognitione che si truoua in questi corpi morti: ma uorrei saper se forse in essi si truoua altro amore, ò appetito di quel c'hanno alli propri luoghi, come lo lieue all'alto, il graue al basso. P H I L' amor c'hanno gli elementi, & altri corpi morti à suoi propri luoghi, & l'odio che hanno alli contrarij, è come l'amor c'hanno gli animali alle cose conuenienti, & l'odio che hanno alle inconuenienti, & così fuggono l'uno, & seguono l'altro. è ancor quest'amore della sorte di quel c'hanno gli animali terrestri alla terra, & gli maritimi all'acqua, & li uolatili all'aere, & la salamandra al fuoco, che si dice che nasce in quello, & che u'habita dentro. tal è l'amor de gli elementi alli suoi proprij luoghi. oltre questa sorte d'amor, ti dico, che nelli elementi si truouano tutte l'altre cinque cagion d'amor reciproco c'habbiam detto trouarsi ne gli animali. S O. Tutte quelle? P H I. Tutte. S O. Dim=

*Così si dice
della salamandra
e altro*

mele distesamente . P H I . Principiarò dall'ultima, ch'è *Amor vegeta-*
 l'amor della medesima specie , perche è piu manifesta. *negli eleme*
 Vederai che le parti della terra , che si truouano fuo-
 ra del tutto , con efficace amore si muouono per unirsi
 con tutta la terra, & cosi le pietre che si congelano nel-
 l'aere prestamente cercano la terra , & li fiumi , &
 l'altre acque che si generano nelle concavita della ter-
 ra delli uapori , che esalano , & si conuertono in ac-
 qua , incontimente che si truouano in quantita suffi-
 ciente corrono à trouar il mare, & tutto l'elemento de
 l'acqua per l'amor c'hanno alla specie : & li uapor ae-
 rei , ò uenti che si generano nella concavita della ter-
 ra , si sforzano d'uscirne fuora con terremoti , deside-
 rando trouar il suo elemento dell'aere, per l'amore che
 hanno alla specie : & cosi il fuoco, che si genera qua
 giù, si muoue per salir al luogo del suo elemento alla
 parte superiore per l'amor della specie. S O . Intendo
 l'amor c'hanno gli elementi alle sue proprie specie :
 dimmi dell'altre cagioni . P H I . Dirò della penultima
 delle cinque cagioni dell'amore ch'è la quarta della so-
 cietà, perche ancor è manifesta per essere proportiona-
 ta a' luoghi naturali . S O . & che altra società si truo-
 ua ne gli elementi, & ne tali corpi ? P H I . A'ogniuno
 delli quattro elementi , cioè terra , acqua, aere, & fue-
 co , piace la quiete appresso uno de gli altri , & non
 appresso gli altri . la terra fugge l'approssimation del
 cielo, & del fuoco, & cerca il centro ch'è il piu lonta-
 no dal cielo, et li piace star appresso all'acqua et appres-
 so all'aere di sotto, ma nò di sopra, che trouandosi di sopra
 fugge al basso, e mai non riposa, fin che non sia allonta-

nata dal cielo piu che si puo. S O. E perche lo fa, che dal cielo uiene ogni bene? P H I. Lo fa percioche è la piu graue, et grossa di tutti gli elementi, e come pigra le piace piu il riposo ch' à nissun de gli altri: et essendo sempre il cielo in moto continuo senza riposarsi mai, essa terra per poter quietar s' allontana da quel quanto piu puo, e solamente nel centro, ch' è il piu basso, truoua riposo circondata dall' acqua da una parte, e dall' aer dall' altra. S O. Ho inteso della terra: dimmi dell' acqua. P H I. L' acqua ha ancora del graue, et pigro, ma manco che la terra, et piu delli altri, et percio' essa ancor fugge dal cielo per nò muouersi con uelocità, come fanno l' aere, et il fuoco: cerca il basso, et le piace star uicina alla terra, ma di sopra, e di sotto all' aere, con liquali ha amore, et con il fuoco ha inimicitia, et odio, e per quelli il fugge, et s' allontana da lui, et non puo patire di star seco senza còpagnia de gli altri. S O. Dimmi dell' aere. P H I. All' aere per la sua leggierezza, et sottilità piace la natura, et approssimatione celeste, et con leggierezza la cerca quanto puo, et ascende all' alto, non immediate appresso il cielo, perche non è di sustantia tanto purificata com' il fuoco che piglia il primo luogo, et percio' l' aere ama d' essere appresso il fuoco sotto di lui, et ama ancora la uicinità dell' acqua, e della terra, ma nò puo patir di stare di sotto di loro, se non di sopra, e con facilità seguita il continuo moto circolare del cielo, et egli è amicheuole al fuoco, et all' acqua. et per essere questi due fra loro contrarij, et inimici, egli s' è messo in mezo di loro come amico d' ambi dui, perche nò si possono danneggiare con guerra còtinua. S O. Manca saper

del fuoco. P H I. Il fuoco è piu sottile, lieue, & purificato di tutti gli elementi, & con nissuno di loro ha amore, se non con l'aere, la cui uicinità gli piace, ma il stargli però di sopra: ama il cielo, & non riposa mai ouunque si truoua, fin che nò gli sia appresso. quest'è l'amor sociale, che si truoua nelli quattro elementi. S O. Mi piace: ma perche non hai in questo assignata la cagione perche il fuoco è tanto caldo, e l'acqua tanto fredda, & la qualità de gli altri? P H I. Perche non appartiene à questa cagion d'amore: ma te la dirò, perche giouarà all'altre. Sappi ch'el cielo col suo moto còtinuo, & con li razi del Sole, & de gli altri pianeti, & stelle fisse dell'ottauo cielo scaldano questo globo del corpo morto, ch'empie tutt'il còcauo dentro dal cielo della Luna: & quella prima parte di questo globo, che è piu appresso il cielo, scaldandosi piu si purifica, & molto s'affottiglia, et si fa lieue, et molto calda, & il suo calore è tanto che consuma tutto l'humido, & resta ancor secca, & questa è il fuoco: stendendosi poi piu lontano questo caldo celeste in quella parte di questo globo che succede al fuoco, la fa ancor calda, ma non tanto che consumi l'humido: & quest'è l'aere ch'è caldo, & humido, & per lo caldo si purifica ancor & affottiglia, e resta lieue poco manco ch'el fuoco, per essere men caldo: quando già si stende piu questo caldo celeste in questo globo oltra l'aere, non è tãto che faccia elemento caldo, anzi per la remotione del cielo resta freddo, ma non tanto che non li possi star l'humido: resta ancor graue per la grossezza che causa la fragidità, & cerca il basso: & questo è l'elemento dell'acqua fredda, et humida. oltr'à questa è tanta la frigidità nel restante

Fuoco, Aere,
Acqua e terra
e l'ottauo piano

del centro di questo globo sotto l'acqua, che restringe tutto l'humido, & resta un corpo grossissimo, grauissimo, freddo, & secco, com'è la terra, sì che l'aere, & il fuoco, che per la uicinità receuono più del caldo, & beneficio celeste, ch'è la uita delli corpi inferiori, amano più il cielo, & ouunque si truouano se li approssimano, & si muoueno seco nel suo continuo moto circolare. gli altri due, terra, & acqua, perche poco riceuono del caldo, & uita celeste, non l'amano così, ne si approssimano à lui, anzi lo fuggono per poter riposarsi quietamēte senza muouerli con lui continuamente, & circularmente. S O . Essendo la terra il più infimo, & uile di tutti gli elementi come tu dici, & più lontano dal fonte della uita, che è il cielo, come in quella si generano tante diuersità di cose più che in nissun altro elemento, come sono le pietre di tante maniere, alcune grandi, nette, & belle, altre chiare, & molto pretiose, & li metalli non solamente grossi come ferro, & piombo, rame, stagno, & argento uiuo, ma altri ricchi, & lustri, come l'argento, & l'oro, poscia tanta diuersità d'herbe, fiori, arbori, & frutti, quanti produce la terra? & più oltre tanta moltitudine, & deformità d'animali, liquali tutti sono annessi alla terra: che se ben nel mare si truouano alcune piante, & gran copia d'animali diuersi, & così nell'aere di quelli che uolano, tutti però hanno riconoscimento alla terra, & in quella massimamente si fermano, & sopra tutto in quella si genera l'humana generatione di mirabil perfettione fra tutti i corpi che son sott' il cielo, laqual non si genera, ne colloca in nissuna altra sphaera de gli elementi. come adunque dici tu, che la terra è il più uile & il più mortifi

cato di tutti quattro gli elementi? P H I. Se ben la terra *(come si ha detto)* per esser lontanissima dal cielo, è in se medesima la piu grossa, fredda, & bassa, & piu aliena di uita, nòdimeno per star nel centro unita, ricue unitamente in se tutte le influentie, & razi di tutte le stelle, pianeti, & corpi celesti, & quini si complessionano, talmente attrahendo in quella la uirtu di tutti gli altri elementi, che si uengono a complessionare di tante, & tal maniere, che si generano tutte le cose che hai detto. laqualcosa nel luogo di nissuno altr'elemento non sarebbe possibile farsi, per non esser recettaculo comune unito di tutte le uirtu celesti elementali. nella terra s'uniscono tutte, & per gli altri elementi solamente passano, ma non si fermano se non nella terra per la sua grossezza, & per essere nel centro, nella qual tutti i razi feriscono piu forti, si che questa è la propria & ordinaria moglie del corpo celeste, & gli altri elementi son sue concubine, percioch' in lei genera il cielo tutta, ouer la maggior parte della sua generatione, & ella si fa ornata di tante & si diuerse cose. S O. Son satisfatta del mio dubbio. torniamo al proposito. dimmi dell' altre ragioni dell' amore de gli huomini, & animali, se si truouano ne gli elementi & altri corpi morti, com'è quella terza del beneficio, e la seconda della successione generatiua, e la prima del desiderio, & delectatione della generatione. P H I. Quella del beneficio in questi corpi elementarij è una medesima con quella della successione della generatione: pero ch'el generato ama il generatore, come suo benefattore, & il generatore ama il generato, come recipiente del suo beneficio. questa della successione generatiua si truoua bñ nel-

Curiosa filo-
fia

li generati da gli elementi : come tu uedrai le cose generate nella regione dell' aere dalli uapori ch' ascendono dalla terra, & dal mare : liquali quando son humidi, se ne genera acqua, neue, & grandine, lequali, come son generate, subito cò impeto amoroso descendono à trouar il mare, & la terra lor madre : & se li uapori son secchi, si fanno di quelli uèti, & cose ignee, e li uèti cercano l' aere con sua spiratione, & l' igneo ua piu alto cercádo il fuoco, ogniuno móssó dall' amore della sua propria origine, et elemèto generatiuo. Vedrai ancor le pietre, et metalli generati dalla terra, quando si truouano fuor di quella, con uelocita cercarla, et nò quetar mai, fin che nò son in quella, come cercan li figliuoli le madri, che cò esse solamente s' acquetano. la terra ancor con amor li genera, li tiene, & còserua, & le piâte, l' herbe, & gli arbori hãno tãto amor alla terra madre, et generatrice loro, che mai senza corruttione si uogliono discostar da lei, anzi con le braccia delle radici l' abbracciano con affettione, come fanno i fanciulli le màmelle delle madri, et essa terra come pietosa matre con nò piccola carita & amore non solamente gli genera, ma sempre ha cura di nutrirli delle sue proprie humidità, cauádosele delli suoi interiori alla sua superficie per mätenerli cò quella, come fa la madre che caua il latte dalle sue uiscere alle màmelle per allattare i suoi figliuoli. ancor quando mäsca alla terra humida per dare à loro, con preghi et supplicationi la domãda al cielo, & all' aere, & la compera, & còtratta cò li suoi uapori che ascendono, delli quali si genera l' acqua pluuiale per nutrir le sue piâte, & li suoi animali. qual madre potrebbe essere piu piena di pieta, & carita uer=

so i suoi figliuoli? S. O. Certamente mirabil è una simil cura in un corpo senza anima, com'è la terra, & molto piu mirabil quella di colui che l'ha potuta far si curiosa. restami solamente ad intendere della prima cagione dell'amore nelli animali, ch'è il desiderio, & la delectatione della generatione, come questa si truoui nelli elementi, & corpi senza anima sensitua. P H I. Si truoua l'amore generatiuo nelli elementi, & nella materia di tutte le cose inferiori piu copiosamente che in niuno delli altri. S O. Come nella materia? è forse la materia di tutte queste cose inferiori altro che questi quattro elementi? noi pur uediamo che di questi si generano tutte l'altre cose generate. P H I. E' ben cosi, ma gli medesimi elementi son ancor generabili, onde bisogna dir di che cosa si generano. S O. Di che? l'uno dell'altro uediamo che dell'acqua si fa aere, dell'aere acqua, & di fuoco aere, & dell'aere fuoco, & cosi ancor la terra. P H I. Ancor questo che dici è uero: ma di quelle cose, che si generano delli elementi, gli proprij elementi ne son materia, & fondamento, che resta nella cosa generata da loro, tutti quattro uniti uirtualmente: ma quando si genera l'uno dell'altro, non puo essere cosi, che quando il fuoco si conuertè in acqua, nõ resta il fuoco nell'acqua, anzi si corrompe il fuoco, & si genera l'acqua: & poi ch'è cosi, bisogna assegnare qualche materia comune à tutti gli elementi, nella qual si possino fare queste lor trasmutationi, laqual essendo una uolta informata d'aere per sufficiente alteratione, lasciando quella forma d'aere piglia la forma dell'acqua, & cosi delli altri. questa chiamano gli philosophi materia prima, & gli piu antichi la chiamano chaos, che

in greco uuol dir cōfusione: perche tutte le cose potential-
mente, et generatiuamente son in quella insieme, & in cō-
fusione, & di quella si fanno tutte ciascuna da per se dif-
fusamente, & successiuamente. S O. Et che amor puo ca-
der in coteſta? P H I. Questa, come dice Platone, appeti-
sce, & ama tutte le forme delle cose generate, come la dō
na l'huomo: & non satiando il suo amore l'appetito, e'l
desiderio, la presentia attuale dell'una delle forme s'inna-
mora dell'altra che gli manca, & lassando quella piglia
questa, di maniera che non possendo sostenere insieme tut-
te le forme in atto, le riceue tutte successiuamente l'una
doppo l'altra. ancora possiede in molte parti sue tutte
le forme insieme: ma ogniuna di quelle parti uolēdo go-
dere dell'amore di tutte le forme, bisogna loro successiu-
mente di cōtinuo trasmutarsi dell'una nell'altra, che l'u-
na forma non basta à satiare il suo appetito, & amore,
ilqual eccede molto la satisfattione: che una sola forma
di queste non puo satiare questo suo insatiabile appetito:
& si come essa è cagione della continua generatione di
q̃lle forme che gli mācano, così essa medesima è cagione
della continua corruttione delle forme che possiede, per
laqual cosa alcuni la chiamano meretrice, per non haue-
re unico, ne fermo amore ad uno: ma quando l'ha ad
uno, desidera lassarlo per l'altro: pur con questo adulte-
ro amore s'adorna il mōdo inferiore di tanta, & così mi-
rabile diuersita di cose così bellamēte formate: si che l'a-
mor generatiuo di questa materia prima, & il desiderio
suo sempre del nuouo marito che gli manca, e la delecta-
tione che riceue del nuouo coito, è cagione della genera-
tione di tutte le cose generabili. S O. Intendo ben l'a-

amor generatiuo
ella materia
prima

mor, & l'appetito, e'l desiderio insatiabile, che sempre
 si truoua in questa materia prima. uorrei saper che a-
 mor generatiuo si puo truouare nelli quattro elementi,
 poi che son tra loro contrarij. P H I. L'amore che si suol *Amor generatiuo*
 trouare nelli quattro elementi, se ben sono contrarij l'un *de quattro elementi*
 dell' altro, è cagione generatiua di tutte le cose miste,
 & composte da loro. S O. Dichiarami in qual manie-
 ra. P H I. Gli elementi per la sua contrarieta sono di-
 uisi, & separati: perche essendo il fuoco, & l'aere
 caldi, & leggieri, cercano l'alto, & fuggono il bas-
 so: & essendo la terra, & l'acqua freddi & graui,
 cercano il basso, & fuggono l'alto: pur molte uolte
 per intercessione del benigno cielo, mediante il suo mo-
 to, & gli suoi razi, si congiungono in amicitia, & in
 tal forma si mescolano insieme, & con tal amicitia, che
 peruengono quasi in unita d'uniforme corpo, & d'uni-
 forme qualita, laqual amicitia è capace a riceuere per
 la uirtu del cielo nel tutto altre forme piu eccellenti che
 nissuna delli elementi in diuersi gradi, restandoui pure
 gli elementi misti materialmente. S O. Quale sono que-
 ste forme, che gli elementi mediante la loro amicitia ri-
 ceuono, & quanti son gli gradi loro? P H I. Nel pri-
 mo grado, & piu tenue dell'amicitia riceuono le for-
 me delli misti non animate, come son le forme delle pie-
 tre, alcune oscure, & alcune piu chiare, & altre lustre
 et preclare, nelle quali la terra pone la durezza, l'acqua
 la chiarezza, l'aere la diaphinita, ouero trasparenzia, &
 il fuoco la lustrezza, ouero lucidita, con gli razi che si *genera come*
 truouano nelle pretiose pietre. Ancora resultano di que- *si generano*
 sta prima mistione amicheuole delli elementi le for =

DIALOGO II.

metalli:

me de metalli, alcuni grossi, come ferro, & piombo; altri piu netti, come rame, & stagno, & argento uiuo; altri chiari & belli, com'è l'argento, & l'oro: nelli qual tutti domina tanto l'acqua, ch'el fuoco gli suol liquefare. in tutti questi tant'è piu perfetta la forma del misto, pietra, ouer metallo, quanto l'amicitia delli elemēti è in essa maggiore, & piu eguale. & quando l'amicitia di questi quattro contrarij elementi è di maggior grado, & il suo amor è piu unito con maggior ugualita, & con meno eccesso d'ogn'uno di loro, non solamente hanno le forme della mistione, ma ancor riceuono forme piu eccellenti, come sono l'animate, & prima quelle dell'anima uegetatiua, che causano nelle piante la germinatione, il nutrimento, & il crescimento per ogni lato, & la generatione delle simili con la semenza & ramo del generante, & cosi si generano tutte le specie delle piante, delle quali le meno perfette son l'herbe, l'arbori son piu perfetti: & tra loro tant'è dell'anima uegetatiua ogni specie piu perfetta dell'altra, & di piu eccellente operatione, quanto questi quattro contrarij elementi si truouano in lei con maggior amore, & con piu unita & ugual amicitia: et questo è il secōdo grado della lor amicitia. & quando l'amor delli elementi è maggiore, piu unito, & piu uguale, non solamente riceue le forme della mistione, & le forme dell'anima uegetatiua di nutritione, augumento, & generatione, ma ancor riceue di piu le forme dell'anima sensitua, col senso, & moto locale, & con la fantasia, & appetito: & di questo grado d'amicitia si generano tutte le specie delli animali terrestri, aquatici, et uolatili: & alcuni ne sono imperfetti, che hanno moto niuno, ne

Piante eterbe

Animali

delli sensi, se nò quel del tatto. ma gli animali perfetti hã no tutti gli sensi e mouimẽto: & tanto è l'una specie piu eccellente dell'altra nella sua operatione, quãto l'amicitia delli suoi elementi è maggiore, et di maggior unione, & egualita. et quest'è il terzo grado d'amor nelli elemẽti. Il quarto et ultimo grado d'amor, et amicitia che si truoua nelli elementi, è, che quando uengono nel piu uguale amore, & nella piu unita amicitia ch'è possibile, non solamente riceuono in se le forme mistiue, uegetatiue, & sensitiue, con le motiue, ma ancor si fanno capaci à partecipare forma molto piu lontana, & aliena dalla uilta di questi corpi generabili, & corruttibili, anzi partecipano la forma propria delli corpi celesti, & eterni, laqual è l'anima intellettiua, che solamente fra tutti l'inferiori si truoua nella specie humana. S O. Et come fu possibile che l'huomo, essendo fatto di questi medesimi elementi contrarij, & corruttibili, habbi potuto sortir forma eterna, & intellettuale, annexa alli corpi celesti? P H I. Perche l'amor delli suoi elementi è tanto uguale, uniforme, & perfetto, che unisce tutta la contrarieta delli elementi, & resta fatto un corpo remoto d'ogni contradittione, & oppositione, si come il corpo celeste, ch'è denudato d'ogni contrario, & per quello uiene à partecipar quella forma intellettuale, & eterna, laqual solamẽte i corpi celesti suo le informare. S O. Non ho mai inteso di tal amicitia nelli elementi: so ben, che secondo la perfettione della complession di quelli la forma del cõposto uiene ad essere piu ò mẽ perfetta. P H I. La cõplexion delli elemẽti è la loro amicitia. et come posson stare gli contrarij uniti insieme senza litigio ne contradittione, nò ti par uero amore, &

DIALOGO II.

amicitia? alcuni chiamano questa amicitia harmonia, musica, & concordantia, & tu sai che l'amicitia fa la concordantia, si come l'inimicitia causa discordia, & per questo il philosopho Empedocles dice, che le ragioni della generatione, & corruttione in tutte le cose inferiori son simili quattro elemèti, l'amicitia, & l'inimicitia: perche l'amicitia delli quattro elementi contrarij causa tutte le generationi delli corpi composti di quelli, & l'inimicitia loro causa la sua corruttione: perche secondo questi quattro gradi della generatione d'amore, che t'ho detto, nelli quattro elementi, che sono causa della generatione di tutti i corpi composti nelli quattro gradi di còpositione, hai d'intendere altre tanti gradi d'odio, che son cagione della loro dissolutione, & corruttione: si che come ogni male & rouina deriua dall'inimicitia di questi quattro elementi, cosi ogni bene, & generatione viene dall'amore e amicitia loro. S O. Mi piace il discorso che hai fatto nelle maniere, & ragioni dell'amore che si truoua in questo mondo inferiore, cioè in tutte le cose generabili & corruttibili, cosi nelli huomini come nelli animali bruti, come nelle piante, & nelli misti che non hanno anima alcuna, & cosi nelli quattro elementi, & nella materia prima, commune à tutti: & ben uegg'io, che si come una specie d'animali ama un'altra, & s'accompagna con quella, & un'altra odia, & fugge, cosi ancor nelle piante si trouano alcune specie amiche dell'altre, & nascono insieme, & quando son in compagnia germinano meglio, & d'altre son inimiche, che essendo appresso si guastano: & uediamo gli metalli uno accompagnare l'altro nel suo minerale, & l'altro nò: &

così nelle pietre pretiose : & uediamo la calamita tanto essere amata dal ferro , che non ostante la grossezza & grauezza sua egli si muoue , & ua à trouarla : & in conclusione io ueggio , che non è corpo alcuno sotto il cielo , che non habbi amore,desiderio, & appetito naturale , ò sia sensuale , oueramente uolontario, secondo che tu hai detto . ma nelli corpi celesti , & nell'intelletti spirituali mi parrebbe strano che si trouasse amore , non essendo in loro delle passioni di questi corpi generabili . P H I . Nelli corpi celesti, & nelle cose intellettuali non si truoua manco amore , che nell'inferiori, anzi piu eminente , & di maggior eccellentia . S O . Vorrei sapere à che modo : perche la principal cagione & piu commune ch'io ueggia dell'amore, è la generatione : & non essendo generatione nelle cose eterne, come puo in loro essere amore? P H I . Non è generation in loro,perche son ingenerabili & incorruttibili, ma la generatione dell'inferiori uiene dal cielo come da uero padre sì come la materia è la prima madre nella generatione, & dipoi gli quattro eleméti, massimaméte la terra, ch'è la piu manifesta madre : & tu sai che non manco pieni di amore son li padri della generatione che le madri, anzi hanno forse amor piu eccelléte & perfetto. S O . Dimmi piu largamente di questo amore paternale del cielo . P H I . In comune ti dico, che mouendosi il cielo padre del li generabili nel suo moto cōtinuo, & circular sopra tutto il globo della materia prima, & mouendosi, & mescolando tutte le sue parti, ella germina tutti gli generi, & specie & indiuidui del mondo inferiore della generatione, sì come mouendosi il maschio sopra la femina, & mo

DIALOGO II.

*matia prima
e corpo, e
che, e
che*

*che modo il
che fa la
che nella
che*

*qual sia la terra
che manda nella
terra*

*con qual in
modo si produce*

uendo quella, ella fa figliuoli. S O. Dimmi questa propa-
gatione piu particularmente, & chiaramente. P H I. La
materia prima come una femina ha corpo, recipiente hu-
midita che la nutrisce, spirito che la penetra, calor natu-
rale che la tempera, & uiuifica. S O. Dichiarami ciascu-
na. P H I. La terra è il corpo della materia prima, ri-
cettaculo di tutte l'influentie dal suo maschio, ch'è il cie-
lo. l'acqua è l'humidita, che la nutrisce. l'aere è il spiri-
to, che la penetra. il fuoco è il calor naturale, che la tem-
pera, et uiuifica. S O. A' che modo influisce il cielo la sua
generatione nella terra? P H I. Tutto il corpo del cielo è
il maschio che la copre, & circonda con moto continuo:
ella, se ben è quieta, si muoue pur un poco per il moui-
mento del suo maschio: ma l'humidita sua, ch'è l'acqua,
& il spirito suo, ch'è l'aere, & il suo calor naturale, che
è il fuoco, si muoueno attualmente per il moto celeste vi-
rile, secondo si muoueno tutte queste cose nella femina al
tempo del coito per il moto del maschio, se ben essa non si
muoue corporalmente, anzi sta quieta per riceuere il se-
me della generatione del suo maschio. S O. Che seme por-
ge il cielo nella terra, & come lo puo porgere? P H I. Il
seme che la terra riceue dal cielo, è la rugiada, et acqua
pluuiale, che cō gli razi solari, e lunari, et delli altri pia-
neti e stelle fisse genera nella terra, & nel mare tutte le
specie, & indiuidui delli corpi, cōposti nelli quattro gra-
di di cōposizione, come t'ho detto. S O. Qual son propria-
mente nel cielo gli produttori di questo seme? P H I. Tut-
to il cielo il produce col suo cōtinuo moto, si come tutto
il corpo dell'huomo in cōmune produce il sperma: &
del modo ch'el corpo humano è cōposto di membri huo-
mogeni,

mogenei, cioè non organizzati, ossa, nervi, vene, panniculi, et cartilagini, oltra la carne ch'è un'empimento, come tra l'uno, et l'altro, così il gran corpo del cielo tutto è composto di stelle fisse di diverse nature, lequali si dividono in cinque grandezze, et in un'altra sesta specie di stelle miculose, oltra la sustantia del corpo diaphano del cielo, che continua, et empie fra l'una, et l'altra. S O. E li sette pianeti di che servono nella generatione di questo seme del mondo? P H I. Li sette pianeti son sette membri, et erogenei, cioè organici, principali nella generatione di questo seme, come nell'huomo son quelli che generano il sperma. S O. Dimmeli distesamente. P H I. La generatione del sperma nell'huomo dipende prima dal core, che dà li spiriti col calor naturale, ilqual è formale nel sperma: secondo, il cerebro dà l'humido, ch'è materia del sperma: terzo il fegato, che tempera con soave decottione il sperma, et il rifà, et augmenta del più purificato del sangue: quarto, la milza, laqual dopo che l'ha purificato con attrattione delle feccie melanconiche, l'ingrossa, et lo rifà viscoso, et uentoso: quinto, le reni, che con la propria decottione lo fanno pungitivo, caldo, et incitativo, massimamente per la portion della colera che hanno sempre dal fiele: sesto, li testicoli, nelli quali il sperma riceue perfettione di complessione, et natura seminale generativa: il settimo et ultimo, è la uerga, che porge il seme nella femina recipiente. S O. Intendo, come questi sette membri organici concorrono nella generatione del sperma virile: ma che ha da far questo con li sette pianeti? P H I. Così concorrono li sette pianeti nel cielo per la generatione del seme mondano. S O. in

Li sette pianeti son
membri organici
principali nella
generatione del
seme del mondo

DIALOGO II.

Se il Cuor del Cielo. che maniera? PHI. Il Sole è il cuor del cielo, dal qual
Luna è il Cerebro derina il calor naturale spirituale, che fa eshalar li uapo
Gione legar ri della terra, & del mare, & generare l'acqua, et la ru
Saturno miga giada, ch'è il seme: & li raggi e aspetti suoi la còduco
Marte fiele no, massimamète con la mutatione delli quattro tempi de
l'anno, ch'egli fa col suo moto annale. La Luna è il cere
bro del cielo, che causa l'humidita, che son il seme còmu
ne: & per le sue mutationi si mutano e ueti, et descèdo
no l'acque, fa l'humidita della notte, & la rugiada, che
è nutrimento seminale. Gione è il fegato del cielo, che col
suo caldo, & humido suaua giona nella generatione de
l'acque, & nella temperie dell'aere, et suauita de tēpi. Sa
turno è la melza del cielo, che con la sua frigidita, et sicc
cita fa ingrossar li uapori & cògelare l'acque e muo
uer li uenti, che le portano, & temperare la resolutione
del caldo. Marte è il fiele, & le reni del cielo, che col suo
caldo eccessiuo giona nella ascesione delli uapori, e lique
fa l'acqua, & la fa fluire, & l'assoriglia, & fa penetra
tina, & li da caldo seminale incitatio, acciò che la frigi
dita di Saturno, & della Luna nò faccia il seme indispo
sto alla generatione per mancamento di caldo attuale. Ve
Venere che gion
habita nell'acqua nere è li testicoli del cielo. quest'ha gran forza nella
production dell'acqua buona, & perfetta per la semina
tione, che la frigidita, e humidita sua è benigna, molto
digesta, & atta à causare la generation terrestre: &
per la proportion e approssimatione che hanno le reni
con li testicoli nella generation del sperma, hanno li po
ti finto Marte innamorato di Venere, perche l'uno dà
l'incitatione & l'altro l'humido disposto al seme. Mercu
rio è la uerga del cielo qualche uolta diretto, & qualche

Mercurio che gion
habita nell'acqua
della pioggia

volta retrogrado: alcuna volta causa attualmente le piogge, alcun'altra l'impedisce: si muoue principalmente della prossimatione del Sole, & delli aspetti della Luna, come si muoue la uerga dal desiderio, & incitation del cuore, & della imaginatione, & memoria del cerebro. si che tu ò Sophia uedi com' il cielo è perfettissimo marito della terra, che con tutti li suoi membri organici & homogenei si muoue, et sforza di porgere in quella il seme, & generar in essa tante belle generationi, et di tanta diuersita. nò uedi tu, che nò si cōtinuaria una così somma diligentia, così sottil prouedimento, se nò per un feruentissimo, & finissimo amore del cielo, come proprio huomo generante, alla terra, & à gli altri elementi, & ad essa prima materia in cōmune, come à propria dōna, della qual sia innamorato, ouer maritato con lei? & ha amore alle cose generate, et cura mirabile nel suo nutrimento, & cōseruatione, come à proprii figliuoli. et la terra, & materia ha amore al cielo com' à diletteffimo marito, ò amate, e benefattore. & le cose generate amano il cielo, come padre pio, et ottimo curatore. con questo reciproco amore s' unisce l'uniuerso corporeo, & s' adorna e sostiene il módo. che altra maggior demonstratiōe uuoi tu intendere della cōmunita dell' amore? S O. Mirabil è lo amor matrimoniale, & reciproco della terra, & del cielo, et così quāto ha la terra della proprietā della moglie, & il cielo del marito, con li suoi sette pianeti corrispondenti alli membri concorrenti nella generatione del sperma dell' huomo. & già ho inteso, che ognuno di questi sette pianeti ha significatione secondo gli astrologi sopra uno delli membri dell' huomo, ma non delli appropriati

DIALOGO II.

*gli Astrologi danno
no significazione
a i sette Pianeti
sopra i sette mem-
bri della testa*

alla generatione, anzi piu tosto hãno significazione sopra li membri esteriori della testa, fatti per seruire alla cognitione sensibile e interiore. P H I. E' ben uero, che li sette pianeti hanno significazione sopra li sette busi che son nella testa, seruienti al sentimento, & cognitione, cioe il Sole sopra l'occhio destro, la Luna sopra il sinistro, perche ambi dui son gliocchi del cielo, Saturno sopra l'orecchia destra, & Giove sopra la sinistra, secondo altri al contrario; Marte sopra il destro buso del naso, & Venere sopra il sinistro, & secondo altri il contrario; Mercurio sopra la lingua & bocca, perch' egli e sopra la loquela, & dottrina: ma questo non toglie che, come dicono gli astrologi, nõ habbino ancora significazione sopra questi altri sette membri del corpo concorrenti nella generatione, secodo t'ho detto. S O. Perche cagione l'appropriatione questi dui modi di significazione partiali nelli membri humani? P H I. Perche questi sette membri della cognitione corrispondono nell'huomo à quelli sette della generatione. S O. A che modo? P H I. Il cuore, & il cerebro son nel corpo, come gli occhi nella testa: il fegato e la milza come le due orecchie: le reni, & li testicoli, come li dui busi del naso: la uerga e proportionata alla lingua, in modo di positione, & in figura, & in stendimento, et recoglimento, & e posta in mezo di tutti & in opera: che si come mouendosi la uerga genera generatione corporale, la lingua lo genera spirituale con la locutione disciplinale, & fa figliuoli spirituali, come la uerga corporale, & il bacio e comune ad ambi dui, l'uno incitativo del l'altro: & cosi come tutti gli altri serueno alla lingua nella cognitione, et ella e il fine dell'apprensione dell'exi-

*in che modo
che membri del
la cognitione cor-
rispondono a i
membri della gene-
ratione*

to di essa cognitione, così tutti gli altri serueno alla uerga nella generatione, & in lei consiste il fine, & l'exitò loro: & si come la lingua è posta fra le due mani, che sono istrumenti d'esecutione di quel che si conosce, et che si parla, così la uerga è posta fra li piedi, istrumenti del moto per approssimarsi alla femina recipiente. S O. Ho inteso questa corrispondente proportionè delli membri conosciuti della testa alli membri generatiui del corpo. ma dimmi, perche in cielo non si truouano similmente due maniere di pianeti corrispondenti in cognitione, & generatione, per fare la similitudine piu perfetta? P H I. Il cielo per la sua simplicità, & spiritualità con li membri e istrumenti medesimi della cognitione genera le cose inferiori, in modo ch'el cuore, et il cerebro, produttori del seme generatiuo del cielo, sono occhi con ch'ei uede, cioè il sole & la luna: il fegato e la milza, temperatori del seme, son l'orecchie, con che ode, cioè Saturno, & Gioue: le reni, & li testicoli perficienti del seme, son li busi del naso con che odora, cioè Marte, & Venere: la uerga porgitrice del seme, è la lingua Mercuriale guidatrice della cognitione: ma nell'huomo e ne gli altri animali perfetti, se ben son imagine, & simulacro del cielo, nondimeno fu di bisogno diuider loro i membri conosciuti dalli generatiui, et quelli mettere nella parte superiore della testa, & questi nell'inferiore del corpo, corrispondenti però l'uno all'altro. S O. Di questo son satisfatta, ma resto in dubbio che tu hai comparato il cielo all'huomo, & la materia & terra & altri elementi alla femina, et io ho sempre inteso che l'huomo è simulacro non solamente del cielo, ma di tutto l'uniuerso corporeo, & incorporco in-

Il cielo co' mbr.
ni inuener
co' i Pianeti
c. n. o. e. e. g. e. e.
sa.

Quanto istu-
to, che si chiama
universo.

Essa e sinistra
del Cielo qual
diano secondo
l'opinione

Secondo Aristotele

fieme. PHI. Così è la uerita, che l'huomo è imagine di tutto l'uniuerso, & per questo li Greci il chiamano *microcosmos*, che uol dire piccol mondo: nientedimeno l'huomo, & così ogni altro animale perfetto contiene in se maschio, & femina, perche la sua specie si salua in amendue, & non in un sol di loro. & perciò non solamente nella lingua latina huomo significa il maschio, & la femina, ma ancor nella lingua hebrea antichissima madre, & origine di tutte le lingue, Adam, che uol dire huomo, significa maschio, & femina, & nel suo proprio significato contiene ambidui insieme: & li philosophi affermano ch'el cielo sia solamente uno animale perfetto, & Pittagora poneua che in lui fusse destra, & sinistra, come in ogni altro perfetto animale, dicendo che la metà del cielo dalla linea equinotiale fin al polo artico, che noi chiamiamo tramontana, era la destra del cielo, perche da ditta linea equinotiale uerso la tramontana uedeua maggior stelle fisse, & piu chiare, & piu numero di quel che uedeua dall'equinotiale uerso l'altro polo, & li pareua ancor che causasse ne gli inferiori maggiore, & piu eccellente generatione in quella parte della terra, che nell'altra, & chiama l'altra metà del cielo quella che è dalla linea equinotiale fino all'altro polo antartico, che da noi non è ueduto, sinistra del cielo. ma il philosopho Aristotele confermando il cielo essere un'animale perfetto, dice, ch'egli non solamente ha queste due parti dell'animale, cioè destra & sinistra, ma che anchora oltr'à queste ha l'altre parti dell'animal perfetto, cioè innanci & dietro, che è faccia, & spalle, alto, &

basso, che è testa, & piedi, perche nell'animale si truovano divise, & differenti tutte queste sei parti, & la destra, & la sinistra presupponeno l'altre quattro, senza lequali non potrebbero stare, perche la destra, & la sinistra son parti della larghezza del corpo dell'animale, & l'alto, & il basso, cioè capo & piedi, son parti della lunghezza, laqual naturalmente precede alla larghezza. il dinanci, & quel dietro, cioè faccia, & spalle, son parti della profondità del corpo dell'animale, laqual è fondamento della lunghezza, & della larghezza, si che essendo destra, & sinistra nel cielo, secondo che dice Pittagora, bisogna che si truovino in lui l'altre quattro parti dell'altre due dimensioni, capo & piedi, dalla lunghezza, & faccia, & spalle dalla profondità. dice esso Aristotele, non essere la destra del cielo il nostro polo, nella sinistra l'altro, come dice Pittagora, però che la differentia, & il miglioramento dell'una sopra dell'altra non sarebbe nel cielo medesimo, ma in apparenza à noi, ò in rispetto: & forse che nell'altra parte non conosciuta da noi si truovano piu stelle fisse nel cielo, & piu habitationi nella terra, e à tempi nostri l'esperienza della navigatione de Portughesi, et di Spagnuoli n'ha dimostrato parte di questo: onde egli dice, che l'oriente è la destra del cielo, & l'occidente la sinistra, & pone essere tutto il corpo del cielo un'animale, il capo delquale è il polo antartico à noi occulto, & li piedi il polo artico della tramontana, & à questo modo resta la destra nell'oriente, e la sinistra nell'occidente; e la faccia et quella parte, ch'è da oriente, in occidete; et le spalle, ouer il dietro, e quella parte ch'è da

vedi Animale
nel lib. 2. de celo
cap. 2.

l'occidente, all'oriente di sotto. si che essendo tutto l'universo un'huomo, ouer un'animale che contiene maschio, e femina, & essendo il cielo un delli dui perfettamente con tutte le sue parti, certamente poi credere ch'è il maschio, o l'huomo, e che la terra & la materia prima con gli elementi è la femina, & che questi son sempre ambi dui congiunti in amore matrimoniale, ouero in reciproca affettione de dui ueri amanti, secôdo t'ho detto. S O. Mi piace quel che m'hai detto d'Aristotele dell'animalità del cielo, e delle sue sei parti naturalmente differenti nell'animale: che nelle piante, se ben si truoua differetia di capo, et piedi, ch'el capo è la radice, et li piedi le frondi, che in questo è animale à riuerso, in quel de l'alto al basso, non si truouano però in loro le differentie dell'altre parti, peroche non hâno faccia, ne spalle, ne destra, ne sinistra. ma in questo, che dice Aristotele, che l'oriente è la destra del cielo, et l'occidente la sinistra, m'occorre un dubbio, che l'oriente nell'occidete non è uno à tutti gli habitatori della terra, anzi l'oriente nostro è occidete à gli altri che habitano di sotto di noi, che si chiamano Antipodi: & il nostro occidete è oriente à loro, e tutte le parti della rotondità del cielo dal leuante al ponente sono à certi habitatori della terra oriente, & à cert'altri occidete. qual adunque di questi orienti sarà la destra, & perche un piu che l'altro? & se ogni oriente è destra, uno medesimo sarebbe destra, & sinistra. soluimi questo, che mi par dubbioso. P H I. Il tuo dubbio o' Sophia non è molto facile da soluere. Alcuni dicono, che quell'oriente, ch'è destra del cielo, è l'oriente di quelli che habitano in mezzo della lunghezza dell'habitation del mondo,

dal leuante al ponente: perche credono che la metà della lunghezza sia habitata, ouer terra scoperta, & che l'altra sia coperta dall'acqua. S O. Quest'è uero? P H I. Nò già, che non è uero: perche noi sappiamo, che la maggiore parte della rotondita della terra dal leuante al ponente è scoperta, & ch'ogniuna ha il suo oriente, & l'uno non debb'essere piu la destra che l'altro, massimamente che quel che ad uno è oriente, è occidente all'altro. & di questo modo un medesimo oriente sarebbe destra, & sinistra, come hai detto: per il che alcuni altri dicono, ch'el segno Ariete è la destra del cielo, & il segno Libra la sinistra. S O. Perche ragione? P H I. Perche quando il Sole sta in Ariete, ha gran possanza, & si generano allhora tutte le piante, & ringiounisce il mondo; & quando è in Libra, tutte si uanno seccando, & invecchiando. S O. Se ben fusse cosi, nò per questo Ariete sarebbe la destra, poi che non è sempre in oriente, ma qualche uolta in occidente, & quando è oriente ad uno, è occidente all'altro: et Aristotele dichiara, che l'orientè è la destra. P H I. Ben le reponi; massimamente percioche non à tutti gli habitatori della terra il Sole è cosi beniuolo, & benefattore, quando si truoua in Ariete: perche quelli dell'altra metà della terra che habitano di la dall'equinoctiale, & ueggono l'altro polo antartico, iquali si chiamano antitori, riceuono il beneficio della primavera, quand'il Sole è in Libra: perche allhora incomincia approssimarsegli. & prouano il mancamento dell'autunno quando è in Ariete, che allhora s'allontana da loro, al contrario di noi. adunque la destra nostra sarebbe à loro sinistra, & pur la destra dell'animale con tut-

ti è destra, & così la sinistra. S O. Senza dubbio è così: che già ho inteso, che quelli, che habitano di là dalla Zona torrida, hanno la prima uera, quando noi l'autunno, & hanno l'autunno quando noi la primavera. pur ti prego ò Philone, non lasciare il mio dubbio senza uera solutione, se la sai. P H I. Quelli che hanno commentato Aristotele, non hanno trouato alcun' altro modo di soluerlo, che questi due: & perche conosciuano la debilità d'essa solutione, s'afferirono al manco incōueniente che potero no trouare. tu ò Sophid contentati di quel, ch'essi, che più di te sapuano, si cōtentorono. S O. Io mi diletto per il mio gusto & nō per l'altrui, & ueggio che tu sei men satisfatto di queste solutioni di me: & acciò ch'io mi acquieti, bisogna tu mi concedi ch'el tuo Aristotele ha errato, oueramente che truoui per darmi più sufficiente risposta di questa. P H I. Poi che la mente mia è conuertita in te, niuno delli concetti miei ti può essere negato. Io alerimenti intendo Aristotele, ilqual dichiara sottilmente l'opere di queste sei parti così nel cielo, come in ogni animale perfetto. Dice, che l'alto, ouero capo, che è principio della lunghezza dell'animale, è quella parte onde prima dipende la uirtù del moto, che certamente della testa, ò cerebro uengono i nerui, & spiriti motiui, & la destra è la parte onde il medesimo moto principia secondo è manifesto nell'huomo, & la faccia, ouero il dinanzi è quella onde s'auia il moto della destra, l'altre tre parti sono l'opposite di queste nelle tali operationi. S O. Intendo questo: ueniamo al dubbio. P H I. Dice Aristotele, che la destra è quella parte onde si leua il sole, & l'altre stelle, & pianeti, cioè l'oriente, & questo dice

non essere appropriato ad una parte segnata materialmente, ma in tutte virtualmente in quanto sono oriente, & s'auiano uerso occidente, & non al contrario, secondo il moto erratico delli pianeti, che è da occidente in oriente, che quello è moto sinistro, & dalla parte sinistra, & è come il mouimento imperfetto, & debile della mano sinistra nell'huomo, si come quel d'oriente in occidente, in qual si uoglia parte del cielo, è moto destro, & della parte destra: perche essendo il capo del cielo il polo antartico, & gli piedi l'artico, come egli dice, bisogna inuiandosi tutto il cielo sempre, & in ogni parte d'oriente in occidente quel moto sia della parte destra, & l'opposito sia della sinistra: & resta la faccia in quella parte che è fra oriente & occidente di sopra, uerso donde camina il cielo nel moto destro, & le spalle sono quella parte che resta dietro dell'oriente, sotto del qual l'oriente si diuide, come la mano destra dalle spalle. S O. Mi piace intenderti: & secondo questo nel cielo solamente l'alto & il basso, ouer il capo & gli piedi sono materialmente diuisi, che uno è l'uno de poli, & l'altro è l'altro: l'altre quattro parti si diuidono in modo formale dell'inuiamento del moto. è cosi ò Philone? P H I. Così è, & bene l'hai inteso. S O. Con tutto ciò nelli animali sono pur tutte le sei parti materialmente diuise, & differenti. dimmi, perche fra loro è tale diuersità. P H I. Peroche l'anima: le si muoue drittamente da uno loco ad un' altro, & le parti sue della lunghezza, & larghezza sono diuise, & differenti: ma nel cielo che si muoue di moto circolare di se medesimo in se medesimo, &

DIALOGO II.

sempre uolge sopra di se, è necessario che queste parti in lui sieno materialmente una medesima nell'altra medesima, & tutto nel tutto, & nella forma, & uia del moto solamente si diuidono. per il che il capo, & gli piedi del cielo, che sono gli dui poli, perche mai non si mutano l'uno nell'altro, sono materialmente diuisi, si come nelli animali. S O. S'un medesimo è oriente, & occidente, segue che un medesimo è destra, & sinistra? P H I. Non è così: perche ancora che materialmente un pezzo del cielo segnato sia ad alcuni oriente, & ad altri occidente, niente dimeno secondo il moto, che fa tutto il cielo, & ogni parte, è oriente à tutti, quando si truoua nel suo oriente, & per la uia del moto è sempre la destra, & mai non è la sinistra: peroche mai si muoue il cielo, ne alcune delle sue parti in contrario di quel moto destro, ouer alla riuersa, come fanno gli pianeti erratici sempre, per laqual cosa il moto loro è sinistro, & si muoueno così alla riuersa, per cōtr'operare al moto destro celeste, per fauorir i cōtrarij inferiori, & per causare di loro la continua generatione. S O. T'ho inteso, & satisfatta resto del mio dubbio: pur uorrei ancora, che mi dichiarassi, à che modo di cono gli philosophi, che un huomo solo è simulacro di tutto l'uniuerso, così del mondo inferiore della generatione & corruttione, come del mondo celeste, & del spirituale, & angelico, ouer diuino. P H I. Qualche cosa par che tu mi diuertisca dal proposito in che siamo dell'universalità dell'amore: ma perche in ogni modo questo ha qualche dependentia da questa materia, te lo dirò sotto breuità. Tutti questi tre modi gli quali hai esplicati, generabile, celeste, & intellettuale, si cōtengono nell'huomo come in

microcosmos, & si truouano in lui non solamente diuersi in uirtu, & operatione, ma ancor diuisi per membri, parti, & lochi del corpo humano. S O. insegnameli tutti tre particolarmente. P H I. Il corpo humano si diuide in tre parti, secondo il mondo, una sopra dell'altra, & dell'infima parte. la prima piu alta è da una tela, o panniculo, che parte il corpo per mezo nella cintura, che si chiama diafragma, fin basso alle gambe. la seconda piu alta, è di sopra à quella tela fin alla testa. la terza piu alta è la testa. quella prima contiene gli membri della nutritione, & della generatione, stomaco, fegato, fiele, melza, miseraici, stantini, reni, testicoli, & uerga, & questa parte nel corpo humano è proportionata al mondo inferiore della generatione nell'uniuerso: & si come in quello si generano della materia prima i quattro elementi, fuoco, aere, acqua, & terra, cosi in questa parte si generano del cibo, che è materia prima di tutti quattro gli humori, collera calda, secca, & sottile, della qualita del fuoco; sangue caldo, & humido, suauemente temperato, della qualita dell'aere; il flegma freddo, & humido, della qualita dell'acqua; & l'humore malenconico freddo, & secco, della qualita della terra. & si come delli quattro elementi si generano animali che oltre la nutritione, & augumento hanno il senso, & il moto, & le piatte che non hanno senso, ne moto, ma solamente nutritione, & augumento, & altri misti priuati d'anima senza senso, ne moto, ne nutritione, ne augumento, ma sono come feccie delli elementi, cioè pietre, funghi, sali, & metalli: cosi da questi quattro humori generati in questa parte prima, et inferiore delli humori si generano membri che

Corpo human
si diuide in
tre parti

come la parte in
della generatione
mo con i pordi
aia parte inf
nisi nel m
con membra

DIALOGO II.

hanno nutrimento, augumento, senso, & moto, come gli nerui, & panniculi, lacerti, & muscoli, & altri che non hanno da se senso, ne moto, come sono l'ossa, le cartilagini, & le uene. ancora del cibo, & delli humori si generano altre cose che non hanno senso, ne moto, ne nutrizione, ne augumento, ma sono feccie, & superfluita del cibo, & delli humori, come sono le feccie dure, l'orine, & gli sudori, & le superfluita del naso, & dell'orecchie. & si come nel modo inferiore si generano alcuni animali di putrefactione, molti de quali sono uelenosi: cosi della putrefactione delli humori si generano di molte maniere, de quali alcune sono uelenose. & si come nel mondo inferiore ultimamente con participatione celeste si genera l'huomo, che è animale spirituale: cosi del migliore delli humori del uaporale, & piu sottile si generano spiriti sottili, & purificati, liquali si fanno per participatione, & ristoratione delli spiriti vitali, che sono manenti sempre nel cuore, liquali sono della seconda parte del corpo humano corrispondente al mondo celeste, secondo diremo.

S O. Ho ben inteso la corrispondentia della parte inferiore dell'huomo al mondo inferiore della generatione, & corruptione: dimmi hora della celeste. P H I. La seconda parte del corpo humano contiene quelli membri spirituali che sono sopra la tela diafragma, fin alle canne della gola, cioè il cuore & gli due polmoni, il destro, & il sinistro. nel destro sono tre particelle di polmone dinise, & nel sinistro due. questa parte corrisponde al mondo celeste. il cuore è l'ottava sphaera stellata con tutto il celeste sopra d'essa, che è il primo mobile, che ogni cosa muoue egualmente, uniformemente, circularmente,

seconda parte
il cor et humo-
no corrispondente
al mondo Cele-
ste

Et ogni cosa corporea dell'universo col suo continuo moto sostiene; Et ogni altro moto continuo, che si truoua nel li pianeti, Et elementi, procede da lui. cosi è il cuore nel l'huomo, che sempre si muoue in moto circolare, Et uniforme, ne mai si riposa, Et col suo moto sostiene in uita tutto il corpo humano, Et è cagione del moto continuo del li polmoni, Et di tutte l'arterie pulsanti del corpo. nel cuore si truouano tutti gli spiriti, Et uirtu humane, si come in quel cielo si truouano tante stelle chiare, Et grandi, mezane, Et piccole, Et tante figure celesti, che sono collegate à questo cielo primo mobile, gli sette pianeti erratici, i quali si chiamano cosi, perche errano nel moto, che qualche uolta uāno ritti, qualche uolta tornano indrieto, qualche uolta in fretta, Et qualche uolta adagio, Et tutti seguitano il primo mobile. cosi sono gli polmoni, che seguitano il cuore, Et lo seruano nel moto suo continuo, li quali polmoni essendo spugnosi si distendono, Et si ristringono, qualche uolta in fretta, Et qualche uolta adagio, come gli pianeti erratici. Et si come i principali loro al gouerno dell'universo sono gli dui luminari, Sole, et Luna, Et di sopra col Sole accompagnano tre pianeti superiori, Marte, Gioue, Et Saturno, Et di sopra cō la Luna dui altri, Venere, et Mercurio: cosi il destro polmone piu principale è simulacro del Sole, Et però tiene seco tre particelle diuise, che procedono dal medesimo polmōe, et il polmone sinistro, che significa la Luna, ne tiē due, et tutti fāno nuero di sette. et si come il mōdo celeste sostiene co' suoi raggi, et moto continuo q̄sto mōdo inferiore, partecipadolì cō q̄lli il calor uitale, la spiritualità, e'l moto: cosi questo cuore cō gli polmoni sostiene tutto il corpo con l'arterie,

DIALOGO II.

per lequali participa in tutto il suo calore, & li suoi spiriti vitali, & il suo continuo moto : si che in tutto la similitudine è perfetta. S O. Mi gusta questa corrispondenza del cuore, & delli membri spiritali col modo celeste, & le sue influentie nel mondo inferiore. se mi uoi hora compiacere, dimmi la corrispondenza del mondo spirituale nel corpo humano. P H I. La testa dell'huomo, che è la superior parte del corpo suo, è simulacro del mondo spirituale, ilquale, secondo il diuin Platone, non longe d'Aristotele, ha tre gradi, anima, intelletto, & diuinità. l'anima è quella, dalla qual proviene il moto celeste, & che prouede et gouerna la natura del mondo inferiore, come la natura gouerna la materia prima in esso. questa nell'huomo è il cerebro con le sue due potentie del senso, & del moto uolontario, lequali si contengono nell'anima sensitua proportionale all'anima del mondo, prouidente & mouete li corpi. dipoi è nell'huomo l'intelletto possibile, ch'è l'ultima forma humana, corrispondente all'intelletto dell'uniuerso, nel qual sono tutte le creature angeliche. ultimamete è nell'huomo l'intelletto agente : et quando con quello si congiunge il possibile, si fa attuale, & pieno di perfettione, et di gratia di Dio, copulato con la sua sacra diuinità. qsto è quel che nell'huomo corrisponde al diuin principio, dal qual tutte le cose hano principio, & in lui tutte si dirizzano, et riposano, come in ultimo fine. Questo ti debbe bastare ò Sophia in questo nostro familiar parlamento del simulacro dell'huomo con tutto l'uniuerso, & come con ragione da gli antichi fu chiamato microcosmos. molt'altre particolari similitudini ci sono, che sarebbono prolisse, & fuor del nostra proposito.

Testa dell'huomo è simulacro del mondo spirituale

posito. di questo c'habbiamo detto, ce ne seruiremo quando parlaremo del nascimento, & origine dell' amore: & tu allhora intenderai, che non in uano le cose del mondo s' amano l' una l' altra, l' alte le basse, & le basse l' alte, poi che sono tutte parti d' uno corpo corrispondenti ad un' integrità, & perfettione. S O. Trasportato n' ha il parlare, & discostato alquanto dal nostro proposito. torniamo hora al nostro intento ò Philone. Tu hai dimostrato, se ben t' ho inteso, quanto è l' amore che ha il cielo à modo d' huomo generante alla terra, & alla prima materia de gli elementi, come à propria donna recipiente la sua generatione: & non è dubbio secondo questo, che ancora il cielo nò babbia amor' à tutte le cose generate dalla terra, ouero dalla materia de gli elementi, come padre à proprii figliuoli: il quale amor si manifesta largamente nella cura ch' egli ha in. conseruarle, premiarle, & ne suoi nutrimenti, producendo l' acqua pluuiale per nutrimento delle piante, le piante per nutrimento de gli animali, l' uno & l' altro per nutrimento, et seruitio dell' huomo come primogenito, ò principal suo genito. esso muta li quattro tempi dell' anno, Primavera, Estate, Autunno, Verno, per il nascimento, & nutrimento delle cose, & per temperare l' aere per il bisogno della vita loro, et per pareggiare le cōpleSSION loro. ancor si uede che le cose generate amano il cielo, pietoso, & uero padre, per la letitia c' hanno gli animali della luce del sole, & della uenuta del giorno, & per la tristezza, e raccoglimento c' hanno per la tenebrosità del cielo con l' aduenimento della notte. di questo son certa che mi sapresti dir molto piu, ma à me basta quel c' hai detto del reciproco amore del

Leone Hebreo.

H

cielo, & della terra, come huomo, & dōna, & dell' amor d'ogniun di loro uerso le cose generate, come amor di padre, & madre uerso li figliuoli, & così l' amore d' essi generati uerso la terra, ò uerso il cielo, come di figliuoli alla madre, e' l' padre. ma quel che uorrei saper da te, è, se gli corpi celesti oltra l' amore, c' hanno alle cose del mondo inferiore, s' amano reciprocamente l' uno l' altro : perche attento che fra loro non è generatione, laqual mi pare potissima cagione dell' amore fra le cose dell' uerso, parrebbe per questo non douesse essere fra loro il reciproco amore, & la conuertibile dilectione. P H I. Se ben fra li celesti manca la recidua, & mutua generatione, non però manca fra loro il perfetto & reciproco amore . la causa principale, che ne mostra in loro amore, è la lor amicitia & harmoniaca concordantia, che perpetuamēte si truoua in loro : che tu sai che ogni concordantia procede da uera amicitia, ò da uero amore . & se tu contemplassi ò Sophia la corrispondentia, & la concordantia delli moti de corpi celesti, di quelli primi che si muoueno dal leuante al ponente, & di quelli altri che si muoueno al contrario da ponente in leuante, l' uno con moto uelocissimo, l' altro con meno uelocita , alcuni tardi, & alcuni altri tardissimi, & come qualche uolta si muoueno diretti, & qualche uolta retrogradi, et qualche uolta stanno come quieti nella statione appresso la directione , & nell' altra appresso la retrogradatione ; qualche uolta si diuerteno uerso il settentrione, qualche uolta uerso mezo giorno, qualche uolta uanno per mezo il zodiaco, & uno di loro, qual è il Sole, non si parte mai da quella uia diritta del zodiaco , ne mai na uerso

settennazione, ne uerso mezo giorno, come fanno tutti gli altri pianeti; & se tu conoscessi il numero de gli orbi celesti, per liquali sono necessarij li diuersi moti, le sue misure, le sue forme, & positioni, & suoi poli, & suoi epictidi, & suoi centri, & centrici, un' ascendente, l' altro discendente, uno oriental del Sole, l' altro occidentale, con molt' altre cose, che sarebbe cosa longa da dire in questo nostro parlamento: uedresti una si mirabil corrispondentia, & concordia di diuersi corpi, & di difformi moti in una harmonial unione, che tu restaresti stupefatta dell' auuedimento dell' ordinatore. qual dimostrazione di uero amore, & di perfetta dilectione dell' uno all' altro è maggiore, che uedere una si suaue conformità, posta & continuata in tanta diuersità? Pittagora diceua, che mouendosi gli corpi celesti generauano eccellenti uoci, corrispondenti l' una all' altra in harmoniaca concordantia: laqual musica celeste diceua essere cagione della sustentatione di tutto l' uniuerso nel suo peso, nel suo numero, & nella sua misura: assegnaua, ad ogni orbe, & ad ogni pianeta qual sia il suono & la sua uoce propria: & dichiaraua l' harmonia risultante da tutti: & diceua essere cagione, che da noi non è udi- ta, ne sentita questa musica celeste, la lontananza del cielo à noi, ouero la consuetudine di quella, laquale fa che da noi non è sentita, come interuiene à coloro che habitano uicino al mare, iquali non sentano il suo strepito per la consuetudine, come quelli che di nuouo s' approssimano ad esso mare. essendo adunque l' amore, & l' amicitia cagione d' ogni concordantia, & essendo ne- li corpi celesti maggior concordantia, piu ferma, &

DIALOGO II.

piu perfetta, ch' in tutti li corpi inferiori, seguita che fra loro è maggiore & piu perfetto amore, & piu perfetta amicitia, che in questi corpi bassi. S. O. La còcordia & corrispondentia mutua, & reciproca che si truoua nelli corpi celesti, mi pare piu presto effetto, & segno del loro amore, che cagion di quello. & io uorrei sapere la cagione di tale amore reciproco ne cieli: perche mancando in lor la propagatione & successione generatiua, che è la potissima causa dell' amore de gli animali, & huomini, dell' altre cause non ueggo alcuna che si conuenghi à celesti, non beneficio uolontario dell' uno uerso l' altro, che le cose loro sono ordinarie; manco l' essere d' una medesima specie, che, secondo ho inteso, ne celesti non si truoua specie, si come non ui si truoua genere, ne propria individuatione, ouero se ui si truoua, ogniuno delli corpi celesti è d' una propria specie; ne ancora per la società, perche uediamo che per l' ordine de loro mouimèti qualche uolta s' accompagnano, qualche uolta si scompagnano; ne l' uno debbe generare nuouo amore, nell' altro nuoua amicitia; perche sono cose ordinarie senza inclinatione uolontaria. P. H. I. Se ben non si truoua ne celesti alcuna delle cinque cause d' amore comune à gli huomini, & à gli animali, ui si trouaranno forse quelle due proprie de gli huomini. S. O. A' che modo? P. H. I. La cagion principale dell' amore che si truoua ne corpi celesti, è la conformità della natura, come ne gli huomini delle còplexsioni: fra i cieli, pianeti, & stello è tal conformità di natura, & essentia, che ne i suoi moti; et atti si corrispondeno con tanta proportion, che di diuersi si fa una unita harmoniale: ilperche puoia piu tosto diuersi membri d' un

ragione dell' Amore
de i corpi
celesti

corpo organizzato, che diuersi corpi separati. Et si come di diuerse uoci, l'una acuta, Et l'altra graue, si genera un canto intero, soaue all'audito, Et mancando una di quelle, tutto il canto ouero harmonia si corrompe: cosi di questi corpi diuersi in grandezza, Et in moto graue, Et lieui, per la proportionione, o conformità loro si còpone d'essi una proportionione harmoniaca, tale, Et tanto unita, che, mancando la piu piccola particella, il tutto saria dissolto. si che questa conformità di natura è causa dell'amor delli corpi celesti, nò solamēte come diuerse persone, ma come membri d'una persona sola: che si come il cuore ama il cerebro, et gli altri membri, e li prouede di uita, Et calor naturale, Et spiritui, Et il cerebro à gli altri di nerui, senso, Et moto, Et il fegato di sangue, Et uene, per l'amor che s'hanno l'uno all'altro, et che ogni uno ha al tutto come parte sua, ilquale amore eccede ogni amore di qual si uaglia altra persona; cosi le parti del cielo s'amano reciprocamente, con conformità naturale; et concorrendo tutti in una unione di fine, Et d'opera, si seruono l'un l'altro, et accòmodano ne i bisogni, in modo che fanno un corpo celeste perfettamente organizzato. ancora in essi è l'altra cagione propria dell'amore de gli huomini, che è per la uirtù: che essendo ogni uno de corpi celesti di eccellente uirtù, laqual è necessaria per l'essere de gli altri, Et di tutto il cielo, et l'uniuerso; conosciuta tal uirtù da gli altri, essi amano p quella quelli altri; Et anco dirò, che l'amano per il beneficio che fanno non proprio, Et particolare uerso d'uno, ma uniuersale in tutto l'uniuerso, che senza quello tutto saria distrutto. Et di questo modo s'amano gli huomini uir-

DIALOGO II.

tuosi, cioè, per bene, che fanno nell'universo, non per beneficio particolare, come è quel delle cose utili. si che essendo li corpi celesti li piu perfetti de gli animali, si truovano in loro le due cause d'amore, che si truovano ne gli huomini, iquali sono la piu perfetta specie de gli animali. S O. Essendo, come tu dici, tanta efficacia di amore fra li corpi celesti, non debbe essere uano quel che li poeti fingono dell'amore de gli dei celesti, come l'innamoramenti di Giove, & di Apolline, eccetto che li poeti hanno posto questo amore lasciuo come di maschio à femina, qualch'uno matrimoniale, & altri adulterini, & lo mettono anchora generatiuo d'altri dei, lequal cose sono certamete molto aliene dalla natura delli celesti, ma, come il uulgo dice, molte son le bugie de poeti. P H I. Ne i poeti hanno detto in questo cose uane, ne bugiarde, come tu credi. S O. Come nò? tu crederesti mai simil cose delli dei celesti? P H I. Io le credo, perche l'intendo, & tu ancora se l'intenderai le crederai. S O. Fammele adunque intendere, perche io le creda. P H I. Li poeti antichi non una sola, ma molte intentioni implicano ne suoi poemi, liquali chiamano sensi. pongono prima di tutti per il senso letterale, come scorza esteriore, l'historia d'alcune persone, & de suoi atti notabili, degni de memoria. dipoi in quella medesima finzione pongono come piu intrinseca scorza piu appresso à la medolla il senso morale, utile alla uita attua de gli huomini, approuando gli atti uirtuosi, & uituperando i uitij. oltre à questo sotto quelle proprie parole significano qualche uera intelligencia delle cose naturali, ò celesti, astrologali, ouero theologali. et qualche uolta li due, oue=

ve sensi uari
a Poeti sopra-
e micale, Allu-
sonico

ro tutti li tre sensi scientifici s'includeno dentro della fa-
uola, come le medolle del frutto d'entro le sue scorze. que-
sti sensi medullati si chiamano allegorici. S O. Non pic-
colo artificio, ne da tenue ingegno mi pare; complicare
in una narratione historiale, uera, ò finta, tante, &
così diuerse, & alte sententie. uorrei da te qualche bre-
ue effempio, perche mi possa essere più credibile. P H I.
Credi certamente ò Sophia, che quelli antichi non meno
hanno uoluto effercitare la mente nell'artificio della si-
gnificatione delle cose delle scientie, che nella uera cogni-
tione di quella: & darotene uno effempio. Perseo figliu-
lo di Gione per finzione poetica amazzò Gorgone, &
uincitore uolò nell'ethere, che è il più alto del cielo. il
senso historiale è, che quel Perseo figliuolo di Gione, per
la participatione delle uirtù Gioniali, che erano in lui,
ouer per geneologia d'uno di quelli Re di Creta, o d'A-
thene, ouero d'Arcadia, che furono chiamati Gione, a-
mazzò Gorgone tiranno nella terra: perche Gorgone in
greco uol dire terra, & per essere uirtuoso fu essalta-
to da gli huomini fino al cielo. significa ancor Perseo mo-
ralmente l'huomo prudente figliuol di Gione, dotato de
le sue uirtù, ilqual amazzando il uizio basso, & terreno
significato per Gorgone, salì nel cielo della uirtù. signi-
fica ancor allegoricamente prima, che la mente humana
figliuola di Gione, amazzando et uincendo la terrestrei-
tà della natura gorgonica, ascese à intendere le cose cele-
sti, alte & eterne, nella qual speculatione consiste la per-
fettione humana. questa allegoria è naturale: perche
l'huomo è delle cose naturali. uolte ancor significare
un'altra allegoria celeste, che hauendo la natura cele-

senso molto a q
monia della sua
Perseo che an
uincio Gorgone

ste figliuola di Gioue causato col suo continuo moto la mortalità e corruzione ne corpi inferiori terrestri, essa natura celeste vincitrice delle cose corrutibili spiccandosi dalla mortalità di quelle, uolò in alto, et restò immortale. significa ancora l'altra terza allegoria theologale, che la natura angelica, che è figliuola di Gioue sòmo iddio, creatore d'ogni cosa, amazzando, et leuando da se la corporalità, e materia terrea, significata per Gorgone, ascese in cielo: perche l'intelligentie separate da corpo, et da materia, sono quelle che perpetuamente muoueno gli orbi celesti. S O. Mirabil cosa è, poter mettere in così poche parole d'uno atto historiale tanti sensi pieni di uera scientia, et l'uno più eccellente dell'altro. ma dimmi ti prego, perche essi non dichiarorono più liberamente le loro dottrine? P H I. Hanno uoluto dire queste cose con tanto artificio, et strettezza per molte cagioni: prima, perche stimauano essere odioso alla natura, et alla diuinità manifestare li suoi eccellenti secreti ad ogni huomo, et in questo hanno certamente hauuto ragione, perche, dichiarare troppo la uera, et profonda scientia, è commutare gli inhabili di quella, nella cui mente ella si guasta, et adultera, come fa il buon uino in tristo uaso, del quale adulterio seguita uniuersal corruzione delle dottrine appresso tutti gli huomini, et ogni hora si corrompe più, andando d'ingegno inhabile in ingegno inhabile, laquale infermità deriuua da troppo manifestare le cose scientifiche: et al tempo nostro è fatta per il largo parlare de moderni tanto contagiosa, che appena si truoua uino intellettuale, che si possa beuere, et che non sia guasto. ma nel tempo anti-

l'orchi: Poen
uanno uolentieri
siano le parole
in il uero

co includeuano i secreti della cognitione intellettuale dietro le scorze fabulose con grandissimo artificio, accioche non potesse intrarvi dentro se non ingegno atto alle cose diuine & intellettuali, & mente conseruatiua delle uere scientie, & non corruttina di quelle. S O. Mi piace questa ragione, che le cose alte, & eccellenti alli alti, & chiari ingegni s'habbino à raccomandare, & nelli non tali s'auuilschino. ma dimmi l'altre cagioni de figmenti poetici. P H I. L'hanno fatto ancora per quattro altre cagioni. l'una è seconda, per uoler la breuita, che in poche parole complicassero molte sententie: laqual breuita è molto utile alla conseruatione delle cose nella memoria, massimamente fatta con tal artificio, che ricordando un caso historiographo, si ricordassero di tutti i sensi dottrinali inclusi in quello sotto quelle parole. La terza per me scolare il delectabile historiographo, et fabuloso con il uero intellettuale, & il facile con il difficile, talmente, che essendo prima allettata la fragilita humana dalla delectatione, & facilità della fabula, gli entrasse in mente cò sagacità la uerità della scientia, come si sogliono ammaestrare i fanciulli nelle cose disciplinali & uirtuose, principiando per le piu facili, massimamente possendo stare tutto insieme, l'uno nella scorza, l'altro nella medolla, come si truouano nelle finzioni poetiche. La quarta è per la conseruatione delle cose intellettuali, che non si uenghino à uariare in processo di tempo nelle diuerse menti delli huomini: perche ponendo le tali sententie sotto queste historie, nõ si possono uariare dalli termini di quelle. ancora per piu conseruatione hanno espressa l'historia in uer si. ponderosi, & osseruantissimi, accioche facilmente non

DIALOGO II.

si possino corrompere: perche non puo patire la misura
 ponderosa il uizio, in modo che nella indisposizione delli
 ingegni, nella incorrettione de gli scrittori facilmente
 puo adulterare le scientie. L'ultima, & prima è, perche
 con uno medesimo cibo potessero dar mangiare à diuersi
 conuitati cose di diuersi sapori: perche le menti basse pos-
 sono solamente pigliare de gli poemi l'historia, con l'or-
 namento del uerso, & la sua melodia: l'altre piu elenate
 mangiano. oltr' à questo del senso morale, & altre poi
 piu alte possono mangiare oltr' à questo del cibo allego-
 rico, non sol di philosophia naturale, come ancora d'a-
 strologia, & di theologia, giuntosi con questo un' altro
 fine, cioè, che essendo questi poemi cosi cibo commune ad
 ogni sorte d'huomini, è cagione d'essere perpetuato nel-
 la mente della moltitudine, che le cose molto difficili po-
 chi sono quelli che le gustino, & delli pochi presto si puo
 perdere la memoria, occorrendo una età che facesse de-
 uiare gli huomini dalla dottrina, secondo habbiamo ue-
 duto in alcune nationi, & religioni, come ne gli Greci, et
 ne gli Arabi, iquali essendo stati dottissimi hanno quasi
 del tutto perso la scientia, & già fu cosi in Italia al tem-
 po de Goti, dipoi si rinuouò quel poco che ci è al presen-
 te. il remedio di questo pericolo è l'artificio di mettere le
 scientie sotto li cantici fabulosi, et historiographi, che per
 la sua diletatione, & soauità del uerso uanno & si con-
 seruano sempre in bocca del uulgo, d'huomini, di donne,
 & di fanciulli. S O. Mi piaciono tutte queste cause de fig-
 menti poetici. ma dimmi, Platone, & Aristotele, principi
 de philosophi, perche uno di loro non uolse (e se ben usò
 la fabula) usare il uerso, ma solamente la prosa, & l'al-

che Platone
 Aristotele
 non uolse
 usare il uerso
 ma solamente
 la prosa

tro ne uerso, ne fabula usò, ma oratione disciplinale ?
 P H I. Non rompeno mai le leggi i piccoli, ma solamente
 i grandi. Platone diuino uolendo ampliare la scientia,
 leuò da quella una serratura, quella del uerso, ma non
 leuò l'altra della fabula, si ch'egli fu il primo, che rup
 pe parte della legge della conseruatione della sciëtia, ma
 in tal modo la lassò chiusa col stile fabuloso, che bastò
 per la conseruatione di quella. Aristotele piu audace, &
 cupido d'ampliatioue, con nuouo, & proprio modo, &
 stile nel dire uolse ancor leuare la serratura della fabu
 la, & rompere del tutto la legge conseruatina, & par
 lo in stile scientifico in prosa le cose de'la philosophia. è
 ben uero, che usò si mirabile artificio nel dir tãto breue,
 tanto còprensiuo, et tanto di profonda significatione, che
 quel bastò per la conseruatione delle scientie in luogo di
 uerso, & di fabula, tanto che rispondendo egli ad Ales
 sandro Macedone suo discepolo, ilquale gli haueua scrit
 to, che si marauigliaua che hauesse manifestato i libri si
 secreti della sacra philosophia, gli rispose, che i libri suoi
 erano editi, & non editi, editi solamente à quelli, che gli
 hãno intesi da esso. da queste parole notarai ò Sophia la
 difficultà et artificio, che è nel parlar di Aristotele. S O.
 Io la noto: ma mi pare strano ch'egli dica, che nò gli intè
 dera senò chi gli ha intesi da lui: perche molti philosophi
 son stati dipoi che l'hãno intesi tutti, ò la maggior parte:
 per laqual cosa questo suo parlare non solamète mi par
 mèdace, ma ancora arrogate: perche se li detti suoi sono
 netti, debbeno essere intesi da buoni intelletti, se bẽ fussero
 assenti, che la scrittura nò è p seruìr à presenti, ma à qlli
 che son lócati in tẽpo, et assenti da loro: et perche nò po=

DIALOGO II.

tra fare la natura che tali ingegni possano intendere Aristotele per le sue scritture, senza haverle udite da lui?

P H I. Ben sarebbe strano questo detto d' Aristotele, se nò hauesse altra intentione . S O. Che altra ? P H I. Egli chiama audiente suo colui, l' intelletto del quale intende , & philosopha al modo dell' intelletto di esso Aristotele, in qual si uoglia tempo & terra che si truoui: & uol dire che le sue parole scritte non fanno ogni huomo philosopho, ma solamente quello , la cui mente è disposta alla cognitione philosophica, come fu la sua, & q̃sto tale l' intendera, gli altri nò , come interuiene in quella philosophia, il cui senso sta chiuso sotto finzione poetica. S O. Secondo questo Aristotele non fece male à leuare la difficultà del uerso, & della fabula, poi che lascio' la dottrina con tanta altra serratura, che bastaua per la conseruatione della scientia nelle chiare menti. P H I. Egli non fece male : perche uì remedio' con la grandezza del suo ingegno : ma diede ben audacia ad altri non tali di scrivere in prosa sciolta la philosophia, & d' una manifestazione in l' altra, uenendo in mente inette , è stato cagione di falsificarla, corromperla, & ruinarla. S O. Assai mi hai detto di questo : torniamo alli amori poetici delli dei celesti . che ne dici tu di quelli ? P H I. Tel dirò : ma prima hai da sapere, che, quali , & di quante maniere sono questi dei poetici : & dipoi saprai delli amori loro. S O. Tu hai ragione : & però dimmi prima, che dei sono questi. P H I. il primo dio appresso gli poeti è quella prima causa productiua, conseruatrice di tutte le cose dell' uniuerso: il quale comunemente chiamano Iuppiter, che uol dire padre inuatore, per essere padre inuatore di tutte le

cose, poi che di nulla le fece, & gli diede l'essere: & gli
 Romani lo nominarono ottimo grandissimo, perche ogni
 bene & ogni essere procede da lui: & gli Greci lo chia-
 morno *Zeus*, che vuol dire uita, perche da esso hanno tut-
 te le cose uita, anzi egli è uita d'ogni cosa. è ben uero che
 questo nome *Iuppiter* fu partecipato dall'onnipotente dio
 ad alcune delle sue creature le più eccellenti, & nel mon-
 do celestiale sortì questo nome il secondo delli sette piane-
 ti chiamato *Iuppiter*, per essere di fortuna maggiore, e di
 chiarissimo splendore, & di ottimi effetti nel modo infe-
 riore, & quello che migliori, più eccellenti, & meglio for-
 tunati huomini faccia cō la sua cōstellatione, & influen-
 tia. & nel modo inferiore il fuoco elementale si chiama
 ancora *Iuppiter*, per essere il più chiaro, & il più attiuo
 di tutti gli elementi, & come uita di tutte le cose inferio-
 ri, che, secōdo dice *Aristotele*, col calor si uiue. Questo no-
 me fu ancora partecipato alli huomini ad alcuni eccellen-
 tissimi grandemente inuatiui alla generatione humana,
 come fu quel *Lisania* d'Arcadia, che andato in *Athene*,
 & trouato quelli populi rozi, & di bestiali costumi, non
 solamente gli donò la legge humana, ma ancora mostrò
 loro il culto diuino, onde essi lo pigliarono per re, & l'a-
 dorauano per dio, chiamandolo *Iuppiter* per la participa-
 tione delle sue uirtù. similmente *Iuppiter Cretense* figli-
 uolo di *Saturno*, che per l'amministrazione, che fece in
 quelle genti, uietandoli il mangiare carne humana, et al-
 tri riti bestiali, & mostrandoli i costumi humani, e le co-
 gnitioni diuine, fu chiamato *Iuppiter*, & adorato p dio,
 per essere al parer loro messo di dio, & formato da esso,
 ilquale loro chiamauano *Iuppiter*. S O. Chiamauano for

il fuoco sul no-
 do chiamauano
 chiamano sul
 Iuppiter

se gli poeti questo sommo dio per altro nome proprio.
 P H I. Propriamente il chiamauano Demogorgone, che
 vuol dire dio della terra, cioè dell'universo, ouero iddio
 terribile, per essere maggiore di tutti. questo dicono esse-
 re il produttore di tutte le cose. S O. Doppo il sommo
 dio che altri dei pongono i poeti? P H I. Pongono pri-
 ma i dei celesti, come sono Polo, Cielo, Ethere, & gli sette
 pianeti, cioè Saturno, Iuppiter, Marte, Apollo ò il So-
 le, Venere, Mercurio, Diana, ò sia la Luna: i quali tutti
 chiamano dei, & dee. S O. Con qual ragione applica-
 no la deità alle cose corporee, come sono questi celesti?
 P H I. Per la loro immortalità, lucidità, & grandezza,
 & per la loro gran potentia nell'universo, & massima-
 mente per la diuinità dell'anime di quelli, i quali sono in-
 telletti separati da materia, & corporeità puri & sem-
 pre in atto. S O. Stendesi più il nome di dio appresso gli
 antichi? P H I. Sì, che discende nel mondo inferiore:
 perche gli poeti chiamano dei gli elementi, mari, fiumi,
 & le montagne grandi del mondo inferiore, chia-
 mano all'elemento del fuoco Iuppiter, à quel dell'aere
 Iunone, all'acqua, & al mare Nettuno, alla terra, Ce-
 res, & al profondo di quella Plutone, & al fuoco mi-
 sto comburente dentro della terra Vulcano, & così mol-
 ti altri dei delle parti della terra, & dell'acqua. S O.
 Questo è molto strano, che chiamano dei gli corpi non
 uiui, ne sensibili, priui dell'anima. P H I. Gli chiama-
 no dei per la loro grandezza, notitia, opera, & prin-
 cipalità che hanno in questo mondo inferiore, ancora
 perche credeuano essere ogniuno di questi gouernato per
 virtù spirituale partecipatiua dell'intellettuale diuini-

ta, ouero (come sente Platone) che ogniuno delli elementi habbi un principio formale incorporeo, per participatione del quale essi hanno le sue proprie nature, lequali chiama Idee, & tiene che la Idea del fuoco sia uero fuoco per essentia formale, & l'elementale sia fuoco per participatione di quella sua Idea, & cosi gli altri. non è adunque strano appropriare la diuinità alle Idee delle cose: onde ancora poneuano diuinità nelle piante, massimamente in quelle che sono cibi più communi, & più utili alli huomini, come Cerere alle biade, & Bacco al uino, per l'uniuersale utilità, & necessità che hanno gli huomini di quelle: peroche ancora le piante hanno le sue proprie Idee come gli elementi, & per questa medesima ragione chiamorono ancora dei, & dee le uirtù, *alle uirtù, & a* gli uizij, & passioni humane: perche, oltre che quelle *uizij* per la loro eccellenza, & queste per la loro forza partecipino alquanto di diuinità, pure la principal causa è, che ogniuna delle uirtù, ogniuno de uizij, & ogniuna delle passioni humane in uniuersale ha la sua propria Idea, per participatione della quale più, & meno si truouano nelli huomini intensamente, ouero remissamente, & per questo fra gli dei sono nominati, Fama, Amore, Gratia, Cupidita, Volutta, Litigio, Fatica, Inuidia, Fraude, Pertinacia, Miseria, & molte altre di questa sorte: percioche ogniuna ha la sua propria Idea, & principio incorporeo, come e' ho detto, per il quale è nominato dio, ò dea. S O. Quando bene le uirtù per la loro eccellenza haueffero Idee, gli uizij, & cattive passioni à che modo le possono hauere? P H I. Si come fra gli dei celesti ui sono alcune buone, & otti-

me fortune, come Iuppiter, & Venere, da quali sempre dependono molti beni, & ancora vi sono alcuni cattini, che sono infortunij, come Saturno, & Marte, da quali ogni male deriva: così ancora fra le Idee Platonice ci sono alcuni principij di bene, & di virtù, & altre che sono principij di male, & di viti: perche l'universo ha bisogno dell'uno, & dell'altro per la sua conseruatione: secondo ilqual bisogno ogni male è bene, che tutto quel che bisogna all'essere dell'universo è certamente buono, poi l'essentia di quello è buona. si che il male, & la corruzione sono così necessarij all'essere del mondo come il bene, & la generatione, che l'uno dispone l'altro, & è via di quello. non ti marauigliare adunque, se così l'uno come l'altro ha principio diuino d'immateriale Idea. S O. Io pur ho inteso che gli viti, & gli mali consisteno in priuatione, & dependono dal difetto della materia prima, & dalla sua imperfetta essentia potenziale: come adunq; hanno principij diuini? P H I. Quando ben fusse così secondo la via de peripatetici, non si puo negare che la medesima materia non sia prodotta, & ordinata dalla mente diuina, & che tutti gli suoi effetti, & difetti non siano dirizzati dalla somma sapietia, poi che sono necessarij all'essentia totale del mondo inferiore, & all'essere humano. onde le sono appropriate da dio proprie Idee per loro principij, non materiali, ma ageti, & formali, che causano l'essere di queste cose imperfette, & fondate in priuatione, et entificate per il necessario essere dell'universo, S O. Mi chiamo satisfatta di questo: torniamo al proposito, et dimmi, il nome di dio appresso gli poeti è più comunicabile? P H I. Ultimamente l'hanno voluto comunicare particolarmente

particularmente à gli huomini, ma solamente à quelli i quali hāno hauuto qualche uirtù heroica, & hāno fatto atti simili alli diuini, & cose grandi, & degne di eterna memoria, come le diuine. S O. Et per questa similitudine sola danno il nome di dio à gli huomini mortali? P H I. Dalla parte, che sono mortali, nō li chiamano dei, ma da quella, per laquale sono immortali, che è l'anima intellettuale. S O. Questa è in tutti gli huomini, & già tutti nō sono dei. P H I. Non è in tutti eccellente, & diuina egualmente, ma per gli atti conosciamo il grado dell'anima de l'huomo: & l'anime di quelli, che nelle uirtù, & atti somigliano à diuini, partecipano attualmente la diuinità, et sono come razi di quella. onde cō qualche ragione gli hāno chiamati dei, & alcuni d'essi per la sua eccellentia furono intitolati in nome di dei celesti, come di Iuppiter, Saturno, Apollo, Marte, Venere, Mercurio, & Diana, Cielo, Polo, Ethere, & altri nomi di stelle fisse, delle figure stellate dell'ottava sphaera. altri furono chiamati figliuoli di questi, come Hercole figliuolo di Gioue, Nettuno figliuolo di Saturno: altri non tanto eccellenti sono nominati di nome delli dei inferiori, come Oceano, et Terra, Cerere, & Bacco, et simili, ouero figliuoli di quelli, de quali d'alcuni il padre fu dio, & la madre dea, d'altri la madre non fu dea, & d'altri il padre fu dio celeste, & la madre dea inferiore, & in questo modo sono multiplicati li figmenti poetici de gli huomini heroici chiamati dei: perche narrando la loro uita, atti, & historia, significano cose della philosophia morale: quando poi li nominano dalle uirtù, dalli uizij, dalle passioni, significano cose della philosophia naturale: & nominandoli de nomi

Leone Hebreo.

I

Paulo de Poen
sono gli huomi
e uici che signifi
chino

de gli dei inferiori del mondo, della generatione, & corruptione, dimostrano l'astrologia, & scientia de cieli: et nominadoli de nomi de gli dei celesti, significano la Theologia di dio, & delli Angeli. si che queste funzioni furono ingeniose, & d'alta sapientia nella multiplicata nominatione de gli dei. S O. Ho. affai della natura de gli dei gentili, & della sua multifaria appellatione: dimmi hora de i loro amori, che è il nostro intento; et come si può pensare in loro propagatione generatiua, & successua genealogia, secondo pongono i poeti, non solamente in quelli huomini heroici, liquali chiamano dei participatiui, ma ancora ne gli dei celesti & inferiori, ne quali pare assurda cosa la lasciuia, matrimonij, & propagatione, che narrano di loro. P H I. Già tēpo è di dichiararti qualche parte de gli amori di quelli, & della loro generatione. Sappi ò Sophia, che ogni generatione nō è propagatione carnale, & atto lastiuo: perche questo modo di generare è solamente nelli huomini, & nelli animali: pure la generatione è commune in tutte le cose del mondo, dal primo dio fin all'ultima cosa del mondo, eccetto che esso è solamente generatore, & non generato. L'altre cose son tutte generate, & la maggior parte ancora generatrici: & le piu delle cose generate hanno due principij de sua generatione, l'uno formale, & l'altro materiale, ouero uno dante, & l'altro recipiente, onde i poeti chiamano il principio formale padre dante, & il materiale madre recipiente: et per cōcorrere questi due principij nella generatione d'ogni generato, fu di bisogno che l'un l'altro s'amassero, & s'unissero mediante l'amore, per produrre il generato, come fanno li padri, & le ma-

che si chiama com-
mune in tutto il
mondo

dri delli huomini ; et delli animali : et quando questa
 cōgiunzione de due parenti del generato è ordinaria nel
 la natura, si chiama appresso i poeti matrimoniale, et
 l'uno si chiama il marito, et l'altro la moglie: ma quan-
 do è congiunzione straordinaria, si dice amara, ouero
 adultera, et i parenti, o sia genitori, si chiamano amanti o
 si che tu poi cōsentire gli amori, i matrimonij, le genera-
 zioni, parentadi, et geneologie nelli dei superiori, et infe-
 riori senza ammiratione. S. O. lo t'ho inteso, et mi piace
 questo fondamento uniuersale nelli amori delli dei : ma
 vorrei che più particolarmente tu mi dichiarassi gli in-
 namoramenti d'alcuno di loro, almeno i più famosi, et le
 sue generationi : et mi piacerea, che tu facessi principio
 dalla generatione di Demogorgone, che dici incedersi per
 il sommo, et primo dio : perche ho inteso, che egli ha fat-
 to de figliuoli per strano modo. dimmi ti prego quel, che
 tu senti di questa. P H I. Ti diro quello che ho inteso della
 generatione di Demogorgone. Dice Pronapide poeta nel
 suo protocofino, che essendo Demogorgone solamēto ac-
 cōpagnato dall' eternità, et dal Chaos, riposandosi in q̃lla
 sua eternità, senti tumulto nel uentre del Chaos, onde per
 soccorrerlo Demogorgone distese la mano , et aperse il
 uentre del Chaos, delquale uscì il Litigio, facendo tumulto
 cō brutta et inhonestà faccia, et uolare in alto, ma De-
 mogorgone lo gittò al basso, et restando pure il Chaos
 grauato da sudori, et sospiri focoli, Demogorgone nō ti-
 rò à se la sua mano, fin che nō gli cauò ancora del uentre
 Pan con tre sorelle chiamate Parche : et parendo Pan à
 Demogorgone più bello, che nissun' altra cosa generata,
 lo fece suo mastro di casa, et gli donò le tre sue sorelle

Genealogia di
 Poetici come
 inuenne

Generatione di
 Demogorgone
 e sua posterità

per pedisseque, cioè seruitrici, et compagne. uedendosi il Chaos liberato della sua gravetza, per commandamento di Demorgogone misse Pan nella sua sedia. questa è la favola di Demogorgone, ancorache Homero nella Iliade applichi la generatione del Litigio, ouero della discordia à Gione per figlia, della qual dice, che, perche fece dispiacere à Giunone nella natiuità d'Euristeo, et d'Hercole fu gittata di cielo in terra. dicono ancora, che Demogorgone generò Polo, Fitone, Terra, et Herebo. S O. Dimmi il significato in questa fabulosa generatione di Demogorgone. P H I. Significa la generatione, ouero produzione di tutte le cose dal sommo dio creatore, alqual dicono essere stata compagna l'eternità, perche egli solo è il uero eterno, poi che è, fu, et sarà sempre principio, et causa di tutte le cose, senz'essere in lui alcuna successione temporale. gli danno ancora per compagna eterna il Chaos; che è, secòdo dichiara Ouidio, la materia comune mista, et confusa di tutte le cose, laquale gli antichi poneuano coeterna con dio, della quale esso, quando li piacque, generò tutte le cose create, come uero padre di tutte: e la materia è la madre commune à ogni generato, in modo che questi pongono solamente eterni, et ingenerati li dui parenti di tutte le cose l'uno padre, et l'altro madre, ma poneuano il padre causa principale, et il Chaos causa accessoria, et accompagnatrice, che di questo medesimo modo pare sentisse Platone nel Timeo della noua generatione delle cose per il sommo dio produtte della eterna, et confusa materia. ma in questo si potrebbero riprendere: perche essendo iddio produttore di tutte le cose, bisogna ancora che habbi prodotto la materia della quale sono

che la favola
Demogorgone
è la prima
e la seconda

generate: ma si debbe intendere, che essi significano, per essere stato il Chaos in compagnia di dio nella eternità, essere da lui prodotto ab eterno, & che dio produsse tutte l'altre cose di esso Chaos di nuouo in principio di tempo, secondo l'opinione Platonica. & chiamarla compagna, non ostante che sia prodotta, per essere prodotto esso Chaos ab eterno, et trouarsi sempre mai in compagnia di dio. ma per essere compagna del creatore nella creatione, & productione di tutte le cose, & sua consorte nella loro generatione, poi che quello è stato immediate prodotto da dio, et l'altre cose tutte sono state prodotte da dio, & da quel Chaos, ò sia materia; esso Chaos con ragione si puo chiamare compagna di dio, ma per questo non manca che essa nõ sia ab eterno prodotta da dio, sò come Eua essendo prodotta da Adam gli fu compagna, & consorte, & tutti gli altri huomini nati di tutti due. SO. Par bene, che in questa fauola uogliamo significare la generatione dell'uniuerso da dio onnipotente, come da padre, ò dal suo Chaos, ò sia materia come da madre. ma dimmi qualche cosa del significato nelle particolarità della fauola, cioè del tumulto nel uentre del Chaos, della mano di Demogorgone, del nascimento del Litigio, & de gli altri. PH. Il tumulto che sentì Demogorgone nel uentre del Chaos, è la potentia, & appetito della materia confusa, alla germinatione delle cose diuise, laqual diuisione causaua, & suol causare tumulto. Il stemimento della mano di Demogorgone per aprire il uentre del Chaos, è la potestà diuina, che uolse ridurre la potentia uniuersal del Chaos in atto diuiso: che questo è aprire il uentre della grauida per cauarne fuori quello

che n'è occulto dentro. Et hanno finto questo straordinaria modo di generatione con mano, Et non con membro ordinario generatino, per dimostrare, che la prima productione, o creatione delle cose nō fu ordinaria, come la natural generatione solita, Et successiva doppo la creatione; ma fu strana Et miracolosa, con mano d'ogni potenza. Dice, che quel, che prima uscì del Chaos, fu il Litigio: peroche quello che prima uscì della prima materia, fu la divisione delle cose, lequali in essa erano indivise, et nel suo parto con la mano, poter del padre Demogorgone, furono divise. Chiama questa divisione Litigio, perche cōsiste in cōtrarietā, cioè fra li quattro elementi, che l'uno è contrario dell'altro, et gli figura brutta faccia, perche in effetto la divisione, et cōtrarietā è difetto, come la concordia, Et unione è perfettione. Dice, che il Litigio volse salire in cielo, Et che fu gittato di cielo in terra da Demogorgone: perche nel cielo nō è discordia, ne contrarietā alcuna, secondo li peripatetici; Et perciò li corpi celesti nō son corruttibili, ma solamente gli inferiori, per essere tra loro contrarietā: che la cōtrarietā è causa de la corrutione, Et per l'essere gittato di cielo in terra s'intende ch'el cielo è causa di tutte le contrarietā inferiori, Et che esso è senza contrarietā. S O. Come la puo adunque causare? P H I. Per la contrarietā delli effetti de planeti, stelle, Et segni celesti, Et per la contrarietā de moti celesti, uno da levante à ponente, l'altro da ponente à levante, un verso settentrione, l'altro verso mezo giorno, Et ancora per la contrarietā del sito de corpi inferiori collocati nella rotōdita del cielo della Luna: che li prossimi alla circonferenza del cielo sono leggieri, Et i lontani

Cielo è causa
della contrarietā
in inferiori

ni approssimati al centro son gravi : dallaqual contrarietà dipende ogn'altra contrarietà delli elementi . Potrebbe ancora significare quella opinione antica, et Platonica, che le stelle, et pianeti sieno fatti di fuoco per la loro lucidità, et il resto del corpo celeste d'acqua per la sua diaphinità, e trasparenzia : onde il nome hebraico de' cieli, che è *scamayn*, et s'interpreta *exmaini*, che vuol dire in hebraico fuoco, et acqua, et secondo questo il Litigio, et la contrarietà nella prima creatione salirono in cielo, perche sono fatti di fuoco, e d'acqua, ma non restorono li successivamente, anzi furono gittati di cielo ad habitare continuamente in terra, nellaquale si fa la successiva generatione con la continua contrarietà. S O. Strano mi pare, che in cielo sieno nature contrarie elementarie, come fuoco, et acqua. P H I. Se la materia prima è comune à gli inferiori, et à celesti, come senton costoro, et Platone ancora, non è strano che qualche contrarietà elementale si truoui ancor nel cielo. S O. Come adunque non si corrompe, come fanno i corpi inferiori ? P H I. Platone dice, che i cieli da se sono corruttibili, ma la potentia diuina gli fa indissolubili. intende per le forme intellettuali in atto, che gl'informano : ancora, perche questi elementi celesti sono piu puri, et quasi anime delli elementi inferiori, ne sono misti nel cielo, come nelli inferiori misti, ch'el fuoco è solamente ne' lucidi, et l'acqua ne' trasparenti, di modo che se ben il Litigio in principio della productione del uentre del Chaos uolse salire in cielo, fu nondimeno gittato nel mondo inferiore, oue hoggidi è la sua habitatione . onde segue la fabula, che essendo pur in questo parto del Litigio il Chaos grauato co' sudori, e sospiri focosi, seguìtò la

naenia minima
commune ut
inferior, celestia
et d. p. arua

DIALOGO II.

mano di Demogorgone, & trasse del suo uentre Pan cò
 le tre sorelle Parche. intède per quelli affanni nella nati-
 uita del Litigio le nature de quattro elementi contrarij,
 & per la grauatione intende la terra che è la piu gra-
 ue, & per il sudore l'acqua, & per li sospiri focosi l'ae-
 re, & il fuoco: & per cagione, et rimedio della fatiga-
 tione di questi contrarij la potentia diuina produsse del
 Chaos il secondo figliuolo Pan, che in greco significa tut-
 to, per il quale intende la natura uniuersale ordinatrice
 di tutte le cose prodotte dal Chaos, & quella che pacifi-
 ca i contrarij & gli accorda insieme. onde Pan nacque
 doppo il Litigio, che la concordia succede alla discordia,
 & uiene dipoi di quella. Produsse ancora con lui le tre
 sorelle Parche chiamate Clotos, Lachesis, & Atropos, le-
 quali Seneca chiama fate, & per quelle intende tre ordi-
 ni delle cose temporali, del presente, del futuro, et del pre-
 terito, lequali dice che iddio fece seguaci della natura uni-
 uersale: perche Chaos s'interpètra uolutione delle cose
 presenti, & è la Fata che torce il filo, che si fila di presen-
 te. Lachesis è interpretata protractione, che è la produ-
 tione del futuro, & è quella Fata che attende quel filo
 che resta per filare nella rocca. Atropos s'interpreta sen-
 za ritorno, che è il preterito, che non si puo tornare, &
 è la Fata che ha filato il filo già raccolto nel fuso, & si
 chiamano Parche per il contrario, perche à nissuno per-
 donano. Dice di Pan, che fu posto nella sedia per còman-
 damento di Demogorgone: perche la natura effercita
 l'ordine diuino, & la sua amministratione nelle cose. poi
 segue la generatione di Demogorgone d'un sesto figliuo-
 lo chiamato Polo, che è l'ultima sphaera, che uolge sopra

in. significa
 una unita.

me Parche
 e s'ordini delle
 oie tempo

i due Poli artico, & antartico, & un' altro settimo chiamato Fitone, che è il Sole, & un' altro ottauo, che fu femina, cioè la terra, laqual è il centro del mondo. questa terra dicono che ha parturita la notte: perche l'ombra della terra causa la notte. Ancora intende per la notte la corruptione, & priuatione delle forme luminose, laquale deriva dalla materia tenebrosa. Dicono, che la fama fu la seconda figliuola della terra: perche la terra conserva la fama de mortali, dipoi che son sepolti in lei. Il terzo suo figliuolo dicono che fu Tartaro, cioè l'Inferno: perche all' inferiore uentre della terra ritornano tutti i corpi generati. Dicono la terra hauer parturito questi figliuoli, & altri senza padre: peroche questi sono difetti, & priuationi dell' essere, liquali dependeno dalla rozza materia, & non da alcuna forma. L' ultimo figliuolo di Demogorgone fu Herebo, che vuol dire inherentia, cioè la potentia naturale inherente à tutte le cose inferiori, la quale è nel modo basso la materia de generabili, & è cagione della generatione, & corruptione, & d' ogni uariatione, & mutatione de corpi inferiori, & è nel huomo, che si chiama mondo piccolo, l' appetito, & desiderio all' acquisitione di tutte le cose nuoue: onde dicono, che Herebo generò di molti figliuoli, cioè Amore, Fatica, Inuidia, Paura, Dolo, Fraude, Pertinacia, Egestà, Miseria, Fame, Querela, Morbo, Vecchiezza, Pallore, Oscurità, Sonno, Morte, Charonte, Die, & Ether. S O. Chi fu la madre di tanti figliuoli? P H I. La notte figliuola della terra, della quale generò Herebo tutti questi figliuoli. S O. Perche attribuiscono tutti questi figliuoli à Herebo & à la notte? P H I. Perche tutti questi derivano dalla po-

Noite, fama
Tartaro, rgi
la Terra

Herebo nel m
do inferiore, e
huomo che rgi

Figliuoli di
Herebo

tentia inherente, & dalle nocturne priuationi tanto nel gran mondo inferiore, quanto nel piccolo humano. S. O. Dimmi, come. P. H. I. L' amore, cioè il desiderio, è generato dalla inherente potentia, & dal mancamento: perche la materia, come dice il philosopho, appetisce tutte quelle forme, delle quali è priuata. La gratia è quella della cosa desiderata, ò amata, laqual presiste nella mente desiderante, ouer nella potentia appetente. La fatica è gli affanni, & trauagli del desiderante per arriuare alla cosa, che appetisce. L' inuidia è quella, che ha il desiderante al possidente. La paura è quella, che s' ha di perdere l' acquisto di nuouo; perche ogni acquisto si puo perdere, ouero di non poter acquistare quello che desidera. Il dolo, & fraude sono mezi d' acquistare le cose desiderate. La pertinacia è quella, che usa in seguirarle. L' egestà, & miseria, & fame sono i mancamenti de desideranti. La querela è il loro lamento, quādo nō possono hauere quel che desiderano, ouero quādo perdono l' acquisto. Il morbo, senetia, & pallore sono dispositioni della perdita, & corruzione delle cose acquistate per uolonta, ò potentia generatiua. L' oscurità, & il sonno sono le prime ammissioni, che la morte è l' ultima corruzione. Charonte è l' obliuione, che seguita alla corruzione, & perdita dell' acquisto. Die è la lucida forma, alla quale puo arriuare la inherente potentia materiale, cioè la intellettiua humana, et nell' humo è la lucida uirtu, & sapietia, alla quale la uolonta de perfetti, & il suo desiderio si dirizza. Ether è il spirito celeste intellettuale, che è quel piu che puo partecipare la potentia materiale, & la uolonta humana. Ancora potria significare per questi dui figliuoli di Herobo,

Die, & Ether, le due nature del cielo, la lucida delle stelle, & pianeti, laquale si chiama Die, & la diaphana dell'orbe, laquale si chiama Ether. S O. Che hanno à fare queste nature celesti con Herebo, che è la materia de generabili è corrutibili, & come gli possono essere figliuoli? P H I. Peroche molti delli antichi, & con loro Platone, affermano che queste nature celesti sieno fatte di materia de corpi inferiori, onde loro uengono ad essere gli piu eccellenti figliuoli di Herebo. S O. Mi basta quello, che in breue hai detto della generatione di Demogorgone: mancami solamente d'intendere delle cose pertinenti all'amore, come l'innamoramento di Pan secondo figliuolo di Demogorgone con la nimpha Siringa. P H I. Finiscono i poeti il dio Pan con due corna in testa tendenti al cielo, la faccia ignea con la barba longa, che gli pende sopra il petto. ha in mano una uerga, & una fistula con sette calami: ha indosso una pelle di diuerse machie macchiata, gli membri bassi, aspri, & rozi, & gli piedi capri ni. Dicono che uenendo Pan in contentione con Cupidine, essendo superato da lui, fu costretto amare Siringa uergine nimpha d'Arcadia, laquale seguendola Pan, & essa fuggendolo, fu impedita dal fiume Ladone, onde ella domandando soccorso all'altre nimphe, fu cōuertita in calami, ouero canne padulari: & odendo Pan, che la seguiva, il suono che il uento faceua percotèdo in quei calami, sentì tãta suauità d'harmonia, che per la diletatione del suono, & p l'amore della nimpha pigliò sette di quelli et cō cera gli cōgiunse insieme, & fece la fistula suauissimo strumento da sonare. S O. Vorrei saper da te, se gli poeti in questo hãno significato qualche allegoria. P H I. Oltre

muola d'Pan
in ammore
d'Siringa
il nome, & Ali
na

D I A L O G O I I .

il senso historiale d'uno Siluano d'Arcadia, ilquale essendo innamorato si diede alla musica, & fu inuentore della fistula con gli sette calami congiunti insieme con cera, non è dubbio che ha uno altro senso alto, & allegorico, cioè che Pan, che in Greco vuol dire tutto, è la natura uniuersale ordinatrice di tutte le cose mōdane; le due corna, che ha in fronte, che si stendono fin al cielo, sono gli dui Poli del cielo, artico, & antartico; la pelle machiata, che ha indosso, è l'ottaua spher'a piena di stelle; la faccia ignea è il Sole con gli altri pianeti, che in tutto sono sette, si come nella faccia son sette organi, cioè dui occhi, due orecchie, dui buchi del naso, & la bocca, liquali, come di sopra habbiamo detto, significano gli sette pianeti; gli capelli & la barba lōga pendēte sopra il petto, sono i raggi del Sole, & altri pianeti, & stelle, che pendono nel modo inferiore per far ogni generatione, & mīstione; gli membri bassi, & rozi son gli elementi, & gli corpi inferiori, pieni di grossezza, & di rozezza, à rispetto delli celesti, fra quali membri gli piedi sono caprini, perche li piedi delle capre nō caminano mai per la uia dritta, ma uanno saltando, & trauerfando inordinatamente: tali sono i piedi del modo inferiore, & gli suoi moti, & trasformationi d'una essentia nell'altra transuersalmentee, senza certo ordine, delle quali rozetze, & inordinationi sono priui gli corpi celesti. questo è il significato della figura di Pan. S O. Piacemi: ma dimmi ancora il significato del suo amore cō Siringa, che è piu del nostro proposito P H I. Dicono ancora, che questa natura uniuersale così grande, potente, eccellente, & mirabile, non puo essere priua d'amore, & però amò la pura uergine, & in-

corrotta, cioè l'ordine stabile, & incorruttibile delle cose mondane, perche la natura ama il meglio, & il piu perfetto, il quale seguitandolo, egli il fuggina, per essere il mondo inferiore tutto instabile, & sempre inordinatamente mutabile, con piedi caprini, la fuga della qual uergine fece cessare il fiume Ladone, cioè il cielo che corre continuamente, come fiume, nel quale è ritenuta l'incorrotta stabilita fuggitiua delli corpi generabili del mondo inferiore, benché il cielo non sia senza continua instabilita, per il suo continuo moto locale: ma questa instabilita è ordinata & sempiterna, uergine senza corruzione, & le sue deformità sono con ordinata, & harmoniaca corrispondentia, secódo che di sopra habbiamo detto della musica, & melodia celeste. questi sono i calami delle câne del fiume, ne quali fu conuertita Siringa, ne quali calami lo spirito genera suaue suono, & harmonia, perche il spirito intellettuale, che muoue i cieli, causa la sua consonante corrispondentia musicale: de quali calami Pan fece la fistula, con sette di loro, che uuol significare la cõgregatione delli orbi de sette pianeti, & le sue mirabili concordantie harmoniali, et per questo dicono che Pan porta la uerga, & la fistula con laquale sempre suona, perche la natura di continuo si serue dell'ordinata mutatione de sette pianeti per le mutationi cõtinue del mondo inferiore. Ve di ò Sophia, come breuemente io t'ho detto il continente dell'amore di Pan con Siringa. S O. Mi gusta l'innamoramento di Pan cõ Siringa, uorrei hora sapere la generatione, matrimonij, adulterij, & innamorameti delli altri dei celesti, & quali sono le loro allegorie. P H I. Ti dirò di quelli qualche parte sotto breuita, perche il tutto

sarebbe cosa longa, & fastidiosa. L'origine delli Dei celesti viene da Demogorgone, & dalli suoi due nepoti, figliuoli di Herebo, ouero, secondo che altri uogliono, suoi figliuoli proprij, cioè di Ether, & di Die sua sorella, et moglie. di questi dui dicono che nacque Cielo, ouero Cielo, del qual nome appresso i gentili fu nominato Vranio, padre di Saturno, per essere tanto eccellente in uirtù, & di sì profondo ingegno, che pareua celeste, & degno d'essere figliuolo di Ether, & di Die, perche partecipaua la spiritualità etherea nel suo ingegno, & la luce diuina nella sua uirtù. l'allegorico di questo è assai manifesto, perche il Cielo che circonda cetera, & copre tutte le cose. è figliuolo di Ether, & di Die, perche è composto di natura etherea nella sua diaphinità sottile, et spirituale, & di natura lucida diuina per le stelle luminose, che ha. & l'Ether si chiama padre per essere parte principale nel cielo, si per la sua grandezza che comprende tutti gli orbi, come ancora, secondo Plotino di mente di Platone, perche penetra tutto l'universo, ilquale pone essere pieno di spirito ethereo, ma che gli corpi lucidi sono membri particolari del cielo à modo della femina, che è parte dell'uomo, che è il tutto: come ancora per essere l'ether corpo più sottile, & più spirituale che i corpi lucidi delle stelle, & pianeti: onde Aristotele dice, che per essere le stelle di più grossa, & densa corporentia, che et resto del cielo, sono capaci di riceuere, & ritenere in se la luce: laqual cosa non può fare l'orbe per la sua trasparente sottilità: & Plotino tiene essere tanta la sottilità dell'ether, che penetri tutti i corpi dell'universo, così superiori, come inferiori, & che stia con loro nei suoi lochi senza augmen-

to di loco : perochè esso è spirito interiore sostentatiuo di tutti gli corpi senza accrescere la sua propria corporentia : onde l'Ether ha proprietà di marito spirituale, & Die di moglie più materiale, delle quali due nature il cielo è composto. S O. Et di Cielo chi ne nacque? P H I. Saturno. S O. Et qual fu la madre? P H I. Saturno Re di Creta fu figliuolo d' Vranio, & di Vesta: & essendo esso Vranio per la sua eccellètia chiamato Cielo, Vesta sua moglie fu chiamata Terra, per essere così generatiua di tanti figliuoli, & massimamente per Saturno, ilqual fu inclinato alle cose terrestri, & inuentore di molte cose utili nell'agricoltura. ancora esso Saturno fu di natura tarda, & malenconica à modo della terra : & allegoricamente la terra, come t'ho detto, è la moglie del cielo nella generatione di tutte le cose del modo inferiore. S O. Essendo Saturno pianeta, come puo essere figliuolo della terra? P H I. Vna uolta esso è figliuolo di Cielo, perche è il primo pianeta, & il più approssimato al cielo stellato: et assolutamente si dice Cielo, & come padre circòda tutti i pianeti: però esso Saturno ha molte similitudini della terra, prima nel colore piòbale, che tira al terriccio, dipoi perchè fra tutti i pianeti erratici esso è il più tardo nel suo moto, sì come la terra fra tutti li elemèti è il più graue. tarda Saturno trèt'anni à uolgere il suo cielo, & iuppiter poi, che è il più tardo delli altri, in anni dodici, e Marte in circa due, et il Sole, Venere e Mercurio in uno anno, & la Luna in un mese. oltre questo Saturno assomiglia alla terra nella complessione che influisce, laquale è fredda, & secca come lui : fa gli huomini, ne quali domina, malenconici, mesti, graui, & tardi, & di color di terra,

istoria Saturno
Cielo di un
vno, e l'era

Come Saturno
sia figliuolo
del Cielo

Pianeta Saturno
no che comp
zione facia

DIALOGO II.

inclinati all'agricoltura, edificij, & officij terreni, et esso pianeta domina ancora tutte queste cose terrene. si dipinge uecchio, mesto, brutto d'aspetto, cogitabundo, mal uestito, con una falce in mano, peroche fa tali gli huomini, che da lui sono dominati, & la falce è instrumento dell'agricoltura alla quale li fa inclinati. Dà olera questo grand'ingegno, profonda cogitatione, uera scientia, retti consegli, & costanzia d'animo, per la missione della natura del padre celeste con la terrena madre: et finalmente dalla parte del padre dà la diuinità dell'anima, et dalla parte della madre la bruttezza, & ruina del corpo, & per questo significa povertà, morte, sepoltura, et cose ascosse sotto terra, senza apparenza, & ornamento corporeo: onde fingono, che Saturno mangiana tutti i figliuoli maschi, ma non le femine, peroche esso corrompe tutti l'indiuuidui, & conserua le radici terrene loro madri. si che con ragione fu chiamato figliuolo di Cielo, & della Terra. S O. Es di Saturno chi fu figliuolo? P H I. Molti figliuoli, & figliuole applicano i poeti à Saturno, come cronos, che vuol dire tempo determinato, ouera circuito temporale, come è ancora l'anno che è il tempo del circuito del Sole, che dicono essere figliuolo di Saturno; peroche il maggior circuito temporale che l'huomo possa uedere nella sua uita, & che sia di piu tempo, è il circuito di Saturno, che, come ho detto, si fa in trent'anni, che quelli delli altri pianeti si fanno in piu breue tempo. S O. Qual fu la moglie di Saturno madre di Cronos? P H I. Sua moglie madre di Cronos, & delli altri figliuoli fu Opis sua propria sorella, figliuola di suo padre Cielo, & di Terra sua madre. S O. intendono forse altra cosa

che si fusse
e Saturno man-
giane i figliuoli
maschi, non le
femine
e h...

la moglie di
Saturno

trà cosa per Opis, che la uera moglie di Saturno Re di
 Creta? P H I. L' allegoria è, che Opis vuol dire opera, et
 significa il lauorio della terra, così nell' agricoltura, come
 nella fabbrica delle città, et habitationi, laquale con ragio-
 ne è moglie, et sorella di Saturno; è sorella per esser figlia
 del cielo, ilqual è causa principale dell' agricoltura della
 terra, et della terrena habitatione, in modo che li paren-
 ti, ouer genitori di Opis son quelli medesimi di Saturno,
 cioè Cielo e Terra. È sua moglie, perche Saturno produ-
 ce le fabbriche, et l' agricoltura come agente, et Opis co-
 me recettaculo patiente, et materiale. S O. Che altri fi-
 gliuoli ha hauuto Saturno d' Opis? P H I. Plutone, che
 significa l' abisso del mare, perche in tutti dui Saturno ha
 dominio. altri figliuoli gli danno i poeti. ma tornando alle
 cose celesti, che sono in nostro proposito, ti dico, che Giove
 fu figliuolo di Saturno, ilqual Giove è il pianeta più
 basso, che seguita Saturno, et nell' ordine celeste succede
 a Saturno nel modo che successe Iuppiter Re di Creta a
 suo padre Saturno: ilqual Iuppiter hebbe il nome di
 questo eccellente, et benigno pianeta per la sua benigna,
 et nobil uirtu, si come suo padre per le sue similitudini
 già dette. et partecipando questi dui re la natura di que-
 sti dui pianeti, furono nominati delli suoi nomi, come se
 quelli celesti fussero discesi in terra, et fattosi huomini.
 ancora s' assomigliarono a questi dui pianeti ne casi in-
 trauenuti ad ogniuno di loro da per se, et l' uno con l' al-
 tro. S O. Di Saturno hai già detto: dimmi hora di Gio-
 ue l' allegoria de casi che gli son interuenuti con suo pa-
 dre Saturno, et delli suoi proprij ancora. P H I. Di qual
 caso d' esso uoi tu ch' io ti dica? S O. Di quel che dicono

Allegoria d' Opis

*Plutone figliuolo
d' Saturno*

*Allegoria d' Gio-
ue figliuolo
d' Saturno*

Leone Hebreo.

K

DIALOGO II.

che quando Iuppiter nacque lo nascosero da suo padre Saturno, che amazzaua tutti i suoi figliuoli. P H I. L' allegorico è, che Saturno è ruinator di tutte le bellezze, & eccellentie che peruengono nel mondo inferiore dalli altri pianeti, & massimamente di quelle, che uengono da Gioue, che sono le prime, & le piu illustri, come è la giustitia, la liberalita, la magnificentia, la religione, l'ornamento, il splendore, la bellezza, l'amore, la gratia, la benignita, la liberalita, la prosperita, le ricchezze, le delizie, & cose simili, delle quali tutte Saturno è ruinator, & destruggitore, & di quelli, che hanno ne suoi nascimenti Saturno potente sopra di Gioue, dannificatore egli è, & fa ruinar in loro tutte queste nobilita, ouero le offusca, si come Iuppiter Cretense, essendo fanciullo, & debile di forze, fu nascoso dalla malinolentia di Saturno suo padre, che lo uolena occidere, per essere potente sopra di lui. S O. Et qual è allegoria di quello che dicono, che essendo Saturno in prigione de Titani, Iuppiter suo figliuolo con sufficienti forze lo liberò? P H I. Significano, che essendo Iuppiter forte nella nativita d'alcuno, ouero in principio di qualche edificio, ò habitatione, ouero opera grande, se si truoua con buono aspetto superante Saturno, libera quel tale d'ogni calamita, miseria, & prigionia, & reprime tutti i suoi infortunij. S O. Et quello che dicono che Iuppiter dipoi che hebbe liberato Saturno, lo priuò del regno, & lo confinò nell'inferno, che significa? P H I. Vna uolta l'historia è che Iuppiter, dipoi che hebbe liberato il padre di prigione di Titani, gli leuò il regno, & fecelo fuggire in Italia, & quindi regnò in compagnia di Iano, & prin

cipio una terra, doue hora è Roma, & così confinato mè-
 rì. Li Poeti chiamano inferno Italia, sì per essere à quel-
 tempo inferiore à Creta, che esso Re la riputaua inferno
 à rispetto del suo regno, come perche in effetto Italia è
 inferiore alla Grecia, per essere più occidentale, pero-
 che l'oriente è superiore all'occidente. ma l'allegoria è,
 che essendo Giove più potente che Saturno in qual si uo-
 glia persona, ò atto, esso leua il dominio di quel tale à Sa-
 turno, & lo fa restare inferiore in influentia. significa
 ancora uniuersalmente, che regnàdo Saturno prima nel
 mondo della generatione, conseruando le semenze sotto
 terra, & congelando lo sperma in principio della con-
 ceptione delli animali, che non dimeno nel tempo dell'au-
 gumento, & ornamento delle cose nate. Giove è quel-
 lo che regna, & è principale in questo, & leuando il
 padre Saturno dal dominio, lo confina nell'inferno,
 cioè ne' luoghi oscuri, ne quali si nascondono le semen-
 ze delle cose in principio della generatione, sopra le-
 quali semenze esso Saturno ha proprio dominio. S O-
 MI consueuano queste allegorie de i casi intrauenti
 à fra Giove, & Saturno: & poi che queste hanno
 fertile significatione, tanto più l'haueranno quelle cose,
 che si dicono della uirtù, & uittoria di Giove, & dela
 sua giustitia, liberalita, & religione. P H I. Egli è
 così, che dicono che lui mostrò al uolgo il modo del ben
 uiuere, uietandoli di molti uitij che haueruono, pero-
 che mangiauano carne humana, & sacrificauonla, &
 egli gli leuò da quella inhumana consuetudine. signifi-
 ca che Iuppiter celeste per la sua benignita proibisce ala
 li huomini ogni crudelta, & gli fa pietosi, et gli prolona

ga, & preserua la vita, & gli difende dalla morte: onde esso Giove in greco si chiama zefi, che vuol dire vita. Dicono ancora che egli ha dato legge, & religione; & costituiti tempj: peroch' et pianeta Iuppiter porge tal cose à gli huomini, facendoli regolati, moderati, & attenti al culto diuino. Dicono che acquistò la maggior parte del mondo, laquale diuise fra suoi fratelli, figliuoli, parenti, & amici, & per se uolse solamente il monte Olimpo, nel quale faceua la sua residentia, & gli huomini andauano à domandare li suoi retti iudicij, & egli faceva ragione, & giustitia ad ogni aggrauato. significano che quel pianeta di Iuppiter dà vittorie, ricchezze, & possessioni, con liberal distributione alli huomini Giouiali; & che egli ha in se una sustantia netta, & limpida natura, aliena da ogni auaritia, & bruttezza, et che fa gli huomini giusti, amatori di uirtù, & di retti iudicij, et perciò in lingua hebrea si chiama Sedech, che vuol dire giustitia. S O. Tutte queste allegorie Giouiali mi piacciono: ma che dirai ò Philone delli suoi innamoramenti, nõ solamente matrimoniali con Iunone, ma ancora adulteriani, che sono piu del nostro proposito? P H I. L' historiale è che Iuppiter ha per moglie Iunone sua sorella figliuola di Saturno, et di Opis, nati tutti dui d' un medesimo parto, & che ella nacque prima. Nell' allegorico alcuni tengano Iunone per la terra, & per l' acqua, & Giove per l' aere, et per il fuoco: altri pògono Giunone per l' aere, et Giove per il fuoco, fra quali pare che sia fratellanza, & cõgiuntione: altri la pongano la Luna: et ognituno accomoda le fauole di Giunone alla sua opinione. S O. Ma tu ò Philone che intendi per Giunone? P H I. Intendo

Torne in lingua
hebraica Sedech
Sedech

Allegoria di Gio-
ue, e Giunone
sua moglie e
sorella

la virtù gouernatrice del módo inferiore, & di tutti gli elementi, & massimamente dell'aere, che è quello che circonda, & ambisce l'acqua, & che penetra la terra per tutto: che l'elemento del fuoco nõ era conosciuto, ne cessò dalli antichi, anzi teneuono che l'aere fussi cõtigno al cielo della Luna, se ben quella prima parte per l'approssimatione de cieli, per il loro cõtino moto sia la più calda. onde per l'universalità dell'aere in tutto il globo, che è più appropriato à Giunone, essa è la virtù gouernatrice di tutto il mondo, della generatione, & delli elementi, si come Giove è la virtù gouernatrice delli corpi celesti: ma s'appropria al pianeta Iuppiter, perche è il più benigno, & eccellente, & il più alto dopo Saturno; che è il padre suo, cioè l'intelletto, che è produttore dell'anima celeste; & Opis sua madre, che è il centro della terra, & la materia prima. Iuppiter resta mezzo nel celeste, che è principio e padre delli altri pianeti, et di Cielo, & di sua sorella Giunone, che contiene tutto quello che è dal centro della terra fino al cielo: & essendo contigui l'uno cõ l'altro, si chiamano fratelli: & si dice che sono nati d'uno medesimo parto, per denotare ch'el mondo celeste, & l'elementale furono insieme prodotti dall'intelletto padre, & dalla materia madre, secõdo dice Anassagora, cõforme con la sacra scrittura nella productione, ouero creatione del módo, quando dice, che d'un principio, & semenza delle cose creò Iddio il cielo, & la terra. & dicono, che Giunone uscì prima dal uentre della madre: perche intendeano che la formatione di tutto l'universo principiasse dal centro, et che fusse così successiuamente andata salendo fino alla circóferentia ultima del

*elemento del
fuoco non cono-
sciuto ne conuen-
te agli antichi.*

DIALOGO II.

cielo, come arbore che uada crescendo fino alla cima; conforme al detto del Salmista, che dice, nel di, che creò Dio terra, & cielo, che antepose nell'ordine della creazione l'inferiore al superiore corporeo. & si chiamano cògiunti in matrimonij, perche, come di sopra t'ho detto, il mondo celeste è uero marito del mondo elementale, che è la sua uera moglie, l'uno agente, et l'altro recipiente. & si chiama Giunone, perche gioua, quasi come la deriuatione di Giove, perche ambidui giouano alla generatione delle cose, l'uno come padre, & l'altro come madre. tutta uolta Giunone si dice dea de matrimonij, & Lucina delle parturite, perche ella è uirtu gouernatrice del mondo, della congiunzione delli elementi, & de la generatione delle cose. S O. Mi basta questa della loro congiunzione: dimmi hora della loro generatione di Hebe femina, & di Marte maschio. P H I. Fingono che stando Apollo in casa di Giove suo padre, diede mangiare à Giunone sua matrigna latughe agresti fra l'altre cose, onde essa essendo prima sterile di subito s'ingrauidò, & parturì una figliuola chiamata Hebe, laquale per la sua bellezza fu fatta dea della giouentù, & maritossi con Hercole. S O. Qual è l'allegoria? P H I. Essendo il Sole che è chiamato Apolline, in casa di Giove suo padre, cioè in Sagittario che è il primo domicilio di Giove, & di li fin à Pesce che è il secondo segno di Giove nel zodiaco, & questo è da mezzo Nouembre fin à mezzo Marzo per il gran freddo, & molta humidità di essi mesi, s'ingrauidò Giunone che è il mondo elementale, & questo s'intende quando si dice Apollo hauergli dato mangiare latughe agresti, lequali son molto fredde, & humi-

*Allegoria della
matr. di Hebe
figliuola di Giove
matrigna di Giove*

de, lequali due qualita fanno ingrandare la terra essendo sterile dell' autunno passato, & le radici delle sementi delle cose principiano allhora à pigliare uirtu germinatiua, che è uera concettione, & ella uiene à parturire ne la primavera, che è passando il Sole di Pesce in Arieta. & perche allhora ogni pianta è fiorita, & ogni cosa ringionenisce, perciò ella si chiama dea della giouentù, che in effetto Hebe è la uirtu germinatiua della primavera, laquale è nata di Gione celeste, & di Giunone terrestre, & elementale, per intercessione del Sole. Et dicono martarsi ad Hercole, perche gli huomini eccellenti, et famosi in uirtu si chiamano Hercoli, perche la fama de tali huomini sempre mai è giouene, & mai non muore, ne s' inueccia. S O. Ho inteso di Hebe: dimmi di Marte loro figliuolo. P H I. Marte, come tu sai, è pianeta caldo, et produce calidita nel mondo inferiore; laqual calidita mescolata con l'humidita, significata per Hebe, fa la generatione di questo mondo inferiore, che è significata per Giunone: sì che questa figliuola, & questo figliuolo parturi Giunone di Gione celeste, con iquali si fanno poi tutte le generationi inferiori. Ancora dicono, che sì come Hebe significa generatione uniuersale del mondo, così Marte, che è comburente, & destruyente, significa la corruzione, laquale si causa, massimamente dal gran caldo della state, che disicca ogni humidita: sì che questi dui figliuoli di Gione, & di Giunone sono la generatione, & corruzione delle cose, con lequali il mondo inferiore si continua: & perche la corruzione non deriva dal principio celeste se non per accidente, perche la propria opera, & intentione è la generatione, perciò dicono

no che Giunone parturi Marte per la percussione della iulua, perche la corruptione viene dal difetto, et percussione della materia, ma non dall'intentione dell'agente.

*Illegonia di Giove
inhaminosa
arona*
S O. Mi piace l'allegorico del matrimonio & della legittima generatione di Giove, & Giunone: uorrei sapere qualche cosa de loro innamoramèti, & straordinarie generationi, come quelli di Latona, d'Alcumena, et d'altri.

P H I. Dicono, che Giove s'innamorò di Latona uergine, & che l'ingrauedò. laqual cosa soffere dola aspramente Giunone, nò solamente còmosse còtra di lei tutte le parti della terra, in modo che nissuna nò la riceuua, ma ancora la fece perseguitare da Phitone serpente grádissimo, che d'ogni luogo la scacciua: onde ella fuggendo uéne nell'isola di Delos, che la ricettò, et quiui parturi Diana, & Apolline: ma Diana uscì prima, & aiutò la madre, facendo l'officio di Lucina nel nascimento d'Apolline; il quale nato che fu, col suo arco, & saette ammazzo il detto Phitone serpète. S O. Dimmi l'allegorico. P H I. Significa, che nel diluuio, & anche poco dipoi era l'aere tanto ingrossato per li uapori dell'acqua che coprìua la terra per le grandi, et còtinue pioggie, che furono nel diluuio, che nel mondo non apparìua luce lunare, ne solare, perche i loro raggi nò poteuono penetrare la densità dell'aere. onde dice, che Latona, che è la circonferentia del cielo, done uia la uia latteia, era grauida di Giove suo amante; et uolendo parturire nell'uniuerso il lume lunare, et solare poi del diluuio, Giunone, che è l'aere, l'acqua, & la terra, sdegnata per gelosia di quella grauidanza, impedìua con la sua grossezza, & con li suoi uapori il parto di Latona, & l'apparitione del Sole, & della Luna.

nel mondo, in modo che facua che in niun loco della terra era ricciuta, ne potuta uedere: & oltra di questo che Fitone serpente, che era la grande humidita, che restò del diluuio, la perseguitaua con l'ascensione continua de uapori, che ingrossando l'aere non lasciaua parturire ne apparire i raggi lunari, ne solari. & chiama serpente quella superflua humidita, perche era cagione della corruzione delle piante, & di tutti gli animali terrestri. Finalmente nell'Isola di Delos, doue prima si purificò l'aere per la siccità della falsedine del mare, Latona parturì Diana, et Apolline, perche i Greci tengono che primamente dopo il diluuio in Delos apparisse la Luna e'l Sole: & dice si essere nata prima Diana, perche prima fu l'apparitione della Luna di notte, & dipoi nacque Apolline, & apparisse nel giorno seguente, in modo che l'apparitione della Luna dispose quella del Sole, come se fusse stata Lucina della madre nel parto fratello. & nato che fu Apolline, di eono che ammazzò col suo arco, & saette Phitone serpente: cioè, il Sole come apparisse disseccò cò i suoi raggi l'humidita che prohibiua la generatione delli animali, & delle piante. S O. Qual è l'arco d'Apolline? P H I. Ti potrei dire che è la circonferetia del corpo solare, della quale escono raggi à modo di saette, che le saette presuppongono l'arco: ma in effetto l'arco d'Apolline è uno altro piu proprio, ilquale ti dichiarerò quando parlaremo de suoi amori. & io potrei dirti una altra allegoria piu antica, dotta, & sapiente, del nascimento di Diana, & Apolline. S O. Dimmela ti prego. P H I. Denota la loro productione nella creatioe del mōdo, conforme alla maggior parte della sacra scrittura Mosaica. S O. A' che modof

*Allegoria del no-
cristiano di Dia-
na, et Apollo*

PHI. Scrive Moises, che creando Dio il mondo superiore celeste, & l'inferiore terrestre, ch'el terrestre con tutti gli elementi era confuso, & fatto uno abisso tenebroso, & oscuro, & che spirando il spirito divino sopra l'acqua dell'abisso produsse la luce, & fu prima notte, & poi giorno il di primo. qsto significa la favola del parto di Latona, laquale è la sustantia celeste, della quale essendo innamorato Giove, che è il sommo iddio creatore di tutte le cose, l'ingrauidò de i corpi lucidi, in atto massimamente del sole, & della Luna, & non consentendo Iunone, che è il globo delli elementi che era confuso, i corpi lucidi con gli suoi raggi non la poteuono penetrare, anzi erano rebuttati da ogni parte del globo. olera di questo l'abisso dell'acqua, che è il serpente Phitone, impedì al cielo il parturire la sua luce del Sole, & della Luna sopra la terra. finalmente in Delos Isola, che è il scoperto della terra, che nel principio non era grande, posta à modo d'una Isola dentro dell'acque, apparirono prima, & per la scopertura dell'acqua, & perche l'aere non era quindi sì grosso. onde nella sacra creatione si narra, che doppo de creati nel primo di, la notte & il giorno furono creati nel secondo di, & disteso il firmamento etherco, che fu la diuisione dell'aere, dell'acqua, & della terra, & dipoi nel terzo di fu scoperta essa terra, dando principio alla productione delle piante, & nel quarto di fu l'apparitione del Sole, et della Luna sopra la terra gia scoperta, che è la figura del parto di Latona nell'Isola di Delos, nel qual parto si denota essere la loro grauidanza del primo di, & il parto, & apparitione nel quarto di, de sei di della creatione. Et dicono che Diana uscì prima, & che

fu Lucina adiutrice nella nativita d' Apollinè , perche la notte nella creatione precedette al giorno , & gli raggi lunari principiorono à disporre l' aere, à riceuere i solari. Apolline amazzò Phitone, che è l' abisso, perche il sole con gli suoi raggi andò disseccando, & scoprendo ogn' hora piu la terra, purificando l' aere, & digerèdo l' acqua, & consumando quella humidita indigesta , che restaua dell' abisso in tutto il globo, che impediuu la creatione di tutti gli animali, se ben non prohibiuu quella delle piante per essere piu humide. onde nel quinto di della creatione, che fu il seguente alla apparitione de luminari , furono creati gli animali uolatili, & aquatici ch' erano gli manco perfetti, & nel sesto , & ultimo di della creatione fu formato l' huomo, come piu perfetto di tutti gli inferiori, allhora ch' il Sole, et il cielo gia haueuono disposti talmente gli elemèti, et temperata la loro missione, che si potè fare di qlla animale, nelquale si mescolasse il spirituale col corporale, & il diuino col terrestre, et l' eterno col corrutibile in una mirabile còpositione. S O. Molto mi piace questa allegoria, & la conformita, che ha con la creatione narrata nella sacra scrittura Mosaica, & quella còtinuatione dell' opera delli sei di l' uno doppo l' altro : & ueramente è da ammirare, poter nascòdere cose si grádi, et alte sotto uelame delli amori carnali di Gione. dimmi ancora, se in qlli di Alcumena è significatione alcuna. PHI. La finzione è, che Gione s' innamorò d' Alcumena, et usò cò lei in forma d' Amphitrione suo marito, et di lei nacq; Hercole: et tu sai che Hercole appresso li Greci uol dire huomo dignissimo et eccellète in uirtu: et qsti tali nascono di dónne ben còplessionate, belle, et bone, come fu Alcu-

*Allegoria d' Gio:
innamorato
Alcumena*

mena, che fu honesta, & formosa amatrice del suo marito: delle qual donne si suole innamorare Giove, & insinua in quelle le sue ioniali uirtu, in modo che concepiscono principalmente di esso Giove. & suo marito è quasi istrumento della concettione. & questo uol dire che Ioue usò con lei in forma d' Amphitrione suo marito: peroche il seme d' Amphitrione, se non fussi la uirtu, & influentia di Giove, non era degno à poter generare di quella Hercole, ilquale per le sue diuine uirtu partecipate da Giove fu uero figliuolo di Giove, & figuramente, d' istrumentalmente di Amphitrione. & cosi s' intende di tutti gli huomini eccellenti, che si possono ancor chiamare Hercole, come quello chiarissimo figliuolo d' Alcumena. S O : Giove s' innamorò pur d' altri, & hebene di molti figliuoli: dimmi qualche cosa di quelli. P H I. Molti altri innamoramenti applicano à Giove, & la causa è, perche il pianeta Giove è amicheuole da se, & inclina gli suoi ad amicitia, & amore: & benche il suo amore sia l' honesto, nondimeno hauendo nella natiuita de nati sotto la sua influentia, i quali i poeti chiamono suoi figliuoli, commercio con alcuno delli altri pianeti, gli fa essere amatori delle cose honeste, miste cò quelle della natura di quel pianeta. onde egli qualche uolta dà un' amore netto, puro, chiaro, manifesto, & soaue secondo la sua propria natura Gio= uiale. & di questa maniera fingono che amasse Leda, & che usasse seco in forma di cigno, perche il Cigno è bianco, netto, & chiaro, & di soaue cantare, et per questo essa Leda il prese, & poi si truouò presa da lui, & parturì d' esso Castore, & Polluce in uno parto, i quali si chiamono figliuoli di Giove, perche furono eccellenti in uir

gionia dell.
inuent.
e. d.

tu, & così ancora Helena per la sua chiara bellezza à modo di Cigno, & gli dui fratelli furono conuertiti da Giove nel segno di Gemini per essere. casa di Mercurio, che dà la soave eloquentia significata per il soave canto del Cigno, denotando, che la purità dell' animo con la dolcezza del parlare è gran causa d'amore, & amicitia. Alcuna uolta Giove dà il suo amore honesto non così apparente, & manifesto, ma nebuloso, intrinseco, & coperto, & perciò dicono che amò la figliuola di Inaco, la quale hebbe in forma di nuuola. Et se Iuppiter ha commercio con Venere, fa l'amore tendente al delectabile: onde pongono ch'egli amasse, & ottenesse Europa in forma d'un bel toro, perche il segno del toro è domicilio di Venere. Et s'egli ha commercio con Mercurio, dà amore tendente all'utile, perche Mercurio è procuratore delle sustantie, perciò dicono che egli amò, & frui' Danae in forma di pioggia d'oro, perche la liberale distribuzione delle ricchezze fa essere l'huomo amato da quelli bisognosi, che la riceuono come pioggia. Et hauendo cômistione col Sole, dà amore, di stato, dominio, & di grandi altezze: la qual cosa significano, ponendo che amasse, & usasse con Asterie in forma d'Aquila. Et mescolandosi con la Luna, fa uno amore tenero, & pio, come quello della madre, o uero della nutrice al fanciullino: onde dicono ch'egli amasse, & ottenesse Semele figliuola di Cadmo in figura di Beroe sua nutrice. Et essendo complessionato con Marte, fa uno amore caldo focoso, & comburentte: & di tal modo dicono che amò, & ottenne Egina in forma di fulgure. Et hauendo mescolamento con Saturno, fa un'amor misto, d'honesto, & brutto, in parte humano intel-

huano ranc
d'io ue rle
pioggia

DIALOGO II.

lettuale, & in parte rozo, & immòdo : onde fingono, che egli amasse, & hauesse Antiopa in forma di Satiro , che ha le parti superiori d'huomo , & l'inferiori di capra , perche il segno Capricorno è casa di Saturno. Ancora se Giove si truoua in segno feminino, dà amor feminile : et però dicono che amasse, & hauesse Calistone in forma di femina. Et se si truoua in segno masculino, massime in casa di Saturno, cioè Aquario , dà amor masculino : onde fingono che esso amasse Ganimede fanciullo, & ch'egli il conuertisse in Aquario segno di Saturno. in tutti q̃sti innamoramēti, et altri di Giove, ancora potrei dirti piu pie ne allegorie, ma le lascio nò essendo troppo importati, per schifare prolissita : basta che tu sappi che tutti i suoi innamoramēti denotano maniere d'amori, & d'amicitie, che dependono dall'influsso di Giove in q̃lli che son domi nati da lui nelle loro natiuita: ilquale influsso quādo ei lo da solo, & quādo accòpagnato in diuersi segni del cielo, denotado il numero grāde de suoi diuersi figliuoli, & la historia di q̃lli che parteciporono diuersamente le uirtu di Giove, & le maniere di tale participatione . S O. Assai habbiamo parlato de gli amori di Giove: dimmi di quel famoso innamoramēto di Marte suo figliuolo cò Venere.

P H I. Già di sopra hai saputo il nascimēto di Marte della pcussione della uulua di Iunone, che significa ch'el pianeta Marte è calidissimo, pungitiuo, et incitatiuo alla generatione del mōdo inferiore chiamato Iunone: et è figliuolo di Giove, perche è il pianeta che gli è prossimo inferiore di lui : et il pianeta Venere, secōdo gli antichi, seguita in mezzo dipoi Marte: poscia seguita Mercurio, dipoi il Sole, et dipoi la Luna. ma li piu moderni astrologi pōgo

no il Sole fra Marte, & Venere, della qual Venere diuerse cose fingono i poeti: qualche uolta la chiamano magna, applicádo le cose piu eccelléti della natura ò lei, & che ella è figliuola di Cielo padre, & di Die madre: gli danno per padre il Cielo, p'essere Venere uno delli sette pianeti celesti; & per madre il di, per essere molto chiara; & quádo è matutina anticipa il di, & quádo è uespertina il prológa. dicono che parturì il gemino amore di Gioue, & le tre sorelle chiamate gratie, intendendo che l'amor nelli inferiori procede dalli dui parenti benigni, chiamati fortune, da Gioue fortuna maggiore, et da Venere fortuna minore, ma Gioue in loco di padre per la sua superiorita, & eccellentia masculina, et Venere in loco di madre, per essere minore, piu bassa, & femminile. ancora l'amore di Gioue è honesto, perfetto, & mascolino, & quello di Venere è delectabile, carnale, imperfetto, & femminile: onde fingono questo amore nato d'ambi dui essere Gemino, per essere composto d'honesto, & delectabile, & anco perche il uero amore debbe essere gemino, & reciproco nei due amáti, onde generorono insieme le gratie, perche l'amor nó è mai senza gratia d'ambe due le parti. Dicono, che questa Venere, uenédo in casa di Marte, causò furie in qlla, significádo che quádo nella natinita d'alcuno Venere si truoua in uno delli suoi segni, che sono di Marte in cielo, cioè in Ariete, ouero in Scorpione, genera furiosi amáti, & d'ardente amore, per la caldezza di Marte. & così è, quádo Venere ha aspetto cò Marte. & la dipingono cinta del cesto, quádo fa cóiugij & nozze, per significare il gran ligame, & uinculo inseparabile, che pone Venere fra i congiunti in amo-

DIALOGO II.

re. Applicano à lei delli animali le colòbe, per essere molto dedicate al còingio amoroso; & dell'herbe il mirto, sì per il soave odore, sì perche sempre è uerde come l'amore, ancora perche successiuamente il mirto ha le foglie à due à due, & l'amore è sempre gemino, & reciproco: ancora il frutto del mirto è negro, à denotare che l'amore dà frutto malenconico, & angustioso. delli fiori gli danno la rosa per la sua bellezza, & soave odore, & anco per essere circondata di spine acute, perche l'amore è circondato di passioni, dolori, & tormenti pungitiui. S O. Quella Venere che si dipinge nuda in mare, d'etro à una conca natante, è questa medesima? P H I. In effetto Venerè humana fu una sola figliuola di Gioue, & di Dione, & fingono essersi maritata cò Vulcano, ma in effetto fu maritata con Adone, & altri credono che prima si maritasse effettivamente con Vulcano, & dipoi con Adone. questa fu Regina in Cipri, et tanto dedita all'amore concupiscibile, che mostrò, & fece lecito alle dōne l'essere pubbliche. per la sua gran bellezza, & relucēte aspetto fu chiamata Venere à similitudine della chiarezza di quel pianeta, stimando che quella celeste influisca in questa nō solamente gran bellezza, ma ancora ardente lasciuiā, secondo è sua natura di causare nel mondo inferiore uita delectabile, & generatione concupiscibile: onde Venerè in Cipri fu prima adorata per dea, & honorata di tēpi: ma gli poeti sotto uelame di questa molte cose finte hanno detto, che sono simulacro della natura, complessione, & effetti di Venere celeste, & le sue eccellenti uirtù sono significate sotto nome di Venere magna figliuola di Cielo, & di Dio, come già t'ho detto: ma la sua incitatio
ne alla

ne alla lascivia carnale i poeti la dimostrano narrando un' altro suo modo di nascimento. Dicono che Saturno tagliò con la falce i testicoli à suo padre Celio, & altri dicono che Giove fu quello che gli tagliò à suo padre Saturno con la sua propria falce, & gittogli in mare, del sangue de quali insieme con la schiuma del mare nacque Venere, & perciò la dipingono nuda dentro una conca in mare. S O. Quale è l' allegoria di questa sua strana origine? P H I. I testicoli di Celio sono la virtù generativa, che deriva dal cielo nel mondo inferiore, della quale è proprio strumento Venere, essendo quella che propriamente dà l' appetito, & virtù generativa à gli animali. Dicono, che Saturno gli tagliò con la falce, però che Saturno in Greco vuol dire *cranos*, che significa tempo, ilquale è cagione della generatione in questo mondo inferiore, perchè le cose tēporali di esso, non essendo eterne, bisogna che habbino principio, & che siano generate, ancora perchè il tempo corrompe le cose che sono sotto di lui, & ogni corruttibile bisogna che sia generato: sì che il tempo significato per Saturno, portò per mezzo di Venere la generatione dal cielo nel mondo inferiore, che si chiama mare per la sua cōtinua mutatione di una forma nell' altra con la continua generatione, et corruttione: & questo si fece per tagliare i testicoli con la falce, però che mediante la corruttione si fa la generatione in questo mondo. Ancora la propria natura di Saturno è di corrompere, sì come quella di Venere è di generare: che questa è causa del nascere, et quello del morire: perchè se non si corrompeessero le cose, non si genererebbe: et però dicono, che Saturno con la sua falce, con laquale

Leone Hebreo.

L

DIALOGO II.

ogni cosa distrugge, e corrompe, taglio i uirili di Celso suo padre, e gittogli in questo mare mondano, de quali si generò Venere, che dà à gli inferiori uirtu generatiua mista con la potentia corruttina, per il tagliamento de i testicoli di Celio. Quelli, che dicono che i testicoli, che furono tagliati, furono quelli di Saturno, de quali ne nasce Venere, significano che Saturno proibisce la generatione, perche Giove gli tagliò i testicoli, ilperche egli restò inhabile al generare: ma li generatiui istrumèti, che mancorono à Saturno, formarono Venere, che è tutta la causa della generatione. Significano ancora, che Saturno è il pianeta, che primo dopò il coito causa la concettione, perche esso fa la congelatione del sperma, et per questo domina nel primo mese della grauidenza. ma Giove incontinente piglia egli il dominio della cōcettione, formando la creatura nel mese secondo, nelquale esso Giove domina. Et questo uol significare il tagliamento de testicoli del padre Saturno primo nella concettione: de quali testicoli si dice che Venere ne nasce, perche ella è principale nella generatione: ancora perche essa domina nel quinto mese, et fa perfetta tutta la formatione, et bellezza della creatura: onde dicono che si generò del sangue de testicoli, et della schiuma del mare, che uol dire che l'animale si genera del sperma del maschio, che è il sangue de testicoli, et del sperma sottile della donna, che è à modo di schiuma: ouero intēde per la schiuma il sperma dell'huomo, che è così bianco, et per il sangue quella della dōna, delqual si nutrisce la creatura. La dipingono nuda, perche l'amore non si può coprire, et ancora perche ella è carnale, et perche gli amanti si debbono tro-

uare nudi. Nuota in mare, perche l'amor generatino si stende per tutto questo mondo, che continuamente è mutabile come mare, ancora perche l'amore fa gli amanti inquieti, dubiosi, uacillanti, tempestosi, come il mare. S O. Assai ho inteso dell'origine, et nascimento di Venere: già è tempo, ch'io sappi del suo innamoramento con Marte.

P H I. Dicono, che Venere fu maritata à Vulcano: il quale per essere zoppo, ella s'innamorò di Marte animoso, et strenuo in arme, col quale segretamente usando fu uista dal Sole, et accusata à Vulcano, il quale segretamente misse inuisibili reti di ferro intorno al letto, onde dui giaceuano, et quìui nudi si trouorono presi: onde Vulcano chiamati gli dei principalmente Nettuno, Mercurio, et Apolline, mostrò loro Marte, et Venere nudi, presi nelle reti ferree: al cui spettacolo si coprirono i dei per uergogna il uiso: ma Nettuno solo pregò tanto Vulcano, che à suoi preghi Marte et Venere furono liberati: per laqual cosa sempre dipoi Venere odiò il Sole, et tutta la sua progenie: per ilche fece adulterare tutte le sue figliuole. S O. Che dici adunque ò Philone di tanta lasciuia, et adulterio fra gli dei celesti? P H I. Non solamente è scientifica, ma ancora utile l'allegoria di questa fabula, perche dimostra che l'eccesso della lasciuia carnale non solamente dàna tutte le potentie, et uirtù del corpo dell'huomo, ma ancora causa difetto nel medesimo atto cò diminutione dell'ordinario. S O. Dichiaramela distesamente. P H I. Venere è l'appetito concupiscibile dell'huomo, il quale deriva da Venere, che secondo l'efficacia della sua influenza nelle natiuità è grande et intenso. questa Venere è maritata con Vulcano, che è il

dio del fuoco inferiore, il quale nell'huomo è il suo calor naturale, che limita, & attua la concupiscentia, & come suo marito gli è sempre congiunto attualmente: il qual Vulcano dicono essere figliuolo di Gioue, & di Iunone, et che per essere Zoppo lo gittarono del cielo, & da Tetide fu nutrito, & è fabro di Gioue, che fa li suoi artificij. Vogliono dire, ch'el calor naturale dell'huomo, et de gli animali è figlio di Gioue, & di Iunone, perche ha del celeste misto con la materialità, & per la participatione di Gioue, & del cielo è subietto delle uirtù naturali, animali, & uitali, & per cagione della mistione, che ha con la materia, non è eterno come il calore effectiuo del Sole, & de gli altri corpi celesti, ne manco sempre potente, ne anco si truoua sempre à un modo nel corpo humano, anzi, come fa il zoppo, cresce, & poi scema, monta, & poscia cala, secondo la diuersità dell'età, et delle dispositioni dell'huomo. & questo uuol dire, che, per essere zoppo, fu gettato dal cielo, perche il calore, & l'altre cose celesti sono uniformi, et non zoppeggiano come l'inferiori: et che fu nutrito da Tetide, che è il mare, perche così ne gli animali, come nella terra questo calore è nutrito dall'humidità, & quella il sostiene, & tanto è intenso, ouero remisso, quanto l'humido naturale proportionato gli è sufficiente, o men sufficiente. Dicono essere fabro, & artefice di Gioue, perche è ministro di tante operationi mirabili, et Giouiali, quante sono nel corpo humano. Essendo adunque la concupiscentia Venerea maritata, & congiunta col calor naturale, s'innamora di Marte, che è il feruente desiderio della lasciuia, perche egli dà ardente libidine, eccessiua, & immoderata, et perciò di-

cono che nò nacque del seme di Giove, ne participò cosa buona delle sue, ma nacque della percussione della uulua di Iunone, che uol dire la uenenosità del mestruo della madre, perche Marte con le sue ardenti incitationi fa su perchiare la potentia della materia di Iunone sopra la ragione di Giove, si che la concupiscente Venere si suole innamorare dell' ardente Marte: onde gli astrologi pongono grádissima amicitia fra q̃sti due pianeti, et dicono che Venere corregge tutta la malitia di Marte col suo benigno aspetto; et che eccedendo la lussuria per la missione di ambi dui, il Sole, che è la chiara ragione humana, gli accusa à Vulcano, dádolo à conoscere che per quello eccesso il calor naturale uiene à mancare, onde pone inuisibili catene, nelle quali uergognosamēte si truouano presi ambi dui gli adulteri, perche come manca il calor naturale, manca la potentia della libidine, et gli desiderij eccessiui si truouano legati senza liberta ne potentia, nudi d'effetto, et suergognati con penitencia, et così suergognati Vulcano gli mostra à gli dei. uol dire, che fa sentire il difetto del calor naturale à tutte le potentie humane, che per le sue uirtuose operationi si chiamano divine, lequali tutte rimangono difettuose col mancamento del calor naturale, et specificano tre dei, Nettuno, Mercurio, et Apolline, che sono tre capi delle potētie del corpo dell'huomo. Nettuno è l'anima nutritiua con le uirtu, et potentie naturali, che uengono dal fegato, lequali si fanno con abbondantia d'humidita, sopra laquale è Nettuno. Mercurio è l'anima sensituiua, che cōtiene il senso, il moto, et la cognitione, che procedeno dal cerebro, che sono proprij di Mercurio. Apollo è l'anima uitale

pulsatua, che porge gli spiriti, & il calor naturale per le arterie, laquale ha origine dal cuore, perche, come di sopra t'ho detto, il cuore nel corpo humano è come Apollo nel mondo: sì che dell'eccessiua libidine segue danno, & uergogna al cuore, & alle sue uirtù; & al cerebro, & alle sue uirtù; & al fegato, & alle sue uirtù. Nissuno non basta à placare Vulcano, ne à rimediare al suo difetto se non Nettuno, che è la uirtù nutritiua, che con la sua cibale humidita puo recuperare il consueto calor naturale, & restituire la potentia della libidine in liberta. Dicono, che Venere hebbe grandissimo odio alla progenie del Sole, & che fece adulterare le sue figliuole, còuertendole alla natura di lei, perche l'amore è inimico della ragione, & la lussuria cotraria della prudentia, et non solamente non gli obedisce, ma ancora preuarica, & adultera tutti i suoi consigli, & giudicij, conuertendoli alla sua inclinatione, giudicando quella, & li suoi effetti buoni & fattibili, onde gli eseguisce con somma diligentia. S O. Di Marte, & di Venere ho inteso à sufficiencia, & per questo i poeti debbono dire che di questi dui innamoramenti ne nacque Cupidine. P H I. Così è: perche il uero Cupidine, che è passione amorosa, & integra concupiscentia, si fa della lasciuiua di Venere, & del feroce di Marte, & perciò il dipingono fanciullino, nudo, cieco, con ale, et saettante. lo dipingono fanciullino, perche l'amore sempre cresce, & è sfrenato come sono i fanciulli. lo dipingono nudo, perche non si può coprire, ne dissimulare: cieco, perche nõ può uedere ragione nissuna in contrario, che la passione l'accieca. lo dipingono alato, perche egli è uelocissimo, che l'amante uola col pensiero, &

sta sempre con la persona amata, et uiene in quella. le fae-
te sono quelle, con lequali egli trapassa il cuore delli am-
ti : lequali faette fanno piaghe strette, profonde, et incu-
rabili, lequali il piu delle uolte uengono dalli correspon-
denti raggi delli occhi delli amanti, che sono à modo di
saette. S O. Dimmi ancora, come Venere parturi di Mer-
curio l' Herimofrodito. P H I. Tu dei sapere, che li poeti
dicono che Mercurio nacque di Cielo, & di Die, & che è
fratello di Venere, & altri lo fanno figliuolo di Gioue,
& nutrito da Giunone : ilqual Mercurio dicono essere
dio dell' eloquentia, dio delle scientie, massime mathema-
tica, arithmetica, geometria, musica, & astrologia, dio de
la medicina, dio delli mercanti, dio de ladri, nuncio di
Gioue & interprete delli dei, & le sue insegne sono una
uergera circondata da uno serpente, et da queste intentioni
ni molte fauole si narrano di lui, ma in effetto il pianeta
Mercurio influisce queste nature di cose, secondo la sua
dispositione nella natiuita dell' huomo : onde se egli si fa
struona forte, & con buono aspetto, dà eloquentia,
elegantia, & dolce parlare, dottrina, & ingegno
nelle scientie mathematiche, & con l'aspetto di Gio-
ue fa philosophi, e theologi, & con buono aspetto di
Marte fa ueri medici, & con mal aspetto fa ladri, ò
tristi medici, massimamente quando è combusto dal So-
le : onde uiene la fauola, che rubbò le uacche d' Apollu-
ne : & dicono, che generò di Lichione Antholomo la-
dro : & con Venere fa poeti, musichi, & uersificatori,
& con la Luna fa mercanti, & negociatori, & con Sa-
turno dà profondissima scientia, & uaticinio delle co-
se future, perche egli di sua natura è mutabile nel-

*Pianeta d' Mer-
curio che cor-
risponde nei
naturi*

la natura del pianeta con che si mescola, e mescolandosi co' pianeta masculino è maschio, e con femmino femina: Et tra gli huomini molti furono chiamati Mercurij, massimamente alcuni sapienti d'Egitto e medici, che partecipano le uirtu Mercuriali: e per essere Mercurio pianeta lucido, lo fanno figliuolo di cielo, e di die, perche partecipa la sustatia celeste con la luce diurna, perche la luce di tutti i pianeti uiene dal Sole, che fa il di. E' fratello di Venere, perche li parèti sono comuni, Et essi due pianeti sono congiunti, Et ogniuno di loro uolge il suo orbe quasi in uno medesimo tēpo, cioè in uno anno, et uāno sempre appresso il Sole senza allōtānarsi troppo da lui, e perciò dicono che sono fratelli. Altri pongono Mercurio figliuolo di Gioue per la sua diuina sapientia, e uirtu: e dicono essere nutrito da Iunone. perche la sapiētia humana procede dalla diuinita, e si sostiene nelli scritti materiali, significati per Iunone. lo chiamano meo di Gioue, perche annuncia, e predice le cose future, che l'onnipotente dio uol fare, e per questo, e per la sua eloquentia lo chiamano interprete de gli dei. La uerga sua è la rettitudine dell'ingegno, che dà nelle scientie: Et il serpente che la circonda, è il sottil discorso che ua intorno del retto ingegno; ouero la uerga è l'intelletto speculatiuo della scientia, Et il serpente è l'intelletto attiuo della prudentia circa le uirtu morali, che il serpente per la sua sagacita è segno di prudentia, e, la uerga per la sua rettitudine e fermezza è segno di scientia. S O. Ho inteso, che la uerga gli fu data da Apolline. P H I. La fauola è, che Mercurio rubbò le uacche d'Apolline; Et essendo uisto da uno chiamato Batto, perche tacesse gli donò una uacca:

fauola di
mercurio
bato

ma dubitando uolse far esperienza della fede di colui, et si trasformò in forma d'un' altro, et uenne à Batto, et promissegli un bue se gli riuclaua chi hauesse rubbare le uacche, il qual Batto gli disse ogni cosa. all' hora Mercurio tenendo di Apolline, lo conuertì in un sasso. finalmente essendo la uerita per la sua diuinita manifesta ad Apolline, egli pigliò l' arco per saettare Mercurio, ma facendosi inuisibile nó lo poté giungere. dipoi accordandosi fra loro, Mercurio presentò ad Apolline la cetara, et Apollo donò à lui la uerga. Altri dicono, che preuista da Mercurio la furia di Apolline, egli nascosamente gli tolse le sue sacette della faretra: laqual cosa uedendo esso Apollo, ancora che fusse irato, rise dell' astutia di Mercurio, et per donogli, et dettegli la uerga, et ricenè da lui la cetara.

S O. Che uol significare tal fauola? P H I. Significa, che gli Mercuriali sono poveri, ma sono astuti per acquistare con ingàno copertamente dell' abbondàtia, et ricchezza dei Re, et de gran maestri, perche essi sogliono essere amministratori, et secretarij regij per l' attitudine Mercuriale che hāno: et questo uol dire, che Mercurio rubbò le uacche à Apolline, perche Apollo significa, et fa i potenti signori, et le uacche sono le loro ricchezze, et abbondantie: et quando i principi sono irati contra di loro per gli loro latrocinij, essi si liberano dall' ira di quelli cò l' astutia Mercuriale, leuādoli le cause, dalle quali gli puo uenire la punitione, et mitigando la furia dei signori restano in gratia. ancora il suo stato basso fa, che non sono offesi dalle furie de gran maestri, perche essi non gli fanno resistenza: che cosi Mercurio è il piu piccolo di tutti i pianeti: onde i raggi solari, et la còbustione di quel

Allegoria

DIALOGO II.

li m'áco li nuoceno, che à niuno altro pianeta. accordati che sono insieme, Mercurio dà ad Apolline la cetara, et Apollo dà à lui la uerga. uol dire, che il sapiente Mercuriale serue il principe con prudètia harmoniale, e cò eloquétia soaue, significata per la cetara; et il principe presta al sapiente Mercuriale potentia, et auttorità, e dà credito, e riputatione alla sua sapientia: onde dice Platone, che la potentia, e la sapiétia si debbono abbracciare: perche la sapientia tempera la potentia, e la potétia fauorisce la sapientia. Significa ancora, che essendo accordati in cògiuntione perfetta il Sole, e Mercurio in buono luogo della natiuità, et in buono segno, fanno l'huomo Mercuriale letterato essere potente, e l'huomo solare, e gran maestro esser sapiente, prudente, et eloquente. S O. Assai m'hai detto della natiuità di Mercurio: gia è tempo, che tu mi dichiari quello, ch'io t'ho domandato, cioè come di lui, e di Venere nacque l'Hermafrodito. P H I. Questo è quello, che dice Ptolomeo nel suo Centiloquio, che quello huomo, nella natiuità del quale Venere si truoua in casa di Mercurio, e Mercurio in casa di Venere, e molto piu se sono ambi dui congiunti corporalmente, lo fanno inclinato à brutta, e non natural libidine, e ci sono di quelli che amano i maschi, e che nò si uergognano ancora d'essere agenti, e pazienti insieme, facendo officio non solamente di maschio, ma ancora di femina: e questo simile chiamano Hermafrodito, che uol dire persona dell'uno, e dell'altro sesso: e dicono il uero, che nasce della congiuntione di Mercurio, e di Venere, e la causa è perche questi due pianeti non si complessionano bene, e naturalmente insieme, per essere Mercurio tutto intellettuale, e:

Venere tutta corporea, onde quando si mescolano ambe due nature fanno una libidine contrafatta, e non naturale. S O. De gli innamoramenti, matrimonij, e generationi de gli dei celesti, e delle loro nature m'hai assai detto, tanto del padre uniuersale Demogorgone, quanto de li padri celesti, Ether, e Celio, e de pianeti, che successiuamente procedeno da quelli, cioè Saturno, Iuppiter, Marte, Venere, e Mercurio. non mi resta altro à sapere, se non de figliuoli di Latona, e di Gione, cioè d' Apolline, e Diana: benche Diana non habbi che cercarne, essendo stata, come dicono, sempre uergine. uorrei saper solamente dell' innamoramento di esso Apolline con Daphne, laqual dicono che fuggendo da lui fu conuertita in Lauro. P H I. Della generatione di Apolline, e di Diana di sopra hai gia inteso il tutto. Fanno Diana uergine, *1 nome d' Diana* perche l' eccessiva frigidita della Luna toglie l' incitatione & ardore della libidine à quelle nella natiuita, delle quali ella ha dominio. La chiamano Dea de monti, e de campi, perche la Luna ha gran forza nella germinatione dell' herbe, e de gli arbori, con liquali pasce gli animali saluatici. La chiamano cacciatrice, perche col suo lume giona à cacciatori di notte. e la chiamano ancora guardiana delle uie, perche con la sua luce notturna fa le uie à caminanti piu sicure. Dicono che porta arco e saette, perche i raggi suoi molte uolte son nocui à gli animali, massimamente intrando per buchi stretti à modo di saette. Le assegnano un carro condotto da Cerui bianchi, per la loro uelocita, à significare ch' el suo moto è piu ueloce che di niuno altro orbe, perche fornisce il suo circuito in un mese, e la bianchezza è il suo proa

DI A L O G O I I.

una vecchia si
chiamava Diana

chiamava Apollo

prio colore. Si chiama Luna, perche essendo nuoua illumina al principio della notte. Et chiamasi Diana, perche essendo uecchia anticipa il di, illuminando la mattina inanzi il leuare del Sole, et ancora perche molte uolte di giorno appare. S O. Di Diana mi basta: dimmi d' Apolline, Et del suo innamoramento, che solamente questo delli innamoramenti delli dei celesti mi m'acca. P H I. Apollo appresso i poeti è dio della sapientia, Et della medicina. ha la cetera, che gli donò Mercurio, Et è presistente alle muse. gli appropriano il lauro, Et il coruo, et dicono che porta arco, Et saette. S O. La significatione uoglio. P H I. È dio della sapientia, perche domina specialmente il cuore, Et illumina i spiriti che sono origine della cognitione et sapietia humana, ancora perche con la sua luce si ueggono, Et si discernono le cose sensibili, dalle quali deriva la cognitione e sapientia. È dio della medicina, perche la uirtu del cuore, Et il calor naturale, che dipende da esso, in tutto il corpo conserua la sanita, Et sana le malattie: ancora perche il calor temperato del Sole nella primavera, sana l'infirmita longhe che restano dell'inuerno, Et dell'autunno, nei quali tempi, per essere freddi, il calor del Sole in quelli è debile, Et diminuto, Et perciò allhora si causano molte infirmita, che con la rinouatione del calore della primavera si sanano. se gli dà la cetera, et dicono che è dio della musica, perche fa l'harmonia della pulsatione, che deriva dalli spiriti del cuore in tutto il corpo humano, laqual harmonia conoscono i sensati medici al tatto: ancora perche l'harmonia celeste fatta della diuersita de mouimenti di tutti gli orbi, laquale, secondo t'ho detto, Pittagora tiene consistere ancora in còcordantia di

uoci; il Sole per essere il piu grande, il piu lucido, & il principale fra tutti i pianeti, come capitano di tutti, è quello che gouerna tutta l'harmonia, & per quello gli applicano la cetera, & dicono che l'ebbe da Mercurio, perche dà la concordatia, & pòderatione harmoniale, ma il Sole come principale è il maestro della musica celeste, et nõ senza ragione, poi ch'el suo moto è piu ordinato che di nessuno delli altri. ua sempre per mezzo il zodiaco senza discostarsi, sempre dritto nel suo moto, onde egli è misura de moti delli altri, si come esso è quello che dà à tutti gli altri luce: & questo significa quello che dicono dell'essere presidente alle muse, lequali sono noue, intendendo i nuoue orbi celesti che fàno l'harmonia, de quali esso è quello che forma l'uniuersal loro concordantia. Le sue sette sono i raggi, che molte uolte nuoceno per troppo calore, ouero per uenenosita dell'aere, il perche lo fanno attore della peste. Delli arbori gli appropriano il Lauro, per esser caldo aromatico, & sempre uerde, & perche di quello s'incoronano i sapienti poeti, & gli triomphanti imperadori, liquali tutti sono sottoposti al Sole, che è dio della sapientia, & causa dell'essaltationi delli imperij, & delle uittorie. ancora per un'altro rispetto gli dāno il Lauro, perche Apollo, per essere dio della sapientia, influisce la diuinatione: onde dicono, che, come hebbe ucciso Phitone, principio à dare responsi in Delos: & del Lauro si scrive, che dormendo l'huomo con la testa circòdata delle sue frondi sogna cose uere, & gli suoi sogni partecipano diuinatione, & per questa causa gli appropriano il corbo, perche dicono che il corbo ha sessanta quatro uoci diuerse, dalle quali si pigliana augurij, & auspici diui-

Corbo ha 64
uoci diuerse

DIALOGO II.

natorij, piu che da niuno altro animale. S O. Mi basta questo della natura, & conditione d' Apolline: dimme quel, che appartiene al suo innamoramento con Daphne.

P H I. Il poema è, che uantandosi Apollo in presentia di Cupido della uirtu del suo arco, & delle sue saette, con le quali hauea ucciso Phitone uenenosissimo serpente, pareua quasi che non stimasse la forza dell' arco, & delle saette di Cupido, come armi fanciullesche non atte à così terribili colpi: di che sdegnatosi Cupido ferì Apollo d' una saetta d' oro, & Daphne figliuola del fiume Peneo d' una di piombo: onde fece, che Apollo amò la uergine Daphne, & la seguì come si seguita l' oro, & à Daphne fece aggrauare l' amore d' Apollo come aggraua il piombo, & che fuggiua continuamente, ma uedendosi Daphne seguitare, & quasi gionta d' Apollo, domandò soccorso à suo padre Peneo, & alli altri fiumi, i quali per camparla da lui la conuertirono in Lauro, & trouandola Apollo così fatta Lauro, pur l' abbracciua, & ella tremaua di paura, finalmente Apollo pigliò delle sue frondi, & ornò di quelle la sua cetara, & la sua faretra, & il Lauro appropriò à se per suo arbore, di che Daphne rimase contenta di lui.

S O. La fauola è bella, ma che significa?

P H I. Vogliono mostrare quato è grande, & uniuersale la forza dell' amore fino nel piu altiero, & potente dio di tutti i celesti, che è il Sole: onde galantemente fingono, che egli si uantasse che col suo arco & le sue saette, che sono i suoi caldissimi raggi, uccidesse l' horribil serpente Phitone, che ogni cosa strugeua, laqual cosa, come è ho detto, significa l' acquosita del diluuio, che restò sparsa sopra tutta la terra, & proibìua la generatione, & nu

trizione delli huomini, & di tutti gli altri animali terren-
 stri, laquale acquosita il Sole con gli suoi ardenti & saet-
 tati raggi disseccò, & donò l'essere à quelli che uivano so-
 pra la terra. & perche tu sappi ò Sophia quale è l'ar-
 co d'Apolline precisamente, oltra il corso suo, & la circū-
 ferentia sola, con laquale egli leuò il danno del diluuio,
 & ne assicurò del crudel Phitone, ti dirò che è quel uero
 arco di diuersi colori, che si rappresenta dell'aere all'in-
 contro del Sole quando il tempo è humido & piovuto, il
 quale arco gli Greci chiamano Iris, et significa quello che
 narra la sacra scrittura nel Genesi, che passato il diluuio
 restando solamente delli huomini Noe huomo giusto con
 tre suoi figliuoli, ilquale si saluò in una arca natante con
 uno maschio, & una femina di ciascuna specie d'anima-
 li terrestri, dio l'assicurò, che non procederebbe piu in-
 nanci il diluuio, & gli donò per segno quello arco Iris,
 che si genera nelle nuuole, quando è piovuto, ilqual dà
 fermezza che non si può fare piu diluuio: & conciosia
 che questo arco si generi della raziatione della circunfe-
 rentia del Sole nelle nuuole humide, & grosse, & che
 la differentia della loro grossezza faccia la diuersità de' i
 suoi colori, secondo la deformità dell'apprensione del-
 le nuuole, seguita che l'arco del Sole è quello che fa
 per ordine di dio la fermezza, & la sicurtà di non ha-
 uere à essere piu diluuio. S O. A' che modo il Sole
 col suo arco ne dà tal sicurtà? P H I. Il Sole non s'im-
 prime quando fa l'arco nell'aere sottile, & sereno, ma
 nel grosso humido: ilquale se fusse di spessa gros-
 sezza sufficiente à potere fare diluuio per moltitudine
 di pioggie, non sarebbe capace di ricuere l'impressione

In che modo /
 Arco baleno-
 ne da ricuere
 del diluuio

DIALOGO II.

del Sole, & fare l'arco: & perciò l'apparitione di questa impressione, & arco ne assicura che le nuuole nò hãno grossezza di poter fare diluuio. questa è la fermezza, & la sicurtà che l'arco ne dà del diluuio, della qual cosa n'è causa la forza del Sole, che purifica talmente le nuuole, & le assotiglia in modo, che imprimendo in quelle la sua circonferentia le fa insufficienti à poter far diluuio. onde con ragione, & prudentia hanno detto che Apollo ammazzò Phitone col suo arco & con le sue saette, per laqual opera essendone esso Apollo superba, & altiero secondo che è la natura solare, non però si puote liberare dal colpo dell'arco, & saetta di Cupido, peroche l'amore non solamente costringe gli inferiori à amare i superiori, ma ancora trahe i superiori ad amare gli inferiori, ilperche Apollo amò Daphne figliuola di Penco fiume, che è l'humidita naturale della terra, laqual viene da i fiumi che passano per quella. questa humidita ama il Sole, & màdando in essa i suoi ardenti raggi, procura di attraherla à se esalandola in uapori: & potrebbesi dire ch'el fine di tale esalatione fusse il nutrimento de celesti: perche i poeti tengono che essi si nutrischino de uapori, che ascendono dell'humidita del globo della terra: ma ciò sia che questo sia ancora metaphorico, s'intende che si mantenga massimamente il Sole & i pianeti nel suo proprio officio, che è di gouernare, & sostenere il mondo inferiore, & consequentemente il tutto dell'uniuerso, mediante l'esalatione delli humidi uapori, & perciò ama l'humidita per conuertirla à se nel suo bisogno, ma ella fugge dal Sole, perche ogni cosa fugge da chi la consuma: ancora perche i raggi solari fanno penetrare l'humidita

midita per li pori della terra, e la fanno fuggire dalla superficie, e perciò il Sole la risolve, e quando è già dentro della terra, e che non può più fuggire dal Sole, si converte in arbori, & in piante, con aiuto & influentia degli dei celesti generatori delle cose, e con aiuto delli fiumi che la ristorano, e soccorrono dalla persecutione e comprensione del Sole. Dicono secondo la fabula che si convertiti in Lauro, perche per essere il Lauro arbore eccellente, diuturno, sempre uerde, odorifero, e caldo nella sua generatione, e si manifesta più in lui, che in niun' altro arbore il mescolamento de i raggi solari con l'humido terreno. Dicono che fu figliuola di Peneo fiume, perche il terreno, doue passa, genera di molti Lauri. Dicono che Apollo ornò delle sue frondi la sua cetera, e la sua faretra, significando che i chiari poeti, che sono la cetera d' Apollo, e li uittoriosi capitani, & i regnanti imperatori, che sono la faretra del Sole, ilqual propriamente dà le chiare fame, le potenti uittorie, e gli eccelsi triumphi, solamēte sono quelli che si sogliono incoronare di Lauro in segno di eterno honore, e di gloriosa fama: che si come il Lauro dura assai, così il nome de sapiēti, e de uittoriosi è immortale: e si come il Lauro sempre è uerde, così la fama di questi è sempre giouane, ne mai s' inuechia, ne secca: e si come il Lauro è caldo, & odorifero, così gli animi caldi di questi danno soauissimo odore ne luoghi distanti da una parte del mondo all' altra. onde questo arbore si chiama Lauro per essere fra gli altri arbori come l' oro fra i metalli, ancora perche si scriue che gli antichi il nominauano laudo per le sue lode, e perche delle sue foglie s' incoronauano quelli che erano degni

Leone Hebreo.

M

DIALOGO II.

di eterne lode, per ilche questo è quello arbore, che s'appropria al Sole, & dicono che nol può ferire saetta del cielo, però che la fama delle virtù il tempo non la può disfare, ne ancora i mouimenti, & le mutationi celesti, lequali ogni altra cosa di questo mondo inferiore saettono, con inueteratione, corruptione, & obliuione. S O. Son satisfatta da te quanto alli amori delli dei celesti, così degli arbi come delli sette pianeti. delli innamoramenti delli altri dei terreni & humani non uoglio che tu ne pigli altra fatica, perche alla sapientia molto non importa: ma uorrei ben che tu mi dichiarassi senza fauole o funzioni quello, che li sapienti astrologi tengono degli amori, & delli odij che si hanno i corpi celesti, & li pianeti l'uno con l'altro particolarmente. P H I. Sotto breuità ti dirò parte di quello che dimmi, ch'el tutto sarebbe cosa troppo prolissa. Gli orbi celesti, che gli astrologi hanno potuto conoscere, sono noue: i sette appreso di noi sono gli orbi de sette pianeti erratici: delli altri due superiori u'è l'ottauo, che è quello nelqual sta fissa la grande multitudin delle stelle che si uedeno: & l'ultimo & nouo è il Diurno, che in uno dì, & in una notte, cioè in hore uintiquattro uolge tutto il suo circuito, & in questo spatio di tempo uolge seco tutti gli altri corpi celesti. il circuito di questi orbi superiori si diuide in misura di trecento sessanta gradi, diuisi in dodici segni, di trenta gradi l'uno: ilqual circuito si chiama Zodiaco, che uol dire il circulo delli animali, perche quelli dodici segni sono figurati d'animali, iquali sono Aries, Tauro, Gemini, Cancer, Leo, Virgo, Libra, Scorpio, Sagittario, Capricorno, Aquario, &

Pesce , de quali tre ne sono di natura di fuoco caldi & secchi , cioè Aries , Leo , & Sagittario , & tre di natura di Terra , cioè freddi & secchi , cioè Tauro , Virgo , & Capricorno , tre di natura dell' aere caldi & humidi , cioè Gemini , Libra , & Aquario , & tre di natura dell' acqua freddi & humidi , cioè Cancer , Scorpio , & Pesce . questi segni hanno fra loro amicitia & odio , perche ogni tre di una medesima complessione partono il cielo per terzo , & son lontani cento vinti gradi solamente , perciò sono interi amici , come Aries con Leo , & con Sagittario , Tauro con Virgo , & Capricorno , Gemini con Libra , & con Aquario , Cancer con Scorpio , & con Pesce , che la conuenientia dell' aspetto trino con la medesima natura gli concorda in perfetta amicitia : & quelli segni che partono il Zodiaco per sesto , che son lontani sessanta gradi , hanno meza amicitia , cioè imperfetta , come Aries con Gemini , & Gemini con Leone , & Leone con Libra , & Libra con Sagittario , & Sagittario con Aquario , & Aquario con Aries : liquali oltre la conuenientia dell' aspetto sestile , son conformi , che tutti son masculini , & tutti d' una medesima qualita attiva , cioè che sono caldi , o con siccità della natura ignea , ouero con humidità della natura aerea . perche in effetto il fuoco , & l' aere hanno fra loro mediocre conformita & amicitia , se ben sono elementi . questa medesima conformita hanno fra loro gli altri segni di natura terrea , & acquee , perche ancora essi son mezzanamente conformi , cioè Tauro con Cancro , et Cancro con Virgo , & Virgo con Scorpio , & Scorpio con Capricorno , & Capricorno con Pesce , & Pesce con Tauro , che

DIALOGO II.

tutti hanno aspetto seftile di feffanta gradi di diftanzia,
 e fono femminini di una medefima qualita attina, cioe'
 freddi fe ben fi diuertifcono nella qualita paffiua da
 secco ad humido, come è la diuerfificatione della terra
 uerso l'acqua: onde l'amicitia loro è meza, & imper-
 fetta: nondimeno fe li segni fono oppofiti nel zodiaco
 nella maggiore diftanzia che effere poffa, cioe' di cento
 ottanta gradi, hanno fra fe intera amicitia: perche il
 fito dell'uno è oppofito, e contrario totalmente all'altro;
 e quando l'uno afcende, l'altro difcende; quando l'uno è
 fopra della terra, l'altro è di fotto; & ancora che fieno
 fempre d'una medefima qualita attina, cioe' ambi dui
 caldi, ò ambi dui freddi, pure nella paffiua fono fempre
 contrarij: perche fe uno è humido, l'altro è secco: e que-
 fto giunto con l'oppofita diftanzia, & aspetto, gli fa ca-
 pitali inimici, come Aries con Libra, e Tauro con Scor-
 pio, e Gemini con Sagittario, e Cancro con Capricorno,
 e Leo con Aquario, e Virgo con Pefce: e quando fono
 diftanti per il quarto del zodiaco, che è per nouanta
 gradi, fono mezo inimici, fi per effere la diftanzia la
 metà dell'oppofitione, come per effere fempre le loro na-
 ture contrarie in ambe due qualita attina e paffiua: che
 fe uno è igneo caldo, e secco, l'altro è acqueo freddo,
 & humido: e fe è segno aereo caldo & humido, l'al-
 tro è terreo e freddo e secco, come è Aries con Cancro,
 Leo con Scorpio, Sagittario con Pefce, che l'uno è igneo,
 l'altro è acqueo, e come fono Gemini con Virgo, Libra
 con Capricorno, Aquario con Tauro, che l'uno è aereo,
 & l'altro terreo, oueramente fono contrarij almeno
 nella qualita attina: che fe l'uno è caldo, l'altro

è freddo, come Taurus con Leo, Virgo con Sagittario, Capricorno con Ariete, & così Cancro con Libra, Scorpio con Aquario, Pesce con Gemini : che tutti questi hanno fra loro contrarietà di qualità attiva, con aspetto quadrato di meza inimicitia. S O. Ho ben inteso, come fra li dodici segni del cielo si troua amore, & odio perfetto & imperfetto : uorrèi hora, che tu mi dicessi se fra li sette pianeti ancora si truoua. P H I. Li pianeti s' amano l' uno l' altro quando si mirano d' aspetto benigno, cioè trino di distantia di cento uinti gradi, ilquale è aspetto di perfetto amore; ouero d' aspetto sestile della metà di quella distantia, cioè di sessanta gradi dall' uno all' altro, ilquale è aspetto di lento amore & di meza amicitia; ma si fanno inimici & s' odiano l' uno l' altro, quando si mirano d' aspetto opposto, della maggiore distantia che possa essere nel cielo, cioè di cento ottanta gradi, ilquale è aspetto d' intero odio & inimicitia, & di totale oppositione : & ancora, quando si mirano d' aspetto quadrato della metà di quella distantia, cioè di nouanta gradi dall' uno all' altro, è aspetto di meza inimicitia & d' odio lento. S O. Tu hai detto delli aspetti, ch' el trino et il sestile danno amore, & che l' opposto, & il quadrato danno odio : dimmi, quando sono congiunti, se sono in amore, o in disamore. P H I. La congionctione de dui pianeti è amorosa, ouero odiosa secondo la natura de due congiunti : che se son congiunti i due pianeti benigni, chiamati fortune, cioè Iuppiter, & Venere, si porgono amore & beniuolentia l' un l' altro: & se la Luna si cōgionge con ognuno di loro, fa congionctione felice & amorosa, & se il Sole si congionge con loro, fa nocua congionctione, & inimica

rabile, perche le fa combuſte, & di poco ualore, benchè à eſſo Sole ſia in qualche coſa buona, ma non però troppo per la loro combuſtione. Mercurio con Gioue fa congiuntione felice & amicabile, & con Venere la fa amorosa, benchè non molto retta. con la Luna è di mediocre amicitia, ma col Sole è combuſto, & la ſua congiuntione è poco amicabile, eccetto ſe fuſſero uniti perfettiſſimamente & corporalmente, che allhora ſarebbe ottima, et amorosiſſima congiuntione, & per quella creſce il uigore del Sole, come ſe fuſſero due Soli nel cielo. La congiuntione del Sole con la Luna è molto odioſa: benchè eſſendo uniti interamente, et corporalmente, alcuni aſtologi la facciano amicheuole, maſſimamente per le coſe ſecrete: ma la congiuntione d'ogniuno delli due pianeti infortunij, Saturno & Marte, con tutti è odioſa, eccetto quella di Marte con Venere che fa laſciua amorosa & exceſſiua. quella di Saturno con Gioue è amorosa à Saturno, & à Gioue odioſa, ma la loro congiuntione col Sole ſi come è inimicheuole à eſſo Sole, coſi ancora è nociua alloro, perche il Sole gli abbrucia, & debilita la ſua potètia. ancora nel far male con Mercurio, & con la Luna hanno peſſima congiuntione, & à loro ſteſſi non utile. S O. Si come le congiuntioni ſono diſformi nel bene, et nel male ſecondo la natura de pianeti congiunti, gli aſpetti beniuoli fra loro ſono ancora coſi diſformi, ouero i maliuoli ſecondo le nature de due aſpicienti. P H I. Gli aſpetti beniuoli ſi diuertifcono, & coſi i maliuoli piu ò meno ſecondo ſon gli aſpicienti: che quando le due fortune, Iuppiter et Venere, ſi mirano di trino aſpetto, ò di ſeſtile, è ottimo aſpetto: & ſe è oppoſito ò quadrato, ſi mirano inimicamente,

ma non però influiscono male alcuno, ma poco bene & con difficoltà : et così quādo ognuno di loro mira la Luna et Mercurio, et il Sole d'aspetto amoroso, significa felicità della sorte della sua natura : et se d'aspetto inimicabile si mirano, significa poco bene, & hanno con difficoltà : ma se esse due fortune mirano i due infortunij di buono aspetto, cioè Saturno et Marte, danno mediocre bene, però con qualche timore et dispiacere: et se li mirano di male aspetto, danno male sotto specie di bene, eccetto Marte con Venere, iquali hāno così buona complessione, che quando fra loro hāno buono aspetto, son molto fauoreuoli, massimamente in cose amorose: et ancora Iuppiter con Saturno guardandosi con buono aspetto, fa cose diuine, alte, et buone, lontan dalla sensualità. ancora Iuppiter fortunato corregge la durezza di Saturno : et Venere ben collocata corregge la crudeltà & sceleraggine di Marte : et Mercurio di buono aspetto con Marte, à Saturno fa poco bene, et di cattiuo aspetto fa grā male, però che è cōuertibile nella natura di quel pianeta col quale si mescola . Mercurio con la Luna è buono con buono aspetto, et è malo con malo. li dui infortunij cō la Luna di malo aspetto sono pessimi, e di buono nō buoni, ma moderano l'inconuenienti et così sono col Sole. il Sole con la Luna d'amaroso aspetto sono ottimi, et correggono tutti gli eccessi et dāni di Marte & di Saturno : ma di male aspetto sono difficili & nō buoni, & questo è il sommario delle differentie de loro aspetti. S O. Mi basta Philone quello che m'hai detto dell'amore & dell'odio, che s'hāno i dodici segni fra loro, & i pianeti : dimmi ti prego, se i pianeti hāno ancora essi amore & odio ad un segno,

piu che ad un' altro. P H I. Hanno certamente: perche i dodici segni diuisamente sono case ò domicilij delli sette pianeti, & ogniuno ha amore alla sua casa: perche trouandosi in quel segno la sua uirtu, è piu potente, et odia il segno opposto della sua casa, peroche trouandosi in quello la sua uirtu si debilita. S O. Con qual ordine si partenzio questi dodici segni per le case de sette pianeti? P H I. Il Sole & la Luna hanno ogniuno di loro una casa in cielo. quella del Sole è il Leone, quella della Luna è Cancro. gli altri cinque pianeti hano due case per uno. Saturno ha per case Capricorno, & Aquario, Iuppiter Sagittario & Pesce, Marte Ariete & Scorpio, Venere Tauro & Libra, Mercurio Gemini & Vergine. S O. Dimmi, se assegnano alcuna causa all' ordine di cotesse partitioni. P H I. La causa & l' ordine della positione de pianeti secondo gli antichi, il piu alto, che è Saturno, per la sua eccessiua frigidita pigliò per sue case Capricorno & Aquario, che sono quelli due, ne iquali quando il Sole si troua, che è da mezo Dicembre fino à mezo Febbraro, il tempo è piu freddo & tempestoso di tutto l'anno, lequal cose son proprie della natura di Saturno. Iuppiter per essere secondo presso à Saturno, ha le due case sue nel zodiaco appresso le due di Saturno Sagittario innanci Capricorno, & Pesce dipoi Aquario. Marte, che è il terzo pianeta appresso Gioue, ha le sue due case appresso di lui, Scorpio nanci à Sagittario, et Aries dipoi di Pesce. Venere, che secondo gli antichi è il quarto pianeta appresso di Marte, ha le sue due case presso à quelle, cioè Libra innanci Scorpio, & Tauro dipoi Ariete. Mercurio, che è il quinto pianeta appresso Venere secondo gli anti-

chi ha le sue case presso di quelle, cioè Virgo nanci Libra & Gemini dipoi di Tauro. Il Sole, che gli antichi pongono sesto pianeta appresso Mercurio, ha una sola casa nanci di Virgo casa principal di Mercurio. & la Luna, che è il settimo & ultimo pianeta, ha la sua casa dopo Gemini, che è l'altra casa di Mercurio, sì che non à caso, ma per ordine certo gli pianeti hanno sortito le loro case nel Zodiaco. S O. Questo ordine mi piace, & è conforme alla positione de pianeti secondo gli antichi, che poneua no il Sole sotto Venere & Mercurio: ma secondo i moderni astrologi, che lo pongono appresso Marte sopra di Venere, quest'ordine non sarebbe giusto, ne ragionevole. P H I. Ancora secondo questi moderni l'ordine sarebbe giusto, facendosi però principio non da Saturno, ma dal Sole & dalla Luna, & dalle sue case, per essere questi gli due luminari principi del cielo, & gli altri suoi seguaci: i quali, Sole & Luna, hanno principal cura della vita di questo mondo. S O. Dichiaramelo un poco. P H I. Si come prima faceuamo principio da Capricorno, ch'è il solstizio hiemale, quando i giorni principiano à crescere: così hora faremo principio da Cancro, che è il solstizio uernale, quando i giorni sono maggiori dell'anno nel fine del crescimento: il qual Cancro per essere freddo & humido della natura della Luna, è casa della Luna; & Leo, che è appresso, per essere caldo & secco della natura del Sole, & perche quando il Sole è in quello è potentissimo, è fatta casa del Sole. S O. Tu fai adunque la Luna prima del Sole. P H I. Non te ne marauigliare, che nella sacra creatione del mondo la notte s'antepone al di, et come t'ho detto Diana fu Lucina secondo i poeti nel na-

scimento d'Apolline : si che rettamente Cancer casa della Luna è prima di Leo casa del Sole. Appresso di questi due stanno le due case di Mercurio, il quale è il più vicino alla Luna, laquale è il primo pianeta, & più inferiore, & esso Mercurio il secondo, le case del quale son Gemini innanci Cancro, & Virgo dipoi Leo. Venere, che è il terzo, è sopra Mercurio, & ha le sue case appresso quelle di Mercurio, Tauro innanci di Gemini, & Libra dipoi Virgo. Marte, che è il quinto, è sopra di Venere, et del Sole, ha le sue case appresso quelle di Venere, Aries innanci Tauro, & Scorpio doppo Libra. Iuppiter, che è il sesto, è sopra di Marte, ha le sue case presso quelle di Pesce innanci Ariete, & Sagittario doppo Scorpio. Saturno, che è il settimo più alto, è sopra di Giove, ha le sue case appresso à quelle di esso Giove, Aquario innanci di Pesce, & Capricorno dipoi Sagittario, et uengono ad essere l'una appresso l'altra, perche sono gli ultimi segni oppositi et più lontani da quelli del Sole, & da quelli della Luna, cioè Cancro, & Leo. S O. Son satisfatta dell'ordine che hanno i pianeti nella partitione de i dodici segni per le case loro, & ogni uno con ragione ha amore alla sua casa et odio alla contraria, secondo hai detto : ma uorrei sapere da te, se questa oppositione de segni corrisponde alla diuersità, o contrarietà di quei pianeti, de i quali quelli segni oppositi sono case. P. H I. Corrispondano certamente, perche la contrarietà de pianeti corrisponde all'opposizione de i segni loro case : che le due case di Saturno Capricorno et Aquario sono opposte à quelle de due luminari, Sole, & Luna, cioè à Cancro & à Leone, per la contrarietà dell'influentia, & natura di Saturno à quella de due.

*luminari. S O. A' che modo? P H I. Perche si come i lu-
minari sono cause della uita di questo mondo inferiore,
delle piante, delli animali, & delli huomini, porgedo il so-
le il caldo naturale, & la Luna l'humido radicale, pero=
che col caldo si uiue & con l'humido si nutrisce: cosi Sa-
turno è causa della morte, & della corruptione delli infe-
riori con le sue qualita contrarie di freddo & di secco .
& le due case di Mercurio Gemini, & Virgo sono cõtra-
rie à quelle di Gioue, Sagittario, & Pesce, per la contra-
rieta della loro influentia. S O. Qual sono ? P H I. Iup-
piter dà inclinatione d'acquistare abondanti ricchezze ,
& perciò gli huomini Giouiali comunemente sono ric-
chi, magnifici, & opulenti: ma Mercurio, perche dà incli-
natione per inuestigare sottili scientie, & ingegnose doct-
trine, leua l'animo dall'acquisto della robba, & perciò il
piu delle uolte i sapienti sono pochi ricchi, & i ricchi po-
co sapienti, perche le scientie s'acquistano con l'intelletto
speculatiuo, & le ricchezze cõ l'attiuo . & essendo l'an-
ma humana una ; quãdo si dà alla uita attiuu , s'aliena
dalla contẽplatiua ; & quando si dà alla contemplatio-
ne, nõ stima le mōdane faccende , & questi tali huomini
sono poueri per elettione , perche quella pouerta ual piu
che l'acquisto delle ricchezze: si che cõ ragione le case di
Mercurio sono opposite à quelle di Gioue, et quelli, che nel
le loro natiuita hãno le case dell'uno che ascendono sopra
terra, hãno le case dell'altro che descendono sotto terra,
talmente che di raro il buono Giouiale è buono Mercu-
riale, & il buon Mercuriale buono Giouiale . Restano le
due case di Venere Tauro, et Libra, lequali sono opposite
alle due di Marte Scorpio & Ariete , per la contrariez-*

DIALOGO II.

ta complessionale, che è dall'uno all'altro. S O. Come contrarietà? anzi amicitia, & buona conformita, perche (come tu stesso hai detto) Marte è innamorato di Venere, et ambi due si confanno ben insieme. P H I. Non è la contrarietà della loro influentia come quella di Giove à Mercurio, ma è nella complessione, come quella di Saturno à i luminari, benchè essi sieno ancora (come t'ho detto) contrarij in influentia: ma Marte & Venere sono solamente contrarij in complessione qualitativa, che Marte è secco caldo & ardente, & Venere è fredda, & humida temperata, nõ come la Luna, laquale in frigidita & humidita è eccessiva: onde essi Marte, & Venere si confanno bene come due contrarij della mistione, de quali prouiene temperato effetto, massimamente nelli atti nutritiui et generatiui, che uno dà il calore, che è la causa attiva in ambi due, & l'altro dà l'humido temperato, che in quelli è la causa loro passiva: & se ben il calor di Marte è eccessiva in ardore, la frigidita temperata di Venere il tempera, & lo fa proportionato alle tali operationi, in modo che nella tal contrarietà consiste la conuenientia amorosa di Marte, & di Venere, & solamente per quella hanno le case loro opposte nel Zodiaco. S O. Mi piace questa causa dell'opposizione de segni per l'odio ouero contrarietà de pianeti, de quali sono case. dimmi ti prego, se ancora nell'ordine et opposizione appare alcuna cosa del loro amore & beniuola amicitia, sì come appare l'odio & la contrarietà. P H I. Sì che appare, massimamente nei luminari. uedrai, che, p'essere Iuppiter fortuna maggiore, niuna delle sue case mira d'aspetto inimicheuole le case de dui luminari Sole, et Luna, come Saturno per es=

fere infortunio maggiore, che niuna delle sue case mira d'aspetto beniuolo quelle de i luminari, anzi d'opposito, che è totalmente inimicabile, ma la prima casa di Giove cioè Sagittario mira d'aspetto trino d'intero amore Leone casa del Sole luminoso maggiore, & la seconda cioè Pesce mira Cancro casa de Luna luminare minore d'aspetto medesimamente trino, d'amore perfetto. ancora niuna delle case di Mercurio ha inimicheuole aspetto con la casa del Sole, & con quella della Luna, per essere suo familiarissimo. anzi la prima casa sua, che è Gemini, mira d'aspetto sestile di mezzo amore Leone casa del Sole, & la sua seconda, che è Virgo, mira Cancro casa della Luna similmente d'aspetto sestile amicabile. Restami le case di Venere fortuna minore, et di Marte infortunio minore: liquali pianeti si come sono conformi in una influentia, così egualmente le loro case hanno mediocre amicitia à quelle del Sole, & della Luna, che Ariete prima casa di Marte ha aspetto trino con Leone casa del Sole, per essere ambi gli pianeti & ambi gli segni d'una medesima complessione calda & secca, & hanno aspetto quadrato di meza inimicitia con Cancro casa della Luna, per essere di qualita contraria. Marte è la sua casa Ariete, che sono caldi, & secchi con la Luna, & con la sua casa Cancro che sono freddi & humidi. & Scorpio seconda casa di Marte ha aspetto trino di perfetto amore con Cancro casa della Luna, per essere ambi due segni d'una complessione freddi & humidi; ma con Leone casa del Sole ha aspetto quadrato, per la loro contrarietà di caldo & secco quale è Leone, al freddo & humido, quale è Scorpio, & quasi in questo modo si portano le case di Venere con

quelle de luminari, che Tauro prima casa di Venere mi-
 ra Cancro casa della Luna d'aspetto festile amicabile, &
 sono ambi dui freddi; & mira Leone casa del Sole d'as-
 petto quadrato mezo inimicheuole, ilquale gli è contra-
 rio per essere caldo: & così Libra seconda casa di Venere
 mira Leone d'aspetto festile amicabile, perche ambi due
 sono caldi, & Cancro per essere freddo d'aspetto quadra-
 to di meza inimicitia: si che questi due pianeti, Marte, &
 Venere, sono mezi di Saturno & di Giove, onde le loro
 case sono miste d'amicitia con quelle del Sole & della Lu-
 na. molte altre proportioni ò Sophia ti potrei dire dell'a-
 micitie et inimicitie celesti, ma le uoglio lassare perche fa-
 rebbono troppo longa, & difficile la nostra confabula-
 tione. S O. Solamente circa questa materia uoglio anco-
 ra che tu mi dica, se gli pianeti hāno altra sorte di amici-
 tia, & odio alli segni oltra d'essere loro case contrarie di
 quelli, ouero bene aspicienti. P H I. L'hanno certamente,
 prima per l'esaltatione de pianeti, che ogniuno ha un se-
 gno, nel quale ha potentia d'esaltatione, il Sole in Ariete,
 la Luna in Tauro, Saturno in Libra, Iuppiter in Cancro,
 Marte in Capricorno, Venere in Pesce, Mercurio in Vir-
 go, benche sia una delle sue case. hanno ancora autorita
 di triplicita: laquale hanno tre pianeti in ciascuno segno,
 cioè Sole, Iuppiter, & Saturno, nelli tre segni di puoco,
 che sono delli sei masculini, cioè Ariete, Leo, & Sagitta-
 rio. Venere la Luna & Marte hanno autorita nei segni
 femminini, cioè nelli tre segni terreni, Tauro, Virgo, & Ca-
 pricorno, & nelli tre acquosi Cancro, Scorpio, & Pesce.
 Saturno, Mercurio, & Iuppiter hanno triplicita nelli tre
 segni, che sono gli altri tre masculini, Gemini, Libra, &

Aquario . io non ti dirò diffusamente le cause di questa sortitione, per cuitare longhezza: solamēte ti dico, che ne i segni masculini hāno triplicità gli tre pianeti masculini, & ne i segni femminini tre pianeti femminini. hanno ancora i pianeti amore alle loro faccie, et ogni dieci gradi del Zodiaco è faccia d'un pianeta, & gli primi dieci gradi d'Ariete sono di Marte i secondi del Sole, gli terzi di Venere, & così successiuamente per ordine de pianeti, & de segni fino alli ultimi di essi gradi di Pesce, che uēgono ancora à essere faccia di Marte. hanno ancora i pianeti eccetto il Sole, & la Luna amore à i suoi termini , perche ogniuno delli cinque pianeti restanti ha certi gradi termini in ogniuno delli segni. hanno ancora tutti i pianeti amore alli gradi luminosi, & fauoreuoli, & odio alli oscuri & abietti, & hanno amore alle stelle fisse, quando si cōgiongono con quelle, massimamente se sono delle grandi & lucide, cioè della prima grandezza, ò della seconda: & hanno odio à quelle stelle fisse, che sono di natura contraria à loro. Hora mi pare , che io t'habbia delli amori & delli odij celesti detto tanto che basti per questo nostro parlamento . S O . Ho inteso assai copiosamente delli amori celestiali : uorrei hora sapere ò Philone , se quelli spiriti, ouero intelletti spirituali celesti sono ancora essi, come tutte l'altre creature corporali, legati dall'amore, oueramente se, per essere separati da materia , sono sciolti dalli amorosi legami. P H I . Ancora che l'amore si troua nelle cose corporali et materiali, nō però è propria di quelle, anzi, si come l'essere, la uita, et l'intelletto, & ogni altra perfettione, bōta & bellezza depēde dalli spirituali, & deriva dalli immateriali. ne i materiali , in modo

che tutte queste eccellentie prima si truouano nelli spirituali, che ne corporali, cosi l'amore prima et piu essentialmente si truoua nel mondo intellettuale, & da quello nel corporeo depēde. S O. Dimmi la ragione. P H I. Ne hai tu forse qualch'una in contrario? S O. Questa u'è prota, che tu m'hai mostrato, che l'amore è desiderio d'unione, & chi desidera gli manca quello che desidera, & il mancamento nelli spirituali non è, anzi è proprio della materia, & perciò in loro non si debbe troncare amore: ancora perche i materiali come imperfetti sogliono desiderare di unirsi con gli spirituali che sono perfetti, ma li perfetti come possono desiderare d'unirsi con gli imperfetti? P H I. Gli spirituali s'hanno amore non solamente l'uno l'altro, ma ancora essi amano i corporali, & materiali: & quello che tu dici che l'amore dice desiderio, et ch'el desiderio dice mancamento, è uero, ma non è inconueniente, che essendo nelli spirituali ordini di perfettioni, che l'uno sia piu perfetto dell'altro, & di piu chiara, & sublime essentia, & che l'inferiore, che è da manco, ami il superiore, & desideri unirsi con lui, onde tutti amano principalmente, & sommamente il sommo, & perfetto dio, che è la fontana dalla quale ogni essere & ben loro deriva, l'unione, della quale tutti affettuosissimamente desiderano & la procurano sempre con gli suoi atti intellettuali. S O. Ti concedo, che gli spirituali s'amino l'uno l'altro, peroche l'inferiore ama il superiore, ma non il superiore l'inferiore, & manco che gli spirituali amino i corporali, ouero materiali, conciosia che essi siano piu perfetti & che non habino mancamento delli imperfetti, & perciò non gli possono disiare, ne amare come hai detto.

P H I.

PHI. Già ero per risponderti à questo secòdo argumeto, se tu fussi stata paziente . sappi, che si come gli inferiori amano i superiori desiderando unirli con loro, per quello che ad essi manca della loro maggiore perfezione : così i superiori amano gli inferiori , & desiderano unirli con loro, perche sieno piu perfetti : ilquale desiderio presuppone ben mancamento non nel superiore desiderante, ma nell'inferiore bisognante, perche il superiore amando l'inferiore desidera supplire quel che manca di perfezione all'inferiore con la sua superiorità, et in questo modo li spirituali amano i corporali, et materiali per supplire con la loro perfezione al mancamento di quelli, & per unirli con essi, et farli eccellenti. S O. E tu qual hai per piu uero, & intero amore, ò quello del superiore all'inferiore, ouero ql dell'inferiore al superiore? PHI. Quel del superiore all'inferiore, & del spirituale al corporale. S O. Dimmi la ragione. PHI. Perche l'uno è per riceuere, l'altro per dare: il spirituale superiore ama l'inferiore come fa il padre il figliuolo, & l'inferiore ama il superiore come il figliuolo il padre : tu sai pure, quanto è piu perfetto l'amore del padre, che quel del figliuolo. Ancora l'amore del mondo spirituale al mondo corporale è simile à quello ch'el maschio ha alla femina, & quello del corporale allo spirituale à quel della femina al maschio, come già disopra t'ho dichiarito. habbi patientia ò sophia, che piu perfettamente ama il maschio che dà, che la femina che riceue, & fra gli huomini i benefattori amano piu quelli che riceuono i beneficij, che li beneficiati i benefattori ; perche questi amano per il guadagno, et quelli per la uirtu, et l'uno amore ha dell'uni-

Leone Hebreo.

N

DIALOGO. II.

le, & l'altro è tutto honesto : tu sai pur quanto l'honesto è piu eccellente che l'utile : si che nõ senza ragione io t'ho detto che l'amore nelli spirituali è molto piu eccellente, & perfetto uerso li corporali , che nelli corporali uerso li spirituali. S O. Mi satisfà quello che m'hai detto: ma due altri dubij ancora m'occorrono, l'uno è ch'el desiderio presuppone mancamento, & debbe essere mancamento della cosa desiata nel desiderante, & amante, et non mancamento della perfettione dell'amante nella cosa amata, come par che tu dica, cioè ch'el mancamento sia nell'inferiore desiderato, & amato dal superiore. l'altro dubbio è, che io ho inteso che le persone amate in quanto sono amate son piu perfette che gli amati, perche l'amore è delle cose buone, et la cosa amata è fine et intento dell'amante, et il fine è il piu nobile : come adunque l'imperfetto puo essere amato dal perfetto, come dici? P H. I. Li tuoi dubij son di qualche importantia. la soluzione del primo è, che nell'ordine dell'uniuerso l'inferiore depēde dal superiore, et il mondo corporeo dal spirituale, onde il mancamento dell'inferiore addurrebbe mancamento al superiore dalqual dipende, perche l'imperfettione dell'effetto denota imperfettione della causa : amando adunque la causa il suo effetto, & il superiore l'inferiore, desidera la perfettione dell'inferiore, & d'unirselo seco per liberarlo da difetto, perche liberando lui egli salua se stesso di mancamento, et imperfettione, si che quando l'inferiore nõ si uiene ad unire col superiore, nõ solamente egli sta defectuoso, et infelice, ma ancora il superiore resta maculato cõ mancamento della sua eccelsa perfettione: ch'el padre non puo essere felice padre, essendo il figliuolo im-

perfetto : però dicono gli antichi, che il peccatore pone macula nella diuinità, et l'offende, così come il giusto l'equalta : onde con ragione non solamente l'inferiore ama, et desidera unirsi col superiore, ma ancora il superiore ama, et desidera unir seco l'inferiore, acciò che ognuno di loro sia perfetto nel suo grado senza mancamento, et acciò che l'uniuerso s'unisca, et si leghi successiuamente col legame dell'amore, che unisce il modo corporale col spirituale, et l'inferiori con li superiori : laqual unione è principal fine del sommo opifice, et onnipotente Dio, nella productione del mondo con diuersa ordinata, et pluralità unificata. S O. Del primo dubbio ueggo la soluzione : soluiami hora il secondo. P H I. Aristotele il solue, che hauendo provato, che quelli che muoueno eternalmente li corpi celesti, sono anime intellettive et immateriali, dice che li muoueno per qualche fine delle loro anime et intento, et dice che tal fine è più nobile et più eccellente che il medesimo motore : perche il fine della cosa è più nobile di quella : et delle quattro cause delle cose naturali, che sono la materiale, la formale, et la causa agente, che fa, o muoue la cosa, et la causa finale che è il fine che muoue l'agente a fare, di tutte la materiale è la più bassa, la formale è meglio che la materiale, et l'agente è migliore et più nobile di tutte due, perche è causa di quelle, et la causa finale è più nobile et eccellente di tutte quattro, et più che la causa agente, peroche per il fine si muoue l'agente : onde il fine si chiama causa di tutte le cause : per questo si conclude che quello che è il fine, per il quale l'anima intellettuale d'ognuno delli cieli muoue il suo orbe, è di più eccellentia non solamente ch'el corpo

N ij

DIALOGO II.

del cielo, ma ancora che la medesima anima, ilqual dice Aristotele che essendo amato, et desiderato dall' anima del cielo, per suo amore questa anima intellettuale con desiderio fermo, et affettione insaziabile muoue eternalmente il corpo celeste appropriato à lei, amando quello, et unificandolo, se ben esso è il manco nobile, et inferiore à lei, perche egli è corpo, et ella intelletto, ilche principalmente fa per l' amore, che ha al suo amato superiore, et più eccellente di lei, desiderando unirsi eternalmente con lui, et farsi con quella unione felice, come una vera amante con il suo amoroso. per laqual cosa potrai ò Sophia intendere che i superiori amano l' inferiori, et li spiritali i corporali per l' amore che hanno ad altri loro superiori, et per fruire la loro unione gli amano, et amandoli bonificano i loro inferiori. S O. Dimmi ti prego quali son da più che l' anime intellettive, che muouono i cieli, che possono essere loro amanti, et desiderare la loro unione, et che con quella si facciano felici, et che per quella sieno così solliciti à muouere eternalmente i suoi cieli, et anco è di bisogno che tu mi dica à che modo i superiori amando gli inferiori finiscono l' unione delli loro superiori, perche di ciò la ragione à me non è manifesta. P H I. Quàto alla tua prima interrogazione, li philosophi còmentatori d' Aristotele procurano di sapere quali fussero questi così eccellenti, che sono fini et più sublimi che l' anime intellettive mouitrici de cieli: et la prima academia delli Arabi, Alfarabio, Auicenna, Algazel, et il nostro Rabi Moise d' Egitto nel suo More, dicono che ad ogni orbe sono appropriate due intelligentie, l' una dellequali lo muoue effectualmente,

Et è anima motiua intellettuale di quello orbe, *et* l'altra la muoue finalmente, perche è il fine per ilquale il motore cioè l'intelligentia, che anima il cielo, muoue il suo orbe, ilquale è amato da quella, come piu eccellente intelligentia; *et* desiderando unirsi con quello che ama, muoue eternalmente il suo cielo. S O. Come constaria adunque quella sentenza de philosophi del numero delli angeli, ouero intelligentie separate mouitrici de cieli, che son tante, quanti gli orbi che muoueno, *et* non piu? che secondo questi Arabi l'intelligentie sarebbono doppio numero delli orbi. P H I. Dicono, che consta questo detto *et* questo numero in ogniuna di queste due specie d'intelligentie, cioè mouitrici *et* finali, perche bisogna che sieno tante l'intelligentie mouitrici, quanti gli orbi, *et* tante l'intelligentie finali, quanti quelli. S O. Alterano ueramente quello antico detto nel farli doppio il numero. ma che diranno del primo motore del cielo supremo, che teniamo essere Iddio? questo è pure impossibile ch'egli habbia per fine alcuno migliore di se. P H I. Questi philosophi Arabi tengono ch'el primo motore non sia il sommo Dio, perche Dio sarebbe anima appropriata ad un orbe, come sono l'altre intelligentie mouitrici, laqual appropriatione, *et* parita in Dio sarebbe non poco inconueniente: ma dicono ch'el fine, per ilqual muoue il primo motore, è il sommo Iddio. S O. Et questa oppinione è concessa da tutti gli altri philosophi? P H I. Non certamente: che Auerrois, *et* de gli altri che dapoi hanno commentato Aristotele, tengono che tante sieno l'intelligentie quanti gli orbi, *et* non piu, *et* che il primo motore sia il sommo Dio. dia

ee Auerrois, non essere inconueniente in Dio l'appropriatione sua all'orbe, come anima, ò forma datrice l'essere al cielo superiore, però che tali anime son separate da materia: & essendo il suo orbe quello che tutto l'universo contiene, & abbraccia, & muoue col suo mouimento tutti gli altri cieli, quella intelligentia che l'informa, et muoue & gli dà l'essere, debbe essere il sommo Dio, & nò altro: che lui per essere motore non si fa eguale alli altri, anzi resta molto più alto & sublime, sì come il suo orbe è più sublime che quelli dell'altre intelligentie. & sì come il suo cielo comprende, & contiene tutti gli altri, così la sua uirtù contiene la uirtù di tutti gli altri motori: & se per essere chiamato motore come gli altri fusse eguale à loro, ancora secòdo i primi sarebbe eguale all'altre intelligentie finali, per essere come loro fine del primo motore. & in conclusione dice Auerrois, che poner più intelligentie di quelle che la forza della philosophica ragione induce, non è da philosopho, conciosia che altrimenti non si possa uedere se non quanto la ragione ci dimostra.

S O. Più limitata opinione mi pare questa che quella de primi: ma che dirà costui in quello che afferma Aristotele, et la ragione con esso, ch'el fine del motore dell'orbe è più eccellente di esso motore? P H I. Dice Auerrois, che Aristotele intende che la medesima intelligentia che muoue, sia fine di se stessa nel suo mouimèto còtinuo, peroche muoue l'orbe per impire la sua propria perfettione, secòdo ilquale è più nobile per essere fine del moto, che per essere efficiente di quello: onde questo detto di Aristotele è più tosto còparatiuo fra le due specie di causalità che si trouano in una medesima intelligentia, cioè effettua, et

finale, che cōparatiuo d'una intelligentia all'altra, come dicono li primi. S O. Strano mi pare, che per questi rispetti Aristotele dica che una medesima intelligentia sia piu perfetta di se stessa. P H I. Anco à me par senza ragione, che un detto così comparatiuo assolutamente come questo d'Aristotele si debbi intendere rispettuamente di una medesima intelligentia: & benche questa sententia di Auerroes sia uera, & massimamente nel primo motore, che essendo Dio, bisogna che sia fine del suo moto, & azione, & ancora sia uero che la causa finale sia piu eccellente, che l'effettua, non perciò pare che sia intenzione d'Aristotele in quel detto inferir tal sentetia. S O. Quale adunque parrebbe à te che fusse? P H I. Dimostrare, ch'el fine di tutti i motori de cieli è una intelligentia piu sublime, & superiore di tutte, amata da tutti, con desiderio di unirsi con lei, nella quale consiste la lor somma felicità, & questo è il sommo Dio. S O. Et tu tieni, che egli sia il primo motore? P H I. Sarebbe lungo dirti quello, che in ciò si può dire, & forse sarebbe audacia affermare l'una opinione sopra l'altra: ma quando ti cōceda che la mente d'Aristotele sia, ch'el primo motore sia Idio, ti dirò che tiene che esso sia fine di tutti i motori, e piu eccellente che tutti gli altri, de quali è superiore, ma nõ dice che sia piu eccellente di se stesso, ancor che in lui sia piu principale l'essere causa finale d'ogni cosa, perche l'uno è fine alquale l'altro s'indirizza. S O. E tu nieghi che gli altri motori non muoueno i cieli per empire la loro perfettione, laquale desiderano fruire, come dice Auerrois? P H I? Nol niego, anzi ti dico che desiderano l'unione loro con Dio per empire la loro perfettione, si che l'al-

timo loro fine, & intento è la loro perfezzione: ma cō-
 cioſia che ella conſiſta nella loro unione con la diuinità,
 ſegue che nella diuinità è il ſuo ultimo fine, & non in ſe
 ſteſſa, onde dice Ariſtotele, che queſta diuinità è fine più
 alto che il loro, & non della ſua propria perfezzione in
 eſſi manente, come ſtima Auerrois. S O. Et la beatitudi-
 ne dell' anime intellettive humane, & il ſuo ultimo fine
 ſarebbe mai per queſta ſimil ragione nell' unione diuina?
 P H I. Non certamente: perche la ſua ultima perfezzio-
 ne fine, & uera beatitudine non conſiſte in eſſe medefime
 anime, ma nella ſolleuatione & unione loro con la diui-
 nità: et per eſſere il ſommo Dio fine d' ogni coſa, et beati-
 tudine di tutti gli intellettuali, non per queſto s' eſclude
 che la loro propria perfezzione nō ſia l' ultimo loro fine,
 peroche nell' atto della felicità l' anima intellettiua non è
 più in ſe ſteſſa, ma in Dio, ilqual la felicità p la ſua unio-
 ne, et quiui cōſiſte il ſuo ultimo fine, et felicità, et nō in ſe
 ſteſſa in quanto nō habbia queſta beata unione. S O. Mi
 guſta queſta ſottilità, & reſtò ſaſiſſata della mia prima
 dimanda: uegniamo alla ſeconda. P H I. Tu vuoi, che io
 ti dichiari à che modo amando, & mouendo l' intelligen-
 tia l' orbe celeſte corporeo, che è da men che lei, eſſa intel-
 ligetia ſi poſſa magnificare, e ſolleuare nell' amor del ſom-
 mo Dio, et arriuaſe alla ſua felice unione. S O. Queſto è
 quello, ch' io uoglio ſaper da te. P H I. Il dubbio uiene ad
 eſſere ancor maggiore: perche dell' intelligetia ſeparata
 da materia l' atto proprio, et eſſentiale ſuo è l' intèdere ſe
 ſteſſa, & in ſe ogni coſa inſieme, rilucendo in lei l' eſſentia
 diuina in chiara uiſione, come il ſole nel ſpecchio, laquale
 cōtiene l' eſſentie di tutte le coſe, et è cauſa di tutte in qſto

atto debbe consistere la sua felicità, & il suo ultimo fine, non in muouer corpo celeste che è cosa materiale, & atto estrinseco della sua uera essentia. S O. Mi piace di uederti insanguinarmi la piaga, per curarla poi meglio: habbiamo dunque il remedio. P H I. Tu hai altra uolta inteso da me, ò Sophia, che tutto l'uniuerso è uno indiuiduo, cioè come una persona, & ogniuno di questi corporali, & spiritali, eterni, & corruttibili è membro & parte di questo grande indiuiduo, essendo tutto, & ciascuna delle sue parti prodotta da dio per uno fine comune nel tutto, insieme cò uno fine proprio, in ogniuna delle parti. seguita, che tanto il tutto, & le parti sono perfette & felici, quanto rettamente, & interamente còseguono gli usficij, à i quali sono indirizzati dal sommo opifice. il fine del tutto è l'unita perfettione di tutto l'uniuerso disegnata dal diuino architetto, & il fine di ciascuna delle parti nò è solamente la perfettione di quella parte in se, ma che con quella deferua rettamente alla perfettione del tutto, che il fine uniuersale è primo intento della diuinità, et per questo comun fine piu che per il proprio ogni parte fu fatta, ordinata, & dedicata, talmente che mancando parte di tal seruizio nelli atti pertinenti alla perfettione dell'uniuerso, le sarebbe maggiore difetto, & piu infelice uerrebbe à essere, che se lei mancasse il suo proprio atto, & così si felicità piu per il comune, che per il proprio, à modo d'uno indiuiduo humano: che la perfettione d'una delle sue parti, come l'occhio, ò la mano, non consiste solamente ne principalmente nell'essere bello occhio, ò bella mano, ne nel uedere assai dell'occhio, ne ancora nel fare troppe arti la mano, ma prima & principalmente cò

siste che l'occhio ueda, & la mano faccia quel che conuie-
 ne al bene di tutta la persona, & si fa piu nobile, & ec-
 cellente per il recto seruizio che fa alla persona tutta, per-
 che la propria bellezza è proprio atto: onde molte uolte
 per saluare tutta la persona, la parte naturalmete si ra-
 presenta, & espone al proprio pericolo, come suol fare il
 braccio che si rapresenta alla spada per saluatione della
 testa. essendo adunq; questa legge sempre offeruata nello
 uniuerso, l'intelligentia si felicita piu nel muouere l'orbe
 celeste, che è atto necessario all'essere del tutto se ben è at-
 to estrinseco & corporeo, che nella intrinseca intelligentia
 sua essenziale, che è il suo proprio atto: & questo intede
 Aristotele dicēdo che l'intelligentia muoue per fine piu al-
 to & eccellente che è Dio, conseguēdo l'ordine suo: nell'u-
 niuerso, si che amando & muouendo il suo orbe collega
 l'unione dell'uniuerso, cō laqual propriamente consegue
 l'amore, l'unione, & la gratia diuina unificatrice del mō-
 do, laquale è il suo ultimo fine, et desiderata felicità. S. O.
 Mi piace, & credo che per questa medesima causa l'an-
 ime spirituali intellettive delli huomini si collegano à cor-
 po sì fragile, come l'humano per conseguire l'ordine di-
 uino nella collegatione, & unione di tutto l'uniuerso.
 P. H. I. Bene hai detto, & così è il uero, che l'anime nostre
 essendo spirituali, & intellettive, niſſuno bene dalla socie-
 ta corporea fragile, & corruttibile le potrebbe occorre-
 re, che non steſſero molto meglio col suo atto intellettiuo
 intrinseco, & puro: ma s'applicano al nostro corpo sola-
 mente per amore & seruizio del sommo creatore del mō-
 do, trahendo la uita & la cognitione intellettiua, & la
 luce diuina dal mondo superiore eterno all'inferiore cor

ruttile, accioche questa piu bassa parte del mondo non sia anch'ella priua della gratia diuina, & uita eterna-
le, & perche questo grande animale non habbia parte alcuna che non sia uiua & intelligente, come tutto lui :
& essercitando l'anima nostra in questo l'unione di tut-
to l'uniuerso mondo secondo l'ordine diuino, ilquale è commune, & principal fine nella productione delle co-
se; ella rettamente fruisce l'amore diuino, & arriuua à unirsi col sommo Iddio dopo la separatione del corpo. &
questa è la sua ultima felicità. ma se erra nella tale am-
ministratione, manca di questo amore, & di questa u-
nione diuina, & questa allei è somma & eterna pena;
perche possendo con rettitudine del suo governo nel cor-
po, salire nell'altissimo paradiso, per la sua iniquità re-
sta nell'infimo inferno sbandita in eterno dalla unione di-
uina, & dalla sua propria beatitudine; se già non fus-
se tanta la diuina pietà, che gli donasse modo da poter-
si remediare. S O. Dio ne guardi da tale errore, & ne
faccia de i retti amministratori della sua santa uolontà,
& del suo diuino ordine. P H I. Dio lo faccia, ma
tu pure già sai ò Sophia che non si può fare senza a-
more. S O. Veramente l'amore nel mondo non sola-
mente è in ogni cosa commune, ma ancora sommamen-
te è necessario, poi che alcuno non può essere beato sen-
za amore. P H I. Non solamente mancherebbe la bea-
titudine se mancasse l'amore, ma ne ancho il mondo ha-
rebbe essere, ne cosa alcuna in lui si trouerebbe, se non
fusse l'amore. S O. Perche tante cose? P H I. Peroche
tanto il mondo, & le sue cose hanno l'essere, quanto
egli è tutto unito & congelato con tutte le sue cose



à modo di membra da uno indiuiduo : altrimenti la diuisione sarebbe cagione della sua totale perdizione : Et si come niuna cosa non fa unire l'uniuerso con tutte le sue diuerse cose, se nò l'amore ; seguita che esso amore è causa dell'essere del mondo, Et di tutte le sue cose. S O. Dimmi come l'amore uiuifica il mondo, Et fa di tante cose diuerse una sola. P H I. Dalle cose gia dette facilmente lo potrai comprendere. Il sommo Dio con amore produce, Et gouerna il mondo Et conlegato in una unione, peroche essendo Iddio uno in semplicissima unita, bisogna che quel che procede da lui sia ancora uno in intera unita, perche da uno uno prouiene, Et dalla pura unita perfetta unione ; ancora il mondo spirituale si unifica col mondo corporale mediante l'amore, ne mai l'intelligenzie separate, ò Angeli diuini s'unirebbero con gli corpi celesti, ne gli informerebbero ne gli sarebbero anime donanti uita, se non l'amassero, nell'anime intellettive s'uniriano con gli corpi humani per farli rationali, se non ne le costringesse l'amore : ne s'unirebbe questa anima del mondo con questo globo della generatione, Et corruptione, se non fusse l'amore. Ancora gli inferiori s'uniscono con gli suoi superiori, il mondo corporale con lo spirituale, Et il corruttibile con l'eterno, Et l'uniuerso tutto col suo creatore, mediante l'amore che gli ha, Et il suo desiderio che ha d'unirsi con lui, è di beatificarsi nella sua diuinita. S O. E' cosi, perche l'amore è uno spirito uiuificante, che penetra tutto il módo, et è uno legame che unisce tutto l'uniuerso. P H I. Poi che tu dell'amore cosi senti, non bisogna horamai dirti piu della sua comunità, di che tutto hoggi habbiamo parlato, S O. Mancati pure à

dimmi del nascimento dell'amore, secondo che tu m'hai promesso: che della sua cōmunità in tutto l'uniuerso, et d'ogni una delle cose sue assai m'hai detto; et manifestamente ueggio che nel mōdo non ha essere, chi nō ha amore: m'acami solamēte à sapere l'origine sua, et qual che cosa de suoi effetti buoni, et cattini. P H I. Del nascimento dell'amore te ne sono io debitore, ma de suoi effetti sarebbe nuoua richiesta, ne per l'uno, ne per l'altro ci sarebbe tempo: perche, già è tardi per dar principio à nuoua materia; si che richiedimene un' altro di, quādo ti parera. Ma dimmi ò Sophia, come l'amore essendo così cōmune, in te nō si truoua? S O. Et tu Philone in effetto mi ami assai? P H I. Tu il uedi, ò il sai. S O. Poi che l'amore suole essere reciproco, et di geminal persona (secōdo tante uolte ho da te inteso) bisogna che tu ò simuli meco lo amore, ouero ch'io lo simuli teco. P H I. Sarei cōtento che tātō di fallacia hauessero le tue parole, quātō h'ano le mie di uerità: ma io temo che tu, come io, nō dica il uero, cioè, che l'amore lōgamente nō si puo fingere, ne si puo negare. S O. Se tu hai uerace amore, io nō posso esserne senza. P H I. Quel che nō uoi dire, per nō dire il falso, uoi ch'io il creda per cōiettura d'argumēti. Io ti dico ch'el mio amore è uerace, ma che è sterile poi che in te nō puo produrre il suo simile, et che basta per legar me, ma nō per legar te. S O. Come nō? nō ha l'amore natura di calamita, che unisce i diuersi, approssima i distāti, et attrahe il graue. P H I. Se bene l'amore è piu attrattiuo che la calamita, pure chi non uol amare è molto piu graue, et resistente ch'el ferro. S O. Tu nō puoi negare che l'amore nō unisca gli amāti. P H I. Sì, quādo ambi due

DIALOGO II.

sono amanti, ma io sono solamente amante, et nõ amato, & tu sei solamẽte amata, & nõ amate, come uuoi tu che l'amore ci unisca? S O. Chi uide mai uno amate non essere amato? P H I. Io, & credo esser teco un' altro Apollo cõ Daphne. S O. Adunq; uuoi che Cupidine habbia ferito te cõ lo strale d'oro, & me cõ quel di piõbo. P H I. Io nõ uorrei gia, ma il ueggo, perch'el tuo amore da me è piu desiderato che l'oro, & il mio à te è piu graue che il piõbo. S O. Se io uerso di te fusse Daphne: dal timor delle tue parole piu tosto sarei cõuersa in Lauro, che lei per paura delle saette d'Apollo. P H I. Poca forza hanno le parole, che nõ possono far quello che solamẽte i raggi degli occhi cõ uno sol sguardo sogliono fare, cioè, il mutuo amore, & la reciproca affectione: pur à resistermi ti ueggo trasformata in Lauro, cõsi immobil di loco, & immutabile di proposito, & cõsi difficile à poterti tirare al mio desiderio, quantunq; io piu ogni hora al tuo m'appropinqui: & cõsi sei sempre come il Lauro uerde & odorifera: nel cui frutto niuno altro sapore, che amato, et aspro si truoua, misto cõ pungitina sugosita, à chi lo gusta. Si che à me in tutto sei fatta Lauro, & se uuoi uedere il segno della tua cõuersione laureata, mira la mia sorda cecata, laquale non sonerebbe, se ella non fusse ornata delle tue bellissime frondi. S O. Ch'io t'ami, ò Philone nõ sarebbe honesto il cõfessarlo, ne pio ancora il negarlo; cre di quello che la ragione fa essere piu cõueniente, se bene del cõtrario hai paura; & poi ch'el tẽpo hormai ne inuita al riposo, sarà ben che ogniuno di noi uada à pigliarsielo, tosto poi ci riuedremo, attendi in tãto alla recreatione, & ricordati della promessa. A D D I O.

SOPHIA ET PHILONE DEL=
L'ORIGINE DI AMORE.

DIALOGO III.

SO. Hilone, ò Philone non odi, ò non uuoi ri
spondere? P H I. Chi mi chiama? S O.
P Non passar così in fretta: ascolta un po-
co. P H I. Tu sei qui ò Sophia, nò ti ue-
deuo, inauuertentemente trappassauo.
S O. Doue uai cò tanta attentione, che non parli, ne odi,
ne uedi i circostanti amici? P H I. Andauo per alcuni
bisogni della parte che men uale. S O. Men uale? non
debbe in te ualer poco quel che priua de tuoi occhi aper-
ti il uedere, et di tue orecchie non chiuse l'udire. P H I.
Gia in me quella parte nò ual piu che in un' altro, ne da
me piu del douere si stima, ne i bisogni presèti son di tãta
importãza, che possino totalmète astrarre l'animo mio:
si che di mia alienatione non sono cause (come pensi) le co-
se per le quali andauo. S O. Di dunque la causa di que-
ste tue occupationi. P H I. La mète mia fastidita da i ne-
gocij módani, e necessita de si bassi essercitij, per refugio
in se medesima si raccoglie. S O. A' che fare? P H I. Il fine
or oggetto de miei pēsieri tu'l sai. S O. S'io il sapessi, nò
tel domãderei: poi ch'el domãdo, no'l debbo sapere. P H I.
Se tu no'l sai, sapere il doueresti. S O. Perché? P H I. Pe-
roche quello che conosce la causa, conoscer deue l'effetto.
S O. Et come sai tu ch'io conoschi la causa di tue medi-
tationi? P H I. So che te stessa piu che altrui conoschi.
S O. Se bene io mi conosco, ancora che non così perfet-

DIALOGO II.

tamente come uorrei, non però conosco ch'io sia causa di tue astratte fantasie. P H I. Vsanza è di uoi altre belle amate conoscendo la passione delli amati, mostrare di nò conoscerla, ma così come sei più bella e generosa che l'altre, uorrei che fussi più uerace ancora, e poi che il proprio tuo è d'esser senza macula, che la comune usanza in te nò causasse difetto. S O. Già ueggo ò Philone che non truoui altro espediète per fuggire le mie accusazioni, se non riaccusandomi: lasciamo stare s'io ho notitia delle tue passioni, ò nò, dimmi pur chiaro che ti faccena hora così cogitabundo? P H I. Poi che ti piace ch'io esprima quel che tu sai, ti dico che la mente mia ritirata à cò templare come suole quella formata in te bellezza, & in lei per immagine impressa, e sempre desiderata, m'ha fatto lassare i sensi esteriori. S O. Ah, ah, rider mi fai: come si puo con tanta efficacia imprimere nella mente, quel che stádo presente, per gli occhi aperti nò puo intrare? P H I. Tu dici il uero ò Sophia, che se la splendida bellezza tua nò mi fusse intrata per gli occhi non me harebbe possuto trapassare tanto, come fece il senso, e la fantasia: & penetrando sino al cuore, nò haria pigliata per eterna habitatione, come pigliò, la mente mia, impiendola di scultura di tua immagine: che così presto nò trapassano i raggi del Sole i corpi celesti ò gli elementi, che sono disotto fino alla terra, quáto in me fece l'effigie di tua bellezza, in sino à porsi nel centro del cuore, e nel cuor della mente. S O. Se fusse uero quel che dici, táto sarebbe di maggiore ammiratione, che essendo io stata sì intima del tuo animo, e patrona del tutto, che hora à grá pena mi sieno aperte le porte tue del uedermi, & udirmi. P H I. Et s'io dormissi

dormissi an' accusaresti tu? S O. No, perche il sonno ti scusarebbe che suole i sentimenti leuare. P H I. Non men mi scusa la causa che me gli ha tolti. S O. Che cosa li potria leuare come'l sonno che è meza morte? P H I. L'estasi ouero alienatione causata dall'amorosa meditatione che è piu di meza morte. S O. Come può la cogitatione astrarre piu l'huomo de sensi, ch'el sonno che getta per terra, come corpo senza uita? P H I. Il sonno piu presto causa uita che la toglie, ilche non fa l'estasi amoroso. S O. A' che modo? P H I. Il sonno in due modi ne ristora, & à due fini è dalla natura prodotto; l'uno per far quietar l'istrumento de sensi, & i mouimenti esteriori e recreare gli spiriti, che esercitano le loro operationi; acciò che non si risoluino, e consumino per le continue fatiche della uigilia; e l'altro, per potersi seruire della natura di loro spiriti, e calor naturale, nella digestione del cibo, che per farla perfettamente, induce il sonno per il desistere de i sensi e mouimenti esteriori; attrahendo i spiriti all'interior del corpo, per occuparsi con tutti insieme nella nutritione, e ristoratione dell'animale; e ch'ei sia cosi, uedi i cieli perche non mangiano, & non s'affaticano de suoi continoui mouimenti, son sempre uigilanti, ne mai dormono; si ch'el sonno nelli animali è piu presto causa di uita, che simiglianza di morte. Ma l'alienatione fatta per la meditatione amorosa è con priuatione di senso e mouimento, non naturale, ma uiolento, ne in questa i sensi riposano, ne il corpo si ristora, anzi s'impedisce la digestione, e la persona si consuma, si che s'el sonno mi scusaria di non hauerti parlato, e uista, molto piu mi debbe scusare l'alienatione, & estasi amo-

Leone Hebreo.

○

rosa. S O. Vuoi ch'el uigilante che pèsa, dorma più che, quel che dorme? P H I. Voglio che senta manco, che quel che dorme: che nò men che nel sonno, si ritirano nell'estasi i spiriti dentro, et lasciano i sensi senza sentimento: et i membri senza mouimento; perche la mente si raccoglie in se stessa à contemplare in uno oggetto si intima e desiderato, che tutta l'occupa et aliena: come hora ha fatto in me, la contemplatione di tua formosa imagine, dea del mio desiderio. S O. Strano mi pare che facci il pèsiro quella stupefatione, che suol fare il profondo sonno: ch'io ueggio, che noi pensando, possiamo parlare, udire e muouerci: anzi senza pensare nò si posson fare queste opere perfettamente, et ordinatamente. P H I. La mente è quella che gouerna i sentimèti, et ordina i mouimenti uolontarij de gli huomini; onde per far questo officio, bisogna che esca dell'interior del corpo alle parti esteriori à trouare l'istrumenti, per fare tali opere, et per approssimarsi a gli oggetti de i sensi, che stàno di fuora: è allhor pensando si può uedere, udire e parlare senza impedimento. Ma quando la mente si raccoglie dentro. et à se medesima, per còtemplare con somma efficacia, et unione, una cosa amata, fugge dalle parti esteriori, et abbandonando i sensi e mouimenti, si ritira cò la maggior parte delle sue uirtù, e spiriti in quella meditatione, senza lascarci nel corpo altra uirtù che quella, senza laquale non potrebbe sustentarsi la uita; cioè la uitale del còtinuo mouimento del cuore, et anelito delli spiriti per l'arterie, per attrahere di fuore l'aere fresco, e per scacciare el già infocato di dentro; questo solamente resta cò qualche poco della uirtù nutritiua; perche la maggior parte

di quella nella profonda cogitatione è impedita: e per ciò poco cibo longo tēpo i cōtēplatiui sostiene; et così, cōmē nel sonno facēdosi forte cō uirtu nutritiua, ruba, priua, et occupa la retta cogitatione della mente, perturbando la fantasia per l'ascēsiōne de uapori al cerebro del cibo che si cuoce, quali causano le uarie et inordinate sonnationi: così l'intima et efficace cogitatione ruba, et occupa il sonno, nutrimento e digestione del cibo. S O. Da una parte mi fai simili il sonno, e la cōtēplatione, però che l'uno, e l'altro abbādonano i sensi e mouimēti, et attraggono dētro gli spiriti, e dall'altra parte gli fai cōtrarij, dicēdo che l'uno priua, et occupa l'altro. P H I. Così è in effetto, perche in alcune cose son simili, et in alcune altre dissimili. Sō simili in quel che lasciano, e dissimili, in quel che acquistano. S O. A che modo? P H I. Perche egualmente il sonno, e la cōtēplatione abbādonano e priuano il senso e mouimento: ma il sonno l'abbādona, facendo forte la uirtu nutritiua, e la cōtēplatione l'abbādona, facendo forte la uirtu cogitatiua; Ancora sono simili, perche tutti due ritirano il spirito dall'esteriore all'interiore del corpo: e son dissimili, perche il sonno gli ritira alla parte inferiore del corpo sotto il petto, cioè al uentre, doue sono i membri, della nutritione, stomaco, fegato, intestini, & altri: perche iui attendano alla decottione del cibo per il nutrimento: & la cōtēplatione gli ritira alla parte piu alta del corpo che è disopra al petto, cioè al cerebro: che è seggio della uirtu cogitatiua, & habitaculo della mente, per far iui la meditatione perfetta; Ancora l'intentione del bisogno del ritirar i spiriti, è diuersa in loro: per ilche il sonno

DIALOGO III.

no gli ritira dentro , per ritirar con loro il calor naturale : della copia delquale ha bisogno per la digestione che si fa nel sonno. Ma la contemplatione gli ritira, non per ritirar il calore, ma per ritirar tutte le uirtù dell'anima , & unirsi l'anima tutta, e farsi forte per contemplar bene in quel desiderio. Essendo dunque tanta diuersità fra il sonno e la contemplatione, con ragione l'uno ruba, & occupa l'altro. Ma nel perdimento de i sensi e movimento la contemplatione è eguale al sonno, e forse che gli priua con maggior uiolenza e forza. S O. Non mi par già ch'el cogitabondo perda i sensi, come quel che dorme : e tu non mi negherai, che all'amante nell'estasi non resti la cogitatione, e pensiero in gran forza, essendo annessa à sensi : & che à quel che dorme non resti di questo cosa alcuna, ma solamente la nutritione, che non ha che fare cò li sensi : ilche si truoua ancor nelle piatte. P H I. Se ben considererai trouerai il contrario : che nel sonno, bẽ che si perdino i sensi del uedere, udire, gustare, & odorare, non si perde però il senso del tutto : che dormendo, si sente freddo, & caldo, & ancor resta la fantasia in molte cose ; e se bene è inordinata , le sue sonnationi il piu delle uolte sono delle passioni presenti. ma nella trasportatione, e contemplatiua, si perde ancor con gli altri sensi il sentimento del freddo e del caldo : & cosi perde la cogitatione, e fantasia d'ogni cosa : eccetto di quella, che si cõtempla. ancor questa sola meditatione che resta al cõtemplatiuo amante, non è di se, ma della persona amata : ne lui esercitando tal meditatione sta in se, ma fuor di se, in quel che cõtempla, e desidera ; che quando l'amante è in estasi , contemplando in quel che ama,

nessuna cura, ò memoria ha di se stesso, ne in suo beneficio fa alcuna opera naturale, sensitiva, motiva, ouer rationale: anzi in tutto, è da se stesso alieno, & proprio di quel che ama, & cõtempla: nelqual totalmente si cõtuerce. che l'essentia dell'anima, è suo proprio atto, & se s'unisce per cõtemplare intimamente uno oggetto, in quella sua essentia si trasporta: & quello è sua propria sustantia, & nõ è più anima: & essentia di quel che ama, ma sol specie attuale della persona amata. Si che molto maggiore astrattione, è quella dell'alienatione amorosa che quella del sonno. Con qual ragione adunque mi puoi accusare ò Sophia di nõ uederti, ò parlarti? S O. Nõ si può negare che ogn' hora nõ si uegga, che l'efficace cõtemplatione della mente suale occupare i sentimenti: ma io uorrei sapere la ragione più chiaramente; Dimmi adunque, perche pensando tanto intimamente, quanto si uoglia, nõ restano i sentimenti nelle sue operationi? che la mète per cõtemplare nõ ha bisogno di seruirsi della retrattione de i sensi, poi che nõ hãno che fare nella sua opera; ne manco le bisogna la copia del calor naturale, come nella decoctione del cibo: ne ha necessita delli spiriti che seruino a i sensi: però che la mente nõ opera, mediante gli spiriti corporali, per essere incorporea: che bisogno ha adunque la meditatione del perdimẽto de sensi: & perche gli prima, ò gli ritira, e raccoglie? P H I. L' anima è in se una, & indiuisibile, ma estendendosi uirtualmente per tutto il corpo, e dilatandosi per le sue parti esteriori fino alla superficie, si dirama per certe operationi pertinenti al senso e mouimento, e nutritione mediante diuersi istrumeti: & in molte e diuerse uirtu si diuide, come interuiene al

DIALOGO III.

Sole : ilquale essendo uno, si divide et moltiplica per la dilatazione e multiplicatione de suoi raggi, secôdo il numero e diuersità de luoghi, à che s'applicaua. Quando adunque la mēte spirituale (che è cuore di nostro cuore, et anima di nostra anima) per forza di desiderio si ritira in se stessa, à cōtemplare in uno intimo, et desiderato oggetto, raccoglie à se tutta l'anima: tutta restringendosi in sua indissolubile unita: e cō essa si ritirano gli spiriti, se bene nō gli adopera: e si raccollieno in mezzo della testa: oue è la cogitatione, ò al centro del cuore, oue è il desiderio: lasciādo gli occhi senza uista, l'orecchie senz'audire, e così gli altri istrumēti senza sentimēto è monimēto; et ancor i mēbri interiori della nutrizione s'allētano dalla loro cōtinua, e necessaria opera della digestione, e distribuzione del cibo; sol comāda il corpo humano alla uirtu uitale del cuore, laquale t'ho detto che è guardiano, uniforme della uita. Laqual uirtu è meza in luogo, e dignità delle uirtu del corpo humano, e legatrice della parte superiore cō l'inferiore. **S O.** A che modo è la uirtu uitale, legame e secôdo luogo e dignità delle parti superiori, et inferiori dell'huomo? **P H I.** Il luogo della uirtu uitale, è nel cuore, che sta nel petto: che è mezo fra le parte inferiore dell'huomo, che è il uētre, e la supiora, che è la testa. E così è mezo tra la parte inferiore nutritiua, che è nel uētre, e la supiore conoscitiua, che è nella testa. Onde per mezo suo q̄ste due parti et uirtu si collēgano nell'essere humano: si che s'el uinculo di questa uirtu nō fusse, la nostra mēte, et anima nelle affettuosissime, cōtēplationi del nostro corpo si dislacereria: e la mente uolaria da noi: tal mēte, chel corpo priuo dell'anima resterebbe. **S O.** Sa-

ria possibile nelle tali cõtemplationi tãto eleuar la mète, che retirasse seco ancor questo uincolo della uita? P H I. Così pũgitino potrebbe essere il desiderio, e tãto intima la cõtemplatione, che del tutto discaricasse, e retirasse l'anima dal corpo, resoluẽdosi gli spiriti per la forte e ristretta loro unione: in modo, che afferrãdosi l'anima affettuosamẽte col desiderato e cõtẽplato oggetto, potria prestamẽte lasciare il corpo esanimato del tutto. S O. Dolce sarebbe tal morte. P H I. Tale è stata la morte de nostri beati, che cõtẽplando cõ sommo desiderio la bellezza diuina, couertendo tutta l'anima in quella, abbandonarno il corpo, onde la sacra scrittura parlando della morte de dui santi pastori, Moise, et Aron, disse che morirono per bocca di Dio, e li sapiẽti metaphoricamẽte declarano che morirono baciando la diuinità, cioè rapiti dall'amorosa cõtemplatione, et unione diuina (secõdo hai inteso. S O. Grã cosa mi pare che l'anima nostra possa cõ tanta facilità uolare alle cose corporee, et ancora ritirarsi tutta insieme alle cose spirituali: et che essendo una, et indiuisibile, come dici, possa uolare fra cose sommamẽte cõtinarie, et distãti, come sono le corporali dalle spirituali. Vorrei che mi spianassi ò Philone qualche ragione, cõ che meglio mia mète questo mirabil uolteggiare dell'anima nostra potessi intendere, et dimmi cõ che artificio lascia, e piglia i sensi, insiste, et desiste dalla cõtẽplatione, sempre che li piace: come detto m'hai. P H I. In questo l'anima è inferiore all'intelletto astratto; pche l'intelletto è in tutto uniforme sèza mouimẽto d'una cosa in un'altra ne di se à cose aliene; però l'anima che è inferiore à lui (pche da lui depẽde) nõ è uniforme, anzi p esser mezo frã il mòdo

O iij

intellettuale, & il corporeo (dico mezzo, & uinculo con quale l'uno con l'altro si collega) bisogna che habbia una natura mista d'intelligentia spirituale, e mutation corporea; altramente nõ potrebbe animar i corpi. però interuiene che molte uolte escie della sua intelligentia alle cose corporali, per occuparsi nella sustentatione del corpo con le uirtu nutritiue: & ancora per riconoscere le cose esteriori necessarie alla uita, & alla cogitatione, mediante la uirtu, & opere sensitive: pur qualche uolta si ritira in se, e torna nella sua intelligentia: e si collega & unisce con l'intelletto astratto suo antecessore, et di li escie ancora al corporeo, e dipoi ritorna all'intellettuale, secondo sue occurrẽti inclinationi; e però dicena Platone, che l'anima è composta di se, e d'altro: d'insensibile e diuisibile. e dice che è numero se medesimo mouente. uol dire che non è d'uniforme natura, com'è il puro intelletto: anzi di numero di nature; nõ è corporeale, ne spirituale, et si muoue d'una nell'altra cõtinuamente: et dice ch'el suo moto è circolare, et cõtinoouo: nõ perche si muoua di luogo à luogo corporalmente, anzi spiritualmente; & operatiuamẽte si muoue di se in se: cioè di sua natura intellettuale, in sua natura corporea. Tornado dipoi in quella cosa sempre circularmente. S O. Mi par quasi intendere questa differentia, che fai nella natura dell'anima, ma se trouassi qualche buono essemplio per meglio quietarmi l'animo, farebbemi grato. P H I. Qual è miglior essemplio che quel d'ei dui Principi celesti, che l'immenso creatore fece simulacri dell'intelletto & dell'anima? S O. Quali sono? P H I. I dui luminari, il grande che fa il giorno, & il piccolo che de serue alla notte. S O.

Vuoi dire il Sole & la Luna? P H I. Quelli. S O. Che hanno da fare con l'intelletto & l'anima. P H I. Il Sole è simulacro dell'intelletto diuino, dal quale ogni intelletto dipende: & la Luna è simulacro dell'anima del módo, dalla quale ogni Anima procede. S O. A' che módo. P H I. Tu sai ch'el mondo creato si diuide in corporeale, & spirituale, cioè incorporeo. S O. Questo sò. P H I. Et sai ch'el mondo corporeo è sensibile, & l'incorporeo intelligibile. S O. Ancora questo sò. P H I. Et dei sapere che fra gli cinque sensi, solo il uiso oculare è quello che fa tutto il módo corporeo esser sensibile, si come il uedere intellettuale, fa essere l'incorporeo intelligibile. S O. E gli altri quattro sensi, audito, tatto, sapore, & odore, perche sono adunque? P H I. Il uiso è solo il conosciméto di tutti i corpi, l'audito aiuta alla cognitione delle cose, non pigliandola dà le medesime cose, come l'occhio, ma pigliandola da altro conoscente, mediante la lingua: laquale, ò l'ha conosciute per il uiso, ouero inteso da quel che ha ueduto: in modo che l'antecessore dell'audito, è il uiso. & cōmunemente l'orecchia suppone l'occhio, come origine principale à l'intellettuale cognitione. gli altri tre sensi sono tutti corporali, fatti piu presto per conoscimento, et uso delle cose necessarie alla sostétatione dell'animale, che per la cognitione intellettuale. S O. Ancora il uiso e l'audito hāno gli animali che non hanno intelletto. P H I. Sì che l'hāno, perche ancora à loro gli bisognano per sostétatione del corpo: ma nell'huomo, oltre all'utilità che fāno al suo sostenimento, sono propriamente necessarij alla cognitione della mente: peroche per le cose corporee si conoscono l'incorporee: lequali l'anima pigli dall'audi-

D I A L O G O I I I .

to, per informazione d' altrui : & dal uiso , per propria
cognitione de corpi. S O. Questo ho bene inteso, di piu ol
tre. P H I. Nessuno di questi dui uisi corporale, & intel=
lettuale, puo uedere senza luce che l' illumini , & il uiso
corporale, & oculare, non puo uedere senza la luce del
Sole, che illumina l' occhio, e l' oggetto sia d' aere, o d' ac=
qua, o d' altro corpo trasparēte, o diaphano. S O. Il suo
co e le cose lucenti ancora ne illuminano e fanno uedere?
P H I. Si, ma imperfettamente, tanto quanto esse partici=
pano della luce del Sole, che è il primo lucido: senza la=
quale da lui immediate hauuta, ouero in altra per habi=
to e forma partecipata, l' occhio mai potria uedere . Così
il uiso intellettuale mai potrebbe uedere, & intendere le
cose, e ragioni incorporee, & uniuersali s' ci non fosse il
luminato dall' intelletto diuino: & nō solamente lui, ma
ancora le specie che sono nella fantasia (dalle quali la uir=
tu intellettiua piglia l' intellettuale cognitione) s' illumina
no delle eterne specie, che sono nell' intelletto diuino: le qua
li sono effemplari di tutte le cose create; & presisteno nel
l' intelletto diuino, al modo che presisteno le specie ssem=
plari delle cose artificiate, nella mente dell' artefice: le qua
ti sono la medesima arte; e queste specie sole, chiama Pla
tone Idee: ralmente, ch' el uiso intellettuale e l' oggetto, &
ancora il mezo dell' atto intelligibile , tutto è illuminato
dall' intelletto diuino; si come dal Sole il corporeo uiso, cō
l' oggetto, & mezo. È manifestō adunque ch' el Sole nel
modo corporeo uisibile, e simulacro dell' intelletto diuino,
nel modo intellettuale. S O. Mi piace la simiglianza del
sole al diuino intellectu; & benchè la uera luce sia quella
del Sole, ancora l' influentia dell' intelletto diuino cō buo=

na similitudine, si puo chiamar luce, come tu chiami.
P H I. Anci con piu ragione si chiama, & piu ueramente è luce questa dell' intelletto, che quella del Sole. S O.
Perche piu uera? P H I. Così come la uirtu intellettuale è piu eccellente, & ha piu perfetta & uera cognitione che la uisua, così la luce che illumina il uiso intellettuale, è piu perfetta, & uerace luce, che quella del Sole, che illumina l'occhio: e piu ti dirò, che la luce del Sole non è corpo, ne passione, qualita, ò accidente di corpo, come alcuni bassi philosophanti credono: anzi non è altro, che ombra della luce intellettuale: ouero splendore di quella nel corpo piu nobile. Onde il sauio propheta Moise, del principio della creatione del mondo, disse, che essendo tute le cose uno Chaos tenebroso à modo d'uno abisso d'acqua oscuro, il spirito di Dio aspirando nell'acque del Chaos, produsse la luce; uol dire, che del lucido intelletto diuino, fu prodotta la luce uisua nel primo giorno della creatione: & nel quarto di fu applicata al Sole, & alla Luna, & alle stelle. S O. Dimmi priegoti, come puo essere che la luce de i corpi sia cosa incorporea, & quasi intellettuale? & se è corporea, come potrai negare, che non sia ò corpo, ouero qualita, ò accidente di corpo? P H I. La luce nel Sole non è accidente, ma forma spirituale sua, dependente & formata dalla luce intellettuale & diuina: nell'altre stelle, è ancora formale, ma principiata dal Sole, e piu infima; & corporalmente è partecipata, come forma nel fuoco, & ne i corpi lucidi de mondi inferiore; ma ne i corpi diaphani et trasparenti, come è aere, & acqua, si rappresenta la luce dell'illuminanto, co=

DIALOGO III.

me atto separabile spirituale, e non corporeo à modo di qualita, ò passione: Et il Diaphano è solamete uicino della luce, ma non soggetto di quella. S O. Perche no? P H I. Peroche se la luce nel diaphano fusse qualita in soggetto, hauerebbe le cõditioni di quella, che sono sei: Et prima, perche si dilataria per tutto il soggetto, una parte dopo l'altra; ma la luce subitamente per tutto il Diaphano penetra. Seconda, che la qualita adueniente muta la natural dispositione del soggetto: ma la luce nissuna mutatione fa nel Diaphano. La terza, perche la qualita si stende à limitato spatio: ma la luce si stende per il Diaphano senza limite, et misura. Quarta, perche remoto il formatore della qualita, sempre resta per alcun tempo qualche impressione di quella nel soggetto; come il calore dell'acqua dapoi che è separata dal fuoco: ma remoto l'illuminante, niente della luce resta, nel Diaphano. Quinta, perche la qualita si muoue col suo soggetto, ma la luce in quanto illuminante, non si muoue à lei per il mouimento dell'aere, ò dell'acqua, in che sta. Sesta, che le molte qualita d'una specie in un oggetto, si confondano, et mescolano, ouero si componeno in uno, ma molti lumi non si componeno in uno: uedrai che se camini à due lucerne fanno due ombre, et se à piu, piu ombre fanno: ancora se tre, ouero piu lucerne si pongono ad uno pertuso piccolo da diuerse parti, uedrai, che mettono per il pertuso tre luci opposte. Tutte queste cose ne mostrano ch'el lume nel Diaphano, ouero nel corpo illuminante, nõ è qualita, ò passion corporea, anzi un atto spirituale attuante il Diaphano per representatione dell'illuminante: Et separabile, per la remotione di quello. Et non altrimenti il

lume assiste al Diaphano, che l'intelletto, ouero anima intellettiua al corpo, che ha con lei colligatione esistente, ouero essenziale, ma non mistibile : onde non si muta per la mutatione del corpo, ne si corrôpe per la corrutione di quello : si che la uera luce è l'intellettuale, laquale illumina essentialmente il mondo corporeo, & incorporeo : & nell'huomo da luce all'anima, & uisione intellettiua, dal la qual luce deriva la luce del Sole, che formalmente, & attualmente illumina il mondo corporeo, & nell'huomo da luce alla uisione oculare , per potere còprendere tutti i corpi , non solamente quelli del módo inferiore della generatione (come fanno ancora gli altri sensi) ma ancora i corpi diuini, & eterni del mondo celeste. ilquale principalmente causa nell'huomo la cognitione intellettiua delle cose incorporee ; che per uedere le stelle, & i cieli sempre in mouimento, uegniamo à conoscere i motori loro essere intellettuali, & incorporei : & la sapientia, e potentia dell'uniuersale creatore, & opifice loro, (come dice Dauid) quando uedo i cieli tuoi, opera delle tue mani . &c.

S O. Molto piu eccellente fa il uiso, che tutti gli altri sensi insieme : nondimeno gli altri, massimamente il tatto, et il gusto ueggo che sono piu necessarij alla uita dell'huomo. P H I. Sono piu necessarij alla uita corporea, & il uiso alla uita spirituale dell'intelligentia , & però è piu eccellente nell'istrumêto, nell'oggetto, nel mezo, et nell'atto. S O. Dichiarami queste quattro eccellentie. P H I. Al strumento, tu il uedi quanto è piu chiaro, piu spirituale, & artificiato che l'istrumenti delli altri sensi : che gli occhi non simigliano all'altre parti del corpo ; nõ sono carnali, ma lucidi, diaphani, e spirituali : paiano stelle, & in

bellezza tutte l'altre parti del corpo eccedono. L'artificio loro conoscerai nella compositione delle sue sette humidita ouero tuniche : ilquale è mirabile, piu che di nessuno altro membro, ouero strumento ; L'oggetto del uiso è tutto il mondo corporeo, cosi celeste, come inferiore ; gli altri sensi solamente parte del módo inferiore imperfettamente possono cõprendere ; Il mezo de gli altri sensi è, ò carne, come nel tatto, ò uapore, come nell'odore, ò humidita, come nel sapore, ò Aere che si muoue, come nell'audito. Ma il mezo del uiso è il lucido , spiritual, Diaphano, cioè aere illuminato dalla celestia luce ; laquale eccede in bellezza tutte l'altre parti del módo, come l'occhio eccede tutte l'altre parti del corpo animale. L'atto degli altri sensi, s'estende in poche cose de i corpi, ch'ei comprendono, l'odore sente solamente i pongimenti de uapori, & il sapore, i pongimenti dell'humidita del cibo e poto . Il tatto, i pongimenti delle qualita passiuue con qualche poco di sentimento commune materialmente, & imperfettamente : in modo che le specie di questi tre sensi, sono pur passioni, e pongimenti propinqui. L'audito, se bene è piu spirituale, & lontano, pur solamente sente i colpi graui , & acuti dell'aere mosso per la percussione dell'un corpo nel l'altro ; & questo in breue distantia: & sue specie , sono molto mische con la passione percussiuua, & cõ il moto corporeo. ma l'occhio, uede le cose che sono nell'ultima cõferentia del módo: & ne i primi cieli, e tutti i corpi lontani, e prossimi, mediante la luce cõprende ; & apreude tutte le loro specie senza passione alcuna , conosce le sue distantie, suoi colori, sue lucidita, sue grandezze, sue figure, suo numero, sue situationi, suoi muouimenti, & ogni

cosa di questo mondo con molte e particolari differentie come se l'occhio fusse uno spione dell'intelletto, e di tutte le cose intelligibili. Onde Aristotele dice, che noi amiamo piu il senso del uiso che gli altri sensi, peroche quel ne fa piu conosciuti che tutti gli altri. adunque cosi come nell'huomo (che è piccolo mondo) l'occhio fra tutte le sue parti corporee, è come l'intelletto fra tutte le uirtu dell'anima, simulacro & seguace di quella, cosi nel gran mondo, il sole fra tutti i corporali è come l'intelletto diuino fra tutti gli spirituali: suo simulacro, & suo uero seguace; & cosi come la luce, & uisione dell'occhio dell'huomo è dependente & deseruiente com molte sue differétie, della luce intellettuale e sua uisione, cosi la luce del sole depende & deserue alla prima & uera luce dell'intelletto diuino; si che ben puoi credere ch'el sole è uero simulacro dell'intelletto diuino, & sopra tutto se gli assomiglia nella bellezza; cosi come la soma bellezza còsiste nell'intelletto diuino: nel quale tutto l'uniuerso è bellissimamente figurato, cosi nel módo corporeo, quella del sole è la soma bellezza: che tutto l'uniuerso fa bello è lucido. S O. Vero simulacro, è il sole dell'intelletto diuino, & cosi l'occhio dell'intelletto humano, come hai detto, et ueramète gran simiglianza hāno l'intelletto humano, & l'occhio corporeo, cò l'intelletto diuino, e col sole; ma una dissimiglianza mi pare fra il nostro occhio, et il sole; che nò è fra l'intelletto nostro et il diuino: còciosia che il nostro assomigli al diuino, in cioche ogniun di loro uede & illumina: che cosi come il diuino, nò solamète intende tutte le specie delle cose che sono in lui, ma ancora illumina tutti gli altri intelletti, con le sue lucide, & eter=

ne idee, ouero specie; così il nostro intelletto, non solamente intède le specie di tutte le cose, ma ancora illumina tutte l'altre uirtù conosciuue dell'huomo; accioche, se bene la loro cognitione è particolare, & materiale, sia diretta dall'intelletto non bestiale: come nelli altri animali; & però nõ sono così simili, l'occhio, et il Sole, che l'occhio uede e non illumina, & il Sole illumina, e nõ uede. P H I. Forse in questo non sono dissimili ch'el nostro occhio non solamente uede con la illuminatione uniuersale del Diaphano, ma ancora cõ l'illuminatione particolare de raggi lucidi, che sagliono dal medesimo occhio fino all'oggetto; quali soli non sono sufficienti à illuminare il mezo e l'oggetto; nondimeno senza quelli la luce uniuersale nõ bastarebbe à fare attuale la uisione. S O. Creditu dunque che l'occhio ueda, mādādo i raggi suoi nell'oggetto? P H I. Si ch'io il credo. S O. Gia in questo non sei tu Peripatetico, che Aristotele il reproba; & tiene che quella uisione si facci per representatione della specie dell'oggetto nella pupilla dell'occhio, non mandando i raggi, come dice Platone. P H I. Aristotele non dimostro contra Platone, perche io tengo che nell'atto uisiuo tutte due le cose sieno necessarie, così la missiua de raggi dell'occhio ad apprendere, & illuminare l'oggetto, come la representatione della specie dell'oggetto nella pupilla; & ancora questi dui moti cõtrarij non bastano alla uisione, senza altro terzo, & ultimo; che è l'occhio, mediante i raggi sopra l'oggetto, secondariamente à conformare la specie dell'oggetto oppressa, con l'oggetto esteriore; & in questo terzo atto consiste la perfetta ragione della uisione. S O. Noua mi pare questa tua opinione. P H I. *Antica*

tica quanto la propria uerita. & quel ch'io uoglio mo-
 strarti è che l'occhio non solamente uede, ma ancora pri-
 ma illumina ciò ch'ei uede; sì che conseguentemente non
 credere solo, che il sole illumini senza che esso ueda: che
 di tutti i sensi del cielo, solamente quello del uiso si stima
 che ui sia molto piu perfettamente, che nell'huomo, ne in
 altro animale. S O. Come, i cieli ueggono come noi?
 P H I. Meglio di noi. S O. Hāno occhi? P H I. E quali mi-
 glior occhi che'l Sole e le stelle, che nella sacra scrittura
 si chiamano occhi di dio, per la loro uisione: dicendo il
 profeta per li sette pianeti. Quelli sette occhi di dio che si
 stendono per tutta la terra: & un' altro profeta dice,
 per il cielo stellato che è suo corpo e pieno d'occhi. & il
 Sole chiamano occhio, e dicono occhio del Sole. Questi oc-
 chi celesti, tanto quāto illuminano tanto ueggono, e me-
 diante il uiso comprendono, e conoscono tutte le cose del
 mondo corporeo, e le mutationi loro. S O. E se non han-
 no piu ch'el uiso, come possono comprendere le cose delli
 altri sensi? P H I. Quelle cose che consistono in pura pas-
 sione, non le comprendono in quel modo; onde non sen-
 tono i sapori per gusto, ne la qualita per il tatto, ne per
 l'odorato i uapori. Ma come che quelli celesti sieno cause
 delle nature, e qualita delli elemēti (da quali tal cose de-
 riuano) preconoscono casualmente tutte quelle cose, &
 ancor per il uiso comprendono le cose che fanno tal pas-
 sioni, & effetti. S O. Et dell'audito che dirai? odono?
 P H I. Non per proprio istrumento, che solamente hanno
 quel del uiso; ma uedendo i mouimenti de corpi, e d'ei
 labbri, lingua & altri istrumenti delle uoci, comprendo-
 no loro significati: come uedrai che fanno molti huomi-

Leone Hebreo.

P

DIALOGO III.

ni nel ueder sagaci, che uedendo il mouimento de labri e bocca, senza udir le uoci, cōprendono quel che si parla; quanto piu potra fare la uista delle grandi stelle e chiare, & massimamente quella del Sole, che io stimo che cō quella sola tutti i corpi del mondo, & ancor l'opaca terra penetri; come si uede per il calor naturale che porge il Sole fino al cētro della terra; & cosi tutte le cose, qualita, passioni, & arti del mōdo corporeo, sottilissimamente e perfettissimamente con la sola uirtu uina cōprende; si che come nostro intelletto s'assomiglia all'intelletto diuino nel uedere & illuminare egualmente, & cosi come l'occhio s'assomiglia al Sole nel uedere, & illuminare egualmente, & cosi come nostro l'occhio s'assomiglia al nostro intelletto in due cose, uisione, e lume, cosi il sole s'assomiglia all'intelletto diuino nel uedere, & illuminare le cose. S O. Assai m'hai detto della somiglianza del Sole à l'intelletto diuino; dimmi qualche cosa della somiglianza, che dici che la Luna hà all'anima del mondo. P H I. Cosi come l'anima è mezo tra l'intelletto, & il corpo, et è fatta e composta della stabilita, & unita intellettuale, e della diuersita e mutatione corporea, cosi la Luna è mezo fra il Sole, simulacro dell'intelletto, e la corporea terra; & è cosi fatta composta della unica stabile luce solare, e della diuersa e mutabil tenebrosita terrestre. S O. T'ho inteso. P H I. Se m'hai inteso, dichiara quel che ho detto. S O. Che la Luna sia mezo fra il Sole e la terra è manifesto, perche la stantia sua è disotto al Sole, e si troua disopra la terra, è in mezo di tutti due, massimamente secondo gli antichi, che hanno detto che il Sole è immediate sopra la Luna. Ancor, che la cōposition della Luna

sia di luce solare, et di tenebrosita terrestre, si mostra per l'oscure macule, che paiono in mezzo della Luna quando è di luce piena, in modo che sua luce è mista di tenebrosita. P H I. Hai inteso una parte di ciò che ho detto, e la più piana: la principal ti m'acca. S O. Dichiarà adunque il resto. P H I. Oltra quello che hai detto, la medesima luce della Luna, ò lume, per esser lenta nel suo risplendere è meza fra la chiara luce del Sole, e la tenebrosita terrestre, ancora essa propria Luna è composta sempre di luce et di tenebre: perche sempre (eccetto quando si troua eclissata) ha la metà di se illuminata dal Sole, et l'altra meza è tenebrosa. Et già ti potrei dire in questa compositione gran particularità della simiglianza della Luna all'anima, come suo uero simulacro, s'io nò temessi d'essere prolisso. S O. Dimel ti prego in ogni modo, perche nò mi resti questa cosa imperfetta, che mi piace la materia, et da altri nò mi ricordo hauerla intesa. la giornata è ben grada tanto che basterà per tutto. P H I. La Luna è tonda à modo d'una palla, et sempre, se non è eclissata, riceue la luce dal Sole nella metà del suo globo: l'altra metà del globo suo di dietro, che nò uede il Sole, è sempre tenebrosa. S O. Non par già che sempre sia illuminata la meza palla della Luna, anzi rare uolte, e solamente nel plenilunio: nelli altri tempi la luce non còprende la meza palla, ma una parte di quella qualche uolta grande, e qualche uolta piccola, secondo uà crescendo, e decrescendo la Luna: Et qualche uolta pare che non habbia luce alcuna, cioè al far della Luna, Et un giorno innanci, Et un giorno dipoi, che essa non pare in alcuna parte illuminata. P H I. Tu dici il uero quanto in l'apparentia,

ma in effetto ha sempre tutta la meza palla illuminata dal Sole. S O. Come dunque non pare? P H I. Perche mouendosi la Luna sempre, discostandosi, ò accostandosi al Sole, si muta dalla luce, che sempre illustra sua metà circularmente d'una nell'altra parte, cioè dalla parte sua superiore, all'inferiore, ò dall'inferiore alla superiore. S O. Qual si chiama inferiore, et qual superiore? P H I. La parte della Luna inferiore, è quella, che è uerso la terra & mira noi, & noi uediamo lei quando è luminosa tutta, ouero parte di quella: & la superiore è quella che è uerso il cielo del Sole, che è sopra essa, & nò la uediamo, se ben è luminosa. una uolta adunque il mese è tutta la metà inferiore illuminata dal Sole, et noi la uediamo piena di luce: & questo è nella quintadecima della Luna: perche lei è in fronte al Sole per opposto; un'altra uolta è illuminata l'altra metà, cioè la superiore, et questo è quando si congiunge al Sole che è sopra di lei, & illumina tutta la parte superiore: & l'inferiore uerso noi resta tutta tenebrosa; & allhora per due dì la Luna non appare à noi; nelli altri dì del mese si ha diuersamente l'illuminatione della metà della palla della Luna: perche dallà congiuntione principia à mancar la luce dalla parte superiore, & à uenire all'inferiore uerso di noi à poco à poco, secondo si ua discostando dal Sole: ma sempre tutta la metà è lucida, perche ciò che manca di luce alla parte inferiore, si trona nella superiore: che non uediamo sempre interamète tutta la metà della palla; & così fa fino alla quintadecima, che allhor tutta la parte inferiore uerso di noi è lucida, & la superiore tenebrosa. dipoi principia la luce à trasportarsi alla parte

superiore, decreſcendo à poco à poco uerſo di noi fino alla parte ſuperiore. allhor manca tutta la noſtra parte di luce, & la ſuperiore, che non uediamo, è tutta lucida. S O. Ho bene inteſo il progrefſo della luce della metà de la Luna, & della tenebroſita dell' altra, dalla parte ſuperiore uerſo il cielo all' inferiore uerſo di noi, & il contrario ancora. ma dimmi come in quello è ſimulacro dell' anima? P H I. La luce dell' intelletto è ſtabile, & partecipa nell' anima, ſi fa mutabile, et miſta con tenebroſita: perche è compoſta di luce intellettiua, & di tenebroſita corporea, come la Luna di luce ſolare, & di oſcura corporea. la mutation della luce dell' anima è come quella della Luna dalla parte ſuperiore all' inferiore uerſo di noi, & al contrario: perche lei qualche uolta ſi ſerue di tutta la luce conoſcitiua, che ha l' intelletto, nell' amminiſtratione delle coſe corporee, reſtando tenebroſa totalmente dalla parte ſuperiore intellettiua, nuda di contemplatione, aſtratta di materia, ſpogliata di uera ſapientia, tutta piena di ſagacita, & uſi corporei. &, come quando la Luna è piena, è in oppoſito al Sole, gli aſtologi dicono che allhora è in aſpetto ſommamente inimicabile col Sole: coſi quado l' anima piglia tutta la luce che ha dell' intelletto nella parte inferiore uerſo la corporeita, è in oppoſitione inimicabile con l' intelletto, e totalmente da lui ſi diſcoſta. Il contrario è quando l' anima riceue la luce dell' intelletto, dalla parte ſuperiore incorporea uerſo eſſo intelletto: & ſ' unisce con lui, come fa la Luna col Sole, nella congiontione. è ben uero che quella diuina copulatione gli fa abbandonare le coſe corporali, & le cure di quelle: & reſta tenebroſa, come la Luna, dalla parte in=
P iij

DIALOGO III.

feriore uerso di noi. Et essendosi astratta la contemplatione, e coppulatione dell'anima co l'intelletto, le cose corporali non sono prouedute, ne amministrate conuenientemente da lei. ma perche non si rouini tutta la parte corporea, per necessita si parte l'anima da quella congiunzione dell'intelletto partecipando la luce alla parte inferiore à poco à poco, come fa la Luna doppo la congiunzione. Et quanto la parte inferiore ricche di luce dall'intelletto, tanto manca alla superiore: e perche la perfetta coppulatione non puo stare con prouidentia di cose corporee, seguita che l'anima uà mettendo sua luce, Et cognitione nel corporeo, leuandola dal diuino à poco à poco, come la Luna, fin che habbi posto ogni sua prouidentia in quello: lasciando totalmente la uita contemplatiua. Et allhora è come la Luna nella quintadecima, piena uerso di noi di luce, Et uerso il cielo di tenebre. Ancor seguita che l'anima (come la Luna) sottrahe sua luce dal mondo inferiore, ritornando nel superiore diuino à poco à poco, fin che torni qualche uolta à quella total coppulatione, et intellettuale, con integra tenebrosita corporea; et cosi successiuamente si muta nell'anima la luce intellettuale, d'una parte nell'altra, Et l'opposita tenebrosita, come nella Luna quella del Sole, con mirabile similitudine. S O. Mi dà ammiratione, Et rallegra il uedere quanto ottimamente quel perfetto fattore dell'uniuerso habbia messo il ritratto de dui luminari spirituali nelli due luminari spirituali celesti, Sole, Et Luna: acciò che uedendo noi questi, che non si possono occultare dalli occhi humani, possino i nostri occhi della mète uedere quelli spirituali: iguali alloro pos-

sono essere solamente manifesti. Ma à maggiore sufficienza vorrei, che, si come m'hai detto la similitudine della congiunzione della Luna col Sole, e dell'opposizione loro, mi dicessi ancor qualche cosa della similitudine de due aspetti quadrati: che si dicono quarti della Luna: l'uno sette di dopò la congiunzione, et l'altro sette di dopò l'opposizione: se hanno forse qualche significazione nella mutatione dell'anima. P H I. Ancora l'hanno, perche quelli quadrati sono quando puntalmente la Luna ha la mezza luce nella parte superiore, & l'altra meza nell'inferiore. Onde gli astrologi dicono ch'el quadrato è aspetto di meza inimicitia, e litigioso: che essendo le due parti contrarie eguali fra loro, e con egual parte nella luce, litigano qual d'esse pigliara il resto. & cosi, quando la luce intellettuale dell'anima è egualmente partita nella parte superiore della ragione, ouer nella mente, & nella parte inferiore della sensualita, litiga l'una con l'altra, qual di loro habbia à dominare, ò la ragione la sensualita, ò la sensualita la ragione. S O. Et che significa esser li due quarti? P H I. L'uno è dipoi la congiunzione, & da lei principia à superare la parte inferiore la superiore nella luce, & cosi è nell'anima quando viene dalla coppulatione alla opposizione: che dipoi che tutte due le parti sono eguali nella luce, la superiore è superata dall'inferiore: perche la sensualita vince la ragione. L'altro è dopò l'opposizione: e dallei principia à superare nella luce la parte superiore, che non uediamo, l'inferiore che uediamo. & cosi è nell'anima quando viene dall'opposizione alla coppulatione intellettuale: perche poscia che tutte due le parti son nella luce

eguali, principia à superare la parte superiore intellettuale, & uincere la ragione la sensualità. S O. Questa non mi par già che fussi giunta da lasciare. Dimmi ancor se hai pronta alcuna similitudine alli quattro aspetti amichevoli della Luna al Sole, cioè due festili, & due trini, nella mutation dell' anima? P H I. Il primo festile aspetto della Luna al Sole, è à cinque di della congiunzione, et è amicabile: perche la parte superiore partecipa senza litigio della sua inferiore: però che la superiore ancor uince, & l' inferiore gli è sottoposta. così è nell' anima, quando esce della copulatione, ella partecipa un poco di sua luce alle cose corporee per il lor bisogno, superando nientedimeno la ragione il senso. & però le cose corporee allhor son più magre; & però dicono gli astrologi giudicatori dell' abbondantie corporee, che è aspetto d' amicitia diminuita. Il primo aspetto trino della Luna al Sole, è à dieci di della congiunzione: & la maggior parte della luce, è già uerso di noi: pur la superiore non resta nuda di luce, ma è soggetta all' inferiore. & così è nell' anima, quando uà dal primo quarto all' opposizione: che auèga che la ragione non resti senza luce, pur il più delle volte s' opera nelle cose corporee senza litigio. & perche allhor le cose corporee sono abbondanti, propriamete gli astrologi chiamano il trino aspetto d' amicitia perfetta. Il secondo trino della Luna col Sole è à uinti di della congiunzione dopo l' opposizione, innanci al quadrato secondo: et già la luce si uà partecipando nella parte superiore, che era tutta tenebrosa nell' opposizione: ma senza litigio, la parte maggiore della luce è ancor nella parte inferiore uerso di noi. Così è nell' anima quando che dal corporeo (alquale

è tutta dedita) viene à dare una parte di se alla ragione & all'intelletto : talmente, che essendo ancora piu abbon danti le cose corporee, si congiunge con loro lo splendore intellettuale: & viene ad essere secondo aspetto d'intera amicitia, appresso gli astrologi . Il secondo aspetto festile della Luna col Sole, è alli X X V. di ancora dalla congiunzione dopo il secondo quadrato innanci alla congiunzione succedente . & in quella parte superiore già haue ua recuperata la maggior parte della luce , ancora che restassi all'inferiore sufficiente parte di luce : ma in tal modo, che senza contrasto è sottoposta alla superiore. & così nell'anima, quando dalle cose corporee è conuertita, non solamente è atta à far la ragione equiualente al senso, ma à farla superiore, senza litigio del senso: quantunque gli resti prouidentia delle cose corporee, secondo il bisogno loro, sottomesso alla retta mente : ma perche in tal caso le cose corporee sono pur magre, gli astrologi, giudicando quelli, il chiamano aspetto d'amicitia diminuita . Dipoi, da questo quarto, & ultimo aspetto amicabile , se l'anima tende al spirituale, viene alla diuina coppulatione ; che è somma sua felicità, & diminutione delle cose corporee. A questo modo, ò Sophia , l'anima è numero, che se stesso muoue, in moto circolare : & il numero de numeri è quanto il numero delli aspetti lunari col Sole, che sono sette, & la congiunzione è la decima unita, principio & fine delli setti numeri , come quella è principio è fine de sette aspetti . S O. Resto contenta del simulacro lunare all'anima humana ; uorrei sapere se hai alcuna similitudine nell'eclissi della Luna alle cose dell'anima. P H I. Ancora in questo il pittor del mondo non

fu negligente . L'eclissi della Luna è per interposizione della terra fra lei, et il Sole che gli da la luce, per ombra della quale la Luna d'ogni parte resta tenebrosa, così dal l'inferiore, come dalla superiore : & si dice eclissata, perche totalmente perde la luce d'ogni sua meta ; così interuiene all'anima quãdo s'interpone il corporeo, & terreste fra lei, e l'intelletto, che perde tutta la luce che dal l'intelletto riceueua , non solamente dalla parte superiore, ma ancora dall'inferiore attua, & corporea . S O. A' che modo si puo interporre il corporeo fra lei, è l'intelletto? P H I. Quando l'anima s'inclina oltre à misurara alle cose materiali e corporee, & s'infanga in quelle, perde la ragione, e la luce intellettuale in tutto ; perche non solamente perde la coppulatione diuina , & la contemplatione intellettuale ; ma ancora la uita sua attua si fa in tutto irrationabile , e pura bestiale : & la mente , ò ragione non ha loco alcuno , ancora nell'uso delle sue lasciue . Onde l'anima si miserabile eclissata del lume intellettuale , è equiperata all'anima de gli animali bruti , & è fatta della natura loro . & di questi dice Pittagora che migrano in corpi di fiere , & di bruti animali . E' ben uero, che così come la Luna qualche uolta è tutta eclissata , & qualche uolta parte di lei , così l'anima qualche uolta perde in tutti gli atti l'intellettuale luce , e qualche uolta non in tutti , è fatta bestiale . Ma sia come si uoglia , la bestialita in tutto , ouero in parte è somma destruttione , & sommo difetto dell'anima ; e per questo dice Dauid à Dio pregando , libera da destruttione l'anima mia, e dal potere esser de cani unica . S O. Mi piace non poco questo residuo del simula=

cro dell'anima corrotta, oscura, & bestiale, all'eclissi-
 sata Luna. Solamente uorrei sapere se l'eclissi del Sole
 ha ancora qualche simile significatione. P H I. L'eclissi
 del Sole non è difetto di luce nel corpo d'esso Sole, come
 l'eclissi della Luna: peroche il Sole mai si truoua senza
 luce: conciosia che quella sia sua propria sustantia: ma
 il difetto è in noi altri terreni, che per l'interpositione
 della Luna in mezzo di lui, & noi, siamo priui della sua
 luce, & rimaniamo oscurati. S O. Questo intendo: ma
 dimmi qual somiglianza ha con l'intelletto? P H I. Così
 l'intelletto non è mai priuo ne difettuosio di luce sua in-
 tellettuale, come interuiene all'anima: peroche la luce
 intellettiua è dell'essentia dell'intelletto, senza ilquale nò
 harebbe essere, & nell'anima è partecipata da esso intel-
 letto. Onde per l'interpositione della terrestre sensuali-
 ta fra lei, & l'intelletto, al modo della Luna s'eclissa, et
 fa oscura, & priua di luce intellettuale (come t'ho det-
 to.) S O. Ben ueggio che sono simili il Sole, & l'intellet-
 to nella priuatione del difetto in se medesimi: ma nel dif-
 fetto di luce, che causa l'eclissi solare in noi, per inter-
 positione della Luna fra noi & esso, qual somiglianza
 ha egli con l'intelletto? P H I. Così, come interponendo-
 si la Luna fra il Sole, & noi altri terreni, ne fa manca-
 re la luce del Sole, riceuendola lei tutta nella sua parte su-
 periore, restando à noi l'altra inferiore oscura: così quā-
 do s'interpone l'anima fra l'intelletto, & il corpo, cioè
 coppulandosi, & uniendosi cò l'intelletto, riceue l'anima
 tutta la luce intellettuale nella sua parte superiore, &
 dalla parte inferiore corporea resta oscura; & il cor-
 po da lei non illuminato, perde l'essere, & lei si dissolue

DIALOGO III.

da lei, & questa è la felice morte, che causa la cōpulatione dell'anima con l'intelletto; laquale hanno gustata i nostri antichi beati, Moise, & Aron, & gli altri: de quali parla la sacra scrittura, che morirono p' bocha di Dio, baciando la diuinità, come t'ho detto. S O. Mi piace la similitudine: e bene è giusto che unendosi così perfettamente l'anima col diuino intelletto, si uenga à dissoluere dalla colligatione, che ha col corpo: in modo che q̃sto eclissi si è solamente del corpo, & non dell'intelletto, che è sempre immutabile: ne ancor dell'anima, che si fa in quello felice; così come l'eclissi del Sole è solamente à noi, & nō al Sole, che mai s'oscura, ne alla Luna, che allhora più presto ricene, & cōtiene nella sua parte superiore tutto il lume del Sole. Dio facci adunque nostre anime degne di così felice fine. Ma dimmi, ti prego, essendo essa anima spirituale, che difetto, ouero passione ha in se, che faccia farle tante mutationi, un' hora uerso il corpo, un'altra uerso l'intelletto? che della Luna il moto locale discosto dal Sole è cagione manifesta di sue mutationi uerso il Sole, & uerso la terra: laqual cagione non si truoua nell'anima spirituale. P H I. La cagione di tante mutationi nell'anima è il gemino amore, che in lei si truoua. S O. Che amore è quel che ha l'anima, & come è gemino? P H I. Essendo nell'intelletto diuino la somma, & perfetta bellezza, l'anima, che è uno splendore procedente da quello, s'innamora di quella somma bellezza intellettuale, sua superiore origine: come s'innamora la femina imperfetta del maschio suo perficiente; & desidera farsi felice nella sua perpetua unione: cō questo si gionta un'altro amore gemino dell'anima al monda corporeo à lei inferiore, come

del maschio alla femina, per farlo perfetto, imprimendo in lui la bellezza, che piglia dall'intelletto mediante il primo amore; come che l'anima ingravidata della bellezza dell'intelletto, la desidera parturire nel mondo corporeo, oueramente piglia la semenza d'essa bellezza, per farla germinare nel corpo: ouero, come artifice, piglia gli esempi della bellezza intellettuale, per scolpirli al proprio ne i corpi: il che non solamente accade nell'anima del mondo, ma quel medesimo interuiene all'anima dell'huomo col suo intelletto nel picciol mondo. Essendo adunque l'amore dell'anima humana gemino non solamente inclinato alla bellezza dell'intelletto, ma ancora alla bellezza ritratta nel corpo; succede qualche uolta, che essendo gradamente tirata dall'amore della bellezza dell'intelletto, lascia del tutto l'amorosa inclinatione del corpo, tanto che si dissolue totalmente da quello; & ne segue à l'huomo la morte felice copulatiua, (come t'ho detto nell'eclissi del Sole) & qualche uolta le interuiene il contrario, che tirata piu del douere dall'amore della bellezza corporea ci lascia del tutto l'inclinatione & amore della bellezza intellettuale, & in tal modo s'asconde dall'intelletto suo superiore, che si fa in tutto corporea, & oscura di luce, e bellezza intellettiua, come t'ho detto nell'eclissi lunare. qualche altra uolta l'anima opera per tutti due gli amori, intellettuale, & corporeo: ouero con temperamento, & equalita: & allhora la ragione litiga con la sensualità, (come t'ho detto ne due aspetti quadrati della Luna al Sole) ouero declina à uno delli amori, come t'ho detto, ne quattro aspetti amabili, due trini, et due sestili. e quando la declinatione è all'amore intellettuale, se è pocha la

DIALOGO III.

declinatione è all'amore intellettuale, se è poca la declinatione, & ancora cò lo stimolo della sensualità l'huomo si chiama continente: & se declina molto all'intellettuale amore, e non resti lo stimolo del sensuale, l'huomo si chiama temperato. Ma se declina più all'amor corporale, è il contrario: che declinando poco, & che ancora resti qualche resistenza dell'intellettuale, l'huomo si chiama incontinente: & se declina molto, in modo, che l'intelletto non faccia resistenza alcuna, l'huomo si chiama intemperato.

S O. Non poco mi satisfà questa cagione delle mutationi dell'anima, cioè l'amore della bellezza intellettuale, & quel della bellezza corporea: & di qui viene che così come nell'huomo si truouano due amori diuersi, così si truouano due diuerse bellezze intellettuali, & corporali; & conosco quanto la bellezza intellettuale è più eccellente che la corporale, & quanto è meglio l'ornamento della bellezza intellettuale, che quel della corporea: ma solo mi resta saper da te, se forse la Luna, come l'anima, ha queste amorose inclinationi uerso il Sole, & uerso la terra, se forse ancora in questo la Luna è dell'anima simulacro. P H I. Senza dubbio è simulacro, che l'amore, che la Luna ha al Sole, da cui sua luce, uita, & perfezione dipende, è come di femina al maschio, & quello amore la fa essere sollicita à l'unione del Sole. ha ancora la Luna amore al mondo terreno, come maschio à femina per farlo perfetto con la luce, e influenza, che riceue dal Sole, & però fa sue mutationi simili à quelle dell'anima, lequali non dichiaro per essempli per non essere più lungo in questa materia. solamēte ti dico che come trasporta l'anima con sue mutationi la luce dell'intelletto nel

mondo corporeo, per l'amore che ha à tutti due, così la Luna trasferisce la luce del Sole nel mondo terreno per l'amore che ha à tutti due. S O. Questo resto di conformita mi piace, & certa di questa materia assai m'hai acquietata la mente. P H I. Ti pare ò Sophia per questa lòga interpositione di consentire, che l'anima nostra quando contempla con intetissimo amore, & desiderio in uno oggetto, possi & soglia abbandonare i sensi con altre uirtu corporee? S O. Sì puo senza dubbio. P H I. Nò è dunque giusta la tua querela contra di me, che quando tu ò Sophia m'hai ueduto rapito dal pensiero senza sentimenti, era allhora mia mente con tutta l'anima si ritirata à contemplare l'immagine di tua bellezza, che, abbandona ti il uedere & l'udire insieme col mouimento, solamente quello che hanno ancora gli animali bruti, mi portaua per quella uia, laquale prima da me fu desiderata: sì che se lamentar ti uuoi, lamentati pur di te, che à te stessa hai serrate le porte. S O. Pur mi lamento che possi, & uagli in te piu, che mia persona, l'immagine di quella. P H I. Piu piu: perche gia la rappresentatione di dètro all'animo precede à quella di fuore, peroche quella per essere interiore se è gia insignorita di tutti gli interiori: ma poi giudicare ò Sophia, che se tua imagine riceueri seco non uuole, sarebbe impossibile che l'altrui in sua compagnia riceuesse. S O. Aspera mi dipingi ò Philone. P H I. Anci ambiciosissima, che rubi me, te, & ogni altra cosa. S O. Almanco ti sono utile, & salutifera, ch'io ti leuo molte cogitationi fastidiose, & malenconiche. P H I. Anci uelenosa. S O. Come uelenosa? P H I. Velenosa di tal ueleno, che m'aco se gli truoua remedio, che à niuno de cor=

DIALOGO III.

porali tofchi: che così come il ueleno ua dritto al cuore, e de li non si parte fin che habbi consumati tutti i spiriti, i quali gli uanno dietro, & leuando i polsi, & infrigidando gli estremi, leua totalmente la uita, se qualche remedio esteriore non se gli approssima; così l'immagine tua è dentro della mia mente, e de li mai si parte attrahendo à se tutte le uirtu & spiriti, & con quelli insieme la uita totalmente leuerebbe; se non che la tua persona esistente di fuora, mi recupera gli spiriti & i sentimenti, leuandoli di mano la preda, per intertenermi la uita. S O. Bene dunque ho detto, dicendo ch'io ti sono salutifera: che se mia assente imagine t'è ueleno, io presente ti sono triaca. P H I. Tu hai leuata la preda alla tua immagine, per che lei ti leua, & proibisce l'intrata; & in uerita non l'hai fatto per beneficarmi, anzi per paura: che se finisse mia uita, finireia ancora con lei il tuo ueleno; & perche uuoi che la mia pena sia durabile, non uuoi consentire ch'el ueleno di tua immagine mi doni la morte, che q̃l dolor è maggiore quanto è piu diuturno. S O. Non so concordare i tuoi detti, ò Philone: una uolta mi fai diuina, & da te molto desiderata; & un'altra uolta mi truuu uelenosa. P H I. L'uno, & l'altro è uero: & tutti due possono stare insieme: peroche in te la uelenosita dalla diuinità è causata. S O. Come è possibile che da bene uenga male? P H I. Puo interuenire, ma indirettamente; perche ui s'interpone il desiderio insatiabile. S O. A' che modo? P H I. La tua bellezza in forma piu diuina che humana à me si rappresenta; ma per essere sempre accompagnata d'un pongitiuo, & insatiabile desiderio, si conuerte di dentro in uno pernizioso, & molto furioso ueleno;

ueleno ; Si che quanto tua bellezza è piu eccessua, tanto produce in me piu rabbioso, & uelenoso desio ; la presentia tua m'è triaca, solamente perche mi ritiene la uita, ma non per leuar la uelenosita, e la pena : anzi la prolunga, & fa piu durabile : però che uederti mi proibisce il fine, qual sarebbe termine al mio ardente desiderio, & riposo à mia affannata uita. S O. Di questa alienatione assai buon conto hai dato ; ne io uoglio piu esaminarla ; che per altro l'ho chiamato, & altro da te uoglio. P H I. Che altro ? S O. Ricordati della promessa che già due uolte m'hai fatto, di darmi notizia del nascimento dell'amore e di sua diuina progenie ; & ancor significasti uolermi mostrare suoi effetti nelli amanti ; il tempo mi pare opportuno, e tu dici che non sei inuiato per cose che importino : dunque da opera di satisfare alla promissione. P H I. In termine mi truouo che ho piu bisogno di cercare credentia, che di pagare cioè che ho à dare ; se mi uuoi far bene, aiutami à far debiti nuoui, e nò mi costringere à pagar i uecchi. S O. Che bisogno è il tuo ? P H I. Grande. S O. Di che ? P H I. Qual maggior che di trouar remedio à mia crudelissima pena ? S O. Vuoi ch'io ti consigli ? P H I. Da te sempre uorrei e consilio, & aita. S O. Se del poco ti fai buon pagatore, sempre che uorrai assai, ti sarà fidato à credentia : perche il buò pagatore è possessore dell'altrui. P H I. In poco dunque stimi quel che domandi. S O. In poco à rispetto di quel che domandi tu. P H I. Perche ? S O. Però che è manco à te dare quel che puoi dare, che hauere ciò che non puoi hauere. P H I. Questa medesima ragione costringerebbe te à darmi prima rimedio, tanto piu che il beneficio sa-

Leone Hebreo.

Q

DIALOGO III.

rebbe mutuo. ciascuno debbe dare di quel ch'egli ha, et
riceuere di quel che gli manca, e di che ha bisogno. S O.
A questo modo ne il tuo sarebbe pagare, ne far gratia :
però ch'io ueggio che gia di nuouo uuoi uedere quel che
gia hai promesso : paga una uolta il debito, e dipoi parlarai
à che modo si debbono contribuire i mutui beneficij.
P H I. Son pur molti debiti, nò però promessi. S O. Dim-
mene qualcuno. P H I. Soccorrere alli amici del possibi-
le, nò ti par debito? S O. Gratia sarebbe, nò debito. P H I.
Gratia sarebbe soccorrere à i forestieri che nò sono ami-
ci ; ma alli amici, è debito ; et nò farlo sarebbe uitio d'in-
fedelita, crudelta, et auaritia. S O. Ancor che questo fus-
se debito, nò mi negarai gia, che fra i debiti, il promesso si
debba pagar prima, ch'il nò promesso. P H I. Ancor que-
sto nò ti uoglio consentire ; però che di ragione prima si
debbe pagare quel che in se è debito, et nò promesso ; che
quel che solamente la promissione il fa debito : perche in
effetto il debito senza promessa, precede alla promessa sen-
za debito ; mira che dar tu remedio alla terribil pena
mia è uero debito, poi che noi siamo ueri amici, benche
nò l'habbi promesso ; ma la promissio mia nò fu per de-
bito, anzi di gratia, ne à te è molto necessaria, che gia nò
è per ricuperarti di pericolo, ò d'ano , ma solamente per
darti qualche diletto , et satisfattione di mète. debbe dun-
que precedere il tuo debito nò promesso, quel di mia libe-
ra promissione. S O. La promessa solamente è quella che
fa il debito , senza hauer bisogno d'altro obligo. P H I.
Piu giusto è che il debito solamète facci la promissione,
senza esser bisogno il promettere. S O. Quando ben fusse
cosi, come dici, non uedi tu che cio ch'io uoglio da te, è la

theorica dell'amore; et quel che tu uuoi da me è la pratica di quello; Et nõ puoi negare che sempre debbe precedere la cognitione della theorica all'uso della pratica: perche nelli huomini la ragione è qlla che indirizza l'opera. et hauendomi gia dato qualche notitia dell'amore, cosi di sua essentia, come di sua comunità, parrebbe che mancasse il principale, se ne macasse la cognitione di sua origine, et effetti: si che senza ponerui intervallo, dei dar perfettione à quel, che hai gia cominciato, e porger satisfattione à questo residuo del mio desiderio; perche, se tu (come dici) rettamente m'ami, piu l'anima che il corpo amar dei: dunque nõ mi lassar irresoluta di sì alta e degna cognitione; e se uuoi dire il uero, concederai che in questo sta il debito tuo, insieme con la promissione: si che à te tocca prima il pagamento; e s'el mio non succederà, allhor con maggior ragione ti potrai lamentare.

P H I. Non ti si puo resistere, ò Sophia: quando penso ha uerti leuato tutte le uie del fuggire, tu ne fuggi per noua strada, si che bisogna far quel che ti piace, Et la principal ragione, è ch'io son l'amante, è tu sei l'amata: Et à te tocca darmi la legge, Et à me con esecutione offeruarla. Et gia io in questo ti uoleuo seruire, et dirti (poi ch'el ti piace) qualche cosa dell'origine, et effetti dell'amore, ma non mi so risolvere à che modo habbia à parlar di lui, ò laudandolo, ouer uituperandolo; della laude è degna sua grandezza, e del biasimo sua feroce operatione, uerso di me massimamente.

S O. Di pur il uero sia in laude, ò in uituperio, che non puoi errare.

P H I. Lodare chi mal fa non è giusto, uituperare chi molto può è pericoloso; son ambiguo, ne mi so determinare.

DIALOGO III.

dimmi tu, ò Sophia quale è il men male. S O. Manco male è sempre il uero, che il falso. P H I. Men male è sempre il sicuro, che il pericoloso. S O. Sei philosopho, et hai paura di dir la uerita? P H I. Se ben nõ è d'huomo uirtuoso dire la bugia (quando ben fusse utile) non però è di huomo prudente dir la uerita, qual ne porga danno, et pericolo. perche il uero, il cui dirlo è nociuo, prudentia è tacerlo, e temerita parlarne. S O. Non mi par già honesto timore quel di dire il uero. P H I. Nõ ho paura di dir la uerita, ma del danno che di dirla mi potrebbe interuenire. S O. Essendo tu così saettato dall'amore (come dici) che paura hai piu di lui, che mal ti puo far che già non t'habbia fatto? Et in che ti puo offendere, che già non t'habbia offeso? P H I. Nuova punitione temo. S O. Che temi che ti possa esser nuouo? P H I. Temo che non m'interuenga quel che già interuenne à Homero, ilquale per cantare in disfauor dell'amore perse la uista. S O. Horamai non bisogna che tu temi di perderla, che già l'amor (senza hauer tu detto mal di lui) te l'ha leuata, che poco innanci passasti di qui con gli occhi aperti, et non mi uedesti. P H I. Se solamente per condolermi con me stesso del torto, che mi fa l'amore, e del tormento che mi dà, mi minaccia (come tu uedi) di leuarmi la uista, che fara se publicamente il biasmaro, et sue opere uituperero? S O. Homero con ragion fu punito, però che lui diceua male iniustamente di chi non gli haueua fatto alcun male: ma se tu dirai male dell'amore, il dirai con giustitia; però ch'ei ti tratta peggio che può. P H I. I possenti, che non son benigni, piu con furia che con ragione dāno le pene; et di me giustamente piglie-

ria maggior uendetta che d'Homero, però che io son de
 suoi sudditi, & Homero non era, & se puni lui solamen
 te per hauere usato discortesia, molto piu grauemēte pu
 nirebbe me, & per discortesia, & per inobedientia. S O.
 Di pure, & se uedrai, che si sdegni contra di te, disdirai
 cio che hai detto, & gli domanderai perdono. P H I. Tu
 uorresti ch'io facessi esperienza della sanita, come fece
 Stesicoro. S O. Che fece Stesicoro? P H I. Cantò contra
 l'amore d'Helena, & Paris, uituperandolo: & hauuta
 la medesima pena d'Homero, che perse la uista, conofcen
 do la cagione di sua cecita, qual non conobbe Homero,
 si ricomperò incōtinente, facendo uersi contrarij à i pri
 mi in laude, & fauor d'Helena, & del suo amore; on
 de subitamente amor gli restitui la uista. S O. Horamai
 puoi dire cio che ti piace, che secondo mi pare già sai co
 me Stesicoro il modo di ricomperarti. P H I. Non li spe
 rimentero già io, che so che uerso me sarebbe l'amor piu
 rigoroso che non fu uerso lui: che l'errore de proprij
 serui maggior furia mena, & à piu crudelta prouoca
 i signori. ma in questo uoglio esser piu sauiο, che non
 furono tutti due lora; al presente parleremo con ogni
 reuerentia di sua origine, & di sua antiqua geneologia;
 ma delli effetti suoi buoni, & cattini, per adesso nō ti di
 ro cosa alcuna; in modo che nō hauero occasione di lau
 darli per paura, ne di uituperarli con audacia. S O. Non
 uorrei già che lasciassi questa nostra narratione imper
 fecta, che così come il principio dell'amore consiste nella
 sua origine, così il fine suo consiste ne suoi effetti; & se la
 paura non ti lascia dire suoi difetti, di almanco le lode;
 forse per questa uia potrai impetrar gratia di reconcia

DIALOGO III.

liarti seco, & fartelo beniuolo : che coloro che in dar le pene sono intemperati, in far le gratie sogliono essere liberali. P H I. Sì, se fussero uere lode, ma non essendo, sarebbe adulatione. S O . A' ogni modo bisogna lusingar chi puo piu. P H I. Se adulare i benefattori è cosa brutta, quanto piu i malfattori ? S O . Lasciando da parte la tua passione, & il conto che è fra te, & l'amore, fammi intendere, ti prego, ueraméte quali delli effetti d'amore credi sien piu, ò i buoni degni di laude, ouero i uituperabili ? P H I. Se in quel ch'io dirò ne amministrera piu la uerita, che la passione, trouero in lui molte piu lode, che biasmi : e nò solamente di numero, ma ancora di piu eccellentia. S O . Adunque, se in qualita, e quantita i buoni effetti d'amore eccedeno i cattiu, di pure ogni cosa, che piu presto impetrarai gratia da lui per far palese i suoi gran beneficij, che nò pena per dir con uerita suoi pochi maleficij; & se l'amore è del numero delli dei celesti spiritali (come si dice) nò gli debbe dispiacere il uero: perche la uerita è sempre annessa, & congiunta alla diuinita, et sorella di tutti gli dei. P H I. Per la giornata d'hoggi basta assai parlare del nascimento dell'amore ; resterà per un'altra il dire de suoi effetti, cosi buoni, quanto cattiu. forse allhor deliberero compiacerti, & dire ogni cosa. & se l'amore contra di me s'infuriara, gl'interponero la uerita per placarlo, che glie sorella, & tu che gli sei figlia, et somigli à sua madre. S O . Ti ringratia dell'offerta, & intercessione t'offero ; & perche il giorno non se ne uada in parole, di s'ei nacque, quando nacque, doue nacque, di chi nacque, & perche nacque questo strenuo antico, & famosissimo Signore. P H I. Non manco

sauia, che breue, et elegante mi pare ò Sophia questa tua dimanda del nascimento dell' amore, ne i cinque membri che hai diuisi : e gli spianerò per uedere se t'ho inteso. S O. So ben che m'intèdi, ma piacere mi farai se gli spiani. P H I. Tu prima domandi se l'amore è generato, et d'altrui proceduto, ò ueramente se è ingenito, senza mai hauere hauuto dependentia d'alcuno antecessore. Domanda secondo quando nacque, posto che sia generato, et se forse sua successione, ò dependentia fu ab eterno, ouero temporale. et se temporale, in qual tempo nacque : se forse nacque al tempo della creatione del mondo, et productione di tutte le cose ; ouer dipoi in qualche altro tempo. Il terzo, che dimandi, è del luogo, nel quale nacque ; et in qual d'i tre mondi ha hauuto origine ; se nel mondo basso, et terrestre, ouer nel mondo celeste, ò forse nel mondo spirituale ; cioè l'angelico, et diuino. Per quarto, domandi quali furono i suoi parenti, cioè se ha hauuto solamente padre, ò solamente madre, oueramente se di tutti dui nacque, et chi furono ; se diuini, ò humani, ouer d'altra natura : et di loro ancora, quale è stanza sua geneologia. et ultimamente, per quinto uoi sapere il fine, per il quale nacque nel mondo : et qual bisogno il fece nascere : però che la causa finale è quella per la quale ogni cosa prodotta, fu prodotta ; et il fine del prodotto, è il primo nell'intentione del produttore, se bene è ultimo in sua esecutione. son questi ò Sophia i cinq; tuoi quesiti circa il nascimento d'amore? S O. Questi sono certamente. io ho fatta la dimanda, ma tu l'hai in tal modo ampliata, che mi dai bona speranza della desiderata risposta; che come le piaghe bē aperte, e ben uedute si curano

DIALOGO III.

meglio, così i dubbij, quando son ben diuisi, e smembrati, più perfettamente si soluono. uegniamo dunque alla conclusione, che con desiderio l'aspetto. P H I. Tu sai che hauendo à determinare cose pertinenti al nascimento dello amore, bisogna presupporre che lui sia, e saper qual sia sua essentia. S O. Che l'amor sia è manifesto, et ciascuno di noi puo far testimonio del suo essere. & non è alcuno che in se stesso nol senta, & nol ueda: & qual sia l'essentia sua, mi pare che assai m'habbi detto quel giorno, quando parlo d'amore, & desiderio. P H I. Nò mi par gia poco che tu confessi sentire in te stessa che amor sia, ch'io timido staua che tu per mancamento d'esperientia non mi domandasse del suo essere dimostrazione; laquale à persona che nol sente (come di te presumessi) non sarebbe facile di fare. S O. Gia in questa parte t'ho leuato lo affanno. P H I. Presupposto che amor sia, hai tu ben à mente le cose pertinenti alla cognitione di sua essentia, secondo che l'altro giorno parlo? S O. Credo ben ricordar mi, nientedimeno, sel nò t'è graue, uorrei che in breue mi replicassi quel di che mi bisogna hauer memoria pertinente all'essentia dell'amore, perche io meglio intenda cio che dirai del suo nascimento. P H I. Ancor uolentieri di questo ti còpiaceria, ma nò ben mi ricordo di quelle cose. S O. Buona fama ti dai d'hauer buona memoria: se delle cose tue nò ti ricordi, come ti ricorderai dell'altrui? P H I. Se altri mia memoria possiede, come mi può ella seruire nelle cose mie? e se di me nò mi ricordo, come uoi ch'io mi ricordi de passati ragionamèti? S O. Mi par istra no, che de i detti che hai saputo formare nò ti possi ricordare. P H I. Quando teco allhor parlaua, la mète formaua

le ragioni, e la lingua le parole che mandaua; ma gli occhi, & l'orecchie al contrario operando tirauano dentro dell'anima la tua immagine, i tuoi gesti, insieme cò le tue parole, & accenti; i quali solamente nella memoria mi restano impressi; sol questi sono miei, & gli miei sono alieni: se alcuno uolesse, di questi che da te uengono mi ricordo: di quelli da me mandati per la bocca fuor della mente, & della memoria, ricordisene chi gli piace. S O. Sia come si uoglia, la uerita è sempre una medesima. se questo, che in questo caso l'altro giorno m'hai detto, è stato il uero, quando ben la memoria non ti seruisse in replicarlo, ti seruira la mente in porgere di nuouo un'altra uolta quelle medesime uerita. P H I. Questo credo bene che si potra fare, ma nõ gia in quel modo, forma, & ordine del passato: ne còterrò quelle particularita, che in effetto non me ne ricordo. S O. Dille pure al modo che ti piace, che la diuersita della forma nõ importa poscia che una medesima è la sustantia. & io che delle cose tue piu che tu mi ricordo, t'appontaro in quelle parti, che ti uedrò lasciare, ò mutare. P H I. Poi che uuoi ch'io ti dica quel che sia amore, tel dirò pianamente, & uniuersalmente. Amore in comune uuol dire desiderio d'alcuna cosa. S O. Questo è un diffinire ben piano: & dire il potresti piu breuemente, dicendo solamente ch'amore è desiderio: che essendo desiderio, bisogna che sia di qualche cosa desiderata; cosi come l'amore è di qualche cosa amata. P H I. Tu dici il uero, ma pure la dichiarazione non è difetto. S O. Si, ma se tu diffinisci amore in comune essere desiderio, ti bisogna còcedere che ogni amor sia desiderio, et ogni desiderio sia amore. P H I. Così è, peroche la dif=

DIALOGO III.

finitione si conuertere col diffinito, & tanto comprende l'uno, quanto l'altro. S O. Altramente mi ricordo che mi hai l'altro giorno argumentato, cioè, che l'amore non è sempre desiderio: peroche molte uolte è delle cose che si hanno, & sono, come amare padre, figliuoli, & la sanità, che si ha, & le ricchezze, chi le possiede, ma il desiderio è sempre di cose che non sono, & se sono non l'habbiamo, che quel che manca si desidera, che sia se non è, & che si habbi, se nò se ha; ma le cose, o persone che amiamo, molte uolte sono, & le possediamo, & quelle che nò sono mai amiamo. dunque come dici che ogni amore è desiderio?

P H I. Ancora mi uiene in memoria che habbiamo prima diffinito altramente l'amore ch'el desiderio: perche dicemmo il desiderato essere affetto uolontario d'essere, o hauere la cosa stimata buona che manca, & l'amore essere affetto uolontario di fruire con unione la cosa stimata buona, che manchi: nondimeno habbiamo poi dichiarato, che benchè il desiderio sia della cosa che manchi, in ogni modo presuppone, così come l'amore, qualche essere, che auuenga che manchi in noi, ha essere appresso gli altri, ouero in se stessa, se non in atto, in potentia; & se non ha essere reale, l'ha al manco immaginario, & mentale, & hauiamo mostrato che l'amore, non ostante che qualche uolta sia di cosa posseduta, nondimeno presuppone sempre qualche mancamento di quella, come fa il desiderio. & questo è, o perche l'amante non ha ancora perfetta unione con la cosa amata, onde ama, & desidera perfetta unione con quella, oueramente perche benchè la possedga, & fruisca di presente, gli manca la futura fruitione di quella, & però la disia; si che in ef-

fetto ben speculato il desiderio & l'amore è una medesima cosa, non ostante che nel modo del parlare del vulgo ciascuno habbia qualche proprietà, come hai detto, & però nel fine di quel nostro parlamento habbiamo diffinito l'amore essere desiderio d'unione con la cosa amata, & habbiamo dichiarato à che modo ogni desiderio è amore, & ogni amore è desiderio, & secondo quello al presente t'ho diffinito in commune l'amore, che è desiderio de alcuna cosa. S O. Essendo l'amore, & desiderio due uocaboli, che molte uolte significano diuerse cose, non so' come gli possi fare uno medesimo nella significatione, che ancora che si possi dire una medesima cosa amare, & desiare, par che significhino due diuersi affetti dell'anima in quella cosa. Perche uno pare che sia d'amare la cosa, l'altro di desiarla. P H I. Il modo di parlare ti fa parere questo, & già sono alcuni moderni theologhi che fanno qualche essenziale differenza fra l'uno, & l'altro, dicendo che l'amore è principio di desiderio, perche amandosi prima la cosa, uienti à desiare. S O. Con qual ragione fanno l'amore principio di desiderio? P H I. Prima diffiniscono l'amore essere complacentia nell'animo della cosa che par buona, & che da quella complacentia procede il desiderio della cosa che compiace, ilqual desiderio è moto in fine, ò cosa amata; sì che l'amore è principio del moto desideratiuo. S O. Questo amore sarà delle cose, che mancano, & non si posseggono, al qual seguita puoi il moto del desiderio: ma l'amore delle cose già possedute, che non può essere principio di moto desideratiuo, che cosa dicono questi che sia? P H I. Dicono che così come l'amore della

DIALOGO III.

cosa che manca è complacentia di quella prouentione nel l'animo dell'amante, & principio del moto del desiderio: così l'amore nella cosa posseduta, non è altro che il gaudio, & dilettatione, che si ha per la fruitione della cosa amata, & che è fine e termine del moto del desiderio, & sua ultima quiete. S O. Dunque costoro fanno due specie d'amore, l'uno principio del moto desideratiuo, ilquale è delle cose nò possedute; l'altro fine, e termine del gaudio & dilettatione, ilquale è delle cose possedute; & questo ultimo bene par che sia altro ch'el desiderio, peroche gli succede: pur il primo nò pare così diuerso dal desio. peroche l'uno, & l'altro è delle cose che mancano; hanno forse loro altra euidentia alla differentia di queste due passioni, amore, & desio. P H I. Fanno un'altra ragione, che fondano ne contrarij di questi due qual sono differenti: perche il contrario dell'amore è l'odio, & il contrario del desiderio dicono che è fuga della cosa odiata; onde dicono che si come l'amore è principio di desiderio, così l'odio è principio della fuga: & così come odio, & fuga sono due passioni per acquistar la cosa buona; & dicono che si come il gaudio, ouero dilettatione è fine & causa dell'amore, & desiderio, così la tristitia, ouer dolore è causa dell'odio, & della fuga: & così come la speranza è mezzo tra l'amore, & desiderio, & il gaudio (peroche la speranza è di ben futuro, & discosto, & il gaudio, ouer diletto è di ben presente, ouer congionto), così il timore è mezzo fra la tristitia, ouer doglia, & fra la fuga, & l'odio, peroche il timor è del mal futuro, ouer discosto, & la tristitia, ouer doglia è del mal presente, & congionto. Si che questi theologi fanno in tutto differen-

te il desiderio dall'amore, tanto da quel che gli è principio, che chiamano cōplacētia, come da quel che gli è fin e termine, ilqual chiamano gaudio, & diletto. S O. Ben fatta mi par questa differentia, & tu Philone perche non la consenti, ma metti che l'amore & il desiderio sieno una medesima cosa? P H I. Ancora questi rheologi ingānati dalla diuersita de uocaboli, cercano apresso il uulgo mettere diuersita di passioni nell'animo, laquale in effetto nō è. S O. A che modo? P H I. Pongono differentia essenziale fra l'amore e l' desiderio, liquali in sostātia sono una cosa medesima: & fanno differentia fra l'amore della cosa che manca, & fra quel della posseduta: essendo l'amore uno medesimo. S O. Se tu non nieghi che l'amore sia complacētia della cosa amata qual causa il desiderio, non puoi negare che amore nō sia altro che dederio, cioè principio di quello, come principio di moto. P H I. La cōplacētia della cosa amata non è amore, ma è causa d'amore: cosi come è causa del desio: che amore nō è altro che desio della cosa che compiace; onde la complacētia col desio è amore, & non senza. Si che amore e desio sono un medesimo in effetto, e tutti due presuppongono cōplacētia: & il desio, se è moto, è moto dell'anima nella cosa desiata: e cosi è amore moto dell'anima nella cosa amata: & la cōplacētia è principio di questo moto chiamato amore, ò desiderio. S O. Se l'amore & il desiderio fussero un medesimo, nō sarebbero i lor cōtrarij diuersi: ch'el cōtrario dell'amore è odio, & il contrario del desio è fuga. P H I. Ancora in questo la uerita s'ha altrimenti: perche la fuga è moto corporeo contrario, non del desio, ma del seguito, che è dipoi del desio: perche del desio il

DIALOGO III.

contrario è l'abhorritione, che è un medesimo con l'odio, ilqual è contrario dell'amore; si che come loro sono uno medesimo, gli suoi contrarij sono ancora una medesima cosa. S O. Veggo ben che l'amore, et il desio sono uno in sustantia, & così gli suoi contrarij, ma l'amore del non posseduto, e del posseduto par, come costoro dicono, ben di uerso. P H I. Pare, ma non sono diuersi, che l'amore della cosa posseduta non è il diletto, il gaudio della fruitione, come dicono, della possessione, dilettafi, gode il possidente della cosa amata: ma godere dilettafi, non è amore; perche non puo essere una medesima cosa l'amore, che è moto, o principio di moto, col gaudio, o diletto, che sono quiete, fine, termine di moto: tanto piu contrarij progressi dico che hanno, che l'amore uiene dall'amante nella cosa amata: ma il gaudio deriva dalla cosa amata nell'amante, massimamente ch'el gaudio è di quel che si possiede, e l'amore è sempre di quel che manca, e sempre è un medesimo col desio. S O. S'ama pur la cosa posseduta, e quella non manca già. P H I. Non manca la presente possessione, ma manca la continuatione di quella sua perseuerantia in futuro, laqual desia, & ama quel che possiede di presente; & la presente possessione è quella che diletta, la futura è quella che si desia, & ama. Si che tanto l'amore della cosa posseduta, quanto quel della non posseduta, è uno medesimo col desiderio: ma è altro che la diletatione, così come la doglia, & la tristitia è altro che l'odio, e l'abhorritione: pche la doglia è della possessione del mal presente, e l'odio è, per non hauerlo nel futuro. S O. A che modo poni tu dunque l'ordine di queste passioni dell'anima? P H I. La prima è l'amore & deside-

rio della cosa buona, il suo contrario è l'odio, & abhor-
ritione della cosa cattiva. La speranza uiene dopo l'amo-
re, & desiderio, il quale è di cosa buona futura, ò sepe-
rata, et il timore è il suo cōtrario, quale è di cosa cattiva fu-
tura, ò sepe-
rata, & quādo con l'amore ò desiderio si giō-
ta la speranza, succede il seguito della cosa buona ama-
ta, così come quando con l'odio, & abhorritione si gionta
il timore, succede la fuga della cattiva odiata. Il fine è
gaudio, & diletto di cosa buona presente, & congiunta,
& il contrario suo è doglia, & tristitia di cosa cattiva
presente, & congiōta. Questa passione, laquale è ultima
in essquirsi, cioè il gaudio, et diletto di cosa buona, è pri-
ma nell'intentione, che per conseguire gaudio, & diletto
s'ama, & desidera, spera, & seguita, & però in quella
s'acquieta, & riposa l'animo, & hauendosi, per il pre-
sente s'ama, & desidera per il futuro. Si che rettamente
philosophando, in qual si uoglia modo, amore, & deside-
rio sono una medesima cosa essentialmente, se ben nel mo-
do di parlare, qualche specie d'amore si chiama piu pro-
priamente desiderio, & l'altra piu propriamente amo-
re, & non solamente questi due uocaboli, ma altri con
questi dicono una medesima cosa: perche in effetto quel
che s'ama, qualche uolta s'affetta, si dilige, s'opta, s'appe-
tisce, & si uuole, & ancora così si desidera, & tutti que-
sti uocaboli, & altri tali, benchè s'approprij ciascuno
à una specie d'amore, piu che à una altra, nientediman-
co in sustatia tutti significano una medesima cosa: laqua-
le è desiderare le cose che mancano; peroche quel che si
possiede, quādo si possiede, nō s'appetisce, ne ama: ma sem-
pre s'ama, & appetisce per essere nella mente sotto spe-

cie di cosa buona; onde si desidera, et ama, s'ella nō è, che ella sia realmēte, et come è nella mēte, & che sia in atto, come in potētia: et s'è in atto, et nō l'habbiamo, che l'habbiamo: et se l'hauiamo di presente, che la fruiamo sēpre; laqual futura fruizione ancora non è, & manca. di questa sorte s'amano fra loro padre, & figliuolo: i quali si desiano fruire sempre in futuro, come in presente: & così ama la sanità il sano, & le ricchezze il ricco, che non solamente desidera che le creschino, ma ancora che le possi fruire nel futuro, come di presente. Dunq; l'amore così come il desiderio, bisogna che sia delle cose che in qualche modo mancano, onde Platone diffinisce l'amore appetito della cosa buona per possederla, & sempre: perche nel sempre s'include il mancamento continuo. S O. Benche con l'amore si gionti qualche mancamento continuo: pure presuppone l'essere della cosa: pche l'amore è sempre delle cose che sono: ma il desiderio è ueramente delle cose che mancano, & molte uolte di quelle che non sono. P H I. In quel che dici, che amore è delle cose che sono, dici ben il uerq: perche quel che non è, non si puo conoscere: & quel che non si puo conoscere, nō si puo amare: ma quel che dici, ch'el desiderio è qualche uolta delle cose, che non sono, perche siano, non ha in se assoluta uerità: perche quel che in nessuno modo ha essere, nō si puo conoscere: & quel che non si puo conoscere, mào si puo desiderare. Dunque cio che si desidera bisogna che habbia essere nella mente: & se è nella mēte, bisogna che sia ancora di fuori realmente, se non in atto, in potentia almanco nelle sue cause: altramente la cognitione sarebbe mendace: si che nel tutto l'amore non è altro che desiderio.

S O.

S O. Ben m'hai dichiarato che ogni amore sia desiderio, & sempre di cose che se ben hāno alcuno modo d'essere, mancā pur di presente, ouero di futuro. ma mi resta un dubbio, che auenga che ogni amore sia desiderio, non però direi ch'ogni desio fusse amore, perche l'amor nō par che si stenda se non in persona uiuente, ouero in cose che causino qualche specie di perfettiōe, come sono sanita, uirtu, ricchezze, sapientia, honore, & gloria; che tal cose si sogliono amare, & desiderare. ma sono molte altre cose, accidenti, & attioni, che mancando, mai diremo amarle, ma desiarle. P H I. Non t'inganni l'uso de uocaboli del uolgo, che molte uolte uno nome che ha general significazione, suole applicarsi à una delle sue specie solamente, & così interuiene all'amore. S O. Dammi qualche effempio. P H I. Il nome di cavaliere, è di ciascuno caualcante bestia di quatro piedi, ma s'appropria solamente à quelli che sono destri, & esperti per far guerra à cavallo, & il nome di mercatante è di ciascuno, che qualche cosa cōpri, ma l'appropriano solamente à quelli, che hanno per propria arte il comprare, e l'uendere mercantie per guadagnare di quelle. Così l'amore essendo uniuersal nome d'ogni cosa disia, s'appropria à persone, ò à cose principali, che habbino in se essere piu fermo, & dell'altre si dice disiarle, & non amarle, perche l'essere loro è piu debile, ma in effetto tutte s'amano; che se ben non dirò che amo quella cosa che ancora non è, dirò che amo che sia, & se non l'ho, che amo d'hauerla, che questa è ancora la propria intentione del desiderante, quando desidera, cioè se non è, desiare che sia, & se non l'hauiamo, desiar d'hauerla. nientedimanco l'amore, come piu eccellente uoca

Leone Hebreo.

R

balo, s' applica primamente à persone che sono, & à cose eccellenti perfettive, ouero possedute : et dell' altre diremo piu presto appetere, optare, & desiare, che amare, ne affettare, ne diligere : perche questi ne soglion mostrare piu nobile, & fermo oggetto : & committentemente l' amor s' applica alle cose, & il desio all' attioni del loro essere, ouer d' hauerle : non ostante che in sustantia la significatione sia una medesima. S O. Ancor di questo mi chiamo satisfatta : & concedo che appresso i mortali ogni amore è desiderio, & ogni desiderio è amore. Ma appresso gli animali irrationali che dirai? che noi uediamo che desiderano ciò che gli manca per mangiare, ò bere, ò per loro diletatione, ouero la loro liberta quando gli manca : ma non amano se non quel che hanno presente, come i lor figliuoli, le madri, & femine, et quelli che gli porgeno il cibo, & il poto. P H I. Ancor gli animali quel che desiderano amano hauere : & quel che amano desiderano di nò perdere : si che in tutti si scontra l' amore con l' appetito, & desiderio. S O. Ti dirò bene ò Philone qualche amore, che nò si puo chiamar desiderio. P H I. Quale è questo? S O. L' amor diuino. P H I. Anci quello è piu ueramente desiderio : però che la diuinita piu che alcuna altra cosa è desiderata da chi l' ama. S O. Nò me intendi, non parlo del nostro amore uerso d' Iddio, ma de l' amor d' Iddio uerso di noi, & di tutte le cose che ha create ; perche mi ricordo tu mi dicesti nel secondo nostro parlamento, che Iddio ama molto tutte le cose che ha prodotte. Questo amore non potrai gia dire che presupponga mancamento, però che Iddio è sommamente perfetto, & niente gli manca : et se non lo presuppone, non

può essere desiderio: ch' al desiderio (come hai detto) sempre è di cosa che manca. P H I. In gran pelago uoi nuotare. sappi che alcuna cosa che si dica, & applichi à noi, & à Dio, non è manco distante & difforme in significazione, di quãto è lontana la sua altezza dalla nostra bassezza. S O. Dichiarà meglio ciò che uoi dire. P H I. Di un huomo si può dire che è uno buono, & sapiente, lequal cose si dicono ancor d' Iddio: ma tanto è differenza in esaltatione l' unita, bontà, & sapientia diuina dalla humana, quanto Iddio è più eccellente che l' huomo. Così l' amore che ha Iddio alla creatura, non è della sorte del nostro: ne ancor il desiderio; però che in noi l' uno & l' altro è passione, et presuppone mancamento di qualche cosa: & in lui è perfettione d' ogni cosa. S O. Credo ben quel che dici, ma non mi dà già la risposta la propria satisfattione al dubbio mio; però che se Dio ha amore, bisogna che ami: & se ha desiderio, che desideri: & se desidera, desideri quel che in qualche modo manca. P H I. È ben uero che Iddio ama, & desidera, non quel che manca à lui, perche niente gli manca: ma desidera quel che manca à quel che ama: & esso desia che tutte le cose da lui prodotte uenghino ad essere perfette, massimamente di quella perfettione, che loro possono conseguire mediante i suoi proprij atti, et opere: come sarebbe nelli huomini, per loro opere uirtuose, & per loro sapientia. si che il desiderio diuino non è in lui passione, ne presuppone in lui mancamento alcuno; anzi per la sua immensa perfettione ama, & desidera che le sue creature arriuinino al maggior grado della loro perfettione, se gli manca; et se l' hanno, che sempre la

DIALOGO III.

fruischino felicemente, & sempre per quello gli da ogni aiuto & inuianeto. ti satisfà questo; ò Sophia? S O. Mi piace, ma nò mi satisfà del tutto. P H I. Che altro uouit? S O. Dimmi che cosa ne costringe ad applicare à Iddio amore, & desiderio per gli mancamenti d' altri, poi che à lui niente manca, & questo non pare già ben giusto. P H I. Sappi che q̃sta ragione ha fatto affermare à Platone che gli dei non habbino amore, & che l' amore non sia Dio, ne Idea del sommo intelletto; peroche essendo l' amore, come lui diffinisce, desiderio di cosa bella che manchi, gli dei che sono bellissimi & senza mancamento, non è possibile, che habbino amore. onde lui tenne che l' amore sia un gran demonio, mezo fra gli dei, & gli huomini, ilquale leui l' opere buone, & inetti spiriti de gli huomini à gli dei, & che porti i doni, & gratie de gli dei à gli huomini, perche tutto si fa mediante l' amore. & l' intentione sua è, che l' amore non sia bello in atto, che se fusse nò amarebbe il bello, ne desideraria; che quel che si possiede non si desia, ma ch' ei sia bello in potetia, & che ami e desij la bellezza in atto. Si che ò è mezo fra il bello, & il brutto, ouero composto di tutti due, così come la potentia è composta fra l' essere & la priuatione. S O. E tu perche non approui questa sententia, & ragione del tuo Platone, del quale suoli essere tanto amico? P H I. Non l' approuo nel nostro discorso, peroche(come dice di lui Aristotele suo discipulo) se bẽ di Platone siamo amici, più amici siamo della uerita. S' O. Et perche non hai tu questa sua oppinione per uera? P H I. Perche lui medesimo in altra parte le contradice, affermando che coloro che contemplano intimamente la diuina bellezza, si fanno

amici d'Iddio. Vedesti mai, ò Sophia, amico, che non sia amato dal suo amico? ancora Aristotele nell'etica, dice ch'el uirtuoso e sapiente è felice, & si fa amico d'Iddio, & Iddio l'ama, come suo simile, & la sacra scrittura dice che Iddio è giusto, & ama i giusti, & dice che Iddio ama i suoi amici, & dice che i buoni huomini sono d'Iddio figliuoli, & Iddio gli ama come padre. come uoi dunque tu ch'io nieghi che in Dio non sia amore? S O. Le tue autorita sono buone, ma non satiano senza ragione, & io non t'ho domandato chi pone in Dio amore, ma qual ragione ne costringe à poneruelo: pare do piu ragionevole che in lui (come dice Platone) non ne sia. P H I. Già si truoua ragione che ne costringe à porre in Dio amore. S O. Dimmela ti prego. P H I. Dio ha prodotto tutte le cose. S O. Questo uero. P H I. Et continuamente le sostiene nel loro essere, che se lui un momẽto l'abbàdonasse, tutte in niente si conuertirebbono. S O. Ancor questo è uero. P H I. Dunq; lui è un uero padre, che genera i suoi figliuoli, & dipoi che gli ha generati, con ogni diligentia gli mantiene. S O. Propriamente padre. P H I. Di adunque, s'el padre non appetisse, generaria mai? & se non amasse i generati figliuoli, gli manterria sempre con somma diligentia? S O. Ragione hai ò Philone, & ueggio che piu eccellente è l'amore d'Iddio alle creature, che quel delle creature, dell'una all'altra, & à Iddio, cosi come è l'amore del padre, e dell'un fratello all'altro. ma quel che mi resta difficile, è, che l'amore, et desiderio ilqual sempre presuppongono mancamento, nõ si truoui alcun ch'el presupponga nel medesimo amante, solamente nella cosa amata, Ma come tu dici dell'amore

DIALOGO III.

diuino, trouaresti tu appresso di noi qualche amore, che
 presupponeffe così il mancamento nella cosa amata, &
 non nell'amante? P H I. Il simulacro dell'amore d'Ido
 dio alli inferiori, è l'amor del padre al figliuolo carna-
 le, ouero del maestro al discepolo, che è suo figlio spiri-
 tuale; & ancor il somiglia l'amor d'un uirtuoso ami-
 co all'altro. S O. In che modo? non l'assomiglia gia nel
 desiderio che ha il padre di fruire sempre il suo figliuo-
 lo, & l'amico il suo amico: che questo presuppone nel-
 l'amante mancamento di perpetua fruizione: ilquale in
 Dio non cade. P H I. Benche in questo amore & deside-
 rio non l'assimigli, l'assimiglia pur in ciò, che l'amore
 del padre consiste assai nel desiare al figliuolo ogni bene
 che gli manchi: ilqual presuppone mancamento nel fi-
 glio amato, non gia nel padre amante: così il maestro
 desia la uirtu è sapientia del discepolo, che manca al di-
 scipolo & non al maestro: & l'uno amico appetisce la
 felicità che manca all'altro amico ch'egli l'habbi, e sem-
 pre la fruisca. E' ben uero che questi amanti per essere
 mortali, quando uiene ad effetto il suo desiderio del ben-
 de loro amati, guadagnano una allegrezza delectabile
 che prima nõ haueano: ilche nõ interuiene in Dio, per-
 che niente di nuoua letitia, diletto, ò altra passione, ò no-
 ua mutatione gli puo soprauenire della nuoua perfettio-
 ne delle sue amate creature: perche lui è d'ogni passione
 libero, & sempre immutabile, & pieno di dolce letitia,
 suauo gaudio, & eterna allegrezza. solamente è diffe-
 rente in questo, che l'allegrezza sua reluce ne suoi fi-
 gliuoli, & amici perfetti, ma non nelli imperfetti. S O.
 Molto mi piace questo discorso: ma come mi consoleraì

di Platone, che essendo quel che è, nieghi che in Dio sia amore? P H I. Di quella specie d'amore, del quale nel suo cōiunio disputa Platone, che è sol dell'amore participato alli huomini, dice egli il uero, che non ne puo essere in Dio: ma dell'amore uniuersale, del quale noi parliamo, sarebbe falso il negare che in Dio non ne fusse. S O. Dichiarami questa differentia. P H I. Platone in quel suo Simposio disputa solamente della sorte dell'amore, che nelli huomini si truoua terminato nell'amante, ma non nell'amato; però che questo principalmente si chiama amore: perche quel che si termina nell'amato, si chiama amicitia, e beneuolentia. Questo rettamente lui diffinisce, che è desiderio di bellezza. Et tale amore dice che non si truoua in Dio: però che quel che desia bellezza, nò l'ha, ne è bello; Et à Dio, che è sommo bello, non gli manca bellezza, ne la puo desiare. Onde non puo hauere amore, cioè di tal sorte. Ma à noi, che parliamo dell'amore in commune, è bisogno comprendere egualmente quel che si termina nell'amante, che presuppone mancamento nell'amante: Et quel che si termina nell'amato, che presuppone mancamento nell'amato, Et non nell'amante: Et perciò noi non l'habbiamo diffinito desiderio di cosa bella (come Platone) ma sol desiderio d'alcuna cosa, ouer desiderio di cosa buona: laquale puo essere che manchi all'amante, Et puo essere che non manchi, se non all'amato: come è parte dell'amor del padre al figlio, del maestro al discepolo, dell'amico all'amico. Et tale è quel d'iddio alle sue creature, desiderio del ben loro, ma non del suo. Et di questa seconda sorte d'amore concede, Et dice Platone Et Aristotele,

R iij

che gli ottimi, & sapienti huomini sono amici de Iddio, & da lui molto amati. peroche Iddio ama & desidera eternalmente, & impassibilmente la loro perfezione, & felicità. & già Platone dichiarò ch'el nome d'amore è uniuersale ad ogni desiderio di qual si uoglia cosa, & di qual si uoglia desiderante, ma che in specialità si dice solamente desiderio di cosa bella, si che lui nò escludesse ogni amore d'Iddio, ma sol questo speciale: che è desiderio di bellezza. S O. Mi piace che Platone resti uerace, & che non si contradica: ma non pare già che la diffinitione che lui pone all'amore escluda l'amore d'Iddio, come lui uuele inferire, anzi mi par che non meno il comprenda, che la diffinitione che tu gli hai assegnata. P H I. In che modo? S O. Che così come tu(dicendo che l'amore è di cosa buona)intendi ò per l'amante à cui ella manca, ouero per altra persona da lui amata, alla qual manchi, così dicendo io che amore è desiderio di cosa bella, come uol Platone, intendero per esso amante, al qual manca tal bellezza, ouero per altra persona da lui amata, alla qual manchi tal bellezza, ma non à l'amate, & in questa sorte s'include l'amore d'Iddio. P H I. Tu t'inganni, che credi che il bello, & il buono siano una medesima cosa in tutto. S O. Et tu fai forse fra il buono, & il bello questa differentia? P H I. Sì che io la faccio. S O. A che modo? P H I. Che il buono possi il desiderate desiare per se, ò per altri, che lui ama; ma il bello propriamente, solo per se medesimo il desij. S O. Perche ragione? P H I. La ragione è che il bello è appropriato à chi l'ama: per che quel che à uno par bello, non pare à un' altro. Onde il bello, che è bello appresso uno, nò è bello appresso d'un

altro, ma il buono è còmmune in se stesso. Onde il più delle volte quel che è buono, è buono appresso di molti. Si che chi desidera bello, sempre il desidera per se, perche gli manca; ma che desidera buono, il può desiderare per se medesimo, o per altro suo amico à chi ci manchi. S O. Non sento già questa differentia che tu poni fra il bello, et il buono; peroche così come dici del bello, che par à uno, et non ad un' altro, così dirò io, et cò uerita, del buono, che à uno una cosa par buona, et à un' altro non buona, et tu uedi che l'huomo uizioso il cattiuo il reputa buono, et però il segue, et il buono il reputa cattiuo, et però il fugge: et il contrario è del uirtuoso; si che questo ch'interuiene al bello, interuiene ancora al buono. P H I. Tutti gli huomini di sano iudicio, et di retta, et temperata uolonta reputano il buono per buono, et il cattiuo per cattiuo; così come tutti gli sani di gusto, il cibo dolce gli adolcisce, l'amaro gli amareggia: ma à quelli d'infermo, et corrotto ingegno, e di stemperata uolonta, il buono pare cattiuo, et il cattiuo buono; così come à gli infermi ch'el dolce gli ammareggia, et l'amaro qualche uolta gli adolcisce. et così come il dolce quantunque amareggi l'infermo, non lascia d'essere ueramente dolce, così il buono, non ostante che da l'infermo d'ingegno sia reputato cattiuo: non però lascia d'essere ueramente, et còmunemente buono. S O. Et nõ è così il bello? P H I. Nõ certamente, perche il bello non è un medesimo à tutti gli huomini di sano ingegno e uirtuosi; perche ancor che il bello sia buono appresso tutti, appresso d'uno de uirtuosi è talmente bello, che si muoue ad amarlo, et appresso dell'altro uirtuoso è buono, ma nõ bello; ne si muoue ad a=

DIALOGO III.

marla. Et così, come il buono et il cattiuo somigliano nel l'animo, al dolce et amaro nel gusto, così il bello, et non bello nell'animo somigliano al saporito, cioè delectabile nel gusto, et al non saporito; et il brutto e deforme, somigliano all'horribile, et abhominuole nel gusto. onde così come si truoua una cosa che apresso tutti i sani è dolce, ma à uno è saporita, e delectabile, et non ad un' altro, così si truoua una cosa, ò persona appresso ogni uirtuoso buona, ma ad un' altro bella, tanto che sua bellezza l'incita ad amarla, et ad un' altro nò, però uedrai che l'amore passionabile, che punge l'amante, è sempre di cosa bella, della qual solamente Platone parla, et diffinisce, che è desiderio di bello, cioè desio d'unirsi con una persona bella, ouero con una cosa bella, per possederla, come sarebbe una bella città, un bel giardino, ò un bel canallo; un bel falcone, una bella robba, et una bella gioia. lequai cose ò che si desiderano hauere, ouero hauute di còtinuo fruir se le: et presuppongono sempre mancamento in presente, ò in futuro nella persona amante. Et di tale amore dice Platone che in Dio non è, et non che in Dio nò sia amore: ma perche tale amore non è senza potentia, passione et mancamento: lequali in dio non si truouano, et dice che è magno demone, peroch'el demone, secòdo lui, è mezo fra il puro spirituale, et perfetto, et il puro corporale imperfetto, che così le potentie, et passioni dell'anima nostra sono mezi fra gli atti corporci puri, et fra gli atti intellettuali diuini, et mezi fra la bellezza, et bruttezza, perche la potentia è mezo fra la priuatione, et l'essere attuale, et perche fra le passioni dell'anima; l'amore è la maggiore, però Platone la chiama magno

demone, ma come che sia l'amore in tutta sua comunità non solamente è circa le cose buone, che sono belle, ma ancora circa le buone, se ben non sono belle, & consegue il buono in tutta sua uniuersalita: sia bello, sia utile, sia honesto, sia delectabile, ò di qual altra specie di buono si truouasse. però accade che qualche uolta è delle cose buone, che mancano à esso amante, e qualche uolta di cose buone che mancano alla cosa amata, ouero à l'amico dell'amante, & di questa seconda sorte ama Iddio le sue creature, per farle perfette d'ogni cosa buona che manchi loro. S O. È stato alcuno de gli antichi, che habbia diffinito l'amore in sua communita, conseguente al buono nella sua uniuersalita? P H I. Qual meglio che Aristotele nella sua politica? che dice che amore non è altro, che uolere bene per alcuno, cioè, ò per se stesso, ouero per altri. Mira come per farlo commune ad ogni specie d'amore, non il diffini per bello ma per buono, & con galattaria, & breuità incluse tutte due le sorti d'amore in questa sua diffinitione. che se l'amante uuole il bene per se stesso, manca ad esso amante, & s'el uol per altrui quale ami, à esso amato, ò amico solamente manca, non già al l'amante: come è l'amore d'Iddio. Si che Aristotele che ha diffinito l'amore uniuersalmente per buono, ha incluso l'amore diuino. Platone che l'ha diffinito specialmente per bello, l'ha escluso, peroche il bello non assegna mancanza, se non nell'amante, à chi par bello. S O. Non satisfà tanto à me questa diffinitione d'Aristotele, quanto à te. P H I. Perche? S O. Perche il proprio amore mi pare che sia sempre di uoler bene per se non per altri, come lui significa, pero ch'el proprio è ultimo fine nel

DIALOGO III.

l'opere nell'huomo, è di ciascuno altro, è di cōseguire suo proprio bene, piacere, & perfettione, et per questo ciascu no fa quel che fa, e se vuol ben per alterui, è per il piacere che lui ha del bene di quello. Si che il suo piacere è l'intento suo in amare, non già il bene d'alteri, come dice Aristotele. P H I. Non men uero che sottile è questo tuo detto, ch'el proprio è ultimo fine nell'opere d'ogni agente sia sua perfettione, suo piacere, suo bene, & finalmente sua felicità, & non solamente il bene che uole l'amante per il suo amico, ò amato è per il piacer che lui riceue in quello, ma ancora perche lui riceue quel medesimo bene che l'amico, & l'amato riceue, come sia che lui solamente è amico del suo amico, ma un' altro lui stesso. Onde i beni di quello sono proprij suoi; si che desiderando il ben dell'amico il suo proprio desia, & tu sai che l'amante si cōuerte, & trasforma nella persona amata; onde dirotti che i beni di quella, sono piu ueramente suoi che gli proprij suoi; & piu ueramente suoi che di quella, se la persona amata ama reciprocamente l'amante. perche allhora il ben d'ognuno di loro è proprio dell' altro, & alieno da se stesso. onde gli due che mutuamente s'amano, non sono ueri due. S O. Ma quanti? P H I. O' solamente uno, ouer quattro. S O. Che gli due siano uno intendo, peroche l'amore unisce tutti due gli amati, et gli fa uno; ma quattro à che modo? P H I. Trasformandosi ognun di loro nell' altro, ciascuno di loro si fa due cioè amato, & amate insieme, & due uolte due fa quattro. si che ciascuno di loro è due, & tutti due sono uno, & quattro. S O. Mi piace l'unione, & multiplicatione delli due amati, ma tato piu mi pare isfrano che Aristotele dica che una dela

le sorti d'amore sia uoler bene per altrui. P H I. Già presuppone Aristotele, ch'el fine dell'amore sempre sia il bene dell'amante: ma questo ò è ben suo immediato, ouero ben suo mediante altrui amico, ò amato, & lui dichiara che l'amico è un' altro se stesso. S O. Questa glosa della diffinitione d'Aristotele te la consentirò. ma quando così sarà intesa non includerà già l'amor d'Iddio, come diceuui. P H I. Perché? S O. Peroche se Iddio ama il ben delle sue creature, come dici, amando q̃llo, amara il ben suo, & non solamente presupponeria mancamento di quel bene desiderato nelle creature, ma ancora in se stesso: il che è absurdo. P H I. Già per il passato t'ho significato che il difetto della cosa operata induce ombra di difetto nello artefice, ma solo nella relatione operativa che ha cō la cosa operata, in q̃sto modo si puo dire che Iddio amando la p̃fettione di sue creature, ama la p̃fettione relativa di sua operatione; nella quale il difetto della cosa opata, indurrà ombra di difetto; & la p̃fettione di q̃lla ratificaria la p̃fettion relativa di sua diuina opatione. onde gli antichi dicono che l'huomo giusto fa p̃fetto lo splendore della diuinita, et l'iniquo il macula. si che ti cōcederò che amando Iddio la p̃fettione, ama la p̃fettione di sua diuina actione, & il mancamento che si li presuppone, nō è nella sua essentia, ma nell'ombra della relatione del creatore alle creature: che possendo essere maculato per difetto di sue creature, desidera la sua immacolata p̃fettione la desiderata p̃fettione di sue creature. S O. Mi piace questa sottilita, ma tu m'hai detto nel primo nostro parlamento che l'amore è desiderio d'unione, questa diffinitione comprenderia l'amore d'Iddio che è del ben di sue crea-

ture, ma non d'unirsi con quelle, perche nessuno desidera unirsi, se non con quello, che lui reputa piu perfetto di lui. P H I. Nessuno desidera unirsi se non con quello col quale essendo unito, lui sarebbe piu perfetto, che non essendo unito. E' gia t'ho detto che la diuina operatione relativa è piu perfetta, quando le creature per sua perfectio-
ne sono unite col creatore che quando non sono. Ma Dio non desidera sua unione con le creature come fanno gli altri amanti con le persone amate, ma desidera l'unione delle creature con sua diuinità; accioche la loro perfectio-
ne con tale unione, sia sempre perfetta, e' immacolata l'operatione di esso creatore, relata alle sue creature.

S O. Satisfatta sono di questo, ma quello in che ancora mi truouo inquieta, è che tu fai gran differenzia dal bello, per il qual Platone ha diffinito l'amore, al buono, per ilquale il diffinì Aristotele, e' a me in effetto, il bello, e' il buono, pare una medesima cosa. P H I. Tu sei in errore.

S O. Come mi negherai che ogni bello non sia buono? P H I. Io non il niego, ma uolgarmente si suole negare. S O. A' che modo? P H I. Dicono che non ogni bello è buono, perche qualche cosa che pare bella è cattina in effetto: cosi qualche cosa che pare brutta, è buona. S O. Questo non ha loco; peroche a chi la cosa pare bella, ancora par buona da quella parte che è bella; e' se in effetto è buona, in effetto è bella, e' quella che pare brutta, pare ancora cattina dalla parte che è brutta, e' se in effetto è buona, in effetto non è brutta. P H I. Bene le reprimi, non ostante che, come t'ho detto, nell'apparentia piu loco ha il bello, ch'el buono, e' nell'essistentia piu il buono che il bello: ma

respondendo à te, dico che se bene ogni bello è buono, come dici, ò sia in essere, ò sia in apparenzia, non però ogni buono è bello. S O. Qual buono non è bello? P H I. Il cibo, il poto, dolce, & sano, il soave odore, il temperato aere, non negherai che non sieno buoni: ma non gli chiamarai già belli. S O. Queste cose, se bene non le chiamerò belle, mi credo che sieno, pero che se queste cose buone non fussero belle, bisognaria che fussero brutte, & essere buono & brutto mi pare contrarietà. P H I. Più corretta uorrei che parlassi, ò Sophia. Buono & brutto da una medesima parte, è bene uero che non possono stare insieme, ma non è uero che ogni cosa che non è bella sia brutta. S O. Che è adunque? P H I. E' ne bella, ne brutta, come sono molte cose del numero delle buone: perche ben uedi, che nelle persone humane, nelle quali cade bello è brutto, si trouano alcune che non sono ne belle, ne brutte: tanto più in molte specie di cose buone, nelle quali non cade ne bellezza, ne bruttezza come quelle che ho detto, che ueramente non sono belle ne brutte. pure è questa differentia fra le persone, & le cose, che nelle persone diciamo che non sono belle, ne brutte quando sono belle in una parte, & brutte in un'altra; onde non sono interamente belle, ne brutte. Ma le cose buone che t'ho nominato non sono belle, ne brutte, in tutto, ne in parte. S O. Quella compositione di bellezza, & bruttezza, nelle persone neutrali non si puo negare, ma di questa neutralità di quelle cose buone, che non sono belle, ne brutte, uorrei qualche esempio, ò euidentia più chiara. P H I. Non ueditu molti che non sono ne sauij, ne ignoranti? S O. Che sono aduna

que? P H I. Son credenti la uerita, ouero rettamente opianti: perche quelli che non credono il uero, non son sanij che non fanno per ragione, ò scientia, ne sono ignorantij, perche credono il uero, ò hāno di quello retta opinione.: cosi si truouano molte cose buone, lequali non sono ne belle, ne brutte. S O. Dunque il bello non è solamente buono, ma buono con qualche additione, ouer giunta? P H I. Con giunta ueramente. S O. Quale è la giunta? P H I. La bellezza: perche il bello è un buono che ha bellezza; et il buono, senza quello, non è bello. S O. Che cosa è bellezza? da ella giunta al buono, oltra che la bontà di quello? P H I. Largo discorso saria bisogno per dichiarire, ò diffinire che cosa sia bellezza: perche molti la ueggono, et la nominano, et non la conoscono. S O. Chi non conosce il bello dal brutto? P H I. Ciascuno conosce il bello, ma pochi conoscono qual sia quella cosa, per laqual tutti i belli son belli: laqual chiamano bellezza. S O. Dimmi quale è ti prego. P H I. Diuersamēte è stata diffinita la bellezza, che non mi par necessario al presente dichiararti, e discernere la uera dalla falsa, che non è troppo del proposito: massimamēte che piu innanci (credo) che sara bisogno parlare della bellezza piu largamente: per hora ti dirò solamente in somma sua uera, et uniuersale diffinitione. La bellezza è gratia che dilettaudo l'animo col suo conoscimēto il muoue ad amare: et quella cosa buona, ò persona, nella quale tal gratia si truoua, è bella: ma quella buona nellaqual non si truoua questa gratia non è bella, ne brutta: non è bella, perche non ha gratia, non è brutta perche non gli manca bontà. ma quello, alqual tutte due queste cose mancano, cioè

no, cioè gratia, et bontà, non solamente non è bello, ma è cattiuo et brutto : che fra bello, et brutto è mezo, ma fra buono, et cattiuo non è uer mezo : perche il buono è essere, et il cattiuo priuatione. S O. La potentia non m'hai tu detto che è mezo fra l'essere, et la priuatione? P H I. È mezo fra l'essere in atto e perfetto, et fra la total priuatione : ma la potentia è essere appresso la priuatione : et è priuatione appresso l'essere attuale. Onde è mezo proportionale compositiuo della priuatione, et dell'essere attuale, così come l'amore è mezo fra il bello è brutto. et non però fra l'essere, e la priuatione di quello puo cader mezo : perche fra l'habito, e la priuatione di quello non puo esser mezo : perche son coneraditorij, che la potentia è habito in rispetto della pura priuatione : et fra loro non cade mezo, et è priuatione, rispetto dell'habito attuale . et così fra loro non è mezo, il quale è fra il bello, et il brutto : ma fra il buono et il cattiuo assoluto, nō cade alcun mezo. S O. Mi piace questa diffinitione, ma uorrei sapere perche ogni cosa buona non ha questa gratia? P H I. Nelli oggetti di tutti i sensi esteriori si truouano cose buone, utili, temperate, et dilettabili, ma gratia che diletta, et muoua l'anima à proprio amore (qual si chiama bellezza) non si truoua nelli oggetti delli tre sensi materiali, che sono il gusto, l'odore, et il tatto : ma solamente nelli oggetti de due sensi spirituali, uiso, et audito. onde il dolce et sano cibo, et poto, et il soauo odore, et il salutifero aere, et il temperato et dolcissimo atto uenerico, con tutta la lor bontà, dolcezza, suauità, et utilità necessaria alla uita dell'huomo, et dell'animale, non son però belli : però che in

Leone Hebreo.

S

quelli materiali oggetti non si truoua gratia, ò bellezza; ne per questi tre sensi grossi, e materiali puo lasciar la gratia e bellezza all'anima nostra per delectarla, ò muouerla ad amare il bello, ma solamente si truoua nelli oggetti del uiso, come son le belle forme, et figure, et belle pitture, et bell'ordine delle parti fra se stesse al tutto: et belli et proportionati stromenti, et belli colori, et bella et chiara luce, et bel Sole, et bella Luna, belle stelle, et bel cielo, però che nell'oggetto del uiso per sua spiritualità si truoua gratia, laquale per li chiari, et spirituali occhi suole entrare a dilettare, et muoue la nostra anima ad amare quello oggetto, qual chiamamo bellezza; et si truoua nelli oggetti dell'audito, come bella oratione, bella uoce, bel parlare, bel canto, bella musica, bella consonantia, bella proportion, et armonia: nella spiritualità delle quali si truoua gratia qual muoue l'anima a delectatione, et amore, mediante il spiritual senso dell'audito; si che nelle cose belle c'hanno delle spirituali, et sono oggetti de i sensi spirituali, si truoua gratia, et bellezza; ma nelle cose buone molto materiali, et nelli oggetti de sensi materiali non si truoua gratia di bellezza; et però, se ben son buone, non son belle. S O. E forse nell'huomo altra uirtù, che comprenda il bello, oltre il uiso, et l'audito? P H I. Quelle uirtù conoscitiue che son piu spirituali che queste, conoscono piu il bello che queste. S O. Quali sono? P H I. L'imaginazione e fantasia che compone, discerne et pensa le cose de sensi, conosce molti atti officij, et casi particolari gratiosi et belli, che muoueno l'anima a delectatione amorosa: et gia si dice una bella fantasia, et un bel pensiero; una bella in-

uentione, & molto piu conosce del bello la ragione intellettuale, laqual coprende gratie e bellezze uniuersali con porre, & incorruttibili ne i corpi particolari & corruttibili: iquali molto piu muouono l'anima alla delectatione, et amore: come son gli studij, le leggi, le uirtu, e scienze humane: lequali tutte si chiamano belle, bello studio, bella legge, & bella scienza. ma la suprema cognitione dell'huomo consiste nella mente astratta, laqual contemplando nella scienza di Dio, & delle cose astratte dalla materia, si diletta & innamora della somma gratia, & bellezza, che è nel creatore e fattore di tutte le cose: per laquale arriva à sua ultima felicità. si che l'anima nostra si muoue dalla gratia e bellezza che entra spiritualmente per il uiso, per l'audito, per la cogitatione, per la ragione, & per la mente: però che nelli oggetti di questi per la lor spiritualità si truoua gratia che diletta, & muoue l'anima ad amare: & non nelli oggetti dell'altre uirtu dell'anima per la loro materialità. Sà che il buono per essere bello, se bene è corporeo, bisogna che habbia con la bontà qualche maniera di spiritualità gratiosa, tal che passando per le uie spirituali nell'anima nostra, la possi dilettae & muouere à quella cosa bella. Si che l'amore humano, del quale principalmente parliamo, propriamente è desiderio di cosa bella (come dice Platone) & communemente è desiderio di cosa buona (come dice Aristotele). S O. Mi basta questa relatione dell'essenzia dell'amore per introductione à parlare del suo nascimento: uegniamo hora à quel ch'io desidero, & soluimi quelle cinque dimande, che e'ho fatto dell'origine dell'amore. P H I. La prima

DIALOGO III.

tua dimanda è se l'amore nacque, cioè se ha hauuto origine da altri che gli sia causa produttrice: ouer se è primo eterno da niuno altro prodotto; allaqual rispondo, che è necessario che l'amor sia proceduto da altri, et che in nessun modo possi essere primo in eternità: anzi bisogna cōcedere che siano altri primi allui in ordine di causa. S O. Dimmi la ragione. P H I. Sono assai le ragioni, prima perche l'amante precede all'amore come l'agente all'atto: et così il primo amante bisogna che preceda, e causi il primo amore. S O. Par buona ragione che l'amante debbia precedere all'amore, che amando il produce. onde la persona può stare senz'amore, et non però l'amore senza persona. dimmi l'altra ragione. P H I. Così, come l'amante precede all'amore, così il precede l'amato, che se non fusse persona, o cosa amabile prima, non si potrebbe amare, ne sarebbe amore. S O. Ancora in questo hai ragione che come dell'amante, così dell'amato è; che l'amore non può essere senza cosa, o persona amabile, ma la cosa amabile potrebbe essere senza amore, cioè senza essere amata; et ben pare che l'amante et l'amato steno principij, et cause dell'amore. P H I. Che differenza di causalità ti pare, o Sophia, che sia fra l'amante, et la cosa amata, et qual di lor due ti par che sia prima causa dell'amore? S O. L'amante mi par che sia l'agente come padre, et la persona, o cosa amata, par che sia il recipiente, come quasi madre; che secondo i uocaboli l'amante è operante, et la cosa amata operata: è adunque l'amante dell'amor la prima causa, et l'amato la seconda. P H I. Meglio sai domandare, che soluere, o Sophia: perche è il contrario: perche l'amato è causa agen-

te generante l'amore nell'animo dell'amante, e l'amante è recipiente dell'amore dell'amato: di modo che l'amato è il uero padre detto amore che genera nell'amante; che è la madre che parturisce l'amore, del qual fu ingravidata dall'amato; e il partorisce à simiglianza del padre; però che l'amore si termina nell'amato, qual fu suo principio generatiuo. Si che l'amato è prima causa agente formale, e finale dell'amore, come intero padre, e l'amante è solamente causa materiale, come gruida e parturiente madre. E questo intende Platone, quando dice, che l'amore è parto in bello: e tu sai che il bello è l'amato, del qual la persona amante prima ingravidata, parturisce l'amore à similitudine del padre bello e amato, e in quello come in ultimo fine il dirizza. S O. Io ero in errore e piacemi saper il uero, ma che mi dirai della significatione de uocaboli laqual m'ha ingannato? che amante uol dire agente, e amato paziente? P H I. Così è il uero, perche l'amante è l'agente della seruitù dell'amore, ma non della generation sua, et l'amato è recipiente del seruitio dell'amante, ma non della causalità dell'amore. et io ti dimandaro, qual è più degno, o il seruitore o il seruito, l'ubbidiente, o l'ubbidito, l'offeruante o l'offeruato? certo dirai che questi agenti sono inferiori à questi suoi recipienti. Così è l'amante uerso l'amato. però che l'amante serue ubbidisce e offerua l'amato. S O. Questo ha luogo nelli amanti men degni che gli amanti; ma quando l'amante in effetto è più degno che l'amato, la sententia debbe esser contraria: che l'amante debbe esser come padre, e superiore dell'amore, e la cosa amata come madre inferiore. P H I. Benche

fieno delli amanti, che secondo la natura loro son piu eccellenti che gli amati, come il marito della donna quate ama; et il padre del figliuolo, et il maestro del discepulo, et il benefattore del beneficato: et piu in comune il mondo celeste del terreno ilqual ama, et lo spirituale del corporeo, et finalmente Iddio delle sue creature: lequali da lui sono amate: nondimeno ogni amante, inquanto amante, s'inclina all'amato, et se gli aderisce, come accessorio al suo principale: però che l'amato genera, et muoue l'amore, e l'amante è mosso da lui. S O. Et come puo stare ch'el superiore sia inclinato, et accessorio all'inferiore? P H I. Gia t'ho detto che quando ogniuno ama, et fa, è per sua propria perfettione, gaudio, o diletto: et benchè la cosa amata in se non sia cosi perfetta, come l'amante, esso amante resta piu perfetto, quando unisce seco la cosa amata: o almeno resta con piu gaudio, et diletto: Questa nona perfettione, gaudio, o diletto che acquista l'amante per unione della cosa amata, o sia in se stessa piu degna, o manco degna, il fa inclinato ad esso amato, ma non per ciò lui resta difettoso et di manco degnita, o perfettione: anzi resta di piu con l'unione et perfettione della cosa amata. in modo che non solamente chi ama alcuna persona è inclinato à quella per la perfettione, o gaudio che acquista nella sua unione, ma ancora chi non persona, ma alcuna altra cosa ama, per possederla, s'inclina à quella, per quello che avanza in se, quando l'acquista. S O. intendo questo, ma che dirai quando due hanno amore reciproco, et ogniuno è amante, et amato egualmente? bisogna che concedi che ciascuno di loro è inferiore, et

superiore all' altro, che sarebbe contrarietà. P H I. Contrarietà non è, anzi è verità, che ciascuno di loro, inquanto ama, è inferiore all' altro: & inquanto è amato, gli è superiore. S O. Sarebbe dunque ciascuno superiore à se stesso? P H I. Ancor questo è uero, che ciascuno amante è superiore à se stesso amato: & se forse un se stesso amasse, saria superiore se stesso amato à se stesso amante: & già t' ho detto quando parlo della communita dell' amore, che Aristotele (secondo uede Auerrois) tiene che Iddio sia motore della prima sphaera diurna qual muoue per amor di cosa piu eccellente, come ciascuno degli altri intelletti mouenti l' altre sphaere: & conciosia che alcuno non è piu eccellente che Iddio, anzi inferiore allui, bisogna dire che Iddio muoua quella somma sphaera per amor di se stesso: & che in Dio è piu sublime lo essere amato da se stesso, che amare se stesso; benché sua diuina essentia consista in purissima unita: secondo che piu largamente allhor da me hai inteso. Adunque se Iddio con sua semplicissima unita ha piu del sommo, & supremo, inquanto è amato da se stesso, che inquanto ama se stesso; tanto piu sarà ciò in altri due amanti reciprocamente, che ogniuno puo essere piu eccellente nell' essere amato, che nell' amare, non pur in altri, ma in se stesso. S O. Già mi satisfariano le tue ragioni, s' io non uedeessi Platone dir chiaramente il contrario. P H I. Che dice egli che sia il contrario? S O. Nel suo libro del conuito mi ricorda ch' ei dice, che l' amante è piu diuino che l' amato: però che l' amante è rapito da diuin. furor amando. Onde dice che gli dei son piu grati, e proprij alli amati che fanno cose gradi per gli amatori, che

alli amatori, per far cose estreme per l'amati. et dà l'esempio di Alceste. ilquale perche uolse morire per il suo amato, gli dei lo resuscitorno, & honororno, ma non il trasfigurorno nelle beate insule, come Achille, pche uolse morire per il suo amatore. P H I. Queste parole che Platone riferisce in quel suo Simposio, son di Phedro giouene galante discipulo di Socrate. Qual dice l'amore essere grande Iddio, e sommamente bello, & per essere bellissimo, che ama le cose belle, & essendo l'amore nell'amante come in proprio soggetto habitante dentro del suo cuore, come il figliuolo nel uentre della madre, diceua Phedro, che l'amante per il diuino amore che egli ha è fatto diuino piu che l'amato: ilquale non ha in se amore, ma solamete il causa nell'amante. Onde l'iddio d'amore dà all'amante furor diuino; ilche non dona all'amato, & per cio gli dei son piu fauoreuoli alli amati che seruono suoi amanti (come si mostra d'Achille), che alli amanti, quando seruono suoi amati (come appar d'Alceste). S O. E questa ragione non ti par sufficiente, d'Philone? P H I. Non mi par retta, ne ancor parse giusta à Socrate. S O. Sì, e perche? P H I. Socrate disputante contra Agatone oratore, ilquale ancor teneua amore essere un grãde iddio, & bellissimo, dimostra che amore nõ è dio: peroche non è bello: conciosia che tutti gli dei sien belli: & dimostra che lui non è bello, peroche amore è desiderio di bello, & quel che si desidera al desiderante sempre manca: che quel che si possiede, non si desidera. Onde Socrate dice che l'amor non è dio, ma è un gran demone, mezo fra gli dei superiori, & gli humani inferiori: et se ben non è bello come Iddio, non è ancora brutto come gl'in-

feriori, ma mezo fra la bellezza, et la bruttezza, pero-
che el desiderante, se ben in atto non è quel che desidera,
è pur quello in potentia, e così, se l'amore è desiderio di
bello, è bello in potentia, et non in atto, come sono gli dei.
S O. Che uuoi tu inferire per questo, o Philone? P H I.
Ti mostro la diuinità consistere nell'amato et non nell'a-
mante; peroche l'amato è bello in atto come dio, et l'a-
mante ch'el desia, è bello solamente in potentia, per ilqual
desiderio, se ben si fa diuino, non però è dio come l'ama-
to: et però uedrai che l'amato in mente dell'amante è
honorato, contemplato, adorato come proprio Dio, et sua
bellezza nell'amante è reputata diuina, sì che niuna al-
tra se gli puo equiparare. Non ti par dunque o Sophia
che l'amato preceda in eccellentia e causalità dell'amo-
re dell'amante, e sia più degno? S O. Sì certamente, ma
che dirai tu all'essempio d'Achille, e d'Alceste? P H I. Al-
ceste che morì per l'amato non fu honorato come Achil-
le, che morì per l'amante; peroche l'amante è in obbligo
di necessita a seruire il suo amato, come suo Dio, et è co-
stretto a morire per lui, e non potria fare altramente se
ama bene; perche già nell'amato è trasformato, et in
quel consiste sua felicità, et tutto il ben suo hormai non
è in se stesso. Ma l'amato non è in obbligo alcuno all'amā-
te, ne è costretto dall'amore a morire per lui: e se pur il
uuol far come Achille, è atto libero, e pura liberalità. on-
de da Iddio debbe essere più remunerato, come fu Achil-
le. S O. Mi piace questo che dici, ma non mi par da cre-
dere che se Achille, come era amato, non fusse stato anco-
ra amante del suo amato, che hauesse uoluto morire per
lui, P H I. Non negherai già che Achille nò amasse il suo

DIALOGO III.

amante, poi che per lui uolse morire; ma quello era amore reciproco, causato dall'amore che il suo amante hauea uerso di lui; onde rettamente diremo che morì per l'amore, ch'el suo amante gli portaua, che fu la causa prima, e non per quello amore che lui reciprocamente portaua all'amante, che fu causato del primo. S O. Mi piace la ragione che fece meritare piu premio da gli dei Achille, che Alceste; ma come puo stare che l'amato sia sempre Dio dell'amante? che seguirebbe che la creatura amata da Dio sarebbe Dio a Dio, che è absurdo: non solamente da Dio alle sue creature, ma ancora dallo spirituale al corporale, e dal superiore all'inferiore, e dal nobile all'ignobile. P H I. L'amore quale è fra le creature dall'una all'altra presuppone mancamento: et non solamente l'amor de superiori a superiori, ma ancora quello de superiori a gli inferiori dice mancamento; perche nessuna creatura è sommamente perfetta, anzi amando non solamente i superiori loro, ma ancora gli inferiori, crescano di perfectione, e s'approssimano alla somma perfectione di Iddio; perche il superiore non solamente in se cresce perfectione in bonificar l'inferiore, ma ancora cresce nella perfectione dell'uniuerso, che è il maggior fine, secondo che ho detto, per questo crescimento di perfectione in lui, et nell'uniuerso l'amato inferiore ancor si fa diuino nell'amante superiore; perche in essere amato, partecipa la diuinità del sommo creatore: ilquale è primo e sommamente amato, e per sua participatione ogni amato è diuino; perche essendo lui sommo bello da ogni bello è partecipato, et ogni amante s'approssima allui amato qual si uolia bello, se ben è inferiore di lui amante: et con questo

esso amante cresce di bellezze e diuinità, & così fa crescere l'uniuerso, e però si fa più uero amante, & più prossimo al sommo bello. S O. M'hai risposto dell'amore ch'el superiore ha all'inferiore fra le creature, ma non dell'amore d'Iddio à esse creature: nel qual consiste la maggiore forza del mio argomento. P H I. Già ero per dirtelo. sappi che l'amore, così come molti altri atti, & attribuzioni che di Dio, e delle creature si sogliono dire, non si dicono già di lui, come delle creature, & già t'ho dato essemplio d'alcuni attribuiti, e tu sai che l'amor in tutte le creature dice mancamento ancora ne celesti & spirituali, perochè tutti mancano della somma perfectione diuina, & tutti suoi atti, desiderij, & amori sono per approssimarsi à quella quanto possono. è ben uero che ne gli inferiori l'amore non solamente dice mancamento, ma ancora in alcuni di loro dice, & è passione, come ne gli huomini et animali, & ne gli altri, come ne gli elemēti, e misti sensibili dice inclinatione naturale. Ma in Dio l'amore ne passione, ne inclinatione naturale, ne mancamento alcuno dice; conciosia che esso sia libero, impassibile, & sommamente perfetto: al quale nessuna cosa mancare puote. S O. Che dice adunque in Dio questo uocabolo amore? P H I. Dice uolonta di bonificare le sue creature, & tutto l'uniuerso, e di crescere la loro perfectione quanto la loro natura sarà capace, &, come già t'ho detto, l'amore che è in Dio, presuppone mancamento ne gli amati, ma nō nell'amante, e l'amore delle creature al contrario: benchè della tale perfectione, della qual crescono le creature per l'amore di Dio alloro, ne gode: & se n'allegra, se allegrar si puà dire, la diuinità, & in questo la somma

DIALOGO III.

sua perfectione piu riluce, come gia t'ho detto; et però dice il psalmo; Iddio s'allegra con le cose che fece, et questo augumento di perfectione e gaudio nella diuinita non è in esso Dio assolutamente, ma solamente per relatione à sue creature. onde, come t'ho dichiarato, non mostra in lui assolutamente alcuna natura di mancamento, ma solamente il mostra nel suo essere relatiuo, rispetto di sue creature. Questa perfectione relatiua in Dio è il fine del suo amore nell'uniuerso, et in ciascuna delle sue parti, et è quella cò laquale la somma perfectione d'Iddio è sommamente piena, e questo è il fine dell'amore diuino. e l'amato da Dio, per ilquale ogni cosa produce, ogni cosa sostiene, ogni cosa gouerna, et ogni cosa muoue, et essendo in essa simplicissima diuinita necessariamente principio e fine, amante et amato, questo è piu diuino della diuinita come ogni amato del suo amante esser suole. S O. Questo mi piace et ben sono satisfatta della precedentia dell'amante all'amato, nella productione dell'amore, e questo mi basta per la prima dimanda che t'ho fatta, se l'amore nacque, cioè se è genito d'altrui ò ingenito, ch'io ueggio horamai manifestamente che l'amore è prodotto e genito dell'amato e dell'amate, come di padre, e madre. uorrei che mi satisfacessi cosi della seconda dimanda mia, cioè quando prima nacque l'amore, se forse è ab eterno prodotto, ouero genito d'amati, et amanti eterni, ouero fu in qualche tempo prodotto, et se questo fu in principio della creatione, ouero dipoi, et in qual tempo. P H I. Questa tua seconda dimanda non è poco difficile, et dubbiosa. S O. Che ti fa porre in questa piu dubbio che nella prima? P H I. Però che il primo amore à gli huomini

è manifesto esser quel diuino, per il quale il mondo fu da Dio prodotto, e quel pare che sia l'amore che prima nacque. Essendo adunque dubbioso appresso gli huomini di molti migliara d'anni in qua, il quando fussi prodotto il mondo, resta dubbioso il quando nacque esso amore. SO. Di una uolta il dubbio che è stato fra gli huomini nel quando il módo è stato prodotto, et intenderemo il dubbio che cade nel quando l'amore nacque, et poi che sarà conosciuta la dubitatione, alla solutione trouerai piu presto la uia. P H I. Tel dirò. Concedendo tutti gli huomini ch'el sommo Dio genitore, et opifice del módo sia eterno, senza alcun principio temporale, sono diuisi nella production del mondo, se è ab eterno, o da qualche tēpo in qua. Molti de philosophi tengono essere prodotto ab eterno da Dio, e non hauer mai hauuto principio temporale: così come esso Dio non l'ha mai hauuto, et di questa opinione è il grande Aristotele, et tutti i peripatetici. S O. Et che differentia sarebbe dunque fra Dio e'l mondo se ambi dui fussero ab eterno? P H I. La differentia fra loro resterebbe pur grande, perche ab eterno Dio sarebbe stato produttore, et ab eterno il mondo sarebbe stato prodotto; l'uno causa eterna, e l'altro effetto eterno. ma gli fideli, e tutti quelli che credono la sacra legge di Moises, tengono ch'el mondo fosse non ab eterno prodotto, anzi di nulla creato in principio temporale, et ancora alcuni de philosophi par che sentino questo. de quali è il diuino Platone, che nel Timeo pone il mondo essere fatto, et generato da Dio, prodotto del Chaos che è la materia confusa, del quale le cose sono generate: et benché Plotino suo seguace il uolia riuolgere all'opinione dell'eternità del

mondo, dicendo che quella Platonica genitura et fattione
 del mondo s'intende essere stata ab eterno, pure le parole
 di Platone par che ponghino temporal principio, & cosa
 fu inteso da altri chiari Platonici. è ben uero che lui fa
 il Chaos, di che le cose sono fatte, eterno, cioè eternalmen-
 te prodotto da Dio: laqual cosa non tengono gli fideli;
 perche loro tengono che fino allhora della creatione solo
 Dio fosse in essere senza mondo, & senza chaos, & che
 l'onnipotencia di Dio di nulla tutte le cose in principio di
 tempo habbia prodotto: che in effetto non par gia chia-
 ramente in Moyses ch'el ponga materia coeterna a Dio.
 S O. Sono adunq; tre opinioni nella productione del mo-
 do da Dio; la prima d'Aristotele, che tutto il mondo fu
 prodotto ab eterno; la seconda di Platone, che solamente
 la materia, ò Chaos fu prodotto ab eterno; ma il mondo
 in principio di tempo, & la terza delli fideli, che tutto sia
 prodotto di nulla in principio di tēpo. hor mi potrai for-
 se dire ò Philone le ragioni di ciascuno di loro. P H I. Ti
 dirò qualche cosa in breue, che la sufficiencia saria molto
 longa. al Peripatetico pare che le cose create nel mondo
 sieno di sorte, che alla natura loro repugni hauer hauu-
 to principio, & l'hauer fine: come è la materia prima,
 la continua generatione, & corrutione delle cose, la na-
 tura celeste, il moto massimamente circolare, & il tem-
 po. S O. A che modo alla natura di queste cinque cose
 repugna l'hauer hauuto principio? perche essa materia
 prima con la generatione e corrutione non potria essere
 stata di nuouo? e perche il cielo e'l moto suo circolare, et
 il tēpo, che da quel procede, nō potria hauer hauuto prin-
 cipio temporale? P H I. Poi che uoi riconoscere la ragio-

ne di questo, sarà bisogno dirtela; se bene qualche cosa diuertiremo dal proposito. La materia prima, dice Aristotele, non potria essere di nouo fatta, peroche tutto quel che si fa, di qualche cosa bisogna che si facci, che tutti concedono che di niente nessuna cosa far si possa: et se la materia prima fusse stata fatta, di qualche altra cosa sarebbe fatta, & quella sarebbe materia prima, & non questa, & non possendo andare questo processo in infinito, bisogna dare una materia ueramente prima, & non mai fatta; dunque la materia prima è eterna, & così la generatione, & corruttione che di lei si fa, peroche essendo la materia prima d'imperfetto essere, bisogna che sempre esista sotto qualche forma sostantiale: & la generatione del nouo, è corruttione del presistente, onde bisogna che ad ogni generatione preceda corruttione, & ad ogni corruttione generatione: perche la generatione del pollo, è per corruttione dell'uouo: è dunque la generatione, & corruttione della cosa eterna, senza principio: di sorte, che ogni nouo nasce di gallina, & ogni gallina d'uouo, & nessuna di loro fu assolutamente primo. Il cielo da se pare eterno, perche se fusse generato, seria ancora corruttibile, & corruttibile non puo essere, peroche non ha contrario, come gli elementi & gli composti da quelli, & la corruttione niene dalla superatione del contrario, & la generatione ancora è mouimento da un contrario in un'altro, et mostrasi che 'l cielo non ha contrario, perche è impassibile immutabile in sostantia, e qualita, e sua tonda figura fra tutte l'altre figure sola è priua di contrarieta. Per conseguita al moto circolare repugna l'hauer principio;

DIALOGO III.

perche come la figura circolare, quale è la celeste, nò ha principio, & ogni ponto in lei è principio & fine; così il moto circolare è senza principio, & ogni sua parte è principio, e fine, ancora nel primo moto: perche s'ei si generasse, la generatione sua; che è moto, saria primo del primo: il che è impossibile. & nò si possendo dare processo in infinito ne moti generati, bisogna uenire à un primo moto eterno. ancora il tempo qual segue il primo moto, perche è numeratione del antecedente, & succedente del moto, bisogna che sia eterno come lui: perche in effetto è fine del tempo passato, & principio del uenturo: onde non si puo assegnare instante, che sia primo principio. È adunque il tempo eterno, senza hauer mai principio.

SO. Intendo le ragioni che mossero Aristotele à far eterna la materia prima, & i cieli in loro stessi; & la generatione delle cose, & il moto circolare, et il tempo in modo successiuo, una parte dopo l'altra. Ha lui forse altre ragioni senza queste, à prouare l'eternità del mondo.

PHI. Queste che t'ho dette sono le ragioni sue naturali: fanno ancora gli peripatetici due altri ragioni theologici, à prouar ch'el mondo sia eterno, una pigliata dalla natura dell'opifice, e l'altra dal fine dell'opera sua. SO. Fa ancora ch'io intenda questo. PHI. Dicono che essendo l'opifice Dio eterno & immutabile, l'opera, che è il mondo, debbe essere ab eterno fatta ad un modo: perche la cosa fatta debbe corrispodere alla natura di chi la fa: & oltre che il fine del creatore, nella creatione del mondo, non fu altro che uoler far bene; perche dunque questo bene non si debbe hauer fatto sempre? che già impedimento alcuno non possua interuenire nell'onnipotente

Dio

Dio che è sommo perfetto. S O. Nò senza forza par che sieno queste ragioni del peripatetico, massimamente theologici della natura eterna dell' opifice dñno, et del fine di sua uolontaria productione. che diranno i Platonici, et noi tutti che crediamo la sacra legge Mosaitica, che pone la creatione di tutte le cose di nulla in principio di tempo? P H I. Noi altri diciamo molte cose in nostra difesa: consentiamo che naturalmète di niente alcuna cosa non si puo fare, ma miracolosamente per onnipotenzia diuina teniamo potersi fare le cose di niente: non che niente sia materia delle cose, come il legno di che si fan le statue: ma che possa Dio fare le cose di nuouo senza preedentia di materia alcuna. et diciamo, che se ben il cielo e la matria prima sono naturalmente ingenerabili et incorruttibili, nientedimeno miracolosamente per onnipotenzia diuina nell' assoluta creatione furono in principio creati di nulla: et se bene la reciproca generatione delle cose, et il moto circolare, et il tempo naturalmente repugnino all' hauer principio, l' hāno pur hauuto nella mirabile creatione: però che son cōseguenti della materia prima, e del cielo: liquali di nuouo furono creati. et quāto alla natura dell' opifice, diciamo che l' eterno Dio opera, nò per necessita, ma per libera uolontà et onnipotentia. laqual così come fu libera nella constitution del módo nel numero delli orbi, e delle stelle, nella grádezza delle sphaere celesti, et elementarie, et nel numero, misura, e quantita di tutte le cose, così fu libera in uolere dar principio temporale alla creatione: ben che la potessi fare come lui eterna. et quanto al fin dell' opera sua, diciamo che se ben il fin suo nella creatione fu far bene, et appresso di

Leone Hebreo.

T

noi il bene è eterno, & più degno che il temporale, noi così come non arriviamo à conoscere sua propria sapienza, non possiamo arrivare à conoscere il proprio fine di quella nelle sue opere. & forse che appresso di lui il bene temporale nella creatione del mondo precede il ben eterno: però che si conosce più l'onnipotentia di Dio, & sua libera uolonta in creare ogni cosa di nulla, che in bauerle prodotte ab eterno. perche parrebbe una dependentia necessaria, come la continua dependentia della luce del Sole: & non dimostraria il mondo essere fatto per libera gratia, & splendido beneficio: come dice Dauid, Dixi ch'el mondo per gratia, & misericordia di Dio è fabricato. S O. Parrebbe pur maggior possanza far una cosa buona eterna, che farla temporale. P H I E' maggior forza farla temporale, et eterna tutto insieme. S O. A' che modo il modo puo esser temporale, & eterno insieme? P H I E' temporale per hauer hauuto principio di tempo: & è eterno, però che non è per hauer fine, secondo molti de nostri theologi. & così come riluce la somma potentia nel principio temporale, così riluce l'immenso beneficio nell'eterna conseruatione del mondo, & uniuersalmente dirò al Peripatetico della somma sapienza di Dio, della quale lui così puoco puo conoscere, come potra dimostrare sua intentione il fine, & proposito di quella: in modo che si puo concludere necessariamente, come dice il propheta in nome di Dio, più di quanto sono alti i cieli sopra la terra, sono alte le uie mie dalle uostre, & i pensieri miei da pensieri vostri. S O. Mi bastano le tue ragioni per difendermi dal Peripatetico, se bene non per offenderlo, & queste mo-

desine pigliara Platone per sua difesa. ma che li mette il porre il Chaos eterno poi che l'onnipotencia di Dio il puo far di nulla, & di lui tutto il mondo, come noi diciamo? P H I. Si che ne basta che la fede nò sia ofesa dalla ragione, che non huiamo bisogno di mostrarla, perche althor scientia sarebbe, & non fede. & bastà credere fermamente quel che la ragion non reproua. La materia prima, che fece Platone eterna, fu per porre la creatione mosaica, non nuda di ragione philosophica: perche lui uolse essere, & parere piu presto philosopho, che credulo della legge. S O. Et con qual ragione puo Platone accompagnare la creatione del mondo in principio di tempo, ponendo la materia, ouer chaos eternamente prodotto da Dio? & che guadagna in porre il chaos eterno, se mette ch'el mondo sia fatto di nuouo? P H I. All'ultima ti rispondero. prima guadagna non contraddir quel detto delli antichi longamente affermato, che di nessuna cosa si puo fare: & se bene lui pone il mondo essere fatto di nuouo, nol pone essere fatto di niente, ma dell'antico & eterno chaos materia, & madre di tutte le cose fatte, & formate: & tu sai che li primi che delli dei fabulosamente theologhizarono, pongono che imanci al mondo fusse solamente il gran Dio Demogorgone col chaos, & l'eternita, quali gli erano compagni. S O. Ha questo detto antico, che di niente nulla si fa, altra forza di ragione, che essere approuato, & concesso dalli antichi? P H I. Se altra forza di ragion non hauesse non sarebbe cosi concesso, et approuato da tanti eccellenti antichi. S O. Di quella, & lascia mo l'autorita de' uecchi. P H I. Io t'el dirò, e ti servirà nò

solamente per risposta del secódo membro di tua dimanda, ma al primo ancor insieme con il secondo: & uedrai una ragione qual costringe Platone à porre non solamente il mondo di nuouo fatto, ma ancora il chaos, & materia del mondo ab eterno prodotto dal sommo creatore. S O. Fammela insédere, ch'io il desidero. P H I. Vedendo Platone il mondo essere una còmmune sustantia formata, & ciascuna delle parti sue così essere parte di quella còmmune sustantia formata di propria forma, cognobbe rettamente che tãto il tutto, come ciascuna delle parti era còposto di una cosa, ò sustantia informe, & à tutti còmmune, et d'una propria forma, che l'informa. S O. Ragione hai, di più olera. P H I. Giudicò che q̃sta formatione delle cose, così del tutto come d'ogniuna delle parti, fusse muoua di necessita, et nõ ab eterno. S O. Perche? P H I. Però che è necessario che l'informe sia stato inanti del formato: se tu ò Sophia uedi una statua di legno, non giudicarai che prima il legno si trouasse informe di forma di statua, che formato di quella? S O. Si certamēte. P H I. Et così il chaos bisogna che sia trouato informe, inãci che formato il módo: si che la formatione del mondo mostra sua nouita, & l'esser fatto di nuouo: & l'informe, che è in quello del qual si fece, mostra non nouita anzi antiquita eterna. seguita adunque & bisogna concedere che così come il mondo formato è stato fatto di nuouo, così ne bisogna concedere ch'el chaos informe non sia mai stato di nuouo: anzi habbia hauuto essere ab eterno. conoscerai adunque la ragion di quel detto delli antichi, che niente fa niente: perche il fare dice formatione nuoua, & la forma è relativa all'informe, di che si fa:

che di nullo informe nullo formato si può fare. E' adunque necessario, che così come il formato mondo è fatto di nuovo, così l'informe chaos sia ab eterno prodotto da Dio. S O. Se ben ti concederò che il chaos sia stato fatto ab eterno, non però ti concederò che sia prodotto da Dio. P H I. Bisogna chel conceda, perche il chaos è informe et imperfetto, & bisogna assegnarli causa produttrice che sia universalissima forma, & perfezione: così come lui è universalissimo informe, et imperfetto: laquale è Dio. S O. Come, Dio ha forma, saria adunque formato, e fatto di nuovo, che è absurdo? P H I. Dio nò è formato, ne ha forma, ma è somma forma in se stessa: dalquale il chaos & ogni parte sua partecipa forma: & d'ambi si fece il mondo formato, & ogni parte sua formata. il padre de quali è quella divina formalità, & la madre è il chaos, ambo ab eterno. ma il perfetto padre produsse da se la sola sostanza imperfetta madre: e d'ambi son fatti e formati di nuovo tutti li mondani figliuoli, quali hanno con la materia la formalità paterna: sì che per questa ragion non uana afferma Platone ch'el chaos è prodotto da Dio ab eterno: & che il mondo con sue parti è fatto, & formato da lui di nuovo nella creatione. S O. Non poco mi piace intendere questa ragione di Platone: ma mi resta còtra che lui si fonda che l'informe si debbe trouar prima, & senza il formato: laqual priorità, se bene è da concedere naturalmente, non si debbe concedere in successione temporale; però che puro informe non può stare, ne trouarsi senza forma, et la forma è quella, per laquale l'informe si truoua. Onde bisogna, che ò ambi sieno ab eterno cioè la forma, & la materia, e tutto il mōdo

do (come dice Aristotele) oueramente ambi e tutti sieno di nuouo creati, come tengano i fedeli. Et cosi ad uno modo, Et all' altro, la materia è prima nell' origine naturale : ma non in anticipatione naturale, come si fonda Platone. P H I. Che la materia tenga priorità naturale alla forma, come è il soggetto alla cosa, di che è soggetto, questo è manifesto : ma oltra ciò bisogna concedere, che ancora sia prima la materia in tempo, ad ogni tempo, e formatione di quella : qual mostra Aristotele. perche la materia bisogna che prima in tempo sia in potentia à qual si uoglia forma coeterna in materia, Et atto in potentia non è altro (come Aristotele dice) che leuar totalmente la natura della materia, Et della potentia. S O. Come adunque pone Aristotele il mondo formato eterno ? P H I. Peroche lui nõ pone la materia prima comune à tutto il modo, ma solamente nel modo inferiore della generatione, Et corruptione. nel qual pone la materia prima eterna, Et nulla forma allei coeterna, ma ciascuna nuoua in lei per generatione, Et l' altra rinata per corruptione : Et pone la successione di molte e diuersse forme eterna, con eterna generatione Et corruptione : ma ciascuno di loro è nuouo generabile, Et corrutibile. S O. Ne cieli dunque, oue non è generatione, non ponera Aristotele materia. P H I. A' nissuno modo uol che cieli, Et le stelle habbino materia sustantiale, peroche se l' hauessero sariano generabili, Et corrutibili, come li corpi inferiori : ma solamente sono corpo eterno, qual è materia di mouimento, ma nõ di generatione. S O. Et Platone perche non pone la materia eterna informata eterna, et successiuamente di successiue forma ? P H I. A' Pla-

tone pare impossibile che corpo formato non sia fatto di materia informe : onde il cielo, il sole, & le stelle che son bellamente formati, afferma esser fatti di materia informe, come tutti li corpi inferiori. S O. Et la materia de celesti è forse quella medesima delli inferiori, ouer altra? P H I. Altra non puo essere che la materia prima ad ogni modo informe, però che non ha perche si possi multiplicare, & diuersificare d'altra : & bisogna che sia una medesima in tutte le composte di materia : & li par giusto che il mondo tutto, così come ha un padre commune, ilqual è Dio, che habbi ancora una madre commune à tutte sue parti, qual è il chaos : & il mondo è figliuol di tutti due. S O. Dunque gli angeli, & intelletti puri è bisogno che sieno composti di materia? P H I. Già fu alcuno delli platonici che dissero che il chaos ha la parte sua nelli angeli, & altri spirituali : però che da in loro la sustantia, laqual si forma da Dio intellettualmente senza corporeità . in modo che gli angeli hanno materia incorporea & intellettuale ; & li cieli han materia corporea incorruttibile successiuamente : & gli inferiori han materia generabile, & corruttibile . ma à quelli che tengono che gl'intelletti sieno anime, & forme del corpo celeste, li basta la materia in compositione delli corpi celesti, & non dell'intelletti, che sono loro anime . S O. Dunque li cieli secondo Platone, sono fatti della materia che siamo noi? P H I. Di quella propria. S O. Come possono adunque essere eterni? R H I. Però Platone afferma che li cieli ancor sono fatti di nuouo di materia informe, coeterna à Dio . S O. Sta bene, ma ancor bisogna che dica che son cora-

DIALOGO III.

corrutibili come gl' inferiori, che la materia successivamente bisogna che molte volte s' informi. P H I. Ancor tiene che li cieli da se sieno dissolubili : però che ogni cosa fatta di materia & forma se dissolue se non fusse l'onnipotentia divina, che gli fa indissolubili, se ben da se son solubili. S O. E tu credi che Dio, che ha fatto la lor natura solubile, contradicendo sua natural opera, li facci indissolubili ? che pare una reprobatione di se stesso. P H I. La tua obietzione è efficace, pure Platone dice nel Timeo che il sommo Dio parlando con li celesti dice loro, uoi siate fattura mia, & da uoi dissolubili : ma perche è brutta cosa lassar che il bello si dissolua, per mia communicatione siate indissolubili, perche maggiore sono mie forze che nostra fragilita. ma io credo che per queste parole Platone non ponga li cieli in eterno indissolubili : ma è per mostrare la causa, perche non sono successivamente generabili, & corrutibili, & puocho diuturni come gli inferiori, essendo tutti fatti d'una medesima materia, che causa la nouita, & dissolutione. & dice che quantunque per la loro natura materiale douerebbero essere cosi, nientedimeno per la loro maggiore bellezza formale partecipata grandemente da Dio, son molto diuturni. S O. Dunque son li cieli per dissoluerli, secondo Platone. P H I. Sono. S O. E tu mi saprai dire il quando lui si crede? P H I. Quando finiranno sua natural state, laquale han limitata, come ciascuno delli inferiori corpi, ma molto piu diuturna. S O. E' alcuno che gli habbi assegnato termine di tempo? P H I. Gia li theologi piu antichi di Platone, de quali lui fu discepglo, dicono chel mondo inferiore si cor-

rompe, & rinuoua di sette millia anni. S O. Et quanto tempo dura corrotto? P H I. Delli sette milia anni gli sei milia sempre il Chaos de gli inferiori corpi germina, & finiti questi dicono che raccogliendo in se ogni cosa, si riposa nel sette millesimo anno: et in quello interuallo s'ingruidà à nuoua germinatione per altri sei milia anni. S O. E quanti hauiamo noi di questi sette milia anni? P H I. Siamo secondo la uerita Hebraica, à cinque milia ducento sessanta due, dal principio della creatione, e quando saran finiti gli sei millia anni, si corrompera il mondo inferiore. S O. E ch'el fara corrompere? P H I. La corruttione sara per la superatione d'uno di quattro elementi, massimamente del fuoco, ò forse dell'acqua. S O. Gli cieli quando si corromperano? P H I. Dicono che corrotto il mondo inferiore sette uolte di sette milia in sette milia anni, si uiene à dissoluere il cielo con tutto il pieno, e torna ogni cosa al Chaos, & alla materia prima. & questo uiene ad essere una uolta, dipoi passati quaranta e noue milia anni. S O. E dipoi come si crede succedino le cose? P H I. Ancora che sia audacia parlare di cose tanto alte & ignote, t'el diro. Si tiene che dipoi che è stato ocioso il chaos per alcuno spacio torni à ingruidarsi della diuinità, & à germinare il mondo, e formarsi un'altra uolta. S O. E questo mondo è stato fatto altre uolte? P H I. Forse che si. S O. E questa cosa ha hauuto principio mai? P H I. Essendo il chaos eterna madre, la germination sua dell'eterno, & onnipotente padre Iddio poniamo eterna; cioè infinite uolte successiuamente, l'inferiore di sette in sette milia anni, & il celeste con tutto che si rinnoua di cinquanta in cinquanta milia anni. S O. L'ani-

me intelletuali, e gli angeli, e gli intelletti puri: come si truouano in questa corruzione módana? P H I. Se nõ sono composti di materia e forma, ne hãno parte nel chaos, si truouano separati da i corpi nelle loro proprie essentie, contemplando la diuinità, e se ancora sono cõposti di materia e forma, così come partecipano le sue forme nel sommo Dio padre cõmune, così ancora partecipano sustantia & materia incorporea dal Chaos madre cõmune, come pone il nostro Albenzubron nel suo libro de fonte uite; che ancora loro renderanno la sua parte à ciascuno delli due parenti nel quinquagesimo millesimo anno, cioè la sustantia & materia, al Chaos, ilquale allhora di tutti gli figliuoli le sue porzioni in se raccoglie; e l' intelletuali formality al sommo Dio padre & datore di quelle, lequali lucidissimamente sono cõseruate nell' altissime Idee del diuino intelletto fino al nuouo ritorno loro, nella uniuersal creatione, & generatione dell' uniuerso, che allhora già il Chaos ingravidato della diuinità, germina sustantie materiali informate di tutte le Idee, cioè nel mondo inferiore corporeo, & successiuamente generabile, & corruetibile; nel mondo celeste corporeo, & mobile circularmente, senza generatione & corruzione successiua, nel mondo intellettuale materie sustantiali incorporee, immobili, & ingenerabili, & incorruttibili, auuenga che nel fin del secolo tutti si dissoluiuo, ritornando à i primi parenti, come ti ho detto. S O. S' el cielo con tutto il pieno si dissolue, passati gli quarantanoue milia anni, come costoro dicono, dunque quella ottaua sphaera doue è la moltitudine delle stelle fissè, secõdo la tardità del suo moto, poche circulationi potrà fare in tutto il tempo della uita del módo, & sua;

però che secondo ho già da te inteso, gli astrologi in nõ meno di trenta sei milia anni dicono che fa una circulatione, alcuni dicono in più di quaranta milia, se la uita sua non è più di quaranta milia, poco più d'una circulatione, potrà fare in tutto il tēpo della uita, che pare strano. PHI. Secondo loro, niente più del tempo d'una sola reuolutione dell'ottaua sphaera dura tutta la uita sua, & del resto del uniuerso: però che in effetto benché gli primi astrologi la ponghino in trenta sei milia anni, & altri più antichi in manco, la uerificatione de gli ultimi, alla quale per la più longa esperienza doniamo più fede, pone una circulatione sua in quaranta milia anni precessi: dicono adunque i theologi, che tanto è la uita dell'huomo, quanto sta l'ottaua sphaera à far una circulatione, & fatta essa, cò tutto il resto si dissolue, ritornando le forme nella diuinità, & le materie nella madre Chaos. il quale riposando mille anni, se ringrauidà dell'intelletto diuino, informato di tutte le Idee sue, un'altra uolta: dipoi di cinquanta milia anni, ritorna à germinare il cielo, & la terra, et altre cose dell'uniuerso. & già gli astrologi signando questo, dicono che girando l'ottaua sphaera una uolta, ritornano tutte le cose, come nella prima. SO. Consona adunque l'astrologia al detto di questi theologi, ma dimmi se così come la duratione, & dissolutione del tutto consegue alla circulatione dell'ottaua sphaera, come quasi causate da quelle, se la duratione, e corruptione del mondo inferiore, che è di sette milia in sette milia anni, è forse causata da qualche corso celeste. PHI. Sì che è causata dalli corsi della medesima ottaua sphaera del suo moto da accesso, e recesso, il quale fa di sette milia in sette milia anni, sette uolte

D I A L O G O I I I .

in tutta la sua circulatione, ciascuno de quali fa dissoluer
 re, e rinouare il módo inferiore, e quádo uiene al settimo,
 si dissolue il celeste, dipoi di quarátanoue millia anni, che
 è sette uolte sette, come t'ho detto. S O. Non è poca di-
 mostratione questa còcordanza d'astrologia. ma dimmi,
 questi astrologi hanno hauuto questo per ragione solamé-
 te, ò per disciplina autentica? P H I. Già t'ho detto che
 à porre il módo corruttibile, credeno essere accompagna-
 ti da ragione, ma nella limitatione de tempi, oltra l'astro-
 logica euidétia, difficile saria trouare ragione philosophi-
 ca, ma l'uno, e l'altro dicono hauere per diuina discipli-
 na non solaméte da Moises datore della legge diuina, ma
 fin dal primo Adam, dal quale per traditione à bocca, la
 quale nò si scriuea, chiamata in lingua Hebraica caballa,
 che uol dire recettione, uenne al sapiéte Enoc, e da Enoc
 al famoso Noe: ilquale dopo il diluuio per sua inuentiou-
 ne del uino fu chiamato Iano, perche Iano in hebraico
 uol dir uino, & il dipingono con due faccie riuerse, per
 che hebbe uista innanci il diluuio, & dipoi. costui lasciò
 questa con molte altre notizie diuine, e humane al più sa-
 piente de figliuoli Sem, & al suo pronepote Heber, liqua-
 li furono maestri di Abraam, chiamato Hebreo da He-
 ber suo proauo e maestro, & ancora egli uidde Noe, il
 qual morì essendo Abraam di cinquantadue anni. da
 Abraam per successione de Isac e di Iacob, & di Leni ué-
 ne la tradition secondo dicono alli sapienti de gli Hebrei
 chiamati Cabalisti, liquali da Moise dicono per reuelatio-
 ne diuina esser confirmate, non solaméte à bocca, ma nel-
 le sacre scripture in diuersi lochi significate con proprie,
 & uerisimili uerificationi. S O. Se nelle sacre lettere di

Moise, con qualche color di uerita queste cose che hãno si gnificato, e sono di maggiore efficacia, à me piacerea che le dichiarasse. P H I. Ti dirò cioche dicono, il che non ti persuado che tenghi, peroche l'euidentia loro nelli testi nõ è chiara, ma figuratiua, et io in questo sarò solamente p compiacerti narratore, benchè dal proposito ci allarghia mo alquanto. Moises, come sai, dice che Iddio creò il mondo in sei giorni, e nel settimo si riposo d'ogni opera, in memoria del quale comandò à gli Hebrei che in sei dì facessero opera, et nel settimo riposassero d'ogni lauoro. questi Theologi dicono che questi di diuini della creatioe del mondo inferiore, s'intende per ciascuno de mille anni, come dice David, che mille anni nel cospetto di Dio, sono un dì, adunque gli sei di naturali dell'opera della creatione di Dio, hãno uirtù di sei milia anni di duratione germinatiua mondo inferiore, et il settimo di di quiete ha dato al Chaos senza opera germinatiua nel mondo inferiore; ancora nelli riti de gli Hebrei debbeno connumerare da il dì che uscirono d'Egitto sette settimane che sono quarantanoue dì, et il quinquagesimo dì fanno la festa della data della legge, che la diuinità si uolse comunicare à tutti in comune, dice che significa le sette reuolutioni del mondo inferiore, in quarantanoue milia anni, et la noua comunicazione di tutto l'uniuerso, e dicono non solamente significare questo Moises nel numero de serui, ma ancora hauerlo significato in numero di anni, uno anno per mille; perche il grãde anno celeste appresso gli astrologi è mille anni; onde Moises comanda in le leggi, che sei anni si debbi lauorare la terra, et il settimo lasciarla ociosa senza lauoro, et proprieta alcuna, e dicono signifi

DIALOGO III.

care la terra, il chaos, il quale gli Hebrei sogliono chiamare terra, et ancora gli Caldei, et altri gentili, et significa ch'el Chaos debbe essere in germinazione delle cose generabili sei milia anni, et il settimo riposare con tutte le cose confuse comunemente senza proprietà alcuna, et così comanda Moises in questo settimo anno, che si debbino relasciare gli debiti, et gli obblighi delle possessioni, e tornare ogni cosa al suo primo; onde chiamano questo settimo anno *scemita*, che vuol dire *relaxatione*, che significa la relaxatione delle proprietà delle cose nel settimo migliaio d'anni, et la sua redizione nel Chaos primo. et questa *scemita* è come il sabbato ne giorni della settimana. dice ancora Moises che quando saranno passate sette *scemite*, che sono quarantanove milia anni, si debba fare il quinquagesimo anno *Iobel*, che in latino vuol dire *Iubileo*, et redizione, ancora. peroche in quello anno *Iubileo* ad essere la perfetta quiete di tutte le cose, così terrestri, come negotiatiue, et ogni seruo tornaua in libertà, ogni sorte d'obbligo era soluto; la terra non era lavorata, gli frutti erano comuni, et ogni possessione, non ostante qual si uoglia uinculo, tornaua al suo primo padrone, chiamauasi anno di libertà. il testo dice, nell'anno del *Iubileo* ciascuno tornara alla sua origine, e radice, la libertà si bandira nella terra, di sorte che in quell'anno, le cose passate erano estinte, et principiaua mondo nouo per cinquanta anni, come il passato, ilqual *Iubileo* dicono che significa il quinquagesimo migliaio d'anni nel quale tutto il mondo si rinnoua; così il celeste come l'inferiore. molte altre cose ti potrei dire in ciò, ma questo ti debbe bastare per darti qualche notizia della positione di questi

theologi, & occasione della loro audacia, nella limitatio-
ne de tempi, & uita del mondo. S O. Come possono ri-
rare Moises alla sua opinione, ilquale chiaro dice, che in
principio creò Dio il cielo, & la terra, che pare porre in
fame la creatione del Chaos con tutto il resto: P H I.
Leggiamo nel testo altrimenti. questo uocabolo, in prin-
cipio, in Hebraico puo significare innanci: dirai adunque
innanci che Dio creasse, & separasse dal Chaos il cielo,
& la terra, cioè il mondo terrestre, & celeste, la ter-
ra cioè il Chaos era inane e uacua, & piu propriamen-
te dice, perche dice era confusa, & roza; cioè occul-
ta, & era come un abisso di molte acque tenebroso, so-
pra ilquale soffiando il spirito diuino, come fa un uen-
to grande sopra un pelago, che illucida le tenebrose in-
time, & occulte acque, cauandole fuore cò successiua in-
undatione. Così fece il spirito diuino, che è il sommo intel-
letto pieno de Idee, ilquale communicato al tenebroso
Chaos, creò in lui la luce per estratione delle sustantie oc-
culte illuminate dalla formalità Ideale: & nel secondo
di puose il firmamento, che è il cielo, fra l'acque superio-
ri che sono l'essentie intellectuali, lequali sono le supreme
acque dell'abissato Chaos, & fra l'acque inferiori: cioè
essentie del mondo inferiore generabile, & corruttibile.
& così diuise il Chaos in tre mondi, intellettuale, celeste,
& corruttibile. dipoi diuise l'inferiore de gli elementi
dell'acqua, & della terra, & discoperta la terra la fece
germinare, herbe, arbori, & animali terrestri uolanti, et
nauanti. & dipoi nel sesto di, nel fin di tutto, creò l'huo-
mo. & in questo modo sommariamente detto intèdeno il
resto questi della creatione Mosaitica, & credeno denotare

ah'el Chaos fusse innanci la creatione confuso, & per la
 creatione diuiso in tutto l'universo. S O. Mi piace ueder
 si fare Platone Mosaico, & del numero de Cabalisti, e ba
 stami questo per notitia, come dici; poi che ne assoluta ra
 gione, ne terminata fede mi costringe à queste tali creden
 lita. ma dimmi, cò queste loro positioni possono forse più
 ragioneuolmente soluere gli sopra detti argumèti d'Ari
 stotele, che gli fideli: liquali credeno la creatione del mó
 do una uolta sola. P H I. Aristotele medesimo confessa
 che la positione che pone innanci di questo mondo esserne
 stato un' altro, & dopo questo hauerne ad essere un' al
 tro, & così sempre in continua successione fatti tutti di
 mano eterna, & è più ragioneuole che l'opinione che po
 ne questo mondo hauer hauuto principio, & innanci di
 esso nò essere alcuna cosa, peroche quella pone ordine suc
 cessiuo eterno nella generatione del mondo, e concede che
 di nulla non si fa cosa alcuna, e questa altra non lo signi
 fica; si che contra quella opinione non hāno loco gli più
 forti delli suoi argomenti, come quel che di nulla niente
 si fa, & che la materia prima non puo essere di nuouo
 fatta, ò generata; peroche quelle propositioni concede, &
 presuppone esso Platone, come ancora quelli due argumè
 ti theologali dell'opera diuina, che debbe essere eterna, co
 me lui opifice. e così ch'el fin dell'opera sua, ilquale è buo
 no debbe essere eterno: lequali ambo propositioni Platone
 cōcede quāto è p parte dell'agēte diuino. Ma dice Dio lar
 gire la sua eternità à q̃llo che è capace di fruirila, come è
 l'intelletto, nel quale sono le Idēe, & la materia prima, la
 quale è il Chaos: poché l'uno è puro atto, e forma, e l'al
 tro è pura potentia, & materia al tutto informe, l'uno
 è padre

è padre uniuersale di tutte le cose, et l'altro madre comune à tutti. Questi solamente hãno possuto partecipare l'eternità diuina, essendo da lui stati ab eterno prodotti; ma li figliuoli loro, liquali mediante questi dui parenti, sono da Dio fatti, & formati, come è tutto l'uniuerso, & ogniuna delle sue parti, non sono capaci di eternità: pero che ogni fatto è formato, cioè composto di materia del Chaos, & di forma della Idea intellettuale, & bisogna che habbino principio, & fine temporale, secondo di sopra t'ho detto. si che l'opera, & il fine nella productione diuina furono eterni nelli primi parenti del mondo, ma non in esso mondo formato singulare. & furono eterni nella successione eterna di molti mondi, così come esso Aristotele pone nel mondo inferiore, che nessuno delli suoi indiuidui è eterno, & che la generatione, & la prima loro materia è eterna. S O. Veggo bene la solutione delle ragioni theologali d'Aristotele, & della prima delle naturali, ma come soluera Platone l'altre quattro naturali? P H I. Platone non concede ad Aristotele chel Chaos si possi trouare senza forma, anzi dice che hauendo longo tempo germinato raccoglie in se tutte le cose, & s'acqueta con quelle per certo intervallo di tempo, ingravidandosi delle Idee, tanto fin che poi ritorna à figliare, & germinare di nuouo l'uniuerso. & concede che la generatione è eterna in molti modi successiui, ma non in uno del cielo, che la contrarieta per laqual si dissolue, è l'essere formato, fatto, & composto di materia & forma: perche ogni tale bisogna che si dissolua, & così cessa il suo circolare moto. Benche il moto in uniuersale sia eterno per eterna germinatione

Leone Hebreo.

V

successiva del Chaos, & quanto al tempo dice che è eterno, non per il moto del cielo, ma per il moto eterno generativo del Chaos successivamente. S O. Mi piace non poco la solutione delli argomenti d' Aristotele, per parte di Platone, & assai m'hai mostrato la productione del mondo, secondo tutte tre l'opinioni, d' Aristotele l'eternità d' uno sol mondo, di Platone l'eternità successiva di molti mondi, l'uno dopò l'altro; de' fedeli la creatione di uno sol modo, & d'ogni cosa. hor mi parrebbe già tempo di tornare al nostro proposito dell'amore, & che mi respondessi alla seconda dimanda, del quando l'amor nacque, & qual fu il primo amore. P H I. Il primo amor è quello del primo amante nel primo amato. Ma conciosia che nessuno di questi mai non nascesse, anzi ambi sieno eterni, bisogna dire ancora che l'amore loro, che è il primo amore, mai non nascesse, anzi sia come quell'eterno, & da tutti due ab eterno prodotto. S O. Dimmi quali sono il primo amato, & il primo amante, che conoscendo il loro amore, saprò qual è primo amore. P H I. Il primo amante si è Dio conoscente & uolente: il primo amato è esso Dio sommo bello. S O. Adunque il primo amore si è di Dio à se stesso. P H I. Sì certamente. S O. Molte cose ne seguitarieno da questo assurdo, e contrarie; Prima che la simplicissima essentia diuina fusse partita in parte amata, & non amante; & in parte amante, & non amata. Seconda, che Dio amante sarebbe inferiore à se stesso amato, che, secondo m'hai mostrato, ogni amante, in quanto amante, è inferiore al suo amato: perciò che se l'amore è desiderio d'unione (come hai detto) Dio amando desideraria unirsi con se stesso, &

essendo sempre una cosa con se stesso, ei sarebbe porre che Dio mancasse di se stesso: ilquale amore presuppone mancamento, & molti altri inconuenienti simili ne seguirebbono, liquali non mi allargo à dirti, perche à te, & ogniuno che ha inteso le conditioni che hai poste nell'amore saranno manifesti. P H I. Non è lecito ò Sophia parlare dell'amore intrinseco di Dio amante, & amato, con quella lingua, & quelli labbri, con liquali sogliamo parlare delli amori mondani. Non fa diuersita alcuna in lui l'essere amato, & amante, ma piu presto fa questa intrinseca relatione la sua unita piu perfetta, & semplice: perche la sua diuina essentia non sarebbe di somma unita, se ne reuerberasse in se stessa della bellezza, ò sapienza amata il sapiente amante, & d'ambi due l'ottimo amore. & cosi come in lui il conoscente, & la cosa conosciuta, & la medesima cognitione sono tutti una medesima cosa, benchè diciamo chel conoscente si fa piu perfetto con la cosa cognita, & che la cognitione deriui da tutti due; cosi in lui l'amante, & l'amato, & il medesimo amore è tutto una cosa: et bēche li numeriamo tre, e diciamo che dell'amato s'informa l'amate, & d'ambi due (come di padre & madre) deriua l'amore, tutto è una semplicissima unita, & essentia, ouero natura per nissun modo diuisibile, ne multiplicabile. S O. Se in lui non è altro che pura unita, donde uiene questa trina reuerberatione, della quale ragioniamo? P H I. Quando la sua pura chiarezza s'imprime in uno specchio intellettuale fa qlla trina reuerberatione, che hai inteso. S O. Adūque sarebbe falsa, & mendace questa nostra cognitione di lui, poi che il puro uno fa tre. P H I. Falsa non è, però che il non

stro intelletto non può comprendere la diuinità, che in
 infinito l'eccede nella sua propria natura intellettuale. e
 tu non chiamerai già mendace l'occhio, ò lo specchio, se
 non comprende il Sole con la sua chiarezza, & gran-
 dezza; & il fuoco con la sua grandezza, & ardente
 natura. però che gli basta riceverle, secondo la capaci-
 tà della natura dell'occhio, ò dello specchio, & questo li
 fa recettore fedele, se bene non può conseguire tutta la
 natura della cosa ricevuta, così al nostro specchio intel-
 lettuale gli basta ricevere, & figurare l'immensa essen-
 tia diuina, secondo la capacità della sua intellettual na-
 tura: se bene in infinito se gli equipera, & è deficien-
 te della natura dell'oggetto. S O. Si per non poter pi-
 gliare tanto quanto è l'oggetto, ma non per fare del
 puro, uno tre. P H I. Anci non possendo comprendere la
 pura unità del diuino oggetto, la moltiplica relatiua-
 mente, & riflessiuamente in tre, che una cosa chiara, &
 semplice non si può imprimere in altra men chiara di
 lei, se non moltiplicando la sua eminente lucidità in di-
 uerse men chiare luci. mira il Sole, quando s'imprime
 nelle nubi, & fa l'arco con quanti colori si transfigura
 nelle recipienti nubi, ò in acque, ouero in specchio: &
 essendo egli una semplice chiarezza senza color proprio,
 anzi eccedente, & continente tutti li colori, così la for-
 malità diuina, una & semplicissima, non si può trans-
 figurare, se non con reuerberante luce, & moltiplica-
 ta formalità. S O. Et perche il nostro intelletto fa di
 uno tre, & non altro numero? P H I. Peroche uno è
 principio de numeri, perche uno dice prima forma, &
 due prima materia, & il tre il primo ente composto

di tutti due . & come che nostro intelletto sia in se tri-
mo e primo composto, non può comprendere l'unita sen-
za trina relatione, non che facci dell'uno tre, ma com-
prende l'una sotto forma trina , & giudica che nel-
l'oggetto diuino l'unita sia purissima, laquale in soma-
ma simplicita contiene la natura dell'amato, dell'aman-
te , & dell'amore senza multiplicatione , & diuisione
alcuna : cosi come la luce del Sole contiene tutte l'essen-
zie delle luci , & colori particolari , con una semplice ,
& eminente chiarezza . ma che in lui ricena quella a-
morosa unita sotto forma trina d'amato , amante, &
d'amore, tutti tre in uno, & questo è solo per la bassezza,
& incapacita di esso intelletto recipiente. & con que-
sto ò sophia saldarai tutti gli tuoi dubbij, & ogni al-
tro che occorrere ti potesse nell'amore intrinseco de Dio
amante, in Dio amato. S O. Mi pare intenderti: ma se
puoi alquanto dichiararmi piu come in Dio sia una me-
desima cosa l'amato l'amante, & l'amore, mi sarebbe
piu satisfactione. P H I. Così come l'intelligente, & la co-
sa intesa, & l'intelligentia tanto son diuisi, quanto sono
in potentia, & tanto sono uniti, quanto sono in atto, cosi
l'amato l'amante, & l'amare tanto sono tre & diuisi,
quanto sono in potentia : e tanto sono una medesima
cosa & indiuisa, quanto sono in atto . se l'essere in atto
li fa uno & indiuisibili, adunque essendo nel sommo, &
purissimo atto diuino, sono uno in semplicissima, & pu-
rissima unita, & in ogni altro atto inferiore, l'unita lo-
ro non è cosi pura, et nuda della trina natura amorosa,
et intellettuale. S O. Mi piace grandemente questa astrae-
tione, ma mi resta in contra questo, che se bene ti consen-

tirò. che'l nostro intelletto pigli l'unità diuina, laqual simplicissimamente eccede, & contiene tutte tre le nature amatorie, amato, amante, & amore, sotto forma trina relatiua: non ti consentirò però che pigli che l'una di queste tre nature dependa dall'altre, cioè l'amate dall'amato, & che la terza, che è l'amore, nasca di queste due prime, come di padre, & madre, secondo hai detta: però che ogni productione, & nascimento è alienissimo, & contrario alla simplicissima unità diuina. P H I. Ancor sotto questa forma productina non solamente è lecito, ma bisogna che l'unità diuina in noi s'imprima, però che così come bisogna che nel nostro intelletto si multiplichi uno in tre, così bisogna che in lui habbi successione quella trina natura: che alteramente restarebbero tre nature diuise, & non una sola: & ancora sarebbe il nostro intelletto mendace: & non può figurarsi l'unità con multiplicatione, se quella multiplicatione non ritiene l'unità con la productione unitina: onde io t'ho detto che nella diuinità la mente, ouer sapientia amate ab eterno deriva dalla bellezza amata, & l'amore d'ambi due ab eterno nacque del bello amato come di padre, & del sapiente, ouero amante come di madre; & dico che l'amante fu prodotto non che nascesse, però che non hebbe ambi li parenti necessarij per il nascimento, ma un solo antecessore, come Eua madre fu prodotta dal padre Adam, & il Chaos, & materia madre comune dalla l'intelletto diuino, che è padre uniuersale, ma l'amore dico che nacque, però che fu prodotto da padre amato, & da madre amante: come tutti huomini di Adam, & Eua, & tutto il mondo dell'intelletto, & della maten

ria . Da questo che t'ho detto , se vuoi alquanto ò Sophia solleuare la tua mente , uedrai donde uiene la tua productione, & multiplicatione delle cose. S O. Dichiarami ancora questo, che da me non l'intendo. P H I. Del risplendere dell'amata bellezza diuina, l'intelletto primo uniuersale con tutte le idee fu prodotto , ilquale è dell'uniuerso il padre , & la forma , & il marito, & amato dal Chaos . Et della chiara & sapiente mente diuina amante fu prodotto il Chaos madre del mondo amatrice , & moglie del primo intelletto . & dell'illustre amore diuino, che nacque d'ambi due, fu prodotto l'amoroso uniuerso , ilquale à questo modo nacque del padre intelletto , & della madre Chaos. Quanto di questo ti potrei dire che solleuaria l'animo , ma sarebbe troppo discosto dalla nostra intentione , & per il presente basta il detto. S O. Ancor questo norria che spianassi meglio . P H I. L'huomo è intelligente , & la natura del fuoco è cosa intesa da lui. se sono in potentia , sono due cose diuise , huomo , & fuoco , & la intelligentia , così in potentia è un'altra terza cosa : ma quando l'intelletto humano intende il fuoco in atto, si unisce con l'essentia del fuoco, & è una medesima cosa con quel fuoco intellettuale . & così la medesima intelligentia in atto è la medesima cosa con l'intelletto, & col fuoco intellettuale senza alcuna diuisione . così l'amante in potentia , è altro che l'amato in potentia, & son due persone, l'amore in potentia è un'altra cosa terza , che non è l'amato nell'amante : ma quando è amante in atto, si fa una cosa medesima con l'amato, & con l'amore. poi se tu uedi come nelle tre diuerse nature,

mediante l'atto si fanno una medesima, tanto più quādo sono nel sommo atto diuino, che sono una purissima, et semplicissima natura senza alcuna diuisione: S O. Ho inteso da te dell'amore intrinseco di Dio, se bene noi gli applichiamo nascimento, et consentiamo che nacque di esso Dio amante, et amato, niente dimeno quell'amor nacque ab eterno da Dio, et è uno in sua unità eterno in sua eternità. di questo amor non bisogna adunque domandare quando nacque, però che esso medesimo Dio è eterno, che mai non nacque, ma te domando del priuato amor del mondo, dopò questo intrinseco quando nacque. P H I. Il primo amore dopò quello intrinseco uno con Dio, fu quello, per il quale il módo fu fatto ouer prodotto, ilqual nacque quando il módo: però che essendo egli causa del nascimento del mondo, bisogna che la causa propria et immediata si truoui quando l'effetto, et l'effetto quando la causa. S O. A che modo l'amore è causa del nascimento del mondo? P H I. Il mondo, come ogni altra cosa fatta et generata, è generato da due genitori padre e madre, delli quali nõ potria generarsi se non mediante l'amore dell'uno nell'altro; ilquale gli unisce nell'atto generatiuo. S O. Quali sono questi due parenti, ouero genitori? P H I. Li primi parenti sono uno Dio, come già ti ho detto, et sono il sommo bello, ouero sommo buono (come il chiama Platone) ilquale è uero padre, primo amatore, et l'amante è uno con la diuinità, ouero sapientia, ò sia diuisione: laquale conoscendo la sua diuisione, ama e produce l'intrinseco amore, et la prima madre con il padre è una medesima in essa diuinità. Amādo adūque la diuinità la sua propria bellezza, desiderò produrre

figliuolo à similitudine sua, ilqual desiderio fu il primo amore estrinseco, cioè di Dio al mondo prodotto, ilqual quando nacque, causò la prima productione de primi parenti módani, & d'esso módo. S O. Quali chiami tu al tri parenti del módo? P H I. Gli due primi generati da Dio nella creatione del módo, cioè l'intelletto primo, nel qual tutte le Idee del sommo artifice risplendano: ilquale è padre formatore, e generatore del mondo, & il Chaos ombroso dell'ombre di tutte le Idee, che contiene tutte le essentie di quelle: ilquale è madre del módo. mediante li quali due, come primi istrumenti, genitori, tutto il módo à similitudine della bellezza, & sapientia ouero essentia diuina Dio come amor desideratiuo creò, formò, e dipinse. fu ancora messo in quella creatione un' altro secondo amore oltra il diuino estrinseco, cioè del Chaos all'intelletto, come dalla moglie al suo marito, & reciproco dall'intelletto allei, come del marito alla moglie: mediante il quale il mondo fu generato. fu ancora un' altro terzo amore necessario nella creatione & essere del módo, cioè l'amore, ilquale hāno tutte le sue parti, l'una con l'altra, e con il tutto, secondo largamente t'ho detto, quando parliamo dell'unita dell'amore. tutti questi tre amori nacquero quando il mondo nacque, ouero quando nacquero gli due primi parenti. adunque s'el módo è eterno, come vuol Aristotele, questi primi amori nacquero ab eterno suti con l'intrinseco diuino che è uno con Dio: del quale non bisogna dire, & s'el módo & ambi gli suoi parenti sono creati in principio temporale, come noi fideli crediamo, questi tre primi amori nacquero adunque nel principio della creatione successiuamente. peroche nel primo

D I A L O G O I I I .

*principio nacque quello amore desideratiuo di Dio alla
 creatione del mondo, all'immagine della sua bellezza, &
 sapientia, & secundariamente fatti gli due primi parenti,
 nacque il loro reciproco amore, che è il secòdo: & dipoi
 di tutto il mondo formato con le sue parti nacque il ter
 zo amore del módo unitiuo: & se forse il módo fusse fat
 to nel tempo de due eterni parenti, come pone Platone,
 quel primo amore di Dio, ilqual produsse i primi strumē
 ti, ò parenti del módo, cioè l'intelletto, et il Chaos, nacque
 ab eterno con quelli parenti, gli altri due accompagnati
 dal diuino nacquero in principio di tempo, quando il mó
 do fu fatto, l'uno, cioè quello de due parenti, nacque in
 principio della fattione del mondo, l'altro unitiuo, in fine
 della formatione di quello, & quante uolte il mondo fu
 fatto, tante uolte questi due amori allhora nacquero. si
 che, secondo ch'è l'opinione della generatione del mondo,
 bisogna che sieno l'opinioni del quando l'amore nacque.
 Tu ò Sophia, che sei de fideli, bisogna che credi che l'amo
 re diuino estrinfeco, & il mondano intrinfeco, che sono
 gli primi amori dopo Iddio, nascessero quando il mondo
 fu da lui di niente creato. S O . Del quado l'amore nac
 que, mi piace hauer inteso da te, non solamente le diuerse
 opinioni de saui, ma ancora la sententia fedele alla quale
 dobbiamo appoggiarci. & basta assai per questa secòda
 dimanda, ueniamo horamai alla terza, e dichiarami s'ei
 bisogna, oue amore nacque, se forse nel mondo inferiore
 della generatione, & corruttione, ò nel celestiale del con
 tinuo moto, ò nello spirituale della pura intellettual uisio
 ne . P H I . Poi che tu m'hai inteso nel passato ch'el pri
 mo amore che nacque fu l'amore estrinfeco diuino col*

quale il mondo da Dio creatore fu creato, manifesto ti
potrà essere che appresso di Dio fusse el doue l'amor nac
que, S O. Questo hauiamo bene in mente: ma io non
ti domando dell'amor diuino intrinseco, ne estrinseco, per
essere piu alto di quello, à che la mia mète puo arriuare;
ma ti domando dell'amore mondano. P H I. Et dell'a-
more mondano t'ho detto, ch'el primo fu quel reciproco
amore che nacque fra il primo intelletto, & il Chaos: sì
che appresso di loro prima nacque l'amore. S O. Anco-
ra di questo mi ricordo, ma questo amore è piu presto de
gli due progenitori del mondo padre, & madre, secondo
hai detto, che d'akuna delle sue parti, io uoglio saper del
l'amore che si truoua nel mondo creato, in qual delle sue
parti prima nacque, se nella corruttibile, se nella celeste, ò
se nell'angelica, & in qual parte di ciascuna delle parti.
P H I. Quanto piu distintamente s'esprime la dimanda,
la solutione uiene manco litigiosa. ti rispondo che l'amo-
re prima nacque nel mondo angelico, et che di quello nel
celestiale, & corruttibile fu partecipato. S O. Che raz-
gione ti muoue à dare questa sententia? P H I. Proceden-
do l'amore, come t'ho detto, da bellezza, oue la bellezza
è piu immensa, piu antica e coeterna, iui l'amore prima
debbe essere nato. S O. E par che tu mi uoglia inganna-
re. P H I. A che modo? S O. Perche mi dici che oue è
la bellezza iui è l'amore: et già tu m'hai mostrato che
l'amore è doue la bellezza manca. P H I. Io non t'ingã
no, tu sei quella che te stessa inganni: io nõ t'ho detto che
l'amore cõsista nella bellezza, ma che procede da quella,
& che l'amore si truoua oue è la bellezza che il causa,
non che sia in essa bellezza, ma in quello à chi manca,

Et la desidera. S O. Adunque oue la bellezza più man-
 ca lui più debbe essere amore, Et lui prima nato, Et con-
 ciosia ch'el modo inferiore è più priuo di bellezza ch'el
 celeste, Et angelico, lui debbe essere più copia d'amore, et
 lui prima si debbe tenere che nascesse. P H I. Ancora ti
 truouo ò Sophia più sottile che saggia. così come la me-
 moria delle cose dette ti serue à contradire al uero, uor-
 ria che ti seruisse più presto à trouarlo: non uedi tu, che
 nò solamente mancare di bellezza causa amore, Et desi-
 derio di quella, ma principalmente quando è preconosciu-
 ta dall'amante à chi manca Et giudicata buona, ottima,
 desiderabile e bella, allhora la desidera per fruir la, e quã-
 to la cognitione di quella è più chiara nell'amante, tãto
 il desiderio è più intenso, e l'amore più perfetto. Dimmi
 adunque ò Sophia, in chi si truoua questa cognitione più
 perfetta nel modo angelico, ò nel corruttibile? S O. Nel
 l'angelico certamente. P H I. Adunque nell'angelico l'a-
 more è più perfetto, Et lui prima hebbe origine. S O.
 Sì, secòdo il conoscimento è l'amore nell'amante, ragione
 hai di porre il suo principio nel modo intellettuale, ma io
 ueggo che nò manco presuppone l'amore mancamento di
 bellezza, che conoscimento di quella, Et non manco pro-
 cede dall'un che dall'altro: anzi pare ch'el mancamento,
 sia la prima còditione nell'amore, e dopo quella la secon-
 da è il conoscimento della bellezza che manca, Et sotto
 specie di bello è desiderabile. uorria adunque la ragione
 che oue il mancamento è maggiore, lui l'amore nascesse;
 cioè nel modo inferiore, che se bene lui il conoscimẽto nò
 è tanto come nell'angelico, pur il mancamento è mag-
 giore, il quale è il primo nella productione dell'amore.

P.H.L. Se bene il mancamento e la cognitione del bello, sono cause producenti dell'amore, non solamente il mancamento no precede in l'esserne causa la cognitione, ma ancora non è eguale à lei. S O. Come nò? anzi il mancamento bisogna che preceda la cognitione, come la cosa nell'essere, alla notizia di quella, che prima bisogna che manchi la cosa, ch'ei si conosca il suo mancamento. P.H.I. E' ben prima il mancamento che il conoscimento in successione temporale, ouero originale; peroche bisogna che manchi, come dici, la cosa prima che si conosca mancare: ma nò è prima in principalita dell'essere causa dell'amore: perche il mancamento senza cognitione, nessuno amore, ò desiderio induce di cosa buona, ò bella. Onde tu uedrai gli huomini che sono nudi d'ingegno e cognitione, essere priui dell'amore della sapientia e del desiderio della dottrina: ma quando soprauiene al mancamento il conoscimento del bello, ò buono che manca, quel conoscimento è quello che principalmente induce l'amore, et il desiderio della cosa bella: adunque oue questo conoscimento si troua accompagnato di mancamento di qualche grado di bellezza, come nel modo angelico, iui l'amore nacque, e non nell'inferiore, oue il mancamento abbonda, et il conoscimento manca. S O. Ancora non mi chiamo uinta ne ti uoglio cōcedere ch'el conoscimento ecceda così il mancamento nell'essere causa d'amore, peroche il conoscimento puo stare insieme con la bellezza, anzi nell'uniuerso coloro che hanno piu bellezza, hāno piu cognitione. Qual è piu eccellente bellezza, che la medesima cognitione? si che il conoscimento sta piu presto con la bellezza, che col mancamento di quella, et quanto è maggiore, tātò meno sta

DIALOGO III.

con il mancamento di bello . Adunque oue il conoscimento è grande, come nel mondo angelico, poco mancamento ui può essere, & per conseguente poco desiderio & amore; perche poco desia chi poco mancamento ha. ma nel módo inferiore, oue il mancamento è grande, e la cognitione, e bellezza è poca, iui il desiderio, & amore deue essere piu intenso, & prima nato. P H I. Ben mi piace che l'animo tuo, ò Sophia, non si uogli acquietare fina che la speculata uerita non gli consuoni d'ogni banda. In questo tuo dubbio tu usi alcune equiuocationi che t'el fanno parere efficace, dicendo ch'el conoscimento sta insieme cò la bellezza, e che è quella medesima, e non col mancamento di quella, & dici il uero del conoscimento che è in habito, che è il piu perfetto, ma non del conoscimento che è in potentia, di quel che manca. S O. Dichiarami questa differenzia meglio, che nõ mi pare intenderla bene. P H I. Quella è eccellente bellezza che se stessa conosce, & quello è alto conoscimento, che è di sua propria bellezza, & questo conoscimento non presuppone mancamento, anzi habito di cosa bella, che è oggetto del conoscimento, e nel l'uniuerso quanto la bellezza è piu eccellente, tãto è piu conoscitiua di se stessa, & questo non induce desiderio ne amore, saluo forse che per riflessione relatiua in se stessa: E' un' altro conoscimento, che l'oggetto suo non è la bellezza che ha il conoscente, ma quello che gli manca, & questo è quello che genera il desiderio, e l'amore in tutte le cose che sono dopo il sommo bello. S O. E questo secondo conoscimento, poi che presuppone mancamento, & è di bellezza che manca, nel mondo inferiore, oue la bellezza manca, debbe causare piu amore che nel mondo ange

lico, oue il mancamento è poco : perche questa cognitione debbe essere proportionata alla bellezza che manca : laquale è il suo oggetto. P H I. Questo è il tuo secondo inganno. sappi, che come il primo conoscimento habituale è piu eccellente nel piu bello, e nel mondo angelico piu che nell'inferiore, cosi questo secondo conoscimento primauo è maggiore in quelli superiori, che ne gli inferiori, eccetto nel sommo Dio, nel quale non è cognitione alcuna priuatiua; peroche la sua cognitione è di sua somma bellezza, alla quale niun grado di perfettione manca.

S O. Pur nò mi negarai, che à quelli superiori celesti angelici non manchi meno bellezza che à gli inferiori corrutibili, oue il desiderio di quella bellezza che manca, debbe essere piu ne poveri inferiori, che ne ricchi angelici. P H I. Tu rettamente non concludi : perche non quello à chi piu manca di buono, piu desidera quel buono che gli manca ; ma quello che piu conosce quel buono che gli manca, mira nella diuersita delle cose inferiori : che le parti de gli elementi, & le pietre, e metalli, à chi molti gradi di bellezza manca, poco, ò niente la desiano : perche gli manca conoscimento del ben che gli manca.

S O. Pur m'hai mostrato che ancora loro hanno amore & desiderio naturale. P H I. Sì, ma solamete à quel grado di perfettione alloro conuasurate : come il graue al centro, & il lieue alla circunferetia, & il ferro alla propinquata calamita. S O. E nientedimanco non hanno cognitione. P H I. Già t'ho detto che la cognitione della natura generate serue loro à dirizzarli nelle sue perfettioni naturali, senza altra propria cognitione ; onde l'amore e desiderio loro non è intellettiuo ne sensitiuo, ma so-

DIALOGO III.

lamente naturale, cioè drizzato dalla natura, non da se stesso. e così le piante che sono le manco perfette delli uini, mancando della bellezza grandemente, perche non la conoscono, nò desiderano di quella, se nò quel poco che appartiene alla sua perfectione naturale, e gli animali sensitiui, à chi molto piu della bellezza e perfectione manca, che à gli huomini rationali, non hano una minima parte di desiderio, et amore del bene, che à loro manca di quella, che ha l'huomo: peroche la loro cognitione di quella bellezza mancante è poca, et solamente si stende alle loro comodità sensitiue: e l'amore loro per essere sensitiuo, nò puo desiar le bellezze intellettuali, che alloro manca, che sono le piu eccellenti. ancora nelli medesimi huomini, come t'ho detto, quelli che sono d'ingegno piu debile, e manco conoscimento hanno, sono quelli à chi piu della bellezza e perfectione manca, et meno la desiano: et quanto piu ingenuosi, e saui sono, et à chi meno gli manca della bella perfectione intellettuale, piu intensamente l'amano, et piu intensamente la desiano. et però Pittagora gli sapienti chiamaua philosophi, cioè amatori, o desideratori della sapientia: peroche quel che ha piu sapientia, conosce piu quello che gli manca della perfectione di quella, e tanto piu la desidera, che essendo la sapientia molto piu ampla, e profonda che l'intelletto humano, chi piu nuota nel suo diuino pelago, conosce piu la sua larghezza e profondita, e tanto piu desia di arriuare alli suoi perfetti termini, à lui possibili, e l'acqua sua è come la salata, che à chi piu di quella bene piu sete pone. peroche le delectationi della sapientia nò sono satiabili, come ogni altra delectatione, anzi ogni hora piu desiderabili, et insatiabili.

tiabili . e però Salamone nelli suoi prouerbij, comparando la sapietia dice Cerva d'amore, e Capriola di gratia, l'affettioni sue in abundantia ti diletteranno d'ogn' hora: e nell'amor suo crescerai sempre. Quando Sophia salirai per questa scala al mondo celeste, et angelico, trouerai che quelli che partecipano piu bellezza intellettuale del sommo bello, piu conoscono quanto manca al piu perfetto de' creati della bellezza del suo creatore: e tanto piu l'amano, et desiano eternalmente fruire nel maggior grado di participatione, et unione alloro possibile: nella quale consiste la loro ultima felicità. si che l'amore principalmente è in quella prima, et piu perfetta intelligentia creata, per ilquale fruisce unitiuamente la somma bellezza del suo creatore: dalquale egli dipende. e da lui successiuamente deriuano l'altre intelligentie e creature celesti, descendendo di grado in grado, fino al mondo inferiore: delquale solo l'huomo è quello che gli può simigliare nell'amore della diuina bellezza, per l'immortale intelletto, che'l creatore in corpo corruttibile li uolse largire. Et solamente mediante l'amore dell'huomo alla bellezza diuina s'unisce il mondo inferiore: ilquale è tutto per l'huomo con la diuinità causa prima et fine ultimo dell'uniuerso, e somma bellezza amata e desiata in tutto: che altrimenti il mondo inferiore saria da Dio totalmente diuiso. si che nel mondo creato nella parte angelica nacque l'amore, et di li nelli altri fu partecipato. S O. Già in questo s'acquietaria la mente, et concederia che l'amor nascesse prima nel modo angelico, et in quello principalmente hauesse piu forza: senon che mi pare strano porre col minor mancamento di bellezza mag-

Leone Hebreo.

X

gior conoscimento et desiderio di ciò che manca, come affermi nel mondo intellettuale: però che (come già ti ho detto) queste cose ragionevolmente deue rebbono essere proportionate: et secondo il mancamento deuria essere il conoscimento, et il desiderio della bellezza che manca. et se ben tu ò Philone con le tue sottilità le tiri al contrario, et le tue ragioni non si possino contraddire, nientedimeno la conclusione tua disproportionante il mancamento dal conoscimento, et desiderio di quel che manca, par contraria. P H I. Ancora che habbiamo detto che nel mondo angelico, per esser piu bello del corruttibile, sia minore il mancamento della bellezza che nelli inferiori, perche oue la perfettione è maggiore bisogna che la priuatione, et mancamento di bellezza sia minore: nientedimeno quando considerarai i termini de mancamenti della bellezza, rispetto dell'amore, et desiderio delquale è causa, trouerai che non solamente il mondo angelico è eguale nel mancamento di quella alli inferiori, ma ancora eccede, et è maggiore il mancamento suo per indurre maggiore desiderio, et amore corruttibile. S O. Questo mi parrebbe piu strano ancora. dimmi la ragione della equalità de mancamenti d'ambi ei mondi, et ancora (s'el si può) dell'eccesso del mancamento dell'angelico, sopra quello del corruttibile. P H I. Essendo la bellezza del Creatore eccellente sopra ogni altra bellezza creata, et quella sola perfetta bellezza, bisogna che tu concedi, che ella sia la misura di tutte l'altre bellezze, et che per lei si computino tutti i mancamenti delle perfettioni dell'altre. S O. Questa ti conco-

dero bene, perche cosi è in effetto, che la bellezza divina è causa fine & misura di tutte le bellezze create: ma di piu oltra. P H I. Concederai ancora che la bellezza divina è immensa, & infinita; onde non ha alcuna proportionem commensuratiua con la piu eccellente delle bellezze create. S O. Ancora questo mi par necessario, chel creatore non habbia proportionem in bellezza ad alcuna cosa creata: però alla sua bellezza, sapientia, & ogni altra perfectione, è incomparabile quella che si truoua in ogni creato: ma questo titolo d'infinito che dai alla bellezza, io non l'intendo, però che l'infinità dice dimensionem interminata & imperfetta: perche la quantita perfetta ha li suoi termini che la fanno perfetta: & se la bellezza divina è perfettissima, debbe essere intera con li suoi termini, & non infinita (come dici) tanto piu che finito, & infinito sono conditioni di quantita estensa, ò numerata, laqual non si truoua, se non ne i corpi. & conciosia che la bellezza divina sia incorporea, & astratta d'ogni passione corporea, non so come si possa dire infinita. P H I. Non t'inganni la proprieta del vocabulo infinito, che significa quantita interminata & imperfetta, dalla quale è molto remota la bellezza divina: però che noi non possiamo parlare di Dio, e delle cose incorporee, se non con uocaboli alquanto corporei. perche la medesima lingua e prolazione nostra, è in se corporea: ancora dire perfetto, è uocabolo incòpetente alla diuinità, perche uol dire interamente fatto: et nella diuinità non è fattione alcuna: ma uogliamo dire per perfetto che è primato d'ogni difetto, e che còtiene ogni perfectione, &

vogliamo dire per infinito, che la perfezione, sapienza, e
 bellezza del creatore Iddio è improporzionabile, et in=
 comparabile ad ogni altra perfezione creata: però che
 quel che di niente ogni cosa creò, bisogna che ecceda in
 perfezione le sue creature, che da se son niente, quanto
 eccede il sommo essere al puro niente: che è eccesso incò=
 mensurabile senza proportione, ò comparatione alcuna:
 ilquale noi chiamiamo infinito, benchè in se sia integrissi=
 mo, et perfettissimo. Ancora la bellezza, sapienza, esse=
 re, et ogni uirtù diuina, si chiamano infinite, però che
 non son contratte ad alcuna essentia propria, ne ad alcu=
 no soggetto terminato: anzi tutte le perfezioni in lui
 sono astrattissime trascendenti, et infinite; peroche non
 si finiscono per soggetto et essentia propria, come si fi=
 niscono l'essere et la bellezza d'ogni cosa creata per la
 sua propria essentia. S O. Mi piace intendere à che modo
 poniamo infinita nelle perfezioni diuine: di oltre adun=
 que come il mancamento della bellezza nel mondo ange=
 lico sia eguale à quel del corruttibile. P H I. L'infinito
 egualmente è lontano da ogni finito, ò sia grande, ò sia
 piccolo: però così è incòmensurabile per multiplicatione
 del grande finito, come del piccolo. S O. Questa cosa par
 ragione uole, pur alla fantasia è strano che un grande
 non habbia più proportione, et approssimatione con l'in=
 finito che uno piccolo: et che nol possa meglio còmensu=
 rare. Dichiarami ti prego questa sententia meglio. P H I.
 La fantasia non bisogna che impedisca la ragione nelle
 tali come te ò Sophia; ben uedi che l'infinito è immensu=
 rabile d'ogni specie di misura grande, ò piccola, che se di
 alcuna si misurasse per quella si finirebbe, et non sarebbe

infinito. onde all' infinito ne mezo, ne terzo, ne quarto, ne altra parte mai si può assegnare: perche per quella si misuraria. è adunque impartibile, indinifibile, & immensurabile, senza termine, e senza fine, & nessuna cosa finita per grande, & eccellente che sia gliè proportionabile in alcuna specie di proportionone. S O. Dammi qualche essem pio, perche meglio la fantasia s'acquieti. P H I. Il tempo, secondo i philosophi, è infinito, ne hebbe principio, ne ha uera mai fine, benche noi fideli teniamo il contrario: ma secondo loro, il tempo per essere infinito è incommensurabile di nessuna quantita di tempo finito, grande ò piccola: onde così è improportionato, & incòmensurabile da un migliaro di anni, come d'un hora: si che nel tempo infinito non men numero di migliaia d'anni si còtiene, et eccede, che d'hore: però che ne l'un ne l'altro può comensurare la sua infinita. Nò negherai adunque, ò Sophia che l'infinito tempo nò meno ecceda, e trapassi d'un migliaro d'anni, che d'una hora. S O. Nò si può negare che l'eccesso dell' infinito nò sia ad un medesimo modo eccesso infinito, tanto del grande quato del piccolo. P H I. Adunque la bellezza diuina che è infinita, non meno eccede la piu bella dell' intelligentie separate dalla materia, che il men bello de corpi corruttibili: essendo ella di tutti misurata, e nessuno misura di lei. Tanto adunque manca al primo angelo di quella somma bellezza, quanto manca al piu uil uerme della terra. Sono adunque mancamenti eguali, cioè che'l mancamento della bellezza d'ogni creatura, rispetto à quella del creatore, è infinito, & l'infinito è eguale all' infinito à modo di dire: benche l'egualità sia conditione del finito, & essendo la bellezza diuina

perfettamente astratta d'ogni soggetto, e propria terminazione, nessuna comparatione tiene con qual si uoglia bellezza creata, e terminata: come infinito à finito. S O.
 Mi par necessario che li mancamenti siano equali ad un modo: ma mi restano due dubij in questo. il primo è che se egualmente è lontano il mondo angelico, et il corruttibile dall'immensa bellezza diuina, non deueria essere l'uno piu perfetto dell'altro. perche la perfectione delle creature par che consista nell'approssimatione al Creatore, piu o manco. il secondo è che dici, che nessuna creatura ha proportione col creatore: e come puo stare questo, conciosia che dice la scrittura che l'huomo sia fatto alla imagine, e similitudine di Dio: et gia da te ho inteso che il mondo è imagine, e similitudine di Dio: e non è dubbio che il mondo angelico è molto piu simile alla diuinità che tutto il resto: poi l'immagine debbe essere proportionata alla figura, di chi è imagine, et il simulacro à quello di che è similitudine: hanno adunque proportione le cose create col creatore, però che sono sua imagine. P H I. Li tuoi dubbij mostrano ingegno, ma la solutione loro non è difficile. se bene la bellezza diuina in se è immensa, et infinita, quella portione che uolse partecipare all'uniuerso creato è finita: laqual si partecipò in diuersi gradi finiti, à chi piu à chi meno. però che ogni bellezza creata, è concreata à propria essentia, et terminato subietto, et finita per quello. il modo angelico pigliò la maggior parte, dipoi il celeste, dipoi il corruttibile: queste parti son proportionate in se, et chi piu ne ha, si dice piu partecipauo della diuinità, et piu approssimato à quella: non perche sia piu proportionato all'infinità diuina; però

che tra finito, & infinito non è proportione: ma perche ha sortito più di grado della bellezza partecipata dal creatore al mondo creato: & restò men terminata men concreata, & men finita in sua propria essentia. si che quando si dice approssimarsi una creatura al suo creatore più dell'altra, non è perche più proportionato gli sia, come tu nel tuo primo dubbio intendi; ma perche più partecipa liberalità de doni diuini: e con questa soluerai il tuo secondo dubbio, che nelle creature è l'immagine, e similitudine di Dio, per quella bellezza finita partecipata dall'immenso bello. perche l'immagine del finito bisogna che sia finita, altramente nõ sarebbe immagine, ma quello di che è immagine, si depinge, & imagina la bellezza infinita del creatore nella bellezza finita creata: come una bella figura in uno specchio, non però cõmisura l'immagine il diuino imaginato, ma bene gli sarà simulacro similitudine & immagine. può adunque l'huomo & il mōdo creato, et prima l'angelico essere immagine, e simulacro di Dio senza hauer proportionem misurabile à sua immensa bellezza, come t'ho detto, onde il propheta dice, à chi somigliate Dio, et qual simulacro comparate ad esso? et in altro luogo dice, à chi m'assomigliate proportionalmente? dice il santo, alzate al cielo gli occhi vostri & uedete chi creò questi, chi produsse et amouero l'esercito loro: e tutti chiama per nome: per la somma uirtù, et immensa potentia nessun luogo nõ è priuato. mira ò Sophia quāto chiaro questo sauiο propheta ne mostrò l'infinita eccellentia, et impropotione, che ha il creatore cō le creature, ancora cō le celesti, et angeliche, allequali dice hauer prodor si tutti innumeratamēte, e ciascuno cō propria essentia e

nome, et p la sua omnipotētia, et immēsa uirtù loro hāno l'essere, e nō son priuati, che da se loro son niente. poi che coparatione, o proportionē puō hauere il niente cō quella fontana d'essere, chel niente da se produce in essere, et in eccellenti gradi di perfettione? Et però Anna nella sua oratione dice, nō è alcuno santo como tu Dio, perche nessuno nō è senza te: uol dire che nō si puō coparare quello che riceue l'essere, con quello da chi il riceue. S O. Tu m'hai mostrato l'egualità del mancamento della bellezza nel mōdo angelico, e corruttibile, ti resta à mostrarmi come ancora sia maggior quello dell'angelico, ilquale, oltre che è strano, pare che implichi cōtradittione, che se sono eguali, l'uno nō debbe essere maggior dell'altro. P H I. La ragion dell'egualità tu l'hai intesa, io t'ho detto che ancora è maggiore il mancamento di bellezza nel mondo angelico, però che piu il conosce: perche essendo un mancamento medesimo in due persone, in quella si fa maggiore che piu il conosce: Et in quella induce maggior desio di ciò che gli manca. quando i civili e signorili ornamenti egualmente mancano ad un nobile, Et ad un uillano, in qual di loro fanno maggior mancamento, o nel nobile, che conosce il mancamento che gli causano, o nel uillano, che nō sa che sieno: e qual piu gli desia? S O. Nel nobile certamēte, che quel che nō sente nō ha mancamento ne desio di quel che gli mēca. P H I. Così, ancora che quello che mēca dell'infinita bellezza del mōdo cele e corruttibile sia egualmēte infinito, pur nell'angelico, oue piu si conosce l'immēsa bellezza che gli mēca, il mēcamento si fa maggiore, per incitare maggior desiderio, e produrre piu intenso amore, che nel mōdo inferiore, onde, se ben il

mancamento rispetto della diuina bellezza è eguale, pure
 per il diffetto del conoscimēto il mancamentō è minore, et
 il desiderio & amor di quello è piu remisso. si che l'egua-
 lita del mancamento nelli due mondi è per rispetto della
 cosa che manca, che è egualmente infinita. & il piu & il
 manco, è rispetto di quelli à chi manca, secondo che piu
 il conoscono, e piu il desiano, & amano. S O. Assai chia-
 ro intendo come il mancamento della bellezza nel mon-
 do angelico, non solamente è eguale à quello del mondo
 inferiore, ma ancora maggiore; onde con ragione il de-
 siderio, e l'amore è molto piu ardente, intenso, & eccellen-
 ta, & con ragione si puo affermare, che in prima nasces-
 se. ma mi resta l'animo inquieto della dignita del modo
 angelico; peroche essendo il mancamento della bellezza
 imperfettione; oue il mancamento è maggiore, debbe es-
 sere l'imperfettione maggiore. onde seguitaria ch'el mó-
 do angelico, à chi piu manca della bellezza, secondo te,
 fusse piu defectuoso, & manco perfetto del corruttibile:
 il che è absurdo. P H. I. Seguitaria l'inconueniente che
 dici, s'el mancamento di bellezza, il qual t'ho detto essere
 maggiore nel mondo angelico, che nel corruttibile, fusse
 mancamento assolutamente priuatiuo; perche questo ue-
 ramente induce diffetto: in quello in chi egli è, quanto e-
 gli è maggiore: ma io nō ho detto che simil mancamen-
 to sia maggior nel mondo angelico, ma solamente il man-
 camento incitatiuo, & productiuo d'amore, e desiderio: il
 quale non è diffetto nelle cose create, anzi piu presto per-
 fettione. onde ragioneuolmēte debbe essere maggiore nel
 modo angelico, che nel corruttibile. S O. La diuersita de
 uocaboli non mi fatia, dichiarami queste due maniere di

DIALOGO III.

mancamento, cioè priuatiuo. e productiuo d'amore, e la differentia che è fra l'uno e l'altro. P H I. Il mancamento d'ogni perfectione puo essere in atto solamente, essendo pur la potentia di quella, laquale primamente si chiama mácamento, ouer améte che manchi atto, e potentia insieme, et chiamano questa priuatione assoluta. S O. Dimmi l'essempio di tutti due. P H I. Nelle cose artificiali ne drai uno legno raso, à chi manca la forma, et bellezza d'una statua d'Apolline, nientedimanco è in potentia à quella: però una portione d'acqua, così come è priuata in atto di forma di statua, così ancora è priuata in potentia: perche d'acqua nõ si puo fare statua come di legno. Quel primo mancamento che nõ è spogliato di potentia, si chiama mancamento: quest' altro à chi ancora manca con l'atto la potentia, si chiama assoluta priuatione. e nelle cose naturali la materia prima che è nel fuoco, ò nella acqua, se ben gli manca la forma, et essentia dell'aere in atto, non però gli manca in potentia; perche del fuoco si puo far aere, et così dell'acqua, nientedimanco gli manca forma di stella, di Sole, di Luna, ouero celeste, nõ solamente in atto, ma ancora in potentia; perocho la materia prima nõ ha potentia, ne possibilia à cielo, ne stella. Questa differentia è nel mancamento della bellezza dal mondo angelico al corruttibile, che nelli angeli il mancamento suo è mancamento in atto solamente, ma nõ manca in conoscimento, et inclinatione: che è come la potentia nella materia prima. et così come in quella il mancamento dell'atto gli dà inclination, e desiderio à ogni forma, di che ella è in potentia, così la cognitione, et inclinatione angelica alla somma bellezza, qual gli manca, gli dà in-

tenfissimo amore, & ardentiffimo defiderio . queſto mancamento non è priuatione assoluta, perche chi conoſce & deſia cio che gli manca non è del tutto priuato di quella: peroche il conoſcimento è uno eſſere potenziale di quello che manca . & coſi è l'amore & deſiderio . ma nel mondo inferiore oue non è tal conoſcimento, & deſiderio di queſta ſomma bellezza, con l'atto manca la potentia di quella, & tal mancamento è priuatione assoluta, & uero difetto, non già conoſcitiuo incitatuuo & produuttiuo d'amore, che quello è perfeſtione nelle coſe create, & nelle piu eccellenti, queſto mancamento ſi truoua maggiore, cioè piu conoſcitiuo, & incitatuuo d'amore che nel corruſtibile, & il priuatiuo minore . e nel corruſtibile è il contrario, ch'el mancamento incitatuuo è minore, & il priuatiuo maggiore : onde egli è manco perfeſto, e piu deſettuoſo. S O. Veggo ben la differentia che è fra il mancamento di bellezza conoſcitiuo, et produuttiuo d'amore, del quale piu ſi truoua nel módo intellettuale, e quel del priuatiuo nudo di cognitione, & amore, del quale piu ſi truoua nel mondo corruſtibile : & conoſco come l'uno importa perfeſtione , & l'altro difetto : ma mi reſtano tre coſe dubbioſe, prima ch'el mancamento del mondo inferiore non ſi puo chiamare assolutamente priuatiuo; peroche ancora in quello ſi conoſce la ſomma bellezza , & è deſiata da gli huomini che ſono parte di quello. La ſeconda, che quel mancamento conoſcitiuo & deſideratiuo della ſomma bellezza non pare che poſſi ſtare con l'eſſere in potentia della coſa che manca in atto, come hai detto, peroche la potentia ſi puo ridurre ad atto, & neſſuno bello finito puo hauere bellezza infinita: laquale è quel-

la che dici che conosce & desia. La terza che mi par strana, è che Dio in alcuna cosa creata metta riconoscimento e desiderio di cosa che gli manchi, & sia impossibile à loro d'acquistare: come sarebbe quello che dici del mondo angelico. soluemi ò Philone questi dubbj, perche meglio mi acquieti l'animo in questa materia del doue l'amore nacque. P H I. Simili dubitationi da te aspettauo, & sono à proposito, perche con la solutione di quelle piu intieramente conoscerai che l'amore nacque nel mondo angelico, come t'ho detto. Alla prima ti dico, che nel mondo corruttibile non è lucida cognitione della somma bellezza diuina; peroche questa non si puo hauere se non per intelletto in atto separato dalla materia, che è specchio capace della trasfiguratione della diuina bellezza. & tale intelletto nõ si truoua nel mondo inferiore; perche gli elementi misti inanimati, piante & animali mancano d'intelletto, & l'huomo che l'ha, l'ha potenziale, che intende l'essentie corporee pigliate da i sensi: & quel che piu si puo solleuare, quando è nutrito da uera sapientia, è uenire in cognitione dell'essentie corporee, mediate le corporee, come per il mouimento de i cieli si uiene à riconoscimento de motori loro, che sono uirtu incorporee, & intellettuali, e per successione uenire in cognitione della prima causa, come de primi motori. ma questo è come uedere il lucido corpo del Sole in acqua, ò in altro diafano; perche la debile uista nol puo uedere de diretto in se stesso: che cosi il nostro intelletto humano nelle corporee uede l'incorporee, & se ben conosce che la prima causa è immensa, & infinita, la conosce per l'effetto suo che è l'uniuerso corporeo & per l'opra conosce il maestro, non ch'el conosca dire

taimente per se stesso uedendo la sua propria mente, & arte, come fa il mondo angelico, che per essere intelletti separati da materia sono capaci à ueder, ouero imprimer= si in loro direttamente, & immediatamente la chiara bellezza diuina, come l'occhio dell' Aquila, che è capace di uedere direttamente il lucido Sole, & non in enigmatte.

S O. Et tu non m'hai mostrato che l'intelletto humano qualche uolta uiene in tanta perfettione, che si puo solle= uare à cōpularsi cō l'intelletto diuino, ouer angelico se= parato da materia, e fruirlo in atto uedendolo direttamē te, & nō per discorso potētiāle, ne mezo corporeo? P H I.

Questo è uero, & gli philosophi tengono che l'intelletto nostro si possa cōpulare con l'intelletto agente separato da materia, il che è del mōdo angelico: ma quando uie= ne in questo grado, nō è piu intelletto humano potentia= le, ne corporeo, ne è del mondo corruttibile, ma ò egli è già fatto del mōdo angelico, ò mezo fra l'humano, et lo angelico. S O. Perche mezo, & non del tutto angelico? P H I. Peroche cōpulandosi cō l'angelico, bisogna che sia inferiore allui, che quel che si cōpula è inferiore à quella col quale si cōpula, così come l'angela è inferiore alla diuina bellezza cō la cōpulatione della quale si felicitā. Si che l'intelletto cōpulato è all'angelico quasi come lo angelico, al diuino, & è mezo fra l'intelletto humano et l'angelico al diuino, & è mezo fra lui e'l diuino, se bene il diuino per essere infinito, eccede molto piu del mezo, et sia ultimo grado di bellezza improporcionabile all'altro. Sono adunque quattro gradi d'intelletto, cioè humano, cōpulatiuo, angelico, e diuino, & l'humano si diuide in due, cioè in potentia, come quel dell'ignorante, & in

DIALOGO II.

habito, come quello del sapiente, et così sono cinque. onde conoscerai che l'intelletto humano, ancora il coppulativo, non può comprendere, secondo il philosopho, la bellezza diuina de diretto, ne hauere la uisione et cognitione di quella; e però il desiderio, et amore non può de diretto dirizzarsi in quella non conosciuta bellezza, se non fusse confusamente per la cognitione hauuta della prima causa e primo motore, mediante gli corpi: laquale nò è perfetta, ne retta cognitione, ne può indurre quel puro amore, ne intenso desiderio, che à quella somma bellezza si richiede: può nièntedimanco conoscere, nella coppulatione l'essentia dell'intelletto agente, la bellezza del quale è finita, uerso laquale dirizza il suo amore e desiderio: et mediante quella, ouero in quella uede, et desia la bellezza diuina, come in un mezzo cristallino, ò sia in chiaro specchio: ma non in se stessa immediate, come fa l'intelletto angelico. S O. Pure mi ricordo che hai detto, che l'anime de santi padri propheti furono coppulate con la medesima diuinità. P H I. Quel che hora t'ho detto è secondo il philosopho che inuestiga la maggiore perfettione, in che l'huomo naturalmente può arriuare, ma la sacra scrittura ne mostra quanto più alto può uolare l'intelletto humano, quando è fatto per gratia di Dio prophetico et eletto dalla diuinità; perche allhora può hauere la coppulatione con la bellezza diuina immediatamente con qual si uoglia de gli angeli. S O. Et ogni propheta è forse peruenuto à tal grado di uisione diuina? P H I. Nò, eccetto Moise che fu principe de propheti, perche tutti gli altri hanno hauuto la prophetia mediante angelo, et la fantasia loro partecipa con l'intelletto in sua coppula-

zione ; onde la prophetia loro ueniva la maggiore parte in sogni, & dormienti con figure, & esempi fantastichi: però Moise prophetizava in uigilia con l'intelletto chiaro e mondo di fantasia, coppulato con essa diuinita, senza mezzo d'angeli, e senza figura ne fantastichi alcuni, eccetto la prima uolta, per essere nuouo: onde mormorò Aron & Maria fratello, & sorella di Moises di lui, dicendo che ancora loro erano propheti come lui, Dio gli disse che non erano pari, dicendo se Dio prophetiza à uoi è in specchio, & in sogno, cioè mediate il specchio dell'angelo, & con compagnia della fantasia sonnifera: & segue, non è così il mio seruo Moises che in tutta la casa mia è fedele. parlò con lui bocca à bocca in uisione & non in enigmati, & la figura di Dio uide, cioè ch'egli è conoscitore fedele di tutte le Idee che sono nella mente diuina, & che prophetizava bocca à bocca, non per intercessione angelica, ma con chiara intellettuale uisione senza sogno, & enigmati, & finalmente come il primo de gli angeli la bellissima figura di Dio uede; sì che di questo solo habbiamo notitia che habbia hauuta la uisione diuina, come l'intelletto angelico, & non alcuno altro propheta, & però la sacra scrittura dice di lui, che Moise parlaua à Dio faccia à faccia, come parla uno huomo al suo compagno: cioè che de diretto profetizzando, uedeva la uisione diuina. S O. Chi in uita potette uenire à tanta solleuatione, che debbe essere stato poi della morte, essendo l'anima già dislacerata dall'impedimenti corporei? P H I. Credi che con maggiore facilità la sua coppulatione fu allhora piu intima con la diuinità, & con maggiore unione, & sempre continua sen-

DIALOGO III.

za interpositione, quel che uiuendo non potema essere: che non solamente Moises teniamo in morte essersi coppulato immediate con la diuinita, ma ancora molti de gli altri propheti e santi padri l'hano conseguito in morte: se bene nella uita altri che Moises non l'ha conseguito. S O. Ho inteso à sufficietia la solutione del primo dubbio; uorrei che mi soluessi il secodo, come puo essere che l'angelo sia in potentia per conoscimento desideratiuo all'infinita bellezza, laquale è impossibile che acquisti in atto. PHI. Impossibile è ch'el finito uenga à essere infinito: come è possibile che la creatura sia fatta creatore. e per tale acquisto nò si truoua potentia nell'anime de beati, ma sono in potentia à coppularsi, & unirsi con l'infinita bellezza di Dio, se bene loro sono finiti, & in questo serue la cognitione che hano di sua immensa bellezza, e l'anore, e inclinatione gli indirizza in quello. S O. Come l'infinito puo essere conosciuto dal finito? & l'infinita bellezza come si puo imprimere in mète finita? PHI. Questo nò è strano, perche la cosa conosciuta sta, & s'imprime nel conoscente secondo il modo, et natura di esso conoscente, e non del conosciuto: mira che tutto l'emisferio è uisto dall'occhio, & è impresso nella minima pupilla, non gia secodo la gràdezza e natura celeste, ma secodo è capace la quantità, & uirtu della pupilla; cosi l'infinita bellezza s'imprime nella finita mente angelica, o beata, non secondo il modo della sua infinita, ma secondo la finita capacita della mente che la conosce: che l'occhio dell'Aquila uede, et si trasfigura in quello il lucido, & gran Sole dirittamente, non come egli è in se, ma come l'occhio dell'Aquila è capace di ricauerlo. Vn' altro conoscimento è dell'immensa bellezza

sa bellezza divina, che s'aguaglia à quella, ilquale è quello chel sommo Dio ha di sua propria bellezza; et è come s'el Sole con la sua lucidita, che è uisibile, uedesse se stesso, che quella saria uisione perfetta: però che la cognitione s'aguaglia al conosciuto. Sono adunque tre uisioni di Dio, come del Sole. L'infima dell'intelletto humano che uede la bellezza divina in enigmatte dell'universo corporeo, che è simulacro di quella, si come l'occhio humano, che uede il lucido corpo del Sole trasfigurato in acqua, ò in altro diafano impresso: però che de diretto non è capace di uederlo. La seconda è dell'intelletto angelico, che uede l'immensa bellezza divina de diretto, non aguagliandosi con soggetto, ma riceuendolo secondo la sua finita capacita: così come l'occhio dell'Aquila uede il chiaro Sole. La terza è la uisione dell'intelletto divino della sua immensa bellezza, laquale s'aguaglia con l'oggetto; come s'el lucido Sole se stesso uedesse. S O. Mi piacciono le tue solutioni di questo secondo dubbio, ma mi resta pur difficile che essendo gli angeli immutabili, et sempre in un grado di felicità, come può essere che sieno in potentia à qualche perfettione d'essere in atto, come hai detto, della loro coppulatione divina? et se loro sono sempre coppulati con la diuinità, non bisogna desio ne amore per quello che sempre hanno: che (come dici) si desidera ciò che manca, et non quello che sempre si possiede. P H I. Essendo tanto più eccellente l'oggetto del conoscere, non è strano che sempre possa crescere la cognitione, et unione coppulativa della mente finita con l'infinita bellezza, mediante il desiderio, et amore che si causa nel gran mancamento della somma bellezza conosciuta, per sempre

Leone Hebreo.

I

fruire più la cōpulatione & cōtemplatione unitiua di quella: & se ben gli angeli non son temporali, l'eternità loro non è infinita, ne tutta insieme senza successione, come l'eternità diuina. onde essi, se ben sono incorporei & non hanno moto corporale. hanno moto intellettuale nella sua prima causa, & ultimo fine, con cōtemplatione e cōpulatione successiua: laquale successione i philosophi chiamano euo angelico, che è mezo fra il tempo del mondo corporale, & l'eternità diuina. & in tal successione può stare potentia, amore, & desiderio intellectuali, & adherentia successiua & unitiua (secondo t'ho detto) & quando ben ti concedessi che essi son sempre in un grado di cōpulatione, non però mancherebbe l'amore & desio della continuatione di quella in eterno, che (come t'ho detto) le cose buone possedute s'amaro desiderando sempre fruirle con perpetua delectatione. si che l'amore angelico si dirizza sempre nella diuina bellezza intensiuamente, et estensiuamente. S O. Ho satisfattione del secondo dubbio; di qualche cosa del terzo. P H I. Con il già detto nella solutione del secondo, è manifesta la solutione del terzo. ti concedo che ne Dio ne la natura non pongano in alcuna creatura intero amore ne desiderio, ouero inclinatione, ò inherentia se non à conseguire, ò ad essere cosa possibile, & non al mero & manifesto impossibile: & però uedrai che uno huomo non desia andare con li piedi in cielo, ò uolare con le ali, ò essere una stella, ò hauerla in mano, ne cose simili, che se ben sono degne & mancano, & che sia conosciuta la sua dignità, non però son desiderate: perche l'impossibilità loro è manifesta: onde

mancando la speranza di conseguirla, manca il desiderio: però che la speranza d'acquistare la cosa che diletta quando è conosciuta, et manca, incita l'amore e desio per acquistarla: et quando la speranza è lena, l'amor non è mai intenso, ne il desiderio ardente: et quando è priua, per essere l'acquisto impossibile, si priua ancora l'amore, et il desio del conoscente. ma l'amore, et il desiderio angelico di fruire l'immensa bellezza diuina non è di cosa alloro impossibile disperato, che (come t'ho detto) loro possono, et sperano conseguire, et fruire quella come propria felicità: et in quella sempre si dirizzano et couertono, come proprio fine, non ostante ch'ella sia infinita, et gli angeli finiti. S O. Ho ben inteso la solutione del terzo dubbio, et ueggio che tu nell'amor accresci una quarta conditione, che oltre che bisogna che sia di cosa bella, et conosciuta dall'amante, et che in qualche modo gli manchi, ò gli possa mancare, bisogna ancora (secondo te) che sia possibile conseguirla, et se habbi speranza d'acquistarla: ilche par ragioneuole, ma trouiamo esperienza in contrario, et uediamo che gli huomini naturalmente desiano di mai non morire: laqual cosa è impossibile, manifesta, et senza speranza. P H I. Coloro chel desiano, non credeno interamente che sia impossibile et hanno inteso per le historie legali, che Enoc, et Elia, et ancor santo Giouanni euangelista sono immortali in corpo, et anima: se bẽ ueggono essere stato per miracolo: onde ciascuno pensa che à loro Dio potria fare simil miracolo. et però con questa possibilita si gionta qualche remota speranza, laquale incita un leno desiderio, massimamente

per essere la morte horribile, et la corruzione propria odiosa à chi si vuole, et il desiderio non è d'acquistare cosa buona, ma di non perdere la vita, che si truoua: la quale hauendosi di presente, è facil cosa ingannarsi l'huomo à desiare che non si perda: se ben naturalmente è impossibile: chel desiderio di ciò è talmente lento, che può essere di cosa impossibile, et imaginabile, essendo di tanta importanza al desiderante. et ancora ti dirò chel fondamento di questo desiderio non è uano in se, se bene è alquanto ingannoso, però chel desiderio dell'huomo d'essere immortale è ueramente possibile: perche l'essentia dell'huomo (come rettamente Platon uouole) non è altro che la sua anima intellettua, laquale per la uirtu, sapientia, cognitione, et amore diuino si fa gloriosa, et immortale: che quelli che sono in pena non li chiamo interamente immortali, perche la pena è priuatione della uisione diuina, che all'anima si può reputare mortalità, se ben del tutto non è amuchilata. et gli huomini ingannati in che l'essere corporeo sia la sua propria essentia, si credono chel natural desio dell'immortalità sia nell'essere corporeo: ilquale in effetto non è se non nelli spirituali, come t'ho detto: da questo intenderai o Sophia la certezza dell'anima intellettua humana, che se l'huomo non fusse ueramente immortale secondo l'anima intellettua, che è il uero huomo, non desiderariano tutti gli huomini l'immortalità come desiano, che gli altri animali, così come sono interamente mortali, così puoi pensare che non pensano, non conoscono, non desiano, et non sperano l'immortalità: ne forse ancora conoscono che sia la mortalità, se bene fuggano dal danno e doglia: perche la co-

gnitione de contrarij è una medesima, l'huomo che conosce la morte, conosce & procura l'immortalità sua, cioè della sua anima. & questo nol faria se non fusse possibile conseguirlo, al modo che t'ho detto. da questo uero desiderio deriva il desiderio fallace che non mora il corpo accompagnato dall'altre cagioni, che t'ho detto. S O. Mi chiamo contenta delle solutioni delli miei dubbj, & conosco che l'amor dell'universo creato ueramente nacque nel mondo angelico, ma solamente m'è cōtra quel che m'ha detto di Platone, che dice l'amore non essere Dio, ma un gran demone: & già t'ho inteso che l'ordine de demoni Platone il fa inferiore à quello delli dei, cioè delli angeli: adunque nō principia (secondo lui) l'amor nel mondo angelico, ma nel demonico. et per questa ragione gli angeli debbono essere totalmente priui d'amore: però che non è giusto chel demone che è inferiore, influisca amore ne suoi superiori, cioè nelli angeli, come influisce alli huomini, à quali è superiore. P H L. Noi habbiamo confabulato dell'amore dell'universo più universalmēte di quello che fece Platone nel suo conuiuij: però che noi qui trattiamo del principio dell'amore in tutto il modo creato, & egli solamente del principio dell'amore humano: il quale tenendo alcuni che fussi un dio, ouero dea, che continuamente influisca questo amore alli huomini, Platone contra quelli dice che non può essere dio, perche gli dei infondono perfettione, & bellezza in habito come loro, che sono ueramente perfetti et belli: ma l'amor nelli humani non è possessione, ne perfettione di bellezza, ma desiderio di quella che manca, onde la sua bellezza è solamente in potentia, e non in atto, ne habito come in ef-

DIALOGO III.

fetto è nelli angeli, che ueramente amore è la prima passione dell'anima, che l'essere suo consiste in inherencia potenziale alla bellezza amata. Et però Platone pone il suo principio inferiore delli dei, cioè demone: la bellezza delquale è in potentia à rispetto dell'angelica, che è in atto: Et così come Platone pone alle perfettioni attuali scienze, et sapientie humane in atto le Idee per principij, così alle potentie, uirtù et passioni dell'anima, pone gli demoni inferiori delli dei per principij: Et essendo l'amore (come t'ho detto) la prima passione dell'anima, pone un grande, et primo Demone per suo principio. ma l'amore di che parliamo, nelli angeli non è passione corporea, ma inherencia intellettuale nella somma bellezza: onde questo eccede i demoni, et huomini insieme: Et è principio dell'amore nel mondo creato: il che non niega Platone, perche esso medesimo pone amore nel sommo Dio partecipato alli altri dei, così come quello del demone alli humani: ma per essere più alto di quello, non ne fa uno commune parlare d'ambidue, come habbiamo fatto noi. S O. Ancora di questo ultimo dubbio son satisfatta. solamente uorrei sapere da te in questa parte, come l'amore ilqual nacque nel mondo angelico, di li proceda, et si participi à tutto l'uniuerso creato: et se gli angeli partecipano tutti nell'amore della diuina bellezza immediatamente, ouero l'uno mediante l'altro superiore à lui. P H I. Gli angeli partecipano nell'amore diuino al modo che fruiscono la sua unione: Et in questo li philosophi, theologi, et Arabi son discrepanti. La scuola d' Auicenna, et Algazel, et il nostro rabi Moise, et altri, tengono che la prima causa sia so-

pra tutte l'intelligentie mouitrici de i cieli, causa & fine amato da tutti : laquale essendo semplicissima unita con l'amore della sua immensa bellezza, immediate da se sola la prima intelligentia mouitrice del primo cielo produce : & quella sola fruisce la uisione , & unione diuina immediatamente : però che l'amor suo tende immediate nella diuinita sua propria causa, & dilettissimo fine. questa intelligentia ha due contemplationi, l'una della bellezza della sua causa , & per uirtu, & amore di quella produce ancor ella la seconda intelligentia. La seconda è la contemplatione della sua propria bellezza, & per uirtu, & amore della quale produce il primo orbe, composto di corpo incorruttibile circolare, & d'anima intellettiua amatrice della sua intelligentia, del quale è perpetua mouitrice , come suo proprio fine amato . La seconda intelligentia contempla la bellezza diuina non immediate , ma mediante quella : come chi uedeſſe la luce del Sole mediante un uetro cristallino. & ella ancora ha due contemplationi, quella della bellezza della causa , per uirtu, & amor della quale produce la terza intelligentia : & quella della bellezza di se stessa ; per laquale produce il secondo orbe à se appartinatio in continuo mouimento. A questo modo pongono la productione, & contemplatione di tutte l'intelligentie, & orbi celesti successiuamente, & incatenatamente : ò che sieno otto gli orbi (come teneuono li Greci) ò noue, come gli Arabi, ò dieci, come gli antichi Hebrei, et alcuni moderni, il numero dell'intelligentie mouitrici. & per uirtu delle loro anime, come il numero della cieli, liquali si moueno continuamente di se in se

DIALOGO III.

circularmente, per la cognitione, & amore che ha l'an-
 ma loro alla sua intelligentia, & alla somma bellezza
 relucenze in quella. laquale tutti seguono per coppu-
 larsi, & felicitarsi con lei, come in ultimo, & felicissi-
 mo fine. & il piu inferiore de motori, cioè quello del-
 l'orbe della Luna, per la contemplatione, & amore del-
 la bellezza di se stesso produce l'orbe della Luna che
 egli sempre muoue: & per la contemplatione della bel-
 lezza della sua causa dicono che produce l'intelletto
 agente, che è l'intelligentia del mondo inferiore: che è
 quasi l'anima del mondo. perche (come pone Platone)
 dicono che questa ultima intelligentia è datrice di tutte
 le forme in diuersi gradi, & specie del mondo inferio-
 re nella materia prima, per la contemplatione, & a-
 more della sua propria bellezza. laquale sempre muo-
 ue di forma in forma, per la generatione, & succes-
 sione continoua. & per la contemplatione, & amore
 della bellezza della sua causa produce l'intelletto hu-
 mano ultimo delli intelletti, primo in potentia. & di-
 poi illuminandolo il riduce in atto, & habito sapiente,
 di maniera che si può solleuare per forza d'amore, &
 desio à coppularsi col medesimo intelletto agente, & ue-
 dere in quello come in ultimo mezo, ò specchio cristallino
 l'immensa bellezza diuina, & felicitarsi in quella con e-
 terna dilettatione, come in ultimo fine di tutto l'unuerso
 creato, in modo, che hauendo declinato l'essentie create
 di grado in grado, nò solamente fino all'ultimo orbe del-
 la Luna, ma ancora fino all'infima materia prima, di là
 si torna à solleuare essa materia prima con inclinatio-
 ne, amore, et desio d'approssimarsi alla perfectione diui-

na, dalla quale è piu lontana, ascendendo di grado in grado nelle forme e perfettioni formali. Prima, nelle forme de gli elementi. Secodo, nelle forme delli misti inanimati. Tertio, in quelle delle piante. Quarto, nelle specie de gli animali. Quinto, nella forma rationale humana in potentia. Sesto all' intelletto in atto, ouero in habito. Settimo all' intelletto coppulatiuo con la somma bellezza mediante l' intelletto agente. Di questa maniera gli Arabi fanno una linea circolare dell' uniuerso: il principio della quale è la diuinità, e da lei succedendo incatenatamente d' uno in uno, si uiene alla materia prima, che è la piu distante da quella: e da lei ua ascendendo & approssimandosi di grado in grado fin che si torna à finire in quel punto, del quale è principio: cioè nella bellezza diuina, per la coppulatione dell' intelletto humano con quella. S O . Ho inteso come questi Arabi intendono che l' amore discenda dal capo del mondo angelico fin à l' ultimo del mondo inferiore, & che gli ascenda fino al suo primo principio, tutto successiuamente di grado in grado cò ordine mirabile in forma circolare, con segnalato principio. Io nò uoglio per hora giudicare quanto questa opinione habbia del uero, ma dell' ingegnoso, & apparente, et è molto ornata; dimmi la discrepatia de gli altri Arabi in questo.

P H I. Già credo hauerti detto un' altra uolta, che Auerrois, come puro Aristotelico, le cose che non trouò in Aristotele, ò perche alle sue mani non peruenissero tutti gli suoi libri, massimamente quelli della metaphisica, e theologia, ò per non essere della sua opinione, & sententia, s' affaticò còtradirli, & annularle, come questo incatenamento dell' uniuerso nol trouasse in lui, ha còtradetto in quello

lo à gli Arabi suoi antecessori, dicendo che nõ è della philosophia, di mente d' Aristotele ; peroche egli non ha per incomueniente che dell' uno & simplicissimo Dio dependa immediate la moltitudine coordinata dell' essentie dell' uniuerso : attento che tutto s' unisce come membra d' uno individuo huomo, & per quella totale unita tutte le sue parti possono dependere insieme dalla simplicissima unita diuina, nella cui mente tutto l' uniuerso è esemplato, e si gurato, come la forma dell' artificiato nella mète dell' artifice, laqual forma in Dio non implica multiplicatione d' essentia, anzi dalla banda sua è una, & nell' artificiato si moltiplica per il mancamento che ha della perfectione dell' artifice, si che le Idee diuine per la comparatione che hanno all' essentie create sono molte, ma per essere in mente diuina sono una con quella : dice adunque Auerrois che la diuina bellezza s' imprime in tutte l' intelligentie mouitrici de i cieli immediatamente, & tutte da lui con gli suoi orbi hanno deriuatione immediata, & così la materia prima, & tutte le specie, & intelletto humano, che sono soli gli eterni nel mondo inferiore, ma dice che questa impressione, se bene è immediata in tutto, nientedimanco per ordine è graduata secondo piu, ò manco, peroche nella prima intelligentia la bellezza diuina s' imprime piu degna, spirituale, e perfettamente con maggiore cõformita di simuloacro, che nella seconda, e nella seconda piu che nella terza, e così successiuamente fino all' intelletto humano, che è ultimo dell' intelligentie: nelli corpi s' imprime in modo piu basso: peroche iui è fatta dimensionabile, e diuisibile; nientedimanco s' imprime nel primo orbe piu perfettamente, che nel secòdo, e così successiuamente.

fino à passare all'orbe della Luna, et uenire alla materia prima, nella quale ancora s'imprimeno tutte le Idee della bellezza diuina, come in ciascuna dell'intelligentie nutritrici, & anime delli cieli, & come nell'intelletto agente humano e sapiente: ma non in quella chiarezza e lucidità, ma in modo ombroso, cioè in potentia corporea, & è simile l'impressione della materia prima rispetto delli corpi celesti, all'impressione dell'intelletto possibile humano, rispetto di tutti gli altri intelletti attuali. e nò è altra differenza in queste due impressioni, se non che nella materia prima sono impresse tutte le Idee formali in potentia corporalmete, per essere il piu infimo delli corporei, e nell'intelletto possibile sono cosi tutte impresse in potentia nò corporea, ma spirituale, cioè intellettuale, e secòdo questa graduatione successiua dell'impressione della bellezza diuina, succede l'amore e desio di quella nel módo intellettuale, di grado in grado, dalla prima intelligetia fino all'intelletto possibile humano, che è il piu basso, et infimo dell'intelletti humani, e nel módo corporeo, nel quale l'amore depéde dall'intellettuale, succede cosi dal primo, e supremo cielo gradualmete, fin alla materia prima, laqual è cosi come ogniuno delli orbi celesti, p quello amore insatiabile che hano alla bellezza diuina, e p piu parteciparla et fruirla si muoue circularmete di còtinuo senza riposo, cosi la materia prima cò desiderio insatiabile di partecipare la bellezza diuina, cò la recettione delle forme, si muoue di còtinuo di forma in forma, in moto di generatione, e corruzione circolare, senza mai cessare. Piu particolarita ti potrei dire di ciascuna di queste due opinioni nel modo della successione dell'essentie, & amo =

DIALOGO III.

vi nell'universo nelle sue differentie, & ragioni che ogni uno in fauore della sua opinione, & in disfauore dell'altra adduce: ma le lasso per non essere prolisso in cosa nõ necessaria al proposito . bastiti che ciascuna di queste due opinioni ti mostrara la risposta di quello , che dimandì : cioè à che modo l'amore dipende dal modo angelico, del quale nacque nel mondo celeste, & inferiore, che si fa cõ mune à tutto l'universo creato. S O. Ho inteso la differentia della successione dell'impressione della bellezza di uina e dell'amore di quella ne i gradi intellettuali dell'universo, fra queste due opinioni d'Arabi: & mi par cõprendere che la prima sia come l'impressione del Sole in uno chiaro cristallino, e mediante quello in un'altro men chiaro, & così successiuamente fino all'intelletto humano, che è l'ultimo, & men chiaro di tutti : & la seconda come l'impressione pur del Sole immediatamente in molti specchi l'uno men chiaro dell'altro gradualmente dalla prima intelligentia fino all'intelletto humano. & all'uno modo, & all'altro, ueggo che l'amor dipende dal modo angelico in tutto l'universo creato. & però sono interamente satisfatta di questa mia terza dimanda del doue l'amore nacque, & ueramente conosco ch'el suo primo nascimento, e principio nel modo creato fu nella prima intelligentia capo del modo angelico, come hai detto ; parriame horamai tẽpo che tu dessi risposta alla quarta dimanda mia, che è di chi l'amore nacque, e quali, & quanti furono gli suoi progenitori. P H I. I poeti Greci, e Latini, che fra gli dei numerano l'amore, diuersi di loro diuersi progenitori gli attribuiscono, alcuni il chiamano Cupido, altri Amore: e de Cupidini ne pongono piu d'uno,

ma il principale è quel fanciullo cieco, nudo, cò le ali, che porta arco, & saette: & dicono essere figlio di Marte, & Venere: & altri il pongono nato di Venere senza padre. S O. Che uogliono mostrare in questo? P H I. Cupido dio di Amore è l'amore uoluttuoso, delectabile, & proprio libidinoso, & però fingono che la uolutta sia sua figlia, il quale si truoua eccessiuo, & ardente in quelli huomini, nella natiuita de quali Marte, & Venere sono piu potenti, & fra se comunicanti d'aspetto beniuolo, & congiuntione, peroche Venere dà abbondantia d'humidita naturale digesta, e disposta à libidine, & Marte dà il caldo, e ardente desiderio, & incitatione: di sorte, che l'uno dà il potere, e l'altro il uolere eccessiuo. Li poeti Marte, datore del caldo, chiamano padre, perche è attiuo, & à Venere dicono madre, perche l'humido è materiale e passiuo. Quelli che dicono che è senza padre uogliono inferire che l'ardentissima libidine non ha ragione intellettuale, che è il padre, e direttore delle uoluntarie passioni: ha solamente madre Venere pianeta, & Dea delle delectationi libidinosse. l'altro Cupidine dicono esser stato figliuolo di Mercurio, e Diana, il quale dicono essere pennato, cioè alato, e per questo intendono la cupidita delle ricchezze e possessioni, & è l'amore dell'utile che fa gli huomini ueloci, & quasi uolanti per l'acquisitione di quello: il quale è eccessiuo in quelli huomini nella natiuita de quali Mercurio, e la Luna sono gli piu possenti significatori congiunti con buoni aspetti, & in lochi forti: peroche Mercurio gli fa solleciti, & sottili negociatori, & Diana cioè la Luna gli fa abbondare dell'acquisitioni mondane, però gli poeti Mercurio come attiuo chiamano padre dell'utile, & à

DIALOGO III.

Diana, per materiale, e passiva, dicono madre. S O. Delle tre specie d'amore, delectabile, utile, e honesto, gli poeti ne hanno finto due Cupidini per dei, l'uno per il delectabile, l'altro per l'utile, ne hanno forse finto alcuno altro per Dio dell'honesto? P H I. Nò gia: perche Cupido uol dire amore e desio acceso, & inordinato senza moderatione, liquali eccessi si truouano nel delectabile, & utile, ma non nell'honesto, che l'honesto dice moderatione, & temperato, & ordine. perche l'honestas sia quanto si uoglia non puo essere stemperata, ne eccessiua: ma parlando gli poeti della progenie dell'amore, qualche uolta dipinsero l'honesto, e qualche uolta tutti insieme. S O. Dimmi adunque quel che dicono de progenitori dell'amore, come hai detto di Cupidine. P H I. Gia ero in uia per dirtelo. alcuni pongono l'amore figlio di Herebo, e della notte, anzi di molti suoi figliuoli, secondo gia t'ho detto, parlando della comunità dell'amare, dicono che è suo primo genito. S O. Di qual parlano, e che ne significano per questi due parenti? P H I. Parlano dell'amore in comune, che è la prima fra tutte le passioni dell'anima, & Herebo, come gia t'ho detto, fingono Dio di tutte le passioni della anima, e cosi delle potentie della materia, e per Herebo intendono la inherentia, e potentia dell'anima, e della materia alle cose buone, e cattive, e perche la prima delle passioni dell'anima è l'amore, però lo fingono primogenito di Herebo, e gli attribuiscono altri uniti figliuoli, che sono tutte passioni conseguenti all'amore, come t'ho gia distesamente dichiarato. & pongono la notte per madre dell'amore, per mostrare come l'amore si genera di privatione, e mancamento di bellezza con inherentia à quella,

perche la notte è priuatione della bella luce del di. in queste tutte tre specie d'amore concorrono in comune senza differentia; poscia fingono un' altro Dio d'amore figliuolo di Gioue, e di Venere magna, ilquale dicono essere stato gemino. S O. Qual delle specie d'amore è questo? & che dimostrano gli parenti? P H I. In questo intendono dell'amore honesto e temperato circa ogni natura d'acquisto, sia di cosa corporea utile, ouero delectabile: nelli quali la moderatione e temperamento fa honesto l'amore di cosa corporea, ouero incorporea, uirtuosa & intellettuale: l'honestà de quali consiste in che l'amore sia piu intenso & ardente che essere possa. & il distemperamento suo, e dishonesta non è altro che essere troppo remisso, o lento: e gli danno per padre Gioue, ilquale appresso i poeti è sommo Dio: peroche tale amore honesto è diuino, et il fine del suo desiderio è cōtemplare la bellezza del grà Gioue, & già t'ho detto, che l'amato è padre dell'amore, & l'amante madre. Gli danno per madre la magna Venere, che non è quella che dà i desiderij libidinosi, ma l'intelligentia di quella laquale dà i desiderij honesti intellettuali & uirtuosi, come madre desiderante la bellezza di Gioue suo marito padre dell'honesto amore, & secondo gli astrologi, quando Gioue, & Venere con soaue aspetto, o congiuntione sono forti e significatori nella natiuità d'alcuno, per essere pianeti beniuoli, e tutti due fortunate, il fanno benigno, fortunato, & amatore d'ogni bene, & uirtu, & il dotano d'amore honesto & spirituale, secondo t'ho detto. peroche nelle cose corporali Venere dà il desiderio, & Gioue il fa honesto: ne gli intellettuali, Gioue dà il desiato, & Venere il desiderio: l'uno

DIALOGO III.

come padre, e l'altro come madre dell'amor honesto, che così come Venere con la congiotione, e uirtu di Marte fa desiderij humani eccessiui, & libidinosi, così con la congiotione, e matrimonio di Gioue il fa honesto, & uirtuoso.

S O. Intendo à che modo l'amore honesto è figlio di Gioue, & Venere: dimmi hora perche il pongono gemino.

P H I. Platone referisce un detto di Pausania nel conuiuiuo, dicendo che l'amore è gemino, perche in effetto sono doi li amori, così come sono due le Veneri: peroche ogni Venere è madre d'amore, onde essendo le Veneri due, bi sogna che sieno gli amori ancora due. & perche la prima è Venere magna celeste, & diuina, il figlio suo è lo amore honesto. dell'altra che è Venere inferiore libidinoso, è figlio l'amore brutto, & però l'amore è gemino, honesto e brutto. S O. Non è adunque questo amore gemino solamente honesto, come hai detto.

P H I. Questo ha gionto nell'amore Gemino Cupidine figlio di Venere inferiore & di Marte, con l'amore figlio della magna Venere, e di Gioue, ma seguitiamo coloro che pongono l'amore Gemino altro che Cupidine, cioè quello figlio di Gioue, & della magna Venere: & questo è l'honesto. S O.

Come adunque l'honesto solamente è Gemino? P H I. Fin gono essere questo amore gemino: peroche, come hai inteso, l'amore honesto è nelle cose corporali et nelle spirituali, nell'uno per la moderazione del poco, nell'altro per tutto il possibile e crescimento. & chi è honesto nell'uno, è honesto nell'altro, che, come dice Aristotele, ogni sapiente è buono, & ogni buono sapiente, di maniera che è gemino insieme nel corporale, & nel spirituale. ancora la geminatione conuiene all'amore amicabile, & all'amicitia honesta,

honestà, perche sempre è reciproco, che (come dice Tullio) l'amicitia è fra li virtuosi, & per le cose virtuose, onde scambievolmente gli amici s' amano per le virtù di ogniuno di loro. è gemino ancor in ciascuno delli amici, & amanti, però che ogniuno è se stesso, & quello che ama, perche l'anima dell'anima dell'amante è il suo proprio amato. S O. Ho inteso li progenitori che li poeti fingono d'amore: uorria sapere quelli de i philosophi. P H I. Trouiamo Platone ancor lui fauoleggiando assegnare altri principij all'origine dell'amore, onde ci dice nel conuiuio in nome d'Aristofane, che l'origine dell'amore fu in questo modo, che essendo nel principio dell'huomini un altro terzo genere di huomini, cioè non solamente huomini, et non solamente donne, ma quello che chiamauono Androgeno, ilquale era maschio & femina insieme: et così come l'huomo dipende dal Sole, e la donna dalla terra, così quello dependea dalla Luna partecipaue del Sole, e di terra. era adunque quello Androgeno grande, e terribile, però che haueua due corpi humani legati nella parte del petto, & due teste colligate nel collo, un viso ad una parte delle spalle, e l'altro all'altra, quattro occhi e quattro orecchie, e due lingue, e così i genitali doppij, haueua quattro braccia con le mani, e quattro gambe con li piedi, di maniera che ueniua quasi ad essere in forma circolare: si moueua uelocissimamente non solo all'una, et l'altra parte, ma ancora in moto circolare, con quattro piedi, & quattro mani, con gran celerità, & uehementia. Insuperbito delle forze sue, presa audacia di contendere con gli dei, et d'esser loro contrario e molesto, onde Gioue consigliandosi sopra ciò con gli

Leone Hebreo.

Z

altri dei, dopo diuerse sententie gli parue nõ donerli ruinare, perche mancando il genere humano, non saria chi honorasse gli dei, ne manco gli parue di lasciarli nella sua arrogantia, perche tollerarla sarebbe uituperio alli diuini: onde determinò che si diuidessero, et mandò Apolline che gli diuidesse per mezo per lo lungo, et ne facesse di uno due, perche potessino solamente andare dritti per una banda sopra due piedi: et così saria doppio il numero delli diuini cultori: ammonendoli che se più peccassero conera gli dei, che li tornaria à diuidere ogni mezo in due, et restariano con uno occhio, et una orecchia, meza testa et uiso, con una mano, et un pie, col quale caminariano saltando come li zappi, et restarebbono come gli huomini dipinti nelle colonne à mezo uiso. Ilquale Apolline in questo modo li diuise, dalla parte del petto, et del uentre, et uoltogli il uiso alla parte tagliata, acciò che uedendo l'incisione si ricordassero del suo errore, et ancora perche potessero meglio guardare la parte tagliata, et offesa, sopra l'osso del petto misse cuoio, et pigliò tutte le bande tagliate del uentre, et le raccolse insieme, et legolle in mezo di quello, ilquale ligame si chiama ombelico: circa delquale lasciò alcune rughe fatte dalle cicatrici dell'incisione, acciò che uedendole l'huomo si ricordasse del peccato, e della pena. Vedendosi ciascuno delli mezi mancare del suo resto, desiderando redintegrarse s'approssimaua all'altro suo mezo et abbracciandosi s'uniuano strettamente insieme: et senza mangiare, ne bere, si stauano così fin che periuano. Erano i genitali loro alla parte posteriore delle spalle, che prima era anteriore, onde gittando il sperma fuora cadeua in

terra, e generaua mandragore. Vedendo adunque Gione che il genere humano totalmente periuu, mandò Apolline che tornasse loro i genitali alla parte anteriore del uentre, mediante liquali unendosi generauano suo simile, et restando satisfatti cercauano le cose necessarie alla conseruatione della uita. Da questo tempo in qua fu generato l'amor fra gli huomini reconciliatore, et redintegratore dell' antica natura: et quello che torna à fare di due uno, remedio è del peccato, che fece quando dell' uno fu fatto due. è adunque l'amor in ciascuno della huomini maschio, et femina, però che ogniuno di loro, è mezzo huomo et non huomo intero: onde ogni mezzo desia la redintegratione sua con l' altro mezzo. nacque adunque, secondo questa fauola, l'amore humano della diuisione dell' huomo: et li suoi progenitori furono li due sui mezi il maschio et la femina, à fine di loro redintegratione. S O. La fauola è bella. et ornata, et non è da credere che non significhi qualche bella philosophia, massimamente essendo composta da Platone nel suo Simposio à nome d' Aristophane: dimmi adunque ò Philone qualche cosa del significato. P H I. La fauola è tradutta da autore piu antico delli Greci, cioè dalla sacra historia di Moise, della creatione delli primi parenti humani, Adam, et Eua. S O. Non ho mai inteso che Moises habbi fauoleggiato questa cosa. P H I. Non l'ha gia fauoleggiata con questa particolarità et chiarezza, ma ha posta la sustantia della fauola sotto breuità, et Platone la prese da lui, et l' ampliò, et ornò secondo l' oratoria grecale, facendo in questo una mescolanza inordinata delle cose hebraice,

S.O.A. che modo? P.H.I. Nel di sesto della creatione del l'uniuerso fu la creatione dell'huomo, l'ultima di tutte le sue parti, dellaquale dice Moise. queste parole. Creò Dio Adam cioè l'huomo in sua forma, in forma di Dio, creò esso maschio e femina, creò essi, & benedisse essi Dio, & gli disse fruttificate, moltiplicate, & empite la terra, & dominatela. & dipoi narra la finitione dell'uniuerso in fine del sesto di, & la quiete nel sabbato settimo di, & la beneditione di quello: & dipoi dice à che modo il mondo principiò à germinare le sue piante per l'ascensione delli uapori della terra, & la generatione delle pioggie: & dice come Dio creò l'huomo della poluere della terra, & aspirò nelle sue nari spirito di uita, & fu huomo per anima uiuente. et che piantando Dio un horto di delizie di tutti li belli arbori, et gustuoli con l'arbore della uita, & l'arbore di conoscere il bene, & il male, misse lo huomo in quello horto per lauorarlo, & guardarlo. & comandogli che mangiasse d'ogni arbore, eccetto che del l'arbor di conoscere il bene & il male non ne mangiasse, perche nel di che ne mangiasse morrebbe. continoua il sesto e dice Dio, non è buono essere l'huomo solo, facciamoli aiutorio in fronte di lui: & hauendo Dio creato ogni animale del campo, et ogni uccello del cielo, gli portò all'huomo per uedere quale chiamaria per se, ilquale à ciascuno chiamò il suo nome: e per se l'huomo non trouò aita in fronte di lui. Onde Dio il fece dormire et pigliò una delle sue parti, & in luogo di quella gli supplì carne, & fabricò di quella parte che pigliò dell'huomo, la donna, & presentolla all'huomo: & disse l'huomo, questa in questa uolta è osso di mie ossa, & carne de mia

carne questa si chiamera, & per mogliera dall'huomo fu pigliata. Per tanto lascia l'huomo padre e madre, & si congiunge con sua moglie: & sono per carne una continoua. seguita poi narrando l'inganno del serpente, & il peccato di Adam, & Eua per mangiare dell'arbo- re prohibito di conoscere il bene, & il male, & le pene: & dipoi dice, che Adam conobbe Eua sua moglie, e ge- nero Caim, e poi Abel: et narra come Caim ammazzò Abel, & fu maledetto in esilio per lui. & numera la ge- neratione di Caim, & poi dice queste parole. Questo è il libro della generatione di Adam, nel di che Dio creò lo huomo in somiglianza di Dio, fece esso maschio e femi- na, gli creò & gli benedisse, & chiamò il nome loro A- dam, cioè huomo, nel di che furono creati. S O. che uoi inferire per questa sacra narratione della creatione del- l'huomo? P H I. Ti dei accorgere che questa sacra histo- ria si contradice, che prima dice che Dio creò Adam nel di sesto maschio et femina, dipoi dice Dio, che Adam non stava bene solo, facciangli adiutorio in fronte di lui, cioè creare la femina sua, laquale dice che fece dormendo lui d'uno delli suoi lati: non era adunque fatta nel princi- pio, come hauea detto. ancora nel fine, uolendo narrare la progenie di Adam dice (come hai ueduto) che Dio gli creò in somiglianza di Dio, maschio, & femina cred quegli: & chiamò il nome loro Adam, nel di che furo- no creati. Adunque pare che nel principio della creatio- ne sua di continente fussero maschio, & femina, & non dipoi p sottrattione del lato, ò costa come ha detto, anco- ra in ciascuno di questi testi pare contraddittione manife- sta di se à se stesso, prima dice che Dio creò Adam in sua

DIALOGO III.

Imaginare maschio, & femina, & creò essi, & gli benedisse, etc. Adam è nome del primo huomo maschio, & la femina si chiamaua Eua, poi che fu fatta: dipoi creando Dio Adam, & non Eua, solamente maschio creò, & non femina e maschio, come dice. & ancora è più strano ciò che dice nell'ultimo, queste sono le generationi di Adam nel di che Dio gli creò, maschio & femina creò essi; & chiamò il nome loro Adam nel di che furono creati. mira che dice, che creando Dio Adam, fece maschio & femina, & dice che chiamò il nome di tutti due Adam, nel di che furono creati: et di Eua non fa mentione che è il nome della femina, di Adam hauendo narrato già innanzi, che dipoi, essendo solo Adam senza femina, Dio la creò del suo lato, & costà, & chiamolla Eua. Non ti paiono ò Sophia queste grandi contraditioni nelli sacri testi mosaici? S O. Grandi ueramente mi paiono, & non è da credere chel santo Moise si contradica così manifestamente, che par che egli procuri contradirsi. Onde è da credere che uogli inferire qualche occulto misterio sotto la manifesta contraditione. P H I. Bene giudichi, & in effetto egli uuole che sentiamo che si contradice: et che cerchiamo la cagione intenta. S O. Che uuole significare? P H I. I còmentarij ordinarij litteralmente s'affaticano in concordare questo testo, dicendo che prima parlò della creatione di tutti due in somma, dipoi dice il modo per esteso; come la donna fu fatta del lato dell'huomo. ma ueramente questo non satisfà, però che da principio uuole inferire contraditione in quello uniuersale, che non dice che prima creò Adam, & Eua, ma Adam solo maschio & femina, & così il conferma nell'ultimo: & chiamò

il nome di tutti due Adam, nel primo di che gli creò : e non fa memoria di Eva in questa uniuersalita, eccetto poi nella diuisione delle costelle, onde la cōtradittione resta in la sua difficulta. S O. Che intendi adunque significare per questa oppositione de uocabuli? P H I. Vuol dire che Adam cioè huomo primo, ilqual Dio creò nel dì sesto della creatione, essendo un supposto humano, conteneua in se maschio, & femina senza diuisione, & però dice che Dio creò Adam ad imagine di Dio, maschio & femina creò quelli, una uolta il chiama in singulare Adam uno huomo, l'altra uolta il chiama in plurale maschio & femina creò quelli, per denotare che sendo un supposto conteneua maschio, & femina insieme : però commentano qui li commentarij Hebraici antichi in lingua caldeà dicendo, Adam di due persone fu creato, d'una parte maschio, dall'altra femina, & questo dichiara nell'ultimo il testo, dicendo che Dio creò Adam maschio & femina, & chiamò il nome loro Adam, che dichiarò solo Adam contenere tutti due, & che prima un supposto fatto d'ambidue si chiamaua Adam : però che non si chiamò mai la femina Eva, fin che non fu diuisa dal suo maschio Adà, dalquale pigliarono Placcone, et li Greci quello Androgeno antico mezo maschio, & mezo femina ; dipoi dice Dio, non è buono che l'huomo sia solo, faccianli aiutorio in fronte di lui, cioè che non pareua che stessi bene Adam maschio, & femina in un corpo solo, colligato di spalle, con contra uiso, che era meglio che la femina sua fusse diuisa, & che uenisse in fronte allui uiso à uiso, per poter gli asser aiutorio, & per fare esperimento di lui, gli porto

gli animali terrestri, & uccelli per uedere se si conuenias-
 sia con alcuna delle femine delli animali per sua compa-
 gnia: & egli pose il nome à ciascuno delli animali secon-
 do le sue proprie nature, & non trouò alcuno sufficien-
 te per esserli aiutorio & consorte: onde l'addormento,
 & pigliò uno delli suoi lati, ilquale in hebraico è uocabu-
 lo equiuoco acostella, ma qui et in altre parti ancora sta
 per lato, cioè il lato, ò persona femminile, che era dietro alle
 spalle di Adam, & la diuise da esso Adam, & supplì di
 carne la nacuita del luogo diuiso: & quel lato fece don-
 na separata, laquale si chiama Eua poi che fu diuisa &
 non prima, che allhora era lato & parte di Adam. &
 fatta lei Dio la presentò ad esso Adam risvegliato del
 sonno, & egli disse, questa in questa uolta è osso de mie
 ossa, & carne de mia carne. questa si chiamera uirago,
 perche dall'huomo fu pigliata: & continua dicendo,
 però lascerà l'huomo il padre, & madre & si colligara
 con sua mogliera, et sarà per carne una. cioè che per es-
 sere diuisi da un medesimo individuo l'huomo e la don-
 na, si tornano à redintegrare nel matrimonio, & coito
 in uno medesimo supposto carnale, & individuale. di qui
 pigliò Platone la diuisione dell' Androgeno in dui mezzi
 separati maschio, e femina: & il nascimento dell'amore
 che è inclinatione che resta à ciascuno delli dui mezzi à
 redintegrarsi col suo resto, & essere per carne uno. que-
 sta differentia trouerai fra l'uno e l'altro, che Moise po-
 ne la diuisione per meglio, però che dice: non è buono che
 l'huomo sia solo: faccianli aiutorio in fronte di lui. et do-
 po la diuisione narra il primo peccato di Adam & Eua
 per mangiare dell' arbore proibito di saper il bene, & il

male: per il quale à ciascuno fu dato pena propria, ma Platone dice che prima l'huomo peccò essendo congiunto di maschio, & femina, & in pena del peccato fu diuiso in due mezi, secondo hai inteso. S O. Mi piace uedere che Platone habbia beuuto dell'acqua del sacro fonte, ma onde uiene q̃sta diuersità che egli pone l'incisione dell'huomo per il peccato precedente à quella, cōtra l'historia sacra, che pone l'incisione per bene, & adiutorio dell'huomo, & il peccato succedente? P H I. Non è tanta la differenza, come pare, se bene considererai, & Platone in questo piu presto uole essere dichiaratore della sacra historia, che contraddittore. S O. A' che modo? P H I. In effetto il peccato è quello che incide l'huomo e causa in lui diuisione, così come la giusta drittezza il fa uno, e conserua la sua unione: & ancora possiamo dire cō uerità, che essere l'huomo diuiso il fa peccare, che in quanto è unito non ha inclinatione à peccare, ne à diuertirsi dalla sua unione, di modo che per essere il peccato, e la diuisione dell'huomo quasi una medesima cosa, ò due inseparabili, & conuertibili, si puo dire che dalla diuisione uiene il peccato, come dice la sacra scrittura, e dal peccato la diuisione, come dice Platone. S O. Vorrei che mi spianassi piu la ragione di questa conformità. P H I. Dirotti prima come s'intende l'historia Hebreà, & dipoi la fabula Platonica. Prima essendo creato l'huomo, maschio cōgiunto cō femina, come t'ho detto, non era modo di peccare, però ch'el serpente non potèua ingannare la dōna essendo congiunta con l'huomo, come fece poi separata da lui: e per ingannare tutti due cōgiunti insieme, le sue forze, e la sagacia non erano sufficienti, ma essendo già diuisi l'huo-

DIALOGO III.

ma, & la dóna per l'incisione diuina, à fin di bene, cioè perche potessero aiutarfi l'uno nel fronte dell'altero nel coito, per la generatione, primo intento del creatore. da questa diuisione seguì l'habilita del peccare, perche il serpente ha possuto inganare la dóna diuisa dall'huomo nel mangiare dell'arbore proibito del conoscere bene, et male, e la dóna ne fece anco mangiare all'huomo insieme, e così furono compresi nel peccato, e nella pena. però uedrai che prima narra la creatione del paradiso terrestre, & che Adam così unito di maschio, e femina fu posto in quello per lavorarlo, & guardarlo: & il comandamento fatto al medesimo Adam congiunto di non mangiare dell'arbore del conoscere il bene & il male: & incontenente narra l'incisione di Adam in maschio, e femina diuisi, & fatta la diuisione pone di subito l'inganno del serpente, & il peccato di Adam & Eua, e la loro pena. si che per il modo dell'historia Hebraica era bisogno la diuisione precedesse al peccato: ma la fauola Platonica se bene è pigliata dalla Hebraica, è una con quella & d'altra foggia, peroche ella fa il peccato nell'huomo congiunto per uoler combatter con gli dei; onde per pena della sua arrogantia fu inciso e diuiso in due, maschio & femina. & l'accomodatione de genitali pone per remedio del loro perire, come hai inteso. & quando conoscessi ò Sophia il significato allegorico dell'una, e l'altra narratione, uedresti che se bene gli modi sono diuersi, l'intentione è una medesima. S O. Non solamente la fauola Platonica mostra essere fatta per qualche sapiente significatione, ma ancora l'historia Hebraica in questa prima unione, e poi diuisione dell'huomo denota uolere signifi-

care della natura dell'huomo altro che il litterale della historia: che non credo gia che l'huomo e la donna in alcun tempo fussero altramente che in due corpi diuisi, come sono al presente: pregoti Philone che mi dica il significato dell'uno e dell'altro. P H I. il primo intento della historia hebraica è mostrare che quādo l'huomo fu creato nello stato della beatitudine, e posto nel paradiso terrestre, se bene era maschio, & femina, peroche la specie humana si salua non in uno supposto, ma in due, cioè maschio & femina, & ambi due insieme fanno un'huomo indiuiduale, con la specie & essentia humana intera: niè tedimanco questi due supposti, e parte di huomo, in quello stato beato erano colligati in le spalle per contra uiso, cioè che la conferentia loro non era inclinata à coito ne à generatione, ne il uiso dell'uno si dirizzaua in frôte al l'altro uiso, come suole per tale effetto, anzi come alienati da tale inclinatione, dice l'unione loro essere per contrauiso, non che fussero uniti corporalmente, ma uniti in essentia humana, & inclinatione mentale, cioè tutti due alla beata contéplatione diuina, & non l'uno all'altro p diletto e coito carnale, ma perche meglio l'uno l'altro si potessi aiutare. La dōna ingannata dal serpente causò il peccato del marito e suo, e mājorno dell'arbore prohibito del conoscere il bene & il male: che è la diletatione carnale che è buona in apparétia nel principio, e nell'esistétia in fin è cattua, peroche diuerte l'huomo dalla uita eterna, e lo fa mortale. e però dice il testo, che come peccorono conobbero ch'erano nudi, e cercorono coprire le mēbra della generatione cō le foglie, parédo loro uergogno se; pche q̄lle li diuertiuano dalla spirituale inclinatione, ne

DIALOGO III.

laquale prima si felicitauano, & in pena del peccato furono gittati del paradiso terrestre, nel quale cōsistena la diletatione spirituale: & furono eletti à lauorar la terra con affanni, perche tutte le corporali delectationi sono affannose, dandogli cura della generatione e procreatione de figli, in remedio della mortalità, onde non si scrisse mai la generatione di Adam & Eua, fin che non furono fuora del paradiso, che incontinente dice conobbe Adam sua moglie e concepè Caim suo figlio &c. Questo è il primo intento Mosaico nell'unione, & separatione humana nel loro peccato & pena, hauendo Dio dato la potenza della diuisione p poter si inclinare ulso à uiso alla copula carnale facilmente, diuertendosi l'inclinatione delle cose spirituali alle corporali. S O. Questa allegoria mi cōsonaria se non che mi pare strano che Dio facesse l'huomo e la dona non per generare, & ch'el peccato sia causa della generatione, laqual è così necessaria per la conseruatione perpetua della specie humana. P H I. Dio fece l'huomo e la dona in forma che possenuano generare, ma il proprio fine dell'huomo nō è il generare, ma felicitarsi nella contemplatione diuina, & nel paradiso di Dio: il che facendo restauano immortali, & non haueano bisogno di generatione, perche in loro si saluaua l'essentia et specie humana perpetuamente, & à gli immortali non bisogna generatione di figliuoli di sua specie. uedi gli angeli, li pianeti, stelle, e cieli, che nō generano figliuoli di loro specie. La generatione, come dice Aristotele, fu per remedio della mortalità, & però l'huomo, in quanto fu immortale, non generò, ma quādo già per il peccato fu fatto mortale si soccorse con la generatione del simile, alla

quale Dio gli diede potetia , accioche ò ad un modo ò ad un' altro non perisca l'humana specie. S O. Questo primo significato allegorico mi piace, & m' incita à desiare il secondo che gia segnasti; dimmelo adunque . P H I. Il primo huomo, & ogni altro huomo di quanti ne uedi è fatto, come dice la scrittura, ad imagine, & similitudine di Dio, maschio e femina. S O. Come ogni huomo? ognì maschio, ouero ogni femina? P H I. Ogni maschio, ouero ogni femina. S O. Come puo stare che sola la femina sia maschio, e femina insieme? P H I. Ciascuno di loro ha parte masculina perfetta, et attiva, cioe l' intelletto, et parte feminina imperfetta, e passiva, cioè il corpo, e la materia ; onde è la imagine diuina impressa in materia: pero che la forma che è il maschio, è l' intelletto : & il formato che è la femmina, è il corpo. erano adunque in principio queste due parti masculina, & feminina nell' huomo perfetto, ilquale Dio fece, unite con perfetta unione, talmente ch' el corporeo sensuale feminino era subbidente e seguace dell' intelletto, e ragione masculina; onde nell' huomo non era diuersita alcuna, e la uita del tutto era intellettuale . fu posto nel paradiso terrestre, nel quale erano tutti gli belli arbori e saporiti, e quello della uita piu eccellente fra loro, come nel sapiete intelletto, ilquale era quello di Adam, & in ogni altro si perfetto sono tutte le eterne cognitioni, ella diuina sopra tutte, nella sua pura uita. comandò Dio à Adam che mangiasse di tutti questi arbori del paradiso, e di quello della uita, peroche gli causaria uita eterna, perche l' intelletto per cognitioni eterne, massimamente diuine si fa immortale, & eterno, & uiene in la sua propria felicità . ma che dell' arbore di cono

DIALOGO III.

scere il bene & il male non mangiasse, perche il farebbe mortale: cioè che non diuertisse l'intelletto à gli atti della sensualità, à essercitio corporeo, come sono le delectationi sensuali, & acquisto di cose utili; lequali sono buone in apparentia, & cattive in esistenza. & ancora si chiama no arbori di conoscere bene & male, perche nel conoscimento loro non cade dire uero, ò falso, come nelle cose intellettuali, & eterne: ma solamete cade dire buono ò cattivo, & secondo s'accomodano all'appetito dell'huomo. perche dire ch'el Sole è maggiore della terra, non si risponde glie buono, ò cattivo, ma egliè uero ò falso: ma acquistare le ricchezze, non dirai uero ò falso, ma dirai buono ò cattivo: e seguire queste cognitioni corporee che diuerteno l'intelletto da quelle nelle quali consiste la sua propria felicità, è l'arbore di conoscere il bene & il male, che fu proibito à Adam. peroche questo solo il possedua far mortale: che si come le cose diuine uere, & eterne fanno l'intelletto diuino uero, & eterno come loro, così le cose sensuali corporali, & corruttibili il fanno materiale e corruttibile come loro. pur preconoscendo la diuinità che questa uia d'unione delle due parti dell'huomo e dell'ubbidienza della corporea femmina alla intellettuale masculina, se bene felicitaua l'huomo, & facua immortale, l'essentia sua, che è la sua anima intellettiva, faceua piu presto corrompere la parte sua corporea e femmina, così nel indiuiduo; peroche quando l'intelletto se infiamma nella cognitione, & amore delle cose eterne e diuine, abbandona la cura del corpo, & lasciala anzi tempo perire; come ancora nella successione della specie humana. perche quelli che sono ardenti alle contemplationi

ni intelletuali, sprezzano gli amori corporei, & fuggono il lasciuo atto della generatione. Onde questa intellettuale perfezione causaria la perdizione della specie humana. Per tanto Dio deliberò porre qualche diuisione temperata fra la parte femminile sensuale, e la parte maschile intellettuale, tirando la sensualità, e l'intelletto ad alcuni desiderij, & atti corporei necessarij per la sustentatione corporea individuale, & per la successione della specie. Questo è ciò che significa il testo, quando dice, non è buono essere l'huomo solo, facciangli adiutorio in fronte ouero contra di lui: cioè che la parte sensuale femminile non sia talmente seguace dell'intellettuale, che non gli faccia qualche resistentia, attrahendolo alle cose corporee alquanto, per l'aita dell'essere individuale e della specie. Onde mostrandoli tutti gli animali, e conoscendo in tutti come ognuno s'inclinava alla sustentatione corporea, & alla generatione del simile, l'huomo principio a trouarsi defectuoso, per non hauere ancora lui simile causa, & inclinatione alla parte femminile corporale: & desidero in questo di imitare quelli allhora, secondo dice il testo, per mettendo Dio ch'el sonno pigliassi Adam, dormendo lui, diuise la parte femminile dalla maschile, laquale egli da allhora innanci riconobbe per moglie separata da lui stesso: cioè che uenendoli sonno non solito, che è priuatione & ocio di quella uigilia intellettuale prima, e di quella ardente contemplatione, l'intelletto principio ad inclinarsi alla parte corporea, come marito a moglie, et ha uere cura temperata della sustentatione di quella, come di parte sua propria: e della successione del simile, per sustentatione della specie, tanto che la diuisione fra il

mezo masculino, et feminino per buon fine, et necessario fu fatto, et ne seguì la resistenza della materia feminina, e l'inclinatione dell'intelletto masculino à quella con tēperata sufficiencia della necessita corporea; ne più fu moderata per la ragione, come era giusto, et intentione del creatore, anzi eccedendo la divisione dell'intelletto alla materia, e la sommersione sua nella sensualita, successe il peccato humano. Questo è quello che denota l'historia quando dice ch'el serpente ingāno la dōna, dicendoli che mangiasse dell' arbore proibito di conoscere il bene, et il male, perche quando ne mangiassero s'apririano gli occhi loro, e sarebbero come dei, che conoscono il bene, et il male. laqual dōna uedendo l' arbore buono per mangiare, bello e diletteuole, et di desiderabile intelligentia, mangiò del frutto, et fecene seco al marito mangiare, e s'aprirono gli occhi loro, e conobbero che erano nudi; et cucirono insieme delle foglie del fico, e ne fecero cinture. Il serpente è l'appetito carnale che incita, et ingāna prima la parte corporea femina, quādo la truoua alquanto diuisa dall'intelletto suo marito, et resistente alle strette leggi di quella; perche s'infanghi nelle dilettationi carnali, et offuschi con l'acquisto delle superchie ricchezze, che è l'arbore di conoscere il bene, et il male, per le due ragioni ch'io t'ho detto, mostrandoli che per questo se gli aprirāno gli occhi, cioè che conosceranno molte cose di sì mile natura che innanci nō conosceuano, cioè molte astutie et cognitioni pertinenti alla lasciuia et auaritia, di che innanci erano priuati, e dice che sariano simili in questo alli dei, cioè nell'opulenta generatione, che così come Dio è intelligente, et gli cieli sono cause produttriciue delle creature

creature inferiori loro, così l'huomo mediante le meditationi continue carnali uerria à generare molta prole. la parte corporea feminina non solamente in questo non si lasciò regolare, come era giusto, dal suo intellettuale marito, anzi il retrò alla summersione delle cose corporee, mangiando seco del frutto dell'arbore proibito: et di continence se gli aprirono gli occhi, non l'intelletuali, che quelli più presto si chiusero, ma quelli della fantasia corporale, circa delli atti carnali lasciui. Onde conobbero essere nudi, cioè la inobbedientia delli atti carnali allo intelletto, et però procurarono coprire gli instrumenti genitali come uergogniosi, et ribelli della ragione, et sapientia. poscia dice che incontinente udirono la uoce di Dio, et s'ascosero, cioè che riconoscendo le cose diuine che haueuano lasciate, si uergognarono. dietro al peccato succedè la pena, et la sacra historia narra separatamente la punitione del serpente, quella della donna, et quella dell'huomo. Maledice il serpente più che ogni altro animale, et il fa andare sopra il petto, et mangiare poluere in tutta la uita sua, mettendo odio fra la donna e sua progenie, et fra il serpente et sua progenie, talmente che l'huomo al serpente fracassasse la testa, et egli allo huomo il calcagno: cioè che l'appetito carnale dell'huomo è più sfrenato che d'alcun' altro animale, et ua col petto per terra, cioè che fa inchinar il cuore alle cose terrestri, et fuggire dalle celesti, et tutta sua uita mangia della poluere, peroche si nutrisce delle cose più basse et nali che sieno: et l'odio è, perche l'appetito carnale macula la parte corporea, e la guasta con li eccessi, donde derivano molti defecti corporei e malattie, et ancor mori

Leone Hebreo.

A A

ti. Ancora da questo resta disfatto l'appetito carnale, il quale s'indebilita, et perde per istemperamento della complessione, et malattia del corpo. La donna punì con moltitudine di doglie e concettioni, et nel parturire con doglia li figli, et hauere desio al marito, hauendo lui posanza sopra di lei: cioè che la uita lascia causa al corpo doglie, et ogni diletto suo è doloroso, et tutte le sue progenie, et successi sono faticosi et fastidiosi. nientedimeno amando lei la parte intellettuale come marito, gli resta possanza sopra di lei per ordinarla, e temperarla nelli atti corporei: all'huomo, perche udi le parole della donna, e mangiò dell'arbore proibito, disse che maledetta saria la terra per lui, e con tristitia et affanno la maneggiaria tutta la uita sua: et spine germinaria per lui, et mangiaria dell'herba del campo, et con sudore delle nari sue mangiaria pane, fin che tornasse alla terra di che fu pigliato: perche lui era poluere, et in poluere tornarebbe: cioè che le cose terrestri sariano maledette et nocine all'intelletto: et li sarebbero dolorosi cibi e tristi, come quelli che partecipano mortalità all'immortale: et il successo delli suoi atti terrestri saria affannoso, et punitiuo come le spine: il cibo suo saria herba del campo, che è cibo delli animali irrationali, però che egli come loro, hauua posta la sua uita nella sensualità sola; et se uollesse mangiare pane, che saria con sudore delle nari, zappando e faticando: cioè che se uollesse mangiare cibo humano, non bestiale, e fare atti humani, gli sarebbero difficili, per l'habito contrario che hauua già pigliato nella bestiale sensualità. Diceli che tutti questi dani li succederebano del peccato, fin che torni alla terra dellaquale fu ca-

uato. Di tutte le terrestri mortali, essendo fra tutti loro, per gratia di Dio fatto immortale, egli uolse in ogni modo essere poluere terrestre, infangandosi nelli peccati corpori. Questa fu causa d'hauere à ritornare in poluere come era nel principio, eguale nella mortalità alli terrestri animali. Di continente; il testo dice che Adam chiamò sua moglie Eua, cioè animale loquace, & femina, perche fu madre d'ogni animale: cioè che chiamò la parte corporea per nome eguale alli altri brutti animali, perche lei fu causa di produrre ogni bruttezza bestiale nell'huomo. et denota che Dio (mediante l'intelletto loro) che di contemplatio era uenuto attiuo & basso ad intendere circa il corpo, gli principio à mostrare l'arti, facendo uestimenti di cuoio per coprirsi, e mandollo fuori del paradiso per seruire la terra, cioè leuato dalla contemplatione per attendere al terrestre, lasciandoli pure possibilita di possere tornare à mangiare dell'arboro della uita, et uiuere in eterno. per ilquale effetto dice che Dio colloco nell'oriente del paradiso di Cherubini, et il lampo della spada reuolgente, per potere guardare la uia dell'arboro della uita. Li Cherubini significano li due intelletti angelici depositati nelli huomini, cioè possibile & agente: & la spada reuolgente che dà il lampo, è la fantasia humana, che si riuolge dal corporale à cercare il lampeggiare spirituale: accioche per quella uia potesse uscendo del fango guardare, & seguirare la uia dell'arboro della uita, & uiuere in eterno intellettualmente. Per Adam bandeggiato del paradiso con la sententia della mortalità, procurò la successione, & conseruatione della specie, nella generatione del simile, ma trop

A A ij

uandosi lui allhora peccatore, il primo figlio suo fu Cay= no peccatore, ammazzatore del fratello : & il secondo Abel che vuol dire niente , che così lui restò per niente : perche morì per successione. Ma dipoi che si raffreddò già del peccato, essendo d'anni cento trenta, ritornando alquanto nell'humano intellettuale simile alla diuinità, generò il terzo figlio à sua somiglianza intellettuale, il quale si chiama Seth, che vuol dire positione : dicendo perche Dio m'ha posto altra generatione in luogo di Abel morto per Caim, da questo Seth successe generatione humana, & uirtuosa secondo narrano le scritture, & da lui si riprincipiò à conuocare il nome di Dio , cioè che l'huomo peccatore fa le generationi, & atti suoi primi cattiuì come Caym, che significa habito cattiuo : et quando s'allenta più dal peccato li fa inutili, come Abel, che vuol dire nulla. Ma quando già ritorna in uita intellettuale & in conoscere il nome di Dio, le successioni sue sono uirtuose , & perpetue, come quella di Seth. Questa ò Sophia è la sapienza allegorica che significa la uera historia Mosaica dell'unione dell'huomo maschio, & femina : la sua collocatione nel paradiso : il suo commandamento : la sua diuisione in due : il loro peccato per l'inganno del serpente : le pene di tutti tre : la possibilita del remedio, le generationi cattive imperfette, & perfette, che da loro due successero , lequali cose interuennero in effetto corporalmente al primo huomo : & denotano (secondo l'allegorico) le uite, & successi di ciascuno delli huomini ; Qual sia il fine loro beato ; ciò che richiede la necessita dell'humanità ; & il successo dell'eccessiuo peccato : & la pena dell'accidente di quello,

con l'ultima possibilita del remedio : se ben l'intenderai in uno specchio uedrai la uita di tutti gli huomini, il loro bene, & male : conoscerai la uia che si debbe fuggire, & quella che si debbe seguire per uenire all'eterna beatitudine, senza mai morire. S O. Ti ringratio, & ben mi uorrei far cauta, & saggia in questa dichiarazione della sacra historia, ma non per questo uoglio che uenga in obliuione l'allegoria proportionata alla fauola della l'Androgeno di Platone, nata da questa. P H I. Intesa la intentione allegorica della Mosaica narratione della prima generatione dell'huomo, facil cosa sara uedere l'intento della fauola Platonica . Dice che gli huomini prima erano doppj, mezi maschi, & mezi femine uniti in uno corpo, cioè la parte intellettuale, & la corporea sensuata erano unite nell'huomo, secondo la prima intentione di sua creatione ; talmente che la parte corporea femina s'acquetaua in tutto all'intellettuale masculina senza diuisione, ò resistentia alcuna . & dice che la natura masculina uiene dal Sole, & la feminina dalla terra, & l'intero Androgeno composto d'ambi due dalla Luna : però che (come t'ho detto) il Sole è simulacro dell'intelletto, & la terra della parte corporea, & la Luna è simulacro dell'anima, che contiene l'intellettuale & corporale insieme : che è tutta l'essentia humana, così come la Luna contiene la luce partecipata dal Sole, e materia grossa simile alla terrestre, secondo tiene Aristotele . & dice essendo le forze dell'Androgeno eccessiue uenire à combattere contra gli dei, cioè che essendo tutto ritratto alla parte intellettuale, & alla uita contemplatiua, senza resistentia, ne impedimento alla

A A ii

DIALOGO III.

tuno della parte corporea, ueniua quasi ad essere eguale alli angeli & ad equipararsi all'intelligentie separate, come dice David della creatione dell'huomo; Diministi lui poco manco dalli angeli. Moises in nome di Dio dice. l'huomo era come uno di noi, cioè innanti peccasse: per ilche Iuppiter consultando del remedio, il fece diuidere in due mezi maschio & femina: & non sono li due mezi intelletto infuso, & ingegno, (come alcuni immaginano) ma la parte intellettuale masculina, & la corporea feminina, che fanno l'intero huomo: peroche essendo l'huomo tutto speculativo, ueniua ad essere del genere delli angeli, et spirituali, fuore dell'intentione del creatore, che era che fusse huomo con alternato intelletto & corpo: ilquale conuertendosi tutto in angelico corrompeua la compositione humana: & la conseruatione individuale, e la successione specifica: & questa è la sua pugna contra gli dei che dice Platone. Onde li fece diuidere, cioè fece chel corpo fece resistenza alquanto all'intelletto, & che l'intelletto s'inclinò alle cure necessarie del corpo & sue naturalità, perche la uita fusse più presto humana che angelica. & dice che da questa diuisione nacque l'amore, però che ogni mezo desia & ama la reintegrazione del suo mezo restante, cioè che in effetto l'intelletto non haueria mai cura del corpo, se non fusse per l'amore che ha al suo consorte mezo corporeo femminile, ne il corpo si gouernaria per l'intelletto, se non per l'amore & affectione che ha al suo consorte & mezo masculino. & in quello che dice, unendosi l'un mezo con l'altro per amore, non cercauano le cose necessarie per il sostenimento loro & periuano; onde per reme-

dio Iuppiter li fece tornare li genitali dell'uno uerso del
 l'altro, & satisfatti per il coito, & generatione del si-
 mile, si redintegrò la loro diuisione: significa che il fine
 della loro diuisione della parte intellettiua, & corporea,
 fu perche pigliando satisfattione delli diletti corporci si
 sostentassero nell'indiuiduo, & generassero il simile per
 la perpetua cōseruatione della specie. Admonisce poi che
 non si debba peccare, perche ogni mezo dell'huomo uer-
 ria à diuidersi, & restaria ciascuno il quarto dell'huo-
 mo. intende che se la parte dell'intelletto non è unita, ma
 diuisa con imperfette cognitioni, & consigli, resta im-
 perfetta & debile di natura: però che l'unita è quella
 che la fa uigorosa, & perfetta: & la diuisione gli lie-
 ua la perfectione & il uigore. & così la corporea quan-
 do è unita in cercare il necessario è perfetta, & quando
 è diuisa in acquisitione delle cose superflue & insatiabili
 di quelle resta imperfetta, & fragile in modo che con la
 tale diuisione di ciascuna delle parti l'huomo uiene à
 mancare non solamente di quella prima unione & in-
 tellettuale dell'Androgeno, ma ancora di quello essere
 mezo, secondo che si richiede nella uita humana: ma re-
 sta mezo di mezo, seguendo la uita lasciaua, & peccato-
 ria. Questo è quello che significa la fauola Platonica al-
 legoricamente, & l'altre particularita che scriue nel
 modo del diuidere, & del consultare & simili sono or-
 namenti della fauola, per farla piu bella & uerisimi-
 le. S O. Mi piace ancora questa allegoria accommoda-
 ta alla fauola Platonica dell'Androgeno: ma uorria
 che trouando alcuno proposito mi dicesse ò Philone il
 constructo di quella nel nostro proposito del nascimen-

A A iij

DIALOGO III.

to dell'amore. PHI. Quel costrutto che chiamo di questa allegoria per il nostro proposito del nascimento dell'amore, è che tutti gli amori e desiderj humani nascono dalla coalternata divisione dell'intelletto, & corpo humano: però che l'intelletto inclinato al corpo suo (come il maschio alla femina) desia & ama le cose pertinenti à quello, & se sono necessarie & moderate, sono desiderj, & amori honesti, per la loro moderazione & temperamento: & se sono superflui, sono lasciati, & dishoneste inclinationi & atti peccatorij. Ancora il corpo amando l'intelletto, come donna il marito maschio, si solleua in desiare le perfettioni di quello, sollecitando con li sentimenti, con gli occhi, con le orecchie, & col senso, fantasia, & memoria, d'acquistare il necessario per le rette cognitioni, & eterni habiti intellettuali: con che si felicita l'intelletto humano: & questi sono desiderj, & amori assolutamente honesti: & quanto piu ardenti, tanto piu laudabili, & perfetti. si che in ciò ne ha mostrato Platone il nascimento dell'amore, & di tutti gli amori humani solamente: delli quali fa progenitori la parte intellettuale, come padre, & la parte corporea come madre. & il primo amore dell'huomo è questo mutuo indiuiduale fra l'una parte, & l'altra, come l'amore che è fra il maschio, & la femina. dopo questo primogenito amore, nascono da questi due parenti tutti i desiderj & amori humani à tutte le cose: li quali s'includeno in tre specie, cioè, ò intellettuali, che sono assolutamente honesti, come erano quelli dell'huomo congiunto & intero nella prima uita felice nel paradiso. ò sono tutti corporali necessarij, & moderati,

ch'el temperamēto gli fa fra gli corporei honesti, come
 era la vita dell'huomo, quando fu diuisa per il necessario
 adiutorio, prima che peccassi. onero sono atti corporali in
 ordinati, superflui, & eccessiui, che sono brutti peccatorij
 & dishonesti: come fu la vita dell'huomo poi che fu in
 fangata nella cognitione del bene e del male, sommersi
 nella lasciuiu, & habituati nel peccato. i quali tutti dal
 mutuo amor, che è fra la parte intellettuale, e corporea,
 dependono, come t'ho detto. S O. Conosco quali sono se-
 cundo Platone li progenitori dell'amore dell'huomo, che
 è picciolo mondo. uorria ancora sapere da te se ancora
 si troua che lui habbi assegnato primi parenti all'amo-
 re uniuersale di tutto il gran mondo corporeo creato.
 P H I. Dipoi che Platone assegnò gli progenitori dell'a-
 more humano nel libro del conuiuio in nome d'Aristofa-
 ne, come hai inteso, si sforzò ancora assegnare gli primi
 parenti dell'amore uniuersale di tutto il modo corporeo
 in nome della fata Diotima, che fu la maestra di Socra-
 te nelle cognitioni amatorie, & quella gli narrò il nasci-
 mento dell'amore essere stato in quel modo, che quando
 nacque Venere tutti gli dei furono in conuito, & con lo-
 ro Metides, cioè Poro figliuolo del consiglio, che uol dire
 Dio dell'influentia: alli quali, hauendo cenato, uenne Pe-
 nia, cioè la pouerta come una poueretta, per hauere qual
 che cosa per mangiare dell'abbondantia delle uinade del
 conuito delli dei, & staua come gli poueretti mendicati,
 domandando fuor delle porte. Poro inebriato del nettare
 (che allhora ancora non si trouaua uino) andò à dormi-
 re nel giardino di Gioue: la detta Penia costretta dalla
 necessita, pensò à che modo si potrebbe ingravidare con

DIALOGO III.

qualche astutia d'un figlio di Poro, onde andò a colcarsi appresso di lui, e concepè d'esso l'amore, dalli quali parèti nacque l'amore settatore, et osservatore di Venere, per che nacque nelli suoi natali, ilquale sempre ha desio di cosa bella: perche essa Venere è bella, & per essere figlio del dio Poro, & della poveretta Penia, partecipò la natura di tutte due; peroche al principio è arido, e squalido, con gli piedi scalci, sempre uolando per terra, senza casa ne ridotto, senza letto ne coperta alcuna, dorme per le strade al disoperto, seruante la natura della madre sempre bisognante, & secondo la stirpe del padre procura le cose belle e buone, animoso & audace, uehemente & sagace cacciatore, ua sempre macchinando nuoue trame, studioso di prudentia, facundo, & in tutta la uita philosophante. è mancatore, fascinatore, uenefico, & sophista, e secondo sua mista natura non è del tutto immortale, ne mortale, ma in breue in un medesimo giorno muore e uiue, et se resuscita una uolta, manca un'altra: & cosi fa molte uolte per la mescolanza della natura del padre, et della madre. cio che acquista perde, & quel che perde ricouera, per laqual cosa mai non è mendico, ne mai è ricco: ilquale ancora fra sapientia, & ignorantia è costituito, peroche nessuno delli dei philosopha, ne desia farsi sapiente, perch' egliè: ne in effetto alcun sapiente philosopha, ne ancora quelli che sono del tutto ignoranti: perche questi nò desiano mai d'esser sapienti, che ueramente questo è il peggio dell'ignorante, che nò è, ne desia d'essere sauiο: perche nò desia mai le cose che nò conosce che li mancano. è adunque il philosopho mezo fra l'ignorante et il sapiente, et perche nò è bello come il sapiente, desia la

sapientia che manca : ne brutto come l'ignorante, al quale non solamente manca la bellezza, ma ancora il desiderio di quella . è adunque l'amore mezo fra il brutto e' il bello ueramente. S O. La fauola è ben composta, & assai si mostra nelle conditioni & forme dell'amore la natura del ricco padre , & della pouera madre mescolata insieme: ma uorria sapere il significato di Poro padre, et di Penia madre, & del tempo, loco, & modo del nascimēto dell'amore loro figlio. P H I. Ingeniosamente la sauia Diotima in questa fauola ne mostra quali sono gli progenitori dell'amore, e come di loro nacque, & qual natura delli parenti ha sortito. dice prima che nacque essendo gli dei insieme nel conuito della natiuita di Venere. Sono alcuni che dicono intendersi per la natiuita di Venere, l'influentia dell'intelligentia nell'angelo prima, & poi nella anima del mondo, hauēdo già partecipato la uita di Gioue la essentia di Saturno , & il primo essere di Celio che erano gli tre dei del conuito precedente alla natiuita di Venere magna, nell'angelo , & nella mondana, & nell'anima del mondo . Ma noi non curaremo d'allegorie sì astratte , & interminate , & improporzionate al letterale fabuloso . Essa medesima Diotima, come hai inteso , dichiarò che intendeva per Venere la bellezza ; onde dice che l'amore sempre ama il bello , perche nacque quando nacque la bella Venere . Significa adunque che amore nacque quando nacque la bellezza, peroche ogni amore è di cosa amata , & ogni cosa amata è bella , & per essere bella , ò parere , s'ama, perche l'amore è desiderio di bello . Dice che essendo gli dei nel conuito quando nacque Venere , Penia bisognosa era

DIALOGO III.

di fuore, per hauere qualche reliquia delle uiuande delli dei, & il suo dio Poro figliuolo del consiglio imbrocato del nettare uscì di casa, doue era con gli altri in conuito; & andò nell'horto à dormire. onde Penia desiderosa di hauere figliuolo di lui, se gli coricò appresso, & concepè l'amore. Vuol dire che producendo gli dei, cioè Dio, col mondo angelico bellezza à loro simile nel mondo corporeo creato, nel quale concorreuano insieme con liberale largitione, & letitia, come in conuito de natali di quella, il mancamento della materia potenziale interuenne li, desiderosa di partecipare le forme belle, & perfettioni diuine, & angeliche; Poro figlio del consiglio, cioè l'influenza intelletto, imbrocato del nettare, cioè pieno delle Idee, & forme diuine, desiderò partecipare al mondo inferiore per bonificarlo; se bene l'inclinarsi al basso, fusse à lui mancamento. e questo è, ch'ei dice che andò à dormire nell'horto di Gioue: cioè che adormentò la uigilante cognitione sua, applicandola al mondo corporeo del moto e generatione, che è l'horto di Gioue; peroche l'intelletto celeste è casa & palazzo di Gioue; oue si fa il conuito, & si beue il nettare diuino, che è l'eterna contemplatione, et desio della diuina & bellissima maestà, quando l'intelletto figliuolo del consiglio, che è il sommo Dio, uolse partecipare al mondo inferiore; la poueretta bisognante Penia se gli accostò appresso, cioè la potentia della materia desiderosa di perfettione, s'ingrauidò di lui imbrocato del desio della perfettione corporea, mezo dormiente della sua eterna contemplatione diuina, & diuertito alquanto da quella per partecipare perfettione alla bisognante materia, & d'ambi due nacque l'amore; peroche l'amo

re dice perfezzione non in atto, ma in potentia. Et così è l'intelletto nel corpo generabile che è forma potenziale, et intelletto possibile, e per essere intelletto conosce le cose belle, et per essere in potentia, gli manca la possessione di quelle, et desia la bellezza attuale; Et questo è quel che dice, che è mezo fra il bello, et il brutto; perche l'intelletto possibile, et le forme materiali sono mezo fra la pura materia totalmente informe, et fra le forme separate et intelligentie attualì angeliche; che sono vere belle. però assegna Diotima egualmente all'amore le conditioni, et machinationi della materia corporea bisognante, e mortale uariabile, et imperfetta madre sua, et le conditioni intellettuali, et perfette dello affluente intelletto Puro padre suo: Et lui pone philosophante, et nõ sapiente, perche l'intelletto possibile desia la sapientia, et è in potentia di quella, perche non è in atto sapiente, come l'intelletto angelico. Ne mostrò adunque Diotima in questa sua fauola, che l'intelletto possibile è participato dell'intelletto agente, ò in atto angelico, ouer diuino. Et che la possibilita non gli viene dalla sua propria natura intellettuale, come alcuni credono, ma solamente dalla compagnia della bisognante materia priuata d'ogni atto, et pura potentia. Ne insegnò ch'el primo produttore dell'amore genito è la generata bellezza, et gli proprij parenti suoi sono il conoscimento della bellezza, il quale gli è padre, et il mancamento di quella, che è la madre: perche cio che si ama, et desia, bisogna che sia preconosciuto per bello, et che manchi, ò che possa mancare, et si desideri cõseruare sempre. Si che tu ò Sophia conosci ch'el padre dell'amore uniuersale nel mondo inferiore è il conosce

mento della bellezza, e la madre è il mancamento di quella. S O. Questo intendo, ma questi parenti mi pare che s'applichino solamente al mondo corporeo, & ancora nel generabile inferiore solo, & già ho inteso da te, che nel mondo angelico si truoua prima, & principalmente l'amore, alquale assegnasti queste due proprie cause, cioè conoscenza & mancamento di bellezza. P H I. Egliè uero che l'amore non solamente nell'inferiori, ma principalmente nell'angelico è per conoscimeto di bellezza che manca: ma questa è la bellezza immensa & diuina, della quale tutti gli intelletti creati mancano, & quella conoscono, amano, & desiano, e questa tal bellezza chiama Platone magna Venere, cioè la bellezza del mondo intellettuale, & questa non nacque in tempo, peroche è eterna, & immutabile, ne manco l'amore suo ha nuoua nascimenti, ma se nacque, ab eterno in quel diuino mondo nacque: ne il mancamento di questa uiene per ragione della compagnia, bisognante Penia, ouero materia con l'intelletto, che in quel mondo non si truoua materia, ma uiene per il mancamento che è nella creatura, per essere creatura, della perfettione somma del suo creatore, ouero dell'eccellentia della sua bellezza, sopra quella della creatura. si che questi parenti sono proprij dell'amore genito nel mondo inferiore, nel nascimento di Venere inferiore: cioè la bellezza partecipata alli corpi generati, & non à l'amor del modo angelico, ilquale è superiore à Poro imbiacato nell'horto di Gioue, & alieno da Penia bisognante. S O. Ho inteso da te quello che gli poeti, e philosophi hanno fauoleggiato del nascimento dell'amore, e de suoi progenitori, et quello che le loro fauole sapientemente si-

gnificano; desidero hor mai sapere da te pianamente, & chiaramente, quali sono gli primi parenti dell'amore, si dell'humano, come ancora dell'universal amore dell'universo. P H I. Io dirò prima dè Sophia, quelli ch'io credo essere in comune padre, e madre d'ogni amore, & dipoi, se uorrai, gli appropriarò all'amore humano, & al mōdano ancora. S O. Mi piace l'ordine, perche la cognitio-
ne comune si debbe anteporre alla piu particolare: dimmi adunque quale è in comune padre d'ogni amore, & quale è sua madre. P H I. Io non fo gia la madre la pura carentia, come Diotima, ne il padre l'affluente cognizione, come ella vuole, ne pongo la bellezza Venerca connexa alla sua generatiōe ouero lucina, dè parca in quella, come in altra parte Platone pone, non essendo padre ne madre, peroche l'amore à detto di tutti è figlio di Venera, & secondo alcuni senza altro padre: ma lasciādo gli figmenti & opinioni d'altri, ti dico ch'el comune padre d'ogni amore è il bello, e la madre commune è la cognizione del bello mista di carētia. da questi due, come da ueri padre & madre, si genera l'amore, et desiderio; però che il bello conosciuto da quello à chi manca, è incontenente amato, & desiato dal conoscitore amante, & desiderāte quel bello. Et così nasce l'amore concetto dal bello nella mente del suo conoscente, à chi manca, & il desiderā. è adunque il bello amato padre, & generante dell'amore, & la madre è la mente dell'amante ingravidata del seme di esso bello: che è la sua esemplare bellezza in essa mente del conoscente, della quale ingravidata desia l'unione con esso bello, ouero generatio-
ne del simile. & gia di sopra hai inteso come l'a =

mato ha natura paterna generante; et l'amante ha natura materna concipiente dell'amato, e desiderante il parto in bello, come dice Platone. S O. Mi piace questa assoluta, et chiara sententia del padre, et madre dell'amore in comune. ma innanzi ch'io ti domandi più dichiarazioni, bisogna che m'assolui una contradittione che appare in due parole. Tu dici che la madre dell'amore è la cognitione del bello che manca, et dall'altra parte dici che ella prima è gravida della forma del bello, et perciò la desia et ama. La contradittione è, che se la mente del conoscente è gravida del bello, non gli manca già; anzi l'ha, perche la gravida ha in se figlio, e non gli manca. P H I. Se la forma del bello non fusse nella mente dell'amante sotto specie di bello buono e giocondo, non saria esso bello mai amato da lui, perche i priui interamente di bellezza non hanno ne desiano il bello, ma quello ch'ei desia non è del tutto priuato di lui, peroche ha la cognitione sua, et la sua mente è ingravidata della forma della sua bellezza. ma perche gli manca il principale, che è la perfetta unione con esso bello, gli uiene il desiderio del principale effetto che manca, et desia fruire con unione il bello: la forma del quale impressa nella sua mente l'incita, come desia la gravida di figliare, et porre in luce l'occulto dentro di lei; si che la madre dell'amore, cioè l'amante, se bene è priuata dell'unione perfetta con l'amata, non è però priuata della forma esemplare della sua bellezza: laquale la fa essere amante, o desiderante l'unione di quel bello che gli manca. S O. Mi piace ciò che dici, ma mi resta contra, che parrebbe che la madre amante gravida del bello padre, parturisse, ouero generasse per figlio

figlio il medesimo padre, però che tu dici che la generazione, & filiazione non è altro che l'unione, & fruizione del medesimo padre in atto. P H I. Sottilmente arguisci ò Sophia, ma se fussi più sottile, uedresti per soluzione che l'atto di fruire il bello con unione, non è propriamente ne totalmete esso medesimo: auèga che sia simillimo à quello, come il proprio figlio al padre: pur con quella similitudine paterna si gioma qualche impressione materna della cognitione amante: che non saria atto di fruizione se non peruenisse dal conoscente amante nel bello cognito amato: si che egli è uero figlio delli due, e ha la parte materiale della cognitione materna, e la formale della bellezza paterna. e come Platone dimostra, l'amore è desiderio di gruidare, p parturire bello simile al padre: e questo nò solamente è l'amore intellettuale, ma ancora il sensuale.

S O. Dichiarami come in ciascuno di qsti amori còsiste la gravidanza col desio di parturire il bello, e perche tãto si desiano le tali generationi. P H I. Tu uedi quãto nò solamente nell'huomo, ma ancora in ogni animale è il desiderio della cognitione del simile, e quãti affanni, travagli, et pericoli li parèti, massimamete madri pigliano p la generatione, et educatione delli suoi figli fino ad esponersi alla morte per bẽ loro. Il fine primo è la productione del bello simile à quello di che la madre è ingravidata: & l'ultimo fine è la desiata immortalità: che non possendo essere perpetui, come dice Aristotele, gli indiuidui animali desiano, & procurano perpetuarsi nella generatione del simile: la uita & essere delquale molte uolte procurano, più che la propria: perche par loro che la sua già passi, & quella è la parte sua che è per essere, & per

Leone Hebreo,

B B

fare immortale la sua vita, con la continua & simile
 successione. Ancora questi fini accadono nell'anima hu-
 mana, che essendo grauida della bellezza, della uirtu, &
 sapientia intellettuale, desia sempre generare simili belli
 in atti uirtuosi, & habiti sapienti: perche con la uera ge-
 neratione di quelli s'acquista la uera immortalita, cosi e'
 meglio di quello, che li corpi animati l'acquistano nella
 generatione de simili animali: et cosi, come le reliquie de
 padri mancando loro, consisteno, & si perpetuano per li
 figliuoli, cosi si perpetuano le uirtu dell'anima, se ben
 mancano, per li atti uirtuosi, & habiti intellettuali, che
 gli causano eternita. hai adunque inteso come il padre de
 l'amore e il bello amato, & la madre e il conoscente a=
 mante di quello. laquale ingrauidata di lui ama, & de=
 sia parturire simile bello: mediante ilquale s'unisce, &
 fruisce con perpetuita la bellezza uirile. S O. Mi pare
 hauere assai ben compreso a che modo il bello, ouero bel-
 lezza sia il padre dell'amore, & il conoscente & desi=
 derante quello la madre, laquale ingrauidata da lui
 desia il parto del simile, che e l'unione & fruitione di
 esso bello, ma ueggio essendo questo, che ogni cosa consiste
 nella bellezza, però che il padre e il bello, & la graui=
 da madre e la forma esemplare conoscitua di quello,
 & il desiderato figlio e il tornare per fruitione uniti=
 ua in esso bello: & mi marauiglio che facci tanto caso
 della bellezza, però che precedendo ad ogni amore, sa=
 ria bisogno che precedessi non solamente al mondo in=
 feriore, & alla mente astratta delli huomini, ma an=
 cora al mondo celeste, & a tutto l'angelico, concio sia
 che in ciascuno, come gia dicesti, si ritruoui amore, e

tutti sieno ueramente amati . ancora se nella somma diuinità è , come qualche uolta hai detto , amore alle sue creature , & ella sia amante di quella , come nelli sacri libri si narra , come si può imaginare precedentia di bellezza à quella che à tutte sommanente precede ?

PHI. Non ti marauigliare ò Sophia , che la bellezza sia quella che facci ogni amato , amato , & ogni amante , amante , & che sia d'ogni amore principio , mezzo , & fine : cioè principio in esso amato , & mezzo nella reuerberatione sua nell'amante : & fine nella fructione , & unione di esso amante nel suo principio amato . però che essendo il primo bello il sommo opifice dell'uniuerso , la bellezza d'ogni cosa creata è la perfettione dell'opera fatta in lei dal sommo artefice , & è quella cosa in che l'operato comunica , & somiglia più all'operante , e la creatura al creatore : et essendo questa la diuinità partecipata da tutte le parti dell'uniuerso , non è strano , ma giusto , che preceda ad ogni altra cosa di quello , & sia quella che faccia le cose , in che si truoua , amabili , & l'altre conosciute di quelle amanti , & desiderose della participatione di quelle , e loro , mediante la diuina bellezza di tutte opifice : laquale non solamente precede all'amore che si truoua nelle cose create , ò sieno corporee , corrutibili , & celesti , ouero incorporee , spirituali , & angeliche , ma ancora precede all'amore che proviene da Dio nelle creature : però che quello non è altro che uolere che la bellezza delle creature cresca , & s'assomigli alla somma bellezza del loro creatore : all'immagine delquale loro furon create . si che prima in Dio la bellezza , che l'amore , & l'essere bel-

lo *è* amabile, precede all'essere amatore. S O. Veggio quello che rispondi alla mia domanda, *è* ancora che paia che satisfacci, à me non fa, però che la dignità e tanta eccellenza di questa bellezza io bene non la comprendo, ne ueggio come sia di tanta importanza, che habbia ad essere principio di tutte le cose degne, *è* perfette, come la fai. Vorrei che dell'essentia di questa bellezza meglio mi satiafi: mi ricordo bene che una uolta me l'hai diffinita dicendo che la bellezza è gratia, laquale dilettaudo l'animo col conoscimento di quella, il muoue ad amare, ma dell'essentia di questa gratia, *è* del troppo che importa nel creatore, *è* in tutto lo uniuerso, mi resta la medesima sete di conoscere, che nella medesima bellezza diffinita. P H I. Ancora mi ricordo hauerti mostrato parte della spirituale essentia della bellezza, però ch'io ti feci conoscere che delli cinque sensi esteriori la bellezza non entra nell'animo humano per li tre loro materiali, cioè ne per il tatto, ne per il gusto, ne per l'odorato: che le temperate qualita, ne li diletteuoli tacti uenerai, non si chiamano belli: ne manco li dolci sapori, ne ancora li soauì odori, si dicono belli: ma solamente per li due spirituali, cioè parte per l'audito per li belli parlamenti, orationi, ragionì, uersi, belle musiche, *è* belle *è* concordanti harmonie: *è* la maggior parte per gli occhi, nelle belle figure, *è* belli colori, *è* proportionate compositioni, *è* bella luce, *è* simili: liquali ti denotano quanto sia la bellezza cosa spirituale, *è* astratta dal corpo. Ancora t'ho mostrato che le maggiori bellezze consistono nelle parti dell'anima, che sono più eleuate dal cor=

po: come, prima nell'imaginatiua con le belle fantasie, pensieri, & inuentioni, & piu nella ragione intellectiua separata dalla materia con li belli studi, arti, atti, & habiti uirtuosi, & scientie: & piu perfettamente nella mente astratta, con la prima sapientia humana, laquale è uera imagine della somma bellezza. si che per questo principiarai à conoscere quanto la bellezza da se è aliena dalla materia, e corporita, & come à quella spiritualmente è comunicata. S O. Pur comunemente il uolgo nelli corpi principalmente pone la bellezza, come propria di quelli: & ben pare che à loro piu conuenga. & se le cose che non sono corpo si chiamano belle, par che sia à similitudine della bellezza corporea, come si chiamano ancora grandi, come grand'animo, grande ingegno, gran memoria, grand'arte, à similitudine delli corpi: però che nell'incorporei, non hauendo in se quantita ne dimensione, non possono essere ne grandi ne piccoli propriamente, se non à somiglianza de mensionati corpi: non meno par che sia la bellezza propria delli corpi: & impropria, & per similitudine, delli incorporei. P H I. Se ben nel grande accade questo, per essere la grandezza propria della quantita, & la quantita del corpo: che ragione hai tu che cosi sia la bellezza? S O. Oltra l'uso del uocabolo, che s'appropria alli corpi, quella dal uolgo si reputa essere piu uera bellezza, & è ancora qualche ragione, che la bellezza pare che sia la proportion delle parti al tutto, & la commensuratione del tutto in quelle: & cosi molti delli philosophanti l'hanno diffinita: adunque è propria del commensurabile corpo: &

DIALOGO III.

del tutto composto delle sue parti : & presuppone quantità in corpo propriamente. & se delle cose incorporee si dice, è perche à similitudine del corpo hanno parti, delle quali sono composte proportionalmente per ordine : come è l'harmonia, concordanza, & l'ordinata oratione, & però si chiamano belle à similitudine del composto, et proportionato corpo : & così nelle considerationi imaginative rationali, & mentali l'ordine delle parti al tutto, è à similitudine del corpo, che propriamente è composto di parti commensurate, che si chiamano belle : sì che il proprio della bellezza, come della grandezza, pareria che fusse nel corpo : che è proprio soggetto della quantità, et compositione delle parti. P H I L. uso di questo vocabulo bello, appresso il uolgo è secòdo la cognitione che li uolgari hanno della bellezza : che conciosia che loro non possino còprendere altra bellezza, che quella che gli occhi corporei comprendeno, ouero l'orecchie, si credeno oltra quella non essere bellezza, se non qualche cosa fittà, sognata, ò imaginata : ma quelli, gli occhi della mente di cui son chiari, et ueggono molto piu oltre che li corporei , conoscono molto piu dell'incorporea bellezza di quello che conoscono li carnali della corporea : & conoscono che quella bellezza che si truoua ne i corpi, è bassa, piccola, & superficiale, à rispetto di quella che si truoua nelli incorporei : anzi conoscono che la bellezza corporea è ombra & imagine della spirituale, e partecipata da quella : e non è altro che il risplender che il mondo spirituale da al mondo corporeo : et ueggono che la bellezza delli corpi non procede dalla corporeità, ò materia loro : che se così fusse, ogni corpo, & cosa materiale

saria bella ad uno medesimo modo: però che la materia, & corporeità è una in tutti i corpi: oueramente delli corpi il maggiore saria il più bello: ilquale molte uolte non è, però che la bellezza richiede mediocrità nel corpo: il maggior delquale, come il minore, è deforme: ma conoscono che nelli corpi uiene dalla participatione delli incorporei loro superiori. e tanto quanto della participatione loro mancano, tanto sono deformi: in modo che la deformità è il proprio del corpo, et la bellezza è aduentitia in lui dal suo bonificáte spirituale. A te dunque ò Sophia non bastino gli occhi corporei, per uedere le cose belle: mirale con gli incorporei, & conoscerai le uere bellezze chel uolgo non può conoscere. perche, così come li ciechi delli occhi corporei non possono comprendere le belle figure, & colori, così li ciechi delli occhi intellettuali non possono comprendere le chiarissime bellezze spirituali, ne diletтары in quelle: però che non diletta la bellezza, se non chi conosce lei: & chi non gusta quella è priuo di suauiissima diletatione: che se la bellezza corporea, che è ombra della spirituale, diletta tanto chi la uede, che se l'usurpa, & conuerte in se, & gli leua la libertà, & ha uoglia di quella, che fara quella bellezza intellettuale lucidissima, dellaquale la corporea è solamente ombra & imagine, à quelli che son degni di uederla? Sia adunque tu ò Sophia di quelle, che l'ombra della bellezza non le ruba, ma quella, che è patrona di quella, suprema in bellezza, & diletatione. S O. M. basta questo, perche il uolgo non m'inganni in quello che dice bellezza: ma uorria che mi soluessi la ragione della proportione delle parti al tutto, che fa per loro,

DIALOGO III.

et mostra che la bellezza sia propria delli corpi: et impropria, et per similitudine, di quella delli incorporei. PHI. Questa diffinitione di bellezza detta per alcuni delli moderni philosophanti non è già propria, ne perfetta, che se così fusse, nessun corpo semplice non composto di diuerse, et proportionate parti si chiameria bello. non saria adunque il Sole, la Luna, et le stelle belle, ne la risplendente Venere, nell' illustro Gione. S O. Hanno ancora questi la bellezza della figura circolare, che è la più bella delle figure, laquale è in se tutta, et contiene parti. PHI. La figura circolare è bene in se bella, ma la bellezza sua non è la proportion delle parti; l'una all'altra, ne al tutto: però che le parti sue sono eguali, et homogenee, nelle quali non cade proportion alcuna: ne ancor la bellezza della figura circolare è quella che fa il Sole la Luna, et le stelle belle, che se così fusse, ogni corpo orbicolare haueria la bellezza del Sole: ma la bellezza loro è la lucidita, laquale in se non è figura, ne ha parti proportionate: et così il fiammeggiante fuoco, et il fulgente oro, et le lucide et pretiose gemme non sariano belle: però che tutte queste sono semplici, et d'una natura le parti et il tutto, senza diuersa proportionata. ancora secondo loro, solamente il tutto saria il bello, et nessuna delle parti saria bella, se non in comparatione al tutto: ancora tu uedrai un uiso qualche uolta essere bello, qualche uolta no, essendo pur sempre la proportion delle parti al tutto una medesima. appare adunque che la bellezza non sia nelle proportioni delle parti. et oltre à quello è più, che, secondo loro, li maghi colori non sariano belli:

ne la luce (che è il più bello del mondo corporeo) & quella che gli dà la bellezza, si potria chiamar bella: & così nell'audito, la suaua uoce non si diria (come si dice) bella, & se la bellezza della musica uogliono che sia la concordancia delle parti, la bellezza intellettuale qual sarà? & se diranno che è l'ordine della ragione, che diranno della intelligentia delle cose semplici, & della purissima diuinità, che è somma bellezza? si che se bene consideri trouerai, che quantunque nelle cose proportionate, & concordanti si truoua bellezza, la bellezza è oltre la loro proportion: onde non solamente nelli composti proportionati si truoua, ma ancora più nei semplici. S O. Adunque l'improportionati potriano essere belli? P H I. Non già, che l'improportionati sono defectuosi, e cattiu, & nessuno cattiu è bello: ma non però la proportion è essa bellezza: perchè di quelli che non sono ne proportionati, ne improportionati, perchè non sono composti, si truouano bellissimi, & più, che nelli proportionati e concordanti sono alcuni non belli, però che ogni bello e buono non è proportionato. & nelle cose cattine, si truoua ancora proportion ne & concordantia. & si dice appresso gli mercatanti, ch'el codicioso, & il trappolatore s'accordano presto, & il timore s'accompagna con la crudelità, & la prodigalità con la ruberia; non è adunque ogni bello proportionato, ne ogni proportionato bello, come costoro hanno pensato. S O. Che è adunque la bellezza delle cose corporee a chi fa che le figure, e gli corpi bene proportionati sieno belli, se la bellezza non è la proportion? P H I. Sappi che la materia fondamento di tutti gli corpi inferiori è da se deforme, & madre d'ogni deformità in quelli, ma

DIALOGO III.

informata in tutte le parti per participatione del mondo spirituale, si rende bella; si che le forme radiate in lei dall' intelletto diuino, e dall' anima del mondo, ouero dal modo spirituale, e dal celeste, sono quelle che gli leuano la deformita, e porgono ta bellezza; si che la bellezza in questo mondo inferiore uiene dal mondo spirituale, e celeste; cosi come la bruttezza, e deformita è propria in lui dalla sua deforme, et imperfetta materia: di che tutti gli suoi corpi sono fatti. S O. Adunque ogni corpo saria egualmente bello, perche sono dal mondo superiore essenzialmente informati. P H I. Ti còcedo che ogni corpo ha qualche bellezza, laqual gli uien dalla forma che informa la sua materia deforme, ma non sono belli egualmente; peroche le forme nò in un modo perfettamente informano tutti l' inferiori corpi, ne d' una maniera in tutti le uano la deformita della materia; anzi in alcuni leuan poca parte di questa deformita, et in altri più, et più gradualmente, e tanto quanto più della deformita materiale basta à leuare la forma, tanto rende il corpo più bello, et quanto meno, men bello, e più deforme. e questa differētia nò è solamente nella diuersa specie delli corpi del modo inferiore, ma ancora nelli diuersi indiuidui d' una specie; perche uno huomo e più bello dell' altro, e uno cauallo più bello dell' altro, perche la forma essenziale sua meglio ha dominato la materia, onde più ha possuto leuare della deformita di quella, e renderlo bello. S O. E donde uiene che li proportionati corpi ne paiano belli? P H I. Peroche la forma che meglio informa la materia, fa le parti del corpo fra se stesse col tutto proportionate, et ordinate intellectualmētē, e ben disposte alle sue proprie ope-

rationi e fini, unificando il tutto, e le parti, ò sieno diuerse, ò simili, cioè huomogenie, ò terrogenie nella meglio forma che è possibile, perche il tutto sia perfettamente informato & uno, e così si fa bello, e quando la materia è inobbediente non puo così unire, & ordinare le parti intellettualmente nel tutto, e resta men bello, e deforme, p la disobbedientia della deforme materia, alla informante, & belleggiante forma. S O. Mi piace conoscere qual sia la bellezza nei corpi inferiori, e chi la fa, e donde uiene: ma mi resta un dubbio, parte delli dubbj tuoi, contra quelli che dicono la bellezza essere proportion: peroche i uaghi colori sono belli, e non sono uniti di forma, & così la luce è bellissima, e non ha parti informate, & unite nel tutto, et ancora il Sole la Luna, e le stelle, se ben sono corpi non hāno materia di forme, ne forma che l'informi; Perche adunque sono belli? & oltre acciò la musica, harmonia, la soaue uoce, & l'eleganti orationi, gli resonanti uersi non hāno gia materia deforme, ne forma, che gli informi, & pur sono belli, & finalmente le cose belle della imaginatione, & la ragione, & della mente humana, che hai detto, non hanno gia compositione di materia, ne forma, & pur sono gli piu belli del mondo inferiore. P H I. Bene hai domandato, & gia io ero per dichiararti la bellezza di questi, se bene tu non me haueSSI domandato. nel mondo inferiore tutte le bellezze sono delle forme, come t'ho detto, lequali quando bene conuinceno la materia deforme, & dominano la rozza corporentia, fanno gli corpi belli, & loro in se è giusto che siano piu belli, ouero bellezza, puoi che bastano à fare del brutto bello, che se non fusseno belli, ò sariano brut-

DIALOGO III.

ti, ò neutrali, cioè ne belli ne brutti, & se ei son brutti come fan belli per sua essentia? che un contrario essenzialmente non puo operare il contrario di lui, ma piu presto simile: se neutrali, perche fanno piu presto belli che brutti? & ciò in tutti loro segue sempre. Necessario è adunque concedere che le forme sieno piu che gli informati da quelle: gli colori adunque sono belli, perche sono forme, & se per loro gli corpi ben coloriti si fanno belli, tanto piu essi medesimi debbeno essere belli, ò bellezza, e molto piu la propria luce, che ogni colore, & colorato fa belli, & e propriamente forma nelli corpi astratti, & immista con la corporentia, come gia hai inteso, & se la luce si legge madre delle uaghe bellezze del mondo inferiore, è giusto che sia bellissima. Il Sole, la Luna, le stelle, per la luce loro sono belli, laquale in tutte ha ragione di forma, e loro stessi (secòdo dice Themistio) si possono chiamare forme, piu presto che corpi informati. & essendo il sole padre della bella luce, è giusto che sia capo della bellezza corporea: & dipoi gli altri corpi celesti lucidi, che prima da lui partecipano sempre la luce, & dipoi fa ancora belli tutti gli corpi inferiori lucidi e coloriti, & massimamente il fuoco siameggiante, per essere piu formale, e manco corporeo per la sua sottilita & leggerezza, e perche piu partecipa la luce solare: & appare la formalità sua in ciò, che da nessuno altro elemento contrario si la scia uiolare, ne alterare, se del tutto non si corrompe; peroche nessuno altro elemento il puo infrigidare, ne humettare, ne indurre in lui qualita contraria alla sua propria natura, mentre che è fuoco, come fa egli ne gli altri elementi: che esso, scalda l'acqua, & la terra, & disicca l'ae

re, contra loro proprie nature. & uniuersalmente la luce in tutto il mòdo inferiore è forma, laquale leua la bruttezza della tenebrosita della materia deforme: & perciò quelli corpi che piu la partecipano, rende piu belli. onde ella è giusto che sia bellezza uera, & il Sole dal quale dipende è fontana della bellezza, e le stelle e la Luna sono suoi primi condotti, & gli piu degni participi. l'harmonia è bella, peroche è forma spirituale ordinatiua, et unitiua delle molte & diuerse uoci, in unica, & perfetta consonanza, per modo intellettuale, & le soauì uoci sono forma del tutto, partecipano la sua bellezza: la bellezza dell'oratione uiene dalla bellezza spirituale ordinatiua, & unitiua di molte, & diuerse parole materiali in unione perfetta intellettuale, in qualche parte di harmonica bellezza; si che con ragione si puo dire piu bella che l'altre cose corporee, e così gli uersi, nelli quali è la bellezza intellettuale, hāno piu della bellezza harmonica resonante. Le bellezze della cognitione, & della ragione, e della mète humana, manifestamente precedeno ogni bellezza corporea, peroche queste sono uere, formali, & spirituali, et ordinano, & uniscano gli molti & diuersi concetti dell'anima sensibili, & rationali, & ancora porgeno, & partecipano bellezza dottrinale nelle menti disposte di ricouere bellezza, & ancora è bellezza artificiale in tutti gli corpi che per artificio sono fatti belli. si che la bellezza in tutto il mondo inferiore procede dal mondo spirituale nelle forme, & mediante le forme nelli corpi, lequal forme, ouero bellezze formali, sempre sono astratte dalla materia; peroche nō hāno compagnia di materia deforme che impedisca mai la sua bellezza, & però le virtu, e

DIALOGO III.

sapientie sono sempre belle : ma li corpi informati qualche uolta belli, e qualche uolta nò, secodo si truoua la materia obbediente, ò resistente alla bellezza formale. S O. Intendo à che modo tutta la bellezza naturale del mondo corporeo deriua dalla forma, ò forme, che informano li corpi nella materia di quello : ma mi resta ad intendere, la bellezza delle cose artificiali dode dipende, poi che non uiene dalla spirituale, ouero celeste origine delle forme naturali, ne è del numero e natura di quelle. P H I. Così come la bellezza delle cose naturali deriua dalle forme naturali essenziali, ouero accidentali, così la bellezza delle cose artificiate deriua dalle forme artificiali ; onde la diffinitione dell' una, & dell' altra bellezza è una medesima distribuita à tutte due. S O. Et qual saria la loro diffinitione? P H I. Gratia formale, che diletta, e muouue chi la comprende ad amare, & questa gratia formale così come nelli belli naturali è di forma naturale, come nelli belli artificati è di forma artificiale. & per conoscere che la bellezza dei corpi artificati uiene dalla forma dell' artificio, immagina due pezzi di legno eguali, et che nell' uno s' intagli una bellissima Venere, e nell' altro nò, conoscerai che la bellezza di Venere nò uiene dal legno, perche l' altro pari legno nò è già bello; si che resta che la forma, ò figura artificata è la sua bellezza, e quella che la fa bella: e così, come le forme naturali dei corpi deriua no da incorporea, e spiritual origine, laqual è l' anima del módo, & oltra à quella dal primo, e diuino intelletto nelli quali due prima tutte le forme esistono cò maggior essentia, perfettione, e bellezza, che nelli diuisi corpi ; così le forme artificiali deriuano dalla mente dell' artifice hu

mano, nella qual prima esistono con maggior perfezzione e bellezza, che nel corpo bellamente artificiato: et così come leuando per consideratione del bello artificiato la corporentia, non resta altro che l'idea, laquale è in mète dell'artefice, così leuando la materia de' belli naturali, restano solamente le forme ideali presistenti nell'intelletto primo, e da lui nell'anima del mondo. Bene conoscerai ò Sophia quanto piu bella debbe essere l'idea dell'artificio unita nella mente dell'artefice, che quando si truoua nel corpo distribuita, & smembrata; peroche ogni bellezza, & perfezzione la unione accresce, & la diuisione la sminuisce, & le parti della bellezza della statua di Venere nel legno sono diuise ciascuna per se, onde fanno lenta, e debile la sua bellezza, in rispetto di quella che è nell'anima dell'artefice; peroche in lei consiste l'idea dell'arte con tutte le sue parti còplicate insieme, in modo che l'una fauorisce l'altra, & la fa crescere in bellezza, e la bellezza di tutti insieme sta in ogniuna, & quella di ciascuna in tutti senza alcuna diuisione, ò discrepantia, di maniera, che chi uedeessi l'una, e l'altra, conosceria che senza comparatione è piu bella l'arte, che l'artificiato: come quella che è causa dell'artificiata bellezza, laquale nella compagnia delli corpi perde della sua perfezzione, tanto quanto li corpi guadagnano in quella. peroche quanto piu il rozzo corpo, e brutto è ritirato dalla forma, tanto l'artificiato rende piu bello, e quanto piu la forma è tirata, et impedita dal corpo, tato men bello resta il còposto artificiato. Resta adunq; che la forma senza corpo è bellissima, sì come il corpo senza la forma è bruttissimo. e della maniera delle cose artificiali sono le naturali, che quelle for-

me che gli corpi naturali fanno belli, è manifesto che nella mente del sommo artefice, & uero architetto del mondo, cioè nell'intelletto diuino, si truouano molto piu belle; peroche iui sono tutte insieme astratte da materia, da mutatione, ò alteratione, & da ogni maniera di diuisione, et moltitudine, e la bellezza di tutte insieme fa bella ognuna d'esse, e la bellezza di ciascuna si truoua in tutte. Si trouano dipoi tutte le forme nell'anima del mondo, che è il secondo artefice di quello, non gia in quel grado di bellezza, che è nel primo intelletto architetto; peroche nell'anima non sono in quella pura unione, ma con qualche moltitudine, ò diuersita ordinata, peroche essa è in mezo fra il primo opifice, & le cose cose artificiate. ma sono iui in molto maggior grado di bellezza che in esse cose naturali; peroche iui si truouano spiritualmente tutte in unione ordinata, astratte da materia, da alteratione, e moto. & da lei emanano tutte l'anime, e forme naturali nel mondo inferiore, diuise in diuersi corpi di quello, sottoposte tutte all'alteratione e moto, con la successiua generatione, e corruzione, eccetto solo l'anima humana rationale, ch'è libera di corruzione, alteratione, e moto corporeo, pur con qualche moto discorsiuo, & recettione delle specie, in modo spirituale; peroche ella non è mista col corpo, come l'altre anime, & forme naturali, delle quali pure (pur come habbiamo detto dell'artificiali) quelle che meno sono miste col corpo, sono piu belle in se, et rendono li suoi corpi piu belli, e quelle che hanno piu mescolanza co la corporentia sono men belle in se, e rendono li suoi corpi deformi. & il contrario è nelli corpi naturali, che il piu eleuato dalla forma, & il piu sottoposto à lei è il piu bello,

bello : *et* quella che resiste alla sua forma, *et* la reitira à lui, è il brutto. Tu ò Sophia potrai conoscere per questo discorso, come la bellezza delli corpi inferiori naturali, *et* artificiatì non è altro che la gratia che ha ogn'uno di loro dalla sua propria forma sostantiale : sia ò accidentale, ouero di sua forma artificiale: e conoscerai che le forme in se all' un modo, et all' altro sono piu belle, che l'informate da quelle : et nel loro essere spirituale, sono molto piu eccellenti in bellezza, che nel suo essere corporale : benche la sua bellezza corporale s' apprenda con gli occhi corporei, e parte per l' orecchie : et la spirituale no, perche s' apprende per gli occhi dell' anima, ò dell' intelletto proportionati à lei, *et* degni di uederla. S O. A. che modo gli occhi dell' anima nostra, *et* l' intelletto è sì proportionata alle bellezze spirituali ? P H I. Però che l' anima nostra rationale per essere imagine dell' anima del mondo è figurata nascosamente di tutte le forme esistenti in essa anima mondana : *et* però con discorso rationale, come simile, distintamente le conosce, *et* gusta la sua bellezza, *et* l' ama : *et* il puro intelletto che riluce in noi, è similmente imagine dell' intelletto puro diuino disegnato dell' unita di tutte le idee : ilquale in fine de nostri discorsi rationali ne mostra l' essentie ideali in intuitiua, unica, *et* astrattissima cognitione, quando il merita nostra bene habituada ragione . Si che noi con gli occhi dell' intelletto possiamo uedere in uno intuito la somma bellezza del primo intelletto, *et* idee diuine. *et* uedendola ne diletta, et noi l' amiamo ; *et* con gli occhi dell' anima nostra rationale con ordinato discorso possiamo uedere la bellezza dell' anima del mondo, et in

Leone Hebreo.

C C

lei tutte l'ordinate forme : laquale ancora grandemen-
te ne diletta, & moue ad amare. Sono ancora proportio-
nate à queste due bellezze spirituali del primo intelletto,
et dell'anima del mondo le due bellezze corporee, quel-
la che s'acquista per il uedere, & quella che s'acquista
per l'audito, come loro simulacri, et imagini. Quella del
uiso è imagine della bellezza intellettuale, però che tut-
ta consiste in luce, & per la luce s'apprende : & già tu
fai che il Sole, & la luce sua è imagine del primo intel-
letto : onde così come il primo intelletto illumina con la
sua bellezza gli occhi del nostro intelletto, & gli empie
di bellezza : così il Sole imagine di quello, con la sua lu-
ce, ch'è splendore di esso intelletto, fatto forma & essen-
tia di esso Sole, illumina i nostri occhi, & li fa compren-
dere tutte le lucide bellezze corporee : & quella che s'ac-
quista per l'audito è imagine della bellezza dell'anima
del mondo : però che consiste in concordantia, harmo-
nia, & ordine, così come esistono le forme in quella inor-
dinata unione. & così come l'ordine delle forme che è
nell'anima del mondo, abbellisce l'anima nostra, & da
quella si comprende, così l'ordinationi delle uoci in har-
monico canto, in sententiosa oratione, ò in uerso, si com-
prende dal nostro audito, & mediante quelle diletta la
nostra anima per l'harmonia, & concordia di che lei
è figurata dall'animo del mondo. S O. Ho conosciuto co-
me le bellezze corporee, così le rasioni come gli auditi so-
no imagini, & simulacri delle bellezze spirituali del pri-
mo intelletto, & anima del mondo : & che si come gli
occhi, & gli orecchi sono quelli che comprendono le due
bellezze corporee, così la nostra anima rationale, &

mente intellettiua, sono quelle che apprendono ambe le bellezze spirituali. Ma mi resta un dubbio; ch'io ueggio che la nostra anima, & mente intellettiua, sono quelle che per uia delli occhi, & orecchi conoscono, & giudicano le bellezze corporee, & si dilettono in quelle, & l'amano: & che gli occhi, & orecchi proprij non pare che sieno altro che condotti, & uie delle bellezze corporee all'anima, et intelletto nostro. Parrebbe adunque che loro uersassino piu presto, & propriamente circa le bellezze corporali, che circa le spirituali, come hai detto.

PHI. Non è dubbio che l'anima è quella che conosce, giudica, & sente tutte le bellezze corporee, & si diletta in quelle, & l'ama, & nò gli occhi, ne gli orecchi, se bene le portano: però che se fussimo questi li conoscitori, & amatori della bellezza, seguiria che ogniuno egualmente conosceria le bellezze delle cose corporee, & egualmente si diletterebbe di quelle, & l'amarebbe: perche tutti hanno occhi, & orecchie. perche tu uedrai molte cose belle che da molti chiari occhi non sono conosciute, ne porgeno à quelli che le ueggono diletatione ne amore. & quanti huomini di buono audito uedrai, che non gustano la musica, ne pare loro bella, ne l'amano: & altri à cui li belli uersi, & orationi paiono inuili. Pare adunque che il conoscimento delle bellezze corporee, & la diletatione, & amore di quelle non consista nelli occhi, et orecchie, donde passano: ma nell'anima doue uanno.

S O. Ancora che in questo tu fauorisci il mio dubbio, & interromperò la risposta, fin che mi dica la ragione, perche tutte l'anime egualmente non hanno cognitione, diletatione, et amore del bello, poi che tutti gli occhi, &

DIALOGO III.

orecchi il porgono à quelle? PHIL. La risposta di questa medrai insieme con la solutione del tuo dubbio, se mi lascerai dire. Tu sai che le bellezze corporee sono gratie formali: et già t'ho detto che tutte le forme astratte in ordine unitiuo si truouano spiritualmète nell'anima del mondo, dellaquale è imagine l'anima nostra rationale: però che l'essentia sua è una figuratione latente di tutte quelle spiritual forme, per impressione fatta in lei dall'anima del módo sua essemplare origine. Questa latente figuratione è quella che Aristotele chiama potentia, et preparatiōe uniuersale nell'intelletto, possibile à riceuere, et intendere tutte le forme et essentie: però che se non fussero in lei tutte in modo potenziale ouero latente, non potria riceuerle, et intenderle ogniuna di loro in atto, e per presistentia. Dice Platone chel nostro discorso et intendere è reminiscētia delle cose antecessenti nell'anima, in modo d'obliuione: che è la medesima potentia di Aristotele, et il modo latente, ch'io ti dico. Adunque conoscerai che tutte le forme, e specie non saltano dalli corpi nell'anima nostra: perche migrare d'un soggetto nell'altro, è impossibile. Però rappresentati per li sensi, fanno rilucere quelle medesime forme, et essentie che innanci erano lucenti nell'anima nostra. Questa rilucentia Aristotele la chiama atto d'intendere, et Platone ricordo: ma l'intentione loro è una, in diuersi modi di dire. È adunque la nostra anima piena delle bellezze formali, anzi quelle sono sua propria essentia, e se sono ascoste in lei, nō viene la latencia per parte sua nell'intelletto, che la fa essentiale: ma da parte della colligatione, et unione che ha col corpo et materia humana: che se bene non è mista con

quella, solamente l'unione, e colligatione mista, che ha con lei, fa che l'essentia sua, nellaquale è l'ordinatione delle bellezze formali, viene ombrata, et oscura: in modo che bisogna la representatione delle bellezze diffuse nelli corpi, per dilucidare quelle latenti nell'anima. Ma essendo questa latentia, et tenebrosita molto diuersa nell'anime dell'indiuidui humani, secondo la diuersita dell'ubbidienze de corpi, e materie loro alle sue anime, interuiene che l'anima d'uno conosce facilmente le bellezze, et quella d'un' altro con piu difficulta, et quella di qualche altro à nessun modo le può conoscere, per la rozzezza della sua materia: laquale non lascia lucidare la tenebrosita che lei causa nell'anima. et però uedrai che uno huomo le conoscerà prontamente, et da se stesso: et l'altro harà bisogno di eruditione: et l'altro non riescie mai erudito. Ancora uedrai una anima conoscere facilmente alcune bellezze, et altre bellezze con difficulta: però che la materia sua è piu proportionata, et simile ad alcuni corpi, et cose belle, che all'altre: onde la latentia, et ombria delle bellezze nell'animo suo non è eguale in tutti: per ilche parte di quelle facilmente conosce l'anima per representatione de suoi sensi, et parte no: et in questo si truouano tanti modi di diuersita nelli huomini, che sono incomprendibili. Potrai adunque conoscere che tutte le bellezze dell'anima nostra naturali indutte dalli corpi, son quelle formali bellezze che l'anima del mondo ha prese dall'intelletto, et distribuite per li corpi mondani: et quelle proprie bellezze dellequali essa ad imagine, et similitudine sua figurò, et ne informò la nostra anima rationale. Facilmente adunque po-

tremo dalla cognitione delle bellezze corporee uenire
 nella cognitione della bellezza della nostra propria in-
 tellettiua, & della bellezza dell'anima del mondo : &
 di quella , mediante la nostra pura mente intellettuale,
 della somma bellezza del primo intelletto diuino : co-
 me della cognitione dell' imagine alla cognitione delli es-
 emplari, delli quali sono imagini. Sono adunque le bel-
 lezze corporee nel nostro intelletto spirituali : & come
 tali, si conoscono da lui : & però t'ho detto che gli occhi
 dell'anima nostra rationale , & mente intellettuale co-
 noscono le bellezze spirituali , ma la rationale conosce
 le bellezze delle forme che sono nell'anima del mondo,
 mediante il discorso che fa delle bellezze corporee mon-
 dane imagini, & causate da quelle . Ma la pura mente
 conosce direttamente in uno intuito l'unica bellezza del-
 le cose nelle idee del primo intelletto : che è la finale bea-
 titudine humana . & conoscerai che quelle anime che
 difficilmente conoscono le bellezze corporee, cioè la spi-
 ritualita che è in quelle , & con difficulta le possono es-
 trahere dalla bruttezza materiale , & deformita cor-
 poree , sono ancor difficili nel conoscere le bellezze spi-
 rituali di essa anima, cioè le uirtu, scientie, & sapien-
 tie . & così come , non ostante che ogniuno che ha occhi
 uegga le bellezze corporee, non però ciascuno le cono-
 sce per belle, ne si diletta in quelle , ma solamente gli a-
 matori l'uno piu dell' altro, secondo ha piu dell' amato-
 rio : così, se ben tutte l'anime conoscono le bellezze spi-
 rituali, non tutte le reputano belle ad un modo, ne à tue-
 te la loro fruizione diletta , ma solamente all'anime a-
 matorie, & ad una piu che ad un'altra , secondo che è .

piu connaturata del spiritual amore. S O. Intendo à che modo l'anima nostra conosce spiritualmente le bellezze, prima le corporee, & dipoi per quelle l'incorporee: lequali presisteno nel primo intelletto, & nell'anima del mondo, in modo chiarissimo, & risplendente, nella nostra anima rationale ombrosa, & latente: & intendo che, cosi come quelli che piu perfettamente conoscono le bellezze l'amano, & gli altri no; cosi quelli che piu conoscono dell'incorporee, sono ardenti amatori di quelle, & gli altri no. & m'hai ancora detto che quelli che conoscano bene l'incorporee bellezze, & l'apprendono con facilita, sono quelli che meglio, & piu prontamente conoscono le bellezze incorporee dell'intelletto, & anima superiore. Contra che mi occorre uno non piccolo dubbio, però che se l'amore della bellezza si causa dalla perfetta cognitione di quella, segue che cosi come quelli che bene conoscono le bellezze corporee, son quelli che bene conoscono l'incorporee, cosi quelli che intensamente amano le bellezze corporee, sono li primi amatori delle bellezze incorporee intellettuali, come è la sapientia, & la uirtu, di che il contrario è manifesto: che quelli che molto amano le bellezze corporee son nudi della cognitione, & amore delle bellezze intellettuali, & quasi ciechi in quelle: & cosi quelli che ardentissimamente amano le bellezze intellettuali sogliono sprezzare le corporee, abbandonarle, odiare, & fuggire da quelle. P H I. Mi piace intendere il tuo dubbio, perche la solutione di quello ti mostrara à che modo le bellezze corporee si debbino conoscere, & amare, & à che modo si debbino fuggire, & odiare: & qual

è la perfetta cognitione, & amore di quelle: & quale è il falso, soffistico, & apparente. Tu hai inteso che l'anima è mezzo fra l'intelletto, & il corpo, non solamente dico l'anima del modo, ma ancora la nostra simulacro di quella. ha adunque la nostra anima due faccie, come t'ho detto della Luna uerso il Sole, & la terra, l'una faccia uerso l'intelletto suo superiore, l'altra uerso il corpo inferiore allei. La prima faccia uerso l'intelletto, è la cagione intellettuale, con laquale discorre con uniuersale, & spirituale cognitione estrahendo le forme, & essentie intellettuali dalli particolari & sensibili corpi, conuertendo sempre il mondo corporeo nell'intellettuale. La seconda faccia che è uerso il corpo, è il senso, che è cognitione particolare delle cose corporee aggiunta, & mista la materialità delle cose corporee conosciute. Queste due faccie hanno contrarij, ouero oppositi moti: e così come l'anima nostra cò la prima faccia, ouero cognitione rationale, fa del corporeo incorporeo, così della seconda faccia, ouero cognitione sensibile accostandosi essa alli sensati corpi, et mescolandosi seco, contrahe l'incorporeo al corporeo. Le bellezze corporee si conoscono dall'anima nostra in questi due modi di cognitione, con l'una e l'altra faccia: cioè sensitiuamente, et corporalmente, ò rationalmente, & intellettualmente: e secondo ogniuna di queste due cognitioni delle bellezze corporee si causa nell'anima l'amor di quelle: cioè per la cognitione sensibile, amor sensuale, & per la cognitione rationale, amor spirituale. Sono molti che la faccia dell'anima uerso li corpi hanno luminosa, & l'altra uerso l'intelletto oscura: e ciò viene per essere l'anima loro som-

mersa & moleto adherente al corpo, & il corpo inobbediente, e poco uinto dall'anima. Questi tutta la cognitione che hāno delle bellezze corporee, & sensibili, e così tutto l'amore che hāno à quelle è puro sensibile, & le bellezze spirituali non conoscono, ne amano, ne si diletmano in quelle, nelle stimano degne d'essere amate, & questi tali sono de gli huomini gli infeliciſſimi, & poco differēti da gli animali bruti, & quel che hāno di piu, è lasciuia, e libidine, concupiscentia, & cupidita, & auaritia, & altre passioni, e tribulationi, che fanno gli huomini non solamente uili, & indegni, ma ancora laboriosi, & insatiabili, & sempre turbati, & inquieti con nessuna satisfattione, & contentezza; perche l'imperfettione di tali desiderij, & diletationi gli leua ogni fine satisfattorio, & ogni tranquillità cōtentezza, secondo la natura dell'inquietamateria, madre delle bellezze sensibili. Sono altri che più ueramente si possono chiamare huomini, che la faccia dell'anima, che è uerso l'intelletto, è non men luminosa che quella che è uerso il corpo, et alcuni nelli quali è molto più lucida. questi dirizzano la cognitione sensibile alla rationale, come proprio fine, & tanto reputano bellezze le sensibili con l'inferior faccia, quanto si caua da quelle le rationali bellezze con la superiore, che è la uera bellezza, secondo t'ho detto. & se bene adheriscono l'anima spirituale con la faccia inferiore alli corpi, per hauere della loro bellezza cognitione sensibile, di continente di contrario moto eleuano le specie sensibili con la faccia superiore rationale, cauando da quelle le forme & specie intelligibili: riconoscendo essere quella la uera loro cognitione della bellezza, & lasciando il corporeo del sensibile, come

brutto e scorza dell'incorporeo, ouero ombra, ò immagine sua: e nel mondo che dirizzano l'una cognitione all'altra, così dirizzano l'uno amore all'altro, cioè il sensibile all'intelligibile: che tanto amano le bellezze sensibili, quanto le cognitioni loro inducono à conoscere, & amare le spirituali insensibili: lequali come uere bellezze solamente amano, & nella fruizione di quelle si diletmano, & nel resto della corporentia, & sensualità non solamente non hanno amore, ne diletatione in quella, ma l'odiano come brutta materiale; & fuggono da quella, come da contrario nocuo. perche la mescolanza delle cose corporee impedisce la felicità dell'anima nostra, priuandola con la luce sensuale della faccia inferiore, della luce intellettuale in la faccia superiore, che è la sua propria beatitudine. & così come l'oro quando ha la lega, & mescolanza delli rozi metalli, & parte terrestre, non può essere bello, perfetto, ne puro, perche la bontà sua consiste in essere purificato d'ogni lega, & netto d'ogni rozza mescolanza: così l'anima mista dell'amore delle bellezze sensuali non può essere bella, ne pura, ne uenire in sua beatitudine, se non quando sarà purificata, & netta dell'incitationi alle bellezze sensuali: & allhora uiene à possedere la sua propria luce intellettuale senza impedimento alcuno, laquale è la felicità. T'inganni adunque ò Sophia di quale è la maggiore cognitione delle bellezze sensuali, tu credi che sia in quello che le conosce in modo sensuiuo materiale, non estraendo da quelle le bellezze spirituali, & erri: che questa è imperfetta cognitione delle bellezze corporee; perche chi fa del accessorio principale non ben conosce, & chi lascia la luce per l'ombra, non ben

ne uiede, et chi lascia d'amare la forma originale per amare il suo simulacro, ò immagine, se stesso odia. impero che la perfetta cognitione delle bellezze corporee, è in conoscerle di modo, che facilmente si possino estrarre da quelle le bellezze incorporee: & allhora la faccia inferiore dell'anima nostra, che è uerso il corpo, ha il conueniente lume, quando serue al lume della faccia superiore intellettiua, & è accessoria, & inferiore, uehicolo di quella, & se gli cede, è imperfetta l'una & l'altra, & resta l'anima improporcionata & infelice. Adunque l'amore della bellezze inferiori allhora è conueniente & buono, quando è solamete per distillare da quelle le bellezze spiritali, che sono le uere amabili, & l'amore è principalmente in quelle, et nelle cose corporee accessorie, per loro. che cosi come gli occhiali tanto sono buoni, belli, & amati, quanto la chiarezza loro è proportionata alla uista, e gli occhi, & seruono bene quelli nella representatione delle specie uisive, & essendo piu chiari, & improporcionati sono tristi, e non solamente inutili, ma nocui, & impedienti della uista: cosi tanto è la cognitione delle bellezze sensitiue buona e causatrice d'amore, & diletto, quanto si dirizza alla cognitione delle bellezze intellettuali, & induce l'amore e fruitione di quelle: e quando è improporcionata, e non dirizzata in questo, è nocua, & impediente delle bellezze del lume intellettuale, in che cōsiste il fine humano. Aduertisci adunque ò Sophia che non t'infanghi nell'amore, & diletatione delle bellezze sensuali, tirando l'anima tua dal suo bello principio intellettuale, per sommergerla nel pelago del deforme corpo, e brutta materia. Non t'interuenga quel della fanola, di quello che

uide belle forme sculpite in acqua brutta, che uolse le
 spalle all'originali, & seguitò l'ombrese immagini, & si
 buttò, & amegò fra loro nelle turbide acque. S O . M
 piace la tua dottrina in questo, & desidero imitarla, e co
 nosco quanto fallo puo cadere nella cognitione, & amo
 re delle bellezze corporee, & il gran rischio che in quelle
 si corre, & distintamente ueggo che le bellezze corpora
 li in quanto sono bellezze, non sono corporali, ma la sola
 participatione che li corporali hanno con l'incorporali,
 ouero il lustrore che li spirituali infondono nelli corpi in
 feriori, le bellezze de quali sono ueramente ombre, et im
 magini delle bellezze incorporee intellettuali, & ch'el be
 ne dell'anima nostra è ascendere dalle bellezze corpora
 li nelle spirituali, & conoscere per l'inferiori sensibili, le
 superiori bellezze intellettuali; ma con tutto questo, mi re
 sta desiderio di sapere che cosa è questa bellezza spiritua
 le, che fa ogniuno dell'incorporei bello, & ancora si co
 munica alli corpi, e non solamente alli celesti in grã mo
 do, ma ancora à gli inferiori, & corruttibili, secòdo piu
 e manco si participa, & piu che à tutti, all'huomo, e prin
 cipalmente alla sua anima rationale, & mente intelli
 ua. Che cosa è adunque questa bellezza che cosi si sparge
 per tutto l'uniuerso, & in ciascuna delle sue parti? e per
 lei tutti li belli, e ciascuno di loro è fatto bello? che se be
 ne m'hai dichiarato che la bellezza è gratia formale, la
 cui cognitione ne muoue ad amare, questa è solamete la
 bellezza delli corpi formati, & delle loro forme; ma co
 me questa sia ombra & immagine dell'incorporea, uor
 rei sapere precisamente, e che cosa è questa bellezza in
 corporea, dalla quale la corporea dipende, e perche quan

do saprò questo, conoscerò quel che è uera bellezza, che per tutti si distribuisce, e non harò bisogno di particolare cognitione, e diffinitione della bellezza corporea, la quale m'hai dato; peroche la diffinitione della corporea, non è la diffinitione di sua bellezza, ma di lei in corpo, e non sò quel che la medesima bellezza sia in se stessa, fuor delli corpi: laqual cosa principalmente desidero sapere. Pregoti cò l'altre cose ancora questa ne uogli mostrare.

P H I. Così come nelli belli artificiatì, secondo già hai inteso, la bellezza non è altro che l'arte dell'artefice partìcipata diffusamente in essi corpi artificiatì, e nelle loro partì; onde la uera e prima bellezza artificiale, è essa scientifica arte presistente nella mente dell'artefice, dalla quale le bellezze dell'artificiatì corpi dependono, come da loro prima idea à tutti còmmunicata: così la bellezza di tutti gli corpi naturali, non è altra, che il splendore di loro idee; onde esse idee sono le uere bellezze, per lequali tutti gli corpi sono belli.

S O. Tu mi dichiari la cosa per quello che non è meno occulto che lei. Mi dici che le uere bellezze sono le idee, et à me non è men bisogno dichiararmi che cosa è idea, di quello che sia bellezza: massima mente che l'essere delle idee, come tu sai, è molto più ascoso da noi, che l'essere di essa bellezza. Vuoi adunq; dichiarare il più manifesto con l'ascoso: e tanto più che oltra che è più occulto l'essere della idea, che quello della bellezza, è anco molto più dubbioso e incerto, peroche tutti ti concedono essere una uera bellezza, dalla quale tutte l'altre dependono, e molti delli philosophi sapientissimi niegano l'essere delle idee Platonice: come è Aristotele e tutti gli suoi seguaci Peripatetici. Come uoi adunque di-

chiararmi il certo per il dubbioſo, et il più manifeſto per l' occulto? P H¹. Le Idee non ſono altro che le notizie del l' uniuerso creato con tutte le ſue parti preſiſtenti nell' intelletto del ſommo opifice, & creatore del mondo: l' eſſere delle quali neſſuno delli ſuggetti della ragione il può negare. S O. Dimmi pur la ragione, perche non ſi può negare. P H¹. Peroche ſ' el mondo non è prodotto à caſo, come ſi moſtra per l' ordine del tutto, & delle parti, biſogna che ſia prodotto da mente, ò intelletto ſapiente, il quale il produce in quello perfeſſiſſimo ordine, e con riſpondente proportionē che tu, & ogni ſapiēte diſcerni in quello. il quale nò ſolamente è mirabiliſſimo nel tutto, ma nelle più minime delle parti ſue à ogni ſapiente ch' el conſidera, è in grande ammiratione, & nell' ordine, & correſpondentia d' ogniuna delle minime parti di quello uede la ſomma perfeſſione della mente dell' opifice del mondo, e l' infinita ſapientia del creatore di quello. S O. Queſto non negarei già, ne credo ſi poſſa negare, peroche in me ſteſſa, & in ciaſcuno delli miei membri ueggo il grà ſapere del creatore delle coſe. il quale trappaſſa la mia apprehenſione, & d' ogni huomo ſapiente. P H¹. Conoſci bene, maſſimamente ſe uedeſſi la notomia del corpo humano, & d' ogniuna delle ſue parti, cò quanta ſottilità d' arte e ſapiētia è còpoſto et formato, che in ciaſcuno di quelli ti ſi preſentaria l' immenſa ſapientia, prouidentia, & cura di Dio noſtro creatore, come dice Iob, di mia carne ueggo Dio. S O. Vegnamo oltra alle idee. P H¹. Se la ſapientia, & arte del ſommo opifice ha fatto l' uniuerso con tutte le ſue parti, & parti delle parti, in modo perfeſſiſſimo, concordanza, & ordine, biſogna che tutte le

notitie delle cose si saviamente fatte presistino in ogni perfettione nella mente di esso opifice del mondo; così come le notitie dell'arti delle cose artificiate bisogna che presistino nella mente del loro artifice & architetto: altramente non sariano artificiate, ma solamente à caso fatte. Queste notitie dell'universo, & delle sue parti che presistena nell'intelletto divino, sono quelle che chiamiamo Idee, cioè prenotie divine delle cose prodotte: Hai adunque inteso quel che sono l'Idee, & come ueramente sono. S O . Le intendo euidentemente . ma dimmi come possono Aristotele, & gli altri Peripatetici negarle . P H I . Largo discorso saria bisogno à dirti in che consiste la discrepanza d'Aristotele da Platone suo maestro in questo delle Idee, & la ragione di ciascuna delle parti, & quali sieno quelle che più conuinceno. Hora non te le dirò già, perchè saria uscire troppo del nostro proposito, & fare prolissa questa nostra confabulatione; ti dico solamente per satisfattione tua, che ciò che t'habbiamo detto delle Idee, non niega, ne può negare Aristotele, se bene non le chiama Idee; peroche egli pone che nella mente divina presista il Nimos dell'universo, cioè l'ordine sapiente di quello, dal quale ordine la perfettione, & ordinazione del mondo, & di tutte le sue parti deriva, così come nella mente del Duce dell'essercito presiste l'ordine di tutto quello; dal quale ordine procede l'ordinanza & i fatti di tutto il suo essercito, & d'ognuna delle sue parti: sì che in effetto le Idee Platoniche nella mente divina in diuersi uocaboli & uarij essempi sono concesse d'Aristotele. S O . Intendo la conformita, ma dimmi pure qualche cosa della dif-

ferentia che è fra loro, nell'essere delle idee, che tanto Aristotele, e gli suoi si sforzarano di negare. P H I L O S O F O el dirò. in somma sappi che Platone misse nelle Idee tutte le esistenzie, & sustantie delle cose, di modo che tutto in procreato di quelle nel mondo corporeo, si stima che sia più presto ombra di sustantia, & essentia, che si possi dire essentia ne sustantia, & così sprezza le bellezze corporee in loro stesse, perche dice che non essendo loro altro che per mostrarnele, & indurne in la cognitione di quelle, per se la loro bellezza è poco più che niente. Aristotele vuole in questo essere più temperato, perche gli pare che la somma perfectione dell'artifice debba produrre perfecti artificiatu in loro stessi; onde tiene che nel mondo corporeo, & nelle parti sue sia l'essentia, & la sustantia propria d'ognuno di loro, & che le notitie Ideali non sieno l'essentie & sustantie delle cose, ma cause produttriciue & ordinative di quelle; onde egli tiene che le prime sustantie sieno gl'induidui, & che in ognuno di loro si salui l'essentia delle specie. delle quali specie, l'universali non vuole che sieno le Idee, che sono cause delle reali, ma solamente concetti intellettuali, della nostra anima rationale pigliati dalla sustantia, & essentia che è in ciascuno dell'induidui reali, & perciò chiama quelli concetti universali sustantie seconde, per essere astratti per il nostro intelletto dalli primi induidui, e le Idee no vuol che sieno prime sustantie, come Platone dice, ne ancora le seconde, ma prime cause di tutte le sustantie corporee, e di tutte loro essentie composte di materia & forma; perche egli tiene che la materia, & il corpo enri nell'essentia e sostantia delle cose corporee, e che nella diffinitione d'ogni essentia,

essentia, qual si facci per genere & differentia, entri prima la materia, o corporentia, ouer forma materiale comune per genere, & la forma speciale per differentia: però che l'essentia & sustantia sua è costituita d'ambi due materia & forma, et conciosia che nelle Idee non sia materia & corpo, in loro non cade, secondo lui, essentia, ne sustantia: ma sono il diuino principio, di che tutte le essentie, & sustantie dependono: cioè li primi, come primi effetti corporali, & li secondi come loro imagini spiritali. tiene adunque che le bellezze del mondo corporeo sieno uere bellezze, ma causate, & dependenti dalle prime bellezze Ideali del primo intelletto diuino. Di questa differentia, che è fra questi dui theologhi, nascono tutte l'altre, che nell'Idee fra loro si truouano, & ancora la maggior parte di tutte le loro differentie theologali, & naturali. S O. Mi piace conoscere la differentia, & ancora mi piacerea saper il tuo parere con qual di loro in ciò piu si conforma. P H I. Ancor questa differentia quando bene la saprai considerare, la trouarai piu presto nella impositione de uocaboli, che nella loro significatione, del modo in che si debbino usare, cioè che uoglia dire essentia, sostantia, unita, uerita, bontà, bellezza, & altri simili, che in la realità delle cose s'usano: si che nella sententia seguo ambi due, però che la loro è una medesima. nell'uso de i uocabuli forse è da seguire Aristotele: perche il moderno lima piu la lingua, & piu diuissamente, & piu sottilmente suole appropriare i uocabuli alle cose. ti dirò ben questo, che Platone trouando li primi philosophi di Grecia che non stimauano altre essentie, ne sustantie, ne bellezze che le

Leone Hebreo.

D D

corporee, & fuora delli corpi pensauano essere nulla, si-
 bisogno come uerace medico curarli col contrario; mo-
 strandoli che li corpi da se stessi nessuna essentia,nessu-
 na sustantia,nessuna bellezza posseggono,come è uera-
 mente: ne ha altro che l'ombra dell' essentia, & bellez-
 za incorporea ideale della mente del sommo opifice del
 mondo. Aristotele che tronò già li philosophi per la dot-
 trina di Platone remoti del tutto dalli corpi, stimando
 che ogni bellezza,essentia,et sustantia fusse nell' Idee, &
 niente nel mondo corporeo, uedendoli, che per ciò si face-
 uano negligenti nella cognitione delle cose corporee, &
 nelli suoi atti, moti, & alterationi naturali, & nelle cau-
 se della sua generatione & corruttione, della qual ne-
 gligentia uerria à risultare difetto, & mancamento nel-
 la cognitione astratta dalli suoi spirituali principij, pe-
 rò che la gran cognitione delli effetti al fine induce per-
 fetta cognitione delle lor cause, però gli parue tempo di
 temperare l' estremo in questo, qual forse in processo uer-
 ria ad eccedere la meta Platonica. & dimostrò, come ti
 ha detto, essere propriamente nel mondo corporeo essen-
 tie, & sostantie prodotte, & causate dalle Idee, & essen-
 re in quello ancora uere bellezze, benchè dipendenti dal-
 le purissime, & perfettissime Ideali. si che Platone fu
 medico curatore di malattia con eccesso, & Aristotele
 medico conservatore di sanita già indotta dall' opera di
 Platone, con l' uso del temperamento. S O. Non poca
 satisfattione ho hauuto in conoscere che vuol dire Idee,
 & come il loro essere è necessario, & che ancora Ari-
 stotele non le nieghi assolutamente, & la differentia
 che è fra lui, & Platone nell' intendere, & parlare.

di quelle : & di questo non ti domanderò piu per non leuarti dal nostro proposito della bellezza : & tornando in quello, tu m'hai detto, che le uere bellezze sono le Idee intellettuali, ouero le notitie esemplari, & l'ordine dell'uniuerso, & delle sue parti presistenti nella mente del sommo opifice di quello, cioè nel primo intelletto diuino : nelle quali se bene mi par da concedere sia bellezza maggiore, & prima che la corporea, come causa di quella, non mi par gia da concedere che le Idee sieno la uera, & assolutamente prima bellezza, per laquale ogni altra cosa è bella, ò bellezza : però che le Idee son molte, come conuiene dire che sieno le notitie esemplari dell'uniuerso, & di tutte le sue parti, che sono tante, che quasi sariano innumerabili : et se ogniuna di quelle Idee è bella, ò bellezza, bisogna che la uera & prima bellezza sia altra piu superiore chelle Idee : per participatione della quale ogni Idea è bella, ò bellezza, perche se la uera fusse propria di una di quelle Idee, nessuna dell'altre non saria uera bellezza, ne prima, ma seconda per participatione di quella prima. bisogna adunque che tu mi dichiari quale è la prima uera bellezza, di che tutte l'Idee la pigliano, poi che la bellezza ideale non satisfa in questo per la sua multitudine. P H I .

Mi piace questo dubbio che hai mosso, però che la soluzione di quello porrà termine satisfattorio al tuo desiderio di saper qual sia la uera, & prima bellezza. & prima ti dirò che non t'inganni, credendo che nell'Idee sia diuersita, & multitudine diuisa, così come nelle parti mondane che dependano da quelle : perche li effetti delli effetti non prouengono, & non si troua

D D ij

no nelle perfette cause loro, ma sono proprij nelli effetti, perciò che sono effetti: & per suo essere effectiuo, sono molto distanti dalla perfectione della causa. & però cade in loro defetti, che non presistono, ne uengano dalle sue cause. S O. Anci par che dalle buone cause uenghino li buoni effetti, & che gli effetti debbino essere così simili alle cause, che per loro si possino conoscere le sue cause. P H I. Se bene dalla buona causa uiene buono effetto, non perciò la bontà, & perfectione dell'effetto s'equipera a quella della causa, & se bene l'effetto si assomiglia alla sua causa, non però l'uguaglianza nelle cose perfettine, è ben uero che la perfectione della causa induce perfectione nell'effetto proportionata ad esso effetto, ma non eguale a quella ch'el causa, per che così faria l'effetto causa, & non effetto: è la causa effetto, & non causa. è ben uero che così buono, & perfetto è l'effetto, per effetto, come la causa per causa: ma non sono solamente eguali in perfectione: anzi l'effetto manca assai della perfectione della sua causa, & perciò si truouan in lui delli defetti, che non si truouano nella causa. S O. Intendo la ragione, ma uorrei qualche effempio. P H I. Tu sai chel mondo corporeo procede dall'incorporeo come proprio effetto dalla sua causa, & artefice: nientedimeno il corporeo non contiene la perfectione dell'incorporeo: & tu uedi quanto manca il corpo dall'intelletto. & se tu truoui nel corpo molti defetti, come la dimensione, la diuisione, & in alcuni l'alteratione, & la corruptione, non però giudicarai, che presistino nelle lor cause intellettuali, in modo defettuososo: ma giudicherai che ciò sia nell'effetto, solamente per il mancamento

suo della causa : così la pluralità, divisione, & diversità che si truovano nelle cose mondane, non credere che persistino nelle notizie Ideali loro. Anci quello che è uno indivisibile nell' intelletto diuino, si moltiplica idealmente uerso le parti del mondo causate, & in rispetto di quelle le Idee sono molte, ma con esso intelletto è una & indivisibile. S O. Come uoi tu che le notizie di molte, & di uerse cose sia una in se ? P H I. Queste molte cose non sono parti dell'uniuerso? S O. Sono. P H I. E tutto l'uniuerso con tutte le sue parti non è uno in se ? S O. Vno ueramente. P H I. Adunque la notizia dell'uniuerso, & la Idea di quello è una in se, & non molte. S O. Sì, ma come l'uniuerso, essendo uno, ha molte parti diuersamente essentiate, così quella notizia, & Idea dell'uniuerso ha uera in se molte diuersi Idee. P H I. Quando bene io ti concedessi che la Idea dell'uniuerso contiene molte Idee diuersi delle parti di quello, non è dubbio che così come la bellezza dell'uniuerso precede la bellezza delle sue parti, però che la bellezza di ciascuna è partecipata della bellezza del tutto, così la bellezza della Idea di tutto l'uniuerso preceda la bellezza delle Idee parziali : & ella, come prima, è uera bellezza : & partecipandosi all'altre Idee parziali le fa belle gradualmente, massimamente che la moltiplicatione delle Idee separatamente non è da concedere : però che ancora che la prima Idea dell'uniuerso, che è in mente del sommo opificatore di quello, sia multifaria con ordine all'essentiale parti di quelle, non però quella multifarietà induce in lei diuersità essentiale, separabile, ne partitione dimensionaria, ne diuiso numero, come fa nelle parti dell'uniuerso : ma

DD ij

DIALOGO III.

è calmente multifaria, che resta in se indiuisibile, pura, & semplicissima, & in perfetta unita, continente la pluralità di tutte le parti dell'uniuerso prodotto insieme, con tutto l'ordine de suoi gradi: di sorte, che doue è una, sono tutte: & le tutte non leuano l'unita dell'una. Inui l'un contrario non è diuiso in luogo dell'altro, ne diuerso in essentia opponete: ma insieme in la Idea del fuoco, & quella dell'acqua: & in quella del semplice, & in quella del composto: & in quella d'ogni parte è quella dell'uniuerso tutto: et in quella del tutto, quella di ciascuna delle parti. di sorte, che la moltitudine nell'intelletto del primo opifice, è la pura unita: & la diuersità, è la uera identità: in tal maniera, che piu presto questa cosa l'huomo la può comprendere con la mente astratta, che dir con lingua corporea. però che la materialità delle parole impedisce la precisa ostensione di tanta purità longhissima dal depingere corporeo. S O. Mi par intendere questa sublime astrattione, come nell'unita consiste multifaria causatione, & come dall'uno semplicissimo dependano molte diuersè separate cose: ma se pur mi dessi qualche essemplio sensibile, molto mi piacereia. P H I. Mi ricordo in quello già hauerti dato uno essemplio uisibile, del Sole con tutti li colori, & luce corporea particolare: però che tutti dependono da lui, & in lui consistono, come in Idea, tutte l'essentie delli colori, & luce dell'uniuerso, con tutti li gradi suoi: nondimeno in lui non sono così multiplicati, & diuisi, come nelli corpi inferiori illuminati da esso. Ma in una essential luce solare, la quale con la sua unita contiene tutti li gradi, & differenze delli colori, & luce dell'uniuerso. però ue-

drai che quando esso puro Sole s'imprime nelle nubi humide opposte , fa l'arco , chiamato Iris , composto da molti complicati & diuersi colori : di tal sorte che non potrai conoscere , se non tutti insieme , ò ciascuno per se : & così quando si rappresenta esso Sole nelli nostri occhi , causa nella nostra pupilla una moltitudine di colori , & luci diuerse tutte insieme : di modo che sentiamo la multiplicatione che è con l'unità , senza posser dare fra loro diuersità alcuna separabile . & in questo modo fa ogni cosa lustra , che s'imprime nell'aere , & nell'acqua con moltitudine di colori , & di luce insieme , senza separatione , essendo lei una semplice . si che la semplicissima luce solare , perche in se contiene in unita tutti li gradi della luce , ò colori , si rappresenta con moltitudine di colori , & di luce nelli corpi diuersi separatamente , & nelli nostri occhi , & nelli nostri diaphani , come l'aere , & l'acqua , con multifarij , & lucidi colori tutto insieme . però che il diaphano è manco distante dalla sua simplicità , che l'opaco corpo per riceuerla unitamente . di questo modo l'intelletto dal sommo opifice imprime la sua pura & bellissima idea , continente tutti li gradi essenziali della bellezza de corpi dell'uniuerso , con moltitudine separata di belle essentie , & diuersi gradi graduati : & nel nostro intelletto , & nelli altri angelici , & celesti si rappresenta con multifaria unita bellezza , senza alcuna separata diuisione . e tanto la moltitudine è piu unita , quanto l'intelletto recipiente di quella è piu eccellente in attualità , e chiarezza : et la maggiore unione gli causa maggior bellezza , & piu propinqua della pri-

DD iij

ma, & vera bellezza della idea intellettuale, che è nella mente divina. & per maggiore tua satisfattione, oltre à questo effempio del simulacro del Sole, te ne dirò un' altro dell' intelletto humano, che è conforme in natura all' effemplare. tu uedi che uno semplice intellettuale concetto si rappresenta nella nostra fantasia, ouero si conserua nella nostra memoria, non in quella una simplicità, ma in una multifaria, & unita imaginatione emanante dall' unico, & semplice concetto: & si rappresenta nella nostra prolazione con moltitudine separata di uoci diuisamente numerate. Però che in la nostra fantasia, ò memoria è la representatione del concetto del nostro intelletto, à modo chel Sole s' imprime nel diaphano: et la bellezza diuina è in ogni intelletto creato: & nella prolazione s' imprime il concetto à modo chella luce del Sole si rappresenta nelli corpi opachi, & come la bellezza, & la sapientia diuina nelle diuerse parti del mondo creato: sì che non solamente nella luce solare uisua puoi conoscere il simulacro della participatione della somma bellezza, & sapientia, ma ancora piu proprio simulacro nella representatione delli nostri concetti intellettuali nel senso interiore, ò nell' audito esteriore. S O. Intera satisfattione m' hai dato con questo effempio della representatione della luce solare nelle due maniere di recipiente, cioè grosso opaco, & sottile diaphano, alla representatione della diuina Idea intellettuale, nell' uniuerso creato nelle due nature recipienti, cioè la corporea, & la spirituale intellettiua. Ilqual Sole con la sua luce, come già m' hai detto, è non solamente effempio della Idea & intellet-

to diuino, ma uero simulacro fatto da lui alla sua im-
magine; peroche del modo ch'el Sole partecipa la sua lucida
bellezza estensamente, ò separatamente alli diuersi corpi
grossi opachi, partecipa l'intelletto diuino la sua ideale
bellezza estensamente, & separatamente in tutte l'essen-
tia delle diuerse parti corporee dell'uniuerso, & al modo
ch'el Sole partecipa la sua bella, & risplendente lucidita
con multifaria unita nelli corpi sottili diaphani, cosi par-
tecipa esso intelletto diuino la sua bellezza ideale cò mul-
tifaria unita ne gli intelletti prodotti humani, celesti, &
angelici. Ma solamente una cosa desidero sapere toccante
alla prima bellezza, che tu la poni essere forma essempla-
re, ouero Idea di tutto l'uniuerso prodotto, cosi corporeo,
come spirituale, cioè la notitia, & ordine di quello presi-
stente nella mente, ò intelletto diuino; secondo ilquale esso
con tutte le sue parti fu prodotto: & essendo questa Idea
dell'uniuerso la prima, & uera bellezza, come dici, segui-
ria che la bellezza del mondo in forma saria sopra ogni
altra bellezza come prima, che à me pare fuor di ragio-
ne, peroche la bellezza di esso intelletto, ò mente diuina pre-
cede manifestamente alla bellezza dell'Idea, & notitia es-
emplare che è in lui, & da lui prodotta, come precede la
bellezza della causa produttiua quell'effetto. non è adun-
que essa Idea la prima bellezza come dici, ma quella del-
l'intelletto, & mente diuina, della quale emana lei, et sua
bellezza. P H I. Il tuo dubbio uiene da fallace, & insuf-
ficiente cognitione, causata dal necessario uso de gli im-
proprij uocaboli, peroche perche diciamo che la Idea del
mondo è nell'intelletto, ò mente diuina, tu pensi che sia al-
tra cosa la Idea da esso intelletto, e mente, nella quale ella

è. S O. Bisogna pur dirlo: che la cosa che esiste in alcuno
 è altra di necessita, che quello in che esiste. P H I. Sì, se
 propriamete stesse in quello, ma la idea non propriamete
 esiste nell'intelletto, anzi: il medesimo intelletto, & mèta
 diuina; peroche la idea del mondo è la somma sapietia,
 per laquale il mondo fu fatto: & la sapietia diuina, è il
 uerbo, & l'intelletto suo, & la sua propria mèta; pero-
 che non solamete in lui, ma ancora in ogni intelletto pro-
 dotto in atto, la sapientia, & l'intentione, & il medesimo
 intelletto è una medesima cosa in se. & solamete appres-
 so di noi è in questi tre modi rappresentata la sua simpli-
 cissima, & pura unione; tanto piu nel sommo, & puris-
 simo intelletto diuino, che è à tutti modi un medesimo cò-
 la sapientia ideale. si che la bellezza di essa idea è la me-
 desima bellezza dell'intelletto; non che sia in lui la bel-
 lezza, come in soggetto, ma il medesimo intelletto, ò idea
 è la medesima prima bellezza, per laquale ogni cosa è
 bella. S O. Adunque tu non uuoi che sia altro la mente,
 & intelletto diuino che l'essempio dell'uniuerso, per il-
 quale fu prodotto? P H I. Non altro ueramente. S O.
 Saria adunque l'intelletto diuino solamente per seruire
 all'essere del mondo, poi che non è altro che l'essempio
 da produrlo, & in se stesso nessuna eccellentia haueria.
 P H I. Questo non segue, perche l'intelletto diuino è per
 se eccellentissimo, & eminentissimo sopra tutto l'uniuers-
 so prodotto, & se bene ti dico che è essempio di quello,
 non uoglio gia dire che sia fatto per lui, come instrumen-
 to, & modello per le cose artificiate; ma dico che essen-
 do lui perfettissimo, resulta, & deriua da lui tutto l'uni-
 uerso à similitudine sua, come sua immagine: & lui e

tanto piu eccellente che l'uniuerso, quanto è la uera persona piu che la sua immagine, & la luce piu che la proportionata ombra, & però qlla somma bellezza che è in se, è purissima semplicissima, & in perfettissima unita, & nell'uniuerso, si produce in unita multifaria dell'unico tutto, con le molte parti in gran distanza di perfettione da lui, come è la distanza dall'effetto alla eminente causa, secondo t'ho detto. S O. M'acqueta l'animo questa theologica, & astratta unione, & conosco che la somma bellezza è la prima sapientia, & quella partecipata nell'uniuerso tutto, et ogniuna delle sue parti fa belle: sì che nessuna altra bellezze è che sapientia partecipabile, ouero partecipata, l'una producente, & l'altra prodotta, l'una purissima, & sommamente una, & l'altra diffusa, estensa, separata, & moltiplicata; ma sempre à immagine di quella somma & uera bellezza, prima sapietia. ma solamente d'una cosa uoglio ancora che m'acquieti l'animo, che essendo la prima bellezza, come hai detto, essa sapientia diuina Idea dell'uniuerso, ouero l'intelletto prodotto, ò la mente sua, pareria che la bellezza di esso Dio precedessi à quella, & fusse la uera & prima bellezza, & l'altra che fai prima par piu presto. seconda; peroche el sapiete precede alla sapietia, & l'intelligente à l'intelletto: debbe adunque essere la prima bellezza quella del sommo sapiente, & intelligente, & la seconda quella del suo intelletto, & somma sapietia; tanto piu che essa sapietia è la Idea dell'uniuerso essemplio, & modello dell'artificiato mondo, come hai detto: alla quale è bisogno che concedi che preceda esso sommo opifice: peroche l'architetto bisogna che preceda all'esemplare model=

DIALOGO III.

lo del suo artificio, & ch'el modello sia primo causato dal l'architetto, & mediante quello l'opera artificata. & precedendo il sommo opifice alla Idea dell'universo, bisogna che la bellezza sua sia prima della Idea, così la bellezza della Idea è prima bellezza di esso universo prodotto: è adunque la bellezza della Idea, & intelletto primo, ouero della mente & sapientia diuina, seconda in ordine delle bellezze, & non prima, et la prima saria quella del sommo opifice, & no l'Idea, come hai detto. P H I. Non mi dispiace che habbi mosso ancora questo dubbio, peroche la soluzione di quello ti condurra nel termine finale di questa materia, & ti redintegrara nel conoscimento della somma & uera bellezza sopra tutte l'altre prima, & eminentissima. Prima adunq; ti soluerò il tuo dubbio con assai facilità, mostrandoti ch'el primo intelletto, & mente d'Aristotele, è uno medesimo col sommo Iddio & nessuna cosa diuerso, se non gli uocaboli, & modi di filosofare appresso di noi della sua semplicissima unita; peroche egli tiene che l'essentia diuina non sia altro, che somma sapientia, & intelletto; laqual essendo purissima, & semplicissima unita, produce l'unico universo con tutte le sue parti ordinate nell'unione del tutto, e così come il produce, il conosce tutto, et tutte le suoi parti, e parti delle parti, in una semplicissima cognizione, cioè conoscendo se stesso, che è la somma sapientia, dalla quale tutto dipende, come imagine, & simulacro di quello, & in lui è il medesimo, il conoscente, & il conosciuto, il sapiente e la sapientia, l'intelligente, e l'intelletto, e la cosa intesa da lui, nella quale essendo semplicissimamente una senza moltiplicatione alcuna, consiste la perfettissima cognitione del

l'uniuerso tutto, & d'ogniuna delle cose prodotte: e molto piu eminente, perfetta, et distinta, & in molto piu preciso modo, che nella cognitione che si piglia delle cose istesse diuissamente d'ogniuna. peroche questa cognitione è causata dalle cose cognite, & secondo quelle diuisa, e multiplicata, & imperfetta. Ma quella cognitione è prima causa di tutte le cose, & di ciascuna per se, & però è libera delli deffetti delli effetti, nella cognitione di quelli, e puo con unita e simplicita dell'intelletto hauere infinita, & perfettissima cognitione di tutto l'uniuerso, & di ogniuna delle cose prodotte fino all'ultima parte di quella: philosophando adunque per questa peripatetica uia dell'essentia diuina, la solutione del tuo dubbio è manifesta, che essendo Dio la sua medesima sapientia, primo intelletto, idea dell'uniuerso, la sua bellezza è quella medesima che la sapientia, & intelletto suo, idea del tutto, è quella, come t'ho detto, è la uera, & prima bellezza, per la participatione della quale secondo piu, o manco, ogni cosa dell'uniuerso uiene piu, e meno bella, & il medesimo uniuerso tutto continente, & quel che piu la partecipa come sua propria imagine. & delle parti sue la natura intellettuale è quella, in che piu simile, e piu perfettamente s'imprime, & quella che piu riceue delli suoi cariaggi.

S O. Dopo questa integratione non mi resta piu sete desideratiua di nuouo poto in questa materia, peroche talmente m'ha satiato questa tua ultima resolutione, che piu presto procuro ch'el mio intelletto s'informi essentialmente di quella, che cercare piu nuoue cose: nientedimanco, perche tu chiamasti questa prima uia della mia satisfactione peripatetica, se forse ne fusse qualche altra che mi

bisognasse intendere, ti prego che me la cōmunichi: *augu-
ga* ch'io non lo meriti per propria acquisitione. P H I. E
bene altra uia da risponderti al tuo dubbio, concedēdoti
che la sapiētia, & intelletto diuino Idea dell'uniuerso è
in qualche modo distinta, et altra dal sommo Iddio; pero
che Platone pare che così l'afferma. Imperoche egli tiene
che l'intelletto, & sapiētia diuina (che è il uerbo Ideale)
non sia propriamēte il sommo Iddio, ne manco in tutto
altro, & distinto da lui; ma che sia una sua cosa dependē
te, & emanante da lui, e non separata ne distinta da lui
realmēte, come la luce del Sole. Et questo suo intelletto, o=
uero sapiētia chiama opifice del mondo: Idea di quello, et
continēte nella sua simplicità & unita, tutte l'essentie &
forme dell'uniuerso: lequali chiama Idee, cioè che nella
somma sapiētia si contengono tutte le notitie dell'uniuers
so, & di tutte le sue parti, dalle quali notitie tutte le cose
sono prodotte, et conosciute congiontamēte. Il sommo Dio
(ilquale egli qualche uolta chiama sommo buono) dice ef
sere sopra il primo intelletto, cioè quella origine, da chi il
primo intelletto emana, & dice, che non è Ente, ma sopra
Ente; peroche l'essentia prima è il primo Ente, & il pri
mo intelletto è prima Idea, & tãto il truoua occulto dal
la pura astratta mēte humana, che apena truoua nome,
che imponerli, e però il più delle uolte il nomina Ipse, sen
za altra proprieta di nome, temēdo che niun nome ch'el
la mēte humana possa produrre, & la lingua materiale
possa proferire, non sia capace di alcuna proprieta del sò
mo Dio. e già alcuni Peripatetici uolsero seguire (benche
imperfettamēte) questa uia, come furono Auicēna, et Al
gazeli, & Rabi Moises nostro, e loro seguaci, liquali dico

no ch'el motore del primo cielo è corpo che contiene tutto l'universo, & non è la prima causa, ma è il primo intelletto, ò intelligēte, prima & immediatamēte prodotto dalla prima causa: laquale è sopra ogni intelletto, e sopra tutti gli motori del corpo celeste: secondo che piu largamēte hai inteso, quando della comunità dell'amore habbiamo parlato. Ma io di questa opinione nō ti dirò altro; peroche ella fu una compositione delle due vie theologali d'Aristotele, & Platone, piu bassa e minoretta, & meno astratta che nessuna di quelle. S O. Secondo questa uia Platonica il mio dubbio mi par efficace, peroche precedendo il sommo Dio al primo intelletto, la diuina sua bellezza debba essere la uera, & prima bellezza, nō quella del primo intelletto, come hai detto. P H I. Già io era per soluerlo. sai ch'el sommo Iddio non è bellezza, ma prima origine della sua bellezza: e la sua bellezza, cioè quella che da lui prima emana, è la sua somma sapientia, ouero intelletto, & mente Ideale. si che questa se bene è emanante da Dio, e dependente da lui, è nientedimanco la prima & uera bellezza diuina; peroche esso Dio non è bellezza, ma è origine della prima & uera bellezza sua: che è la somma sua sapientia, & intelletto Ideale. si che, concesso che Dio sapiente, ò intelligente precede alla sua somma sapientia, & intelletto, non però è da concedere che la bellezza sua preceda alla bellezza della sua somma sapientia; perche la sua sapientia è la sua medesima bellezza: & la precedentia che Dio ha alla sua sapientia l'ha alla sua bellezza, che è la prima, & uera bellezza: & egli come autore della sapientia, non è bellezza, ne sapientia, ma fontana, onde emana la prima

bellezza, e somma sapietia, e la bellezza che esso ha, è essa somma sapientia sua: laquale comunicata fa bello tutto l'uniuerso, con tutte le sue parti, & così nel mondo sono tre gradi nella bellezza; l'autore di quella; quella, & il partecipante di quella, cioè bello bellificante; bellezza, & bello bellificato. Il bello bellificante padre della bellezza, è il sommo Dio, e la bellezza è la somma sapientia, & il primo intelletto ideale, il bello bellificato figliuolo d'essa bellezza è l'uniuerso prodotto. S O. La soprema astrazione di questa seconda uia di soluzione mi leua l'intelletto in tal modo, che quello appena mi pare essere mio, & più presto mi somiglia raggio di quel primo intelletto di uino, e somma sapientia. Ma per mia satisfattione, dimmi perche Dio sommo buono tu nol chiami bellezza, come fai al suo primo intelletto, senza ch'ei bisogni dare origine, e principio alla prima bellezza, come lo dai alla sapientia, & intelletto primo. P H I. Peroche la sapietia ha ragione di uera bellezza, e non è il sapiente, dal quale emana, e la ragione è, che la bellezza è cosa di sua bellezza uisibile, ò con gli occhij corporei, ò con quelli dell'intelletto, e per la cōplacentia, gratia, umore, e delectatione ch'ella causa nel uidente, si chiama bellezza, e (secondo t'ho detto) nessuna uisione intellettuale prodotta puo discernere più che nella sapientia diuina. Ma il principio di quella, se bene conosce che è per il conoscimēto che ha di essa sapientia, non puo discernere in lui stesso cosa laquale ei possa dire bellezza, e però intitola quello sommo bello origine, e principio della bellezza. & la somma sapietia laquale discerne per l'ordinata operata sua cō le sue proportionate parti, chiama con ragione prima è uera bellezza;

bellezza : però che l'unita di quella per la sua continenza di tutti li gradi essenziali, ouero ideali, si rappresenta sommamente bella nelli intelletti che la possono contemplare . laqual cognitione di bellezza non è possibile che s'habbi della purissima, et occulta origine e principio di quella : che se non se li può dire nome, che propriamente il significhi, come se li potrà appropriare bellezza ? e già in questo ti potro dare per essemplio il Sole simulacro, et imagine corporea dell'incorporea diuinita : però che la maggior bellezza che gli occhi corporei possono uedere del Sole, è la propria luce che lo circonda : et ancora in quella con grandissima difficulta si possono affissare gli occhi carnali per discernerlo. pure conoscono che quella è la prima, et somma luce dell'uniuerso : dalla quale ogni altra luce nel mondo dipende ; cosi come gli occhi intellettuali fanno della somma sapientia, prima bellezza ; ma della sustantia intima del Sole, da che quella prima circundante ò collegata luce dipende, gli occhi carnali nessuna lucidita, bellezza, ò altra possono discernere , accetto che conoscere che sia un corpo, ò sustantia che porge, e produce quella sua bellissima luce congiunta alui : dalla quale tutte le luci, et bellezze del mondo corporeo dependeno : cosi come gli occhi intellettuali non possono conoscere altro oltr' alla somma bellezza, et sapientia, se non che sia un sommo bello, e sapiente origine di quella. et cosi come quella prima luce del Sole è prodotta dal primo lucete, e produce tutti li lucidi, che sono li belli corporei dell'uniuerso, cosi quella somma sapientia e bellezza, dipende dal sommo bello, ouero bellificante, e fa per la sua participatione tutti li belli corporei, et incorporei,

Leone Hebreo.

EE

del mondo prodotto. S O. Dopè questo, non mi resta altro che domandarti, se nò che tu mi dica quale di queste theologali nie è quella, che piu t'acquieti l'animo. P H I. Conciosia ch'io sia mosaico, nella theologale sapientia me abbraccio con questa seconda via, però che è ueramente theologia mosaica: e Platone, come quel che maggior notizia haueua di questa antica sapientia che Aristotele, la seguì. Et Aristotele, la cui uista nelle cose astratte fu alquanto piu corta, non hauendo la demonstratione delli nostri theologi antichi, come Platone, negò quello ascoso, che ei non ha possuto uedere: Et gionse alla somma sapientia la prima bellezza: dellaquale il suo intelletto satiato, senza uedere piu oltre, affermò che quella fusse il primo principio incorporeo di tutte le cose. Ma Platone hauendo dalli uecchi in Egitto imparato, potè piu oltre sentire, se ben non ualse à uedere l'ascoso principio della somma sapientia, o prima bellezza: Et fece quella secondo principio dell'uniuerso dependente dal sommo Dio principio di tutte le cose. Et se bene Platone fu tanti anni maestro d'Aristotele, pure in quelle cose diuine esso Platone, essendo discepolo delli nostri uecchi, imparò da migliori maestri et piu che Aristotele da lui, perch'el discepolo del discepolo non può arriuare al discepolo del maestro: ancor che Aristotele, se ben fu sottilissimo, mi credo che nell'astrattione il suo ingegno non si potessi tanto solleuare, come quello di Platone. Et egli non uolse, come gli altri, credere al maestro quello che le proprie forze del suo ingegno non li dimostrassero. S O. Io farò pure inseguire la tua dottrina alla platonica; intenderò quello che potrò, Et il resto ti crederò: come à chi me-

glia, et più oltre di me uede. ma uorria che mi mostrassi, doue Moise, et gli altri santi propheti significarono questa uerita Platonica. P H I. Le prime parole che Moise scrisse furono, in principio creò Dio il cielo, et la terra : et l'antica interpretatione Caldea disse doue noi diciamo in principio, con sapientia creò Dio il cielo, et la terra : et perche la sapientia si dice in Hebraico principio, come disse salomone, principio è sapientia, et la dictione in, può dire cum. Mira come la prima cosa ne mostra chel mondo fu creato per sapientia : e che la sapientia fu il primo principio creante : ma chel sommo Dio creatore mediante la sua somma sapientia prima bellezza creò, et fece bello tutto l'uniuerso creato. si che li primi uocabuli del sapiente Moise ne denotarono li tre gradi del bello, Dio, sapientia, et mondo. et il sapientissimo Re Salomone, come seguace, et discepolo del diuino Moise, dichiara questa sua prima sententia nelli prouerbi dicendo, il signor con sapientia fondò la terra : compose li cieli con somma scientia : col suo intelletto gli abissi furono rotti ; et li cieli stillano la rosata. onde egli ammaestra dicendo, figliuolo mio non le leuare dinanzi alli occhi tuoi, uedi et guarda le somme cogitationi, lequali saranno uita dell'anima tua, etc. Non si potria gia questa cosa scriuere più chiara. S O. Ancora Aristotele concede che Dio ha fatto con sapientia ogni cosa, come Platone, ma la differentia è che egli pone la sapientia essere una cosa medesima con Dio, et Platone dice che la dipende dallui. Tu che dici chel platonico è mosaico, uorria che mi mostrassi questa differentia chiara nell'antico.

B. H. I. I. nostri primi nelle cose simili parlano pre-

dissonante, et non dicono Dio sapiente creò, ouero scia-
mente creò; ma dissero Dio con sapientia, per mostrare
che Dio è il sommo creatore, et la sapientia è mezzo, et
instrumento, col quale fu la creatione: et questo uedrai
più chiaro nel detto del deuoto Re David, che dice, col
uerbo del Signore li cieli furò fatti, et col spirito della
bocca sua tutto l'essercito suo. il uerbo è la sapientia, et
assomiglia si allo spirito che esce della bocca, che così la sa-
pientia emana dal primo sapiente: et non sono ambi
due una cosa medesima: come pane Aristotele. e per più
euidencia, mira quanto chiaramente il pone il Re Salamo-
ne, pur nelli prouerbi, che principia dicèdo; io son la sa-
pientia. et dichiara come quella contiene tutte le uirtu,
et bellezza dell'uniuerso, scientie, prudentie, arti, et le
astinenti uirtu, et in fine dice; io ho consiglio, et ragio-
ne: io son intelletto: io ho la fortezza: et meco li Re
regnano: et li gradi conoscono uerita; io amo gli miei
amatori, et li miei sollicitanti mi truouano: tutte le bel-
lezze diuine ho meco degne, et giuste, per partecipare à
li miei amici assai, et empire i loro thesori. et dipoi che
narro, come uedi, à che modo dalla sapietia diuina niene
ogni sapere, uirtu, et bellezza dell'uniuerso, lequali ella
participa in gran copia à chi l'ama et sollecita, dichia-
rando da quanta somma sapietia proviene, continoua di-
cendo; il signor mi produsse in principio della uia sua,
innanci dell'opere sue, ab antico: ab eterno fui esaltata,
pel capo delle maggiori antichità della terra: prima che
fussero gli abissi io fui prodotta, innanci che fussero l'esu-
beranti origini dell'acqua, innanci delli monti, et ualli, e
tutte le polueri del mondo; quando compose li cieli in

era io; & quando segnaua il termine sopra le faccie del-
l' abisso : quando pose il sito al mare, & all' acque che nò
passassero il suo comando. & quando assegnò il termine
alli fondamenti della terra, io allhora era appresso di lui
artificio, ouero arte, essercitandomi in belli, & diletteuoli
artificij, ogni di giocando in presentia sua, d' ogni hora
giocante nel mondo, & nel módo, & nel terreno suo. &
le delitie mie con li figli delli huomini: onde figliuoli miei
oditemi, & guardate li miei precetti: etc. Mira ò Sophia
con quanta chiarezza ne mostrò questo sapientissimo Re
che quella somma sapietia emana, et è prodotta dal som-
mo Dio: & nò sono una medesima cosa, come uouole Ari-
stotele, laquale chiama principio della uia sua : però che
la uia di Dio è la creatione del mondo : & la somma sa-
pientia è il principio di quella : col quale il mondo fu
creato. Dichiarando per la sapientia, il detto di Moise. In
principio creò Dio. etc. Et dichiara questa, come somma
sapientia, essere la prima productione diuina, precedente
alla creatione dell' uniuerso : però che mediante lei tutto
il mondo, & le parti sue furono create. & la chiama, co-
me Platone, arte ò artificio, ouero sommo opifice, però
che essa è l' arte, ò l' artificio con che tutto l' uniuerso fu
da Dio artifiziato, cioè essempio, ò modello di quello . &
dice che fu appresso di lui, per denotare, che non è diuiso
essentialmète l' emanante dalla sua origine, ma congiun-
ti . & dice, come tutte le bellezze delectabili & delitiose
uengono da lei, così nel mondo celeste come nel terrestre.
& dichiara che le bellezze sue nelli terrestri, sono basse
& ridicole , in rispetto di quelle che essa imprime nelli
figli delli huomini . però che, come t' ho detto , così come

la bellezza della luce del Sole s'imprime più perfettamente nel sottile diaphano, che nel opaco corpo, così la prima bellezza, somma sapientia, s'imprime molto più propria, e perfettamente nelli intelletti creati angelici e humani, che non fa in tutti gli altri corpi informati da lei nell'universo. e non solamente questo sapientissimo Re dichiarò questa emanatione ideale principio di creatione, sotto specie, e nome di somma sapientia, ma ancora la dichiarò sotto specie, e nome di bellezza nella sua cantica: onde parlando di lei dice. Bella sei tutta compagna mia, e difetto non è in te. Mira quanto chiaro denota la somma bellezza ideale della sapienza divina, in porre la bellezza in tutta lei, senza mescolanza d'alcuno difetto; ciò che non si può dire d'alcuno bello per participatione: però che dalla parte del recipiente, il partecipante non è già bello: e da quella parte è defectuoso; e chi partecipa la bellezza, non è tutto bello. e la chiama compagnia, perche l'accompagnò nella creatione del mondo, come l'arte all'opifice. e in un'altra parte dichiara l'unita, e simplicità di quella, quando dice, fèranta sono le Regine. etc. Vna è la mia colomba, e la mia perfetta; etc. Et poi l'invoca dicendo; Tu mia colomba ascosa nel grado, mostra per me la tua presentia, fammi ascoltare la tua voce: perche la tua presentia è bella, e la tua voce soave. dichiarò la semplicissima unita della somma bellezza, e come sia occulta, per il sopremo grado che ha sopra tutti li enti creati: e l'invoca che voglia partecipare la bellezza nelli corpi dell'universo. presentialemente in modo visivo e apparente: e più dice vocalmente e verbalmente: cioè in modo sapiente all'in-

celletti creati. Et molte altre cose della somma bellezza
 descrive quello innamorato Re nella sua cantica, che las-
 farò per non essere prolisso. solamente ti dirò che così come
 denotò nell'ideale sapietia la somma bellezza, così il som-
 mo Dio, da chi la bellezza emana, chiamò sommo bel-
 lo; dicendo tu sei bello mio amato, ancora giocondissimo,
 ancora il nostro letto è fiorito: vuol dire che non è bello,
 come gli altri per participatione, ma supremo producē-
 te la bellezza: et denota la colligatione, e cōgionitione del
 la somma bellezza emanate col sommo bello, da che ema-
 na: dicēdo ch' il letto d' ambi due è fiorito: vuol dire che
 Dio cōgiunto cō la somma bellezza fa fiorito, et bello tut-
 to l'universo. ancora lui nel Ecclesiastes dichiara la bel-
 lezza partecipata in esso universo dicendo, il tutto fece
 Dio bello in sua hora, pigliato questo parlare da Moise:
 che dice, uide Dio il tutto che egli fece, Et era molto buo-
 no, che in ogni parte dell'universo dice che Dio la uide
 buona: Et nel tutto dice, chel uide molto buono: e che
 il buono vuole dire bello. et però il cōgiugne col uedere,
 perche la bontà che si uede, è sempre bellezza, et dice chi
 lo uede, Dio buono, per dinotare che la uisione diuina, e la
 sua somma sapietia fece ogni parte del mondo bella, par-
 ticipando di bellezza: et il tutto fece bellissimo, et bonissi-
 mo imprimēdo in quello tutta la sapietia, et bellezza di-
 uina giuntamēte. S O. Ti ringratio della satisfattione de
 li miei dubbj, e piu per essere stata con si chiare, et astrat-
 te notitie della sacra et antica theologia mosaica: Et mi
 chiamo satisfatta nella cognitione della uera bellezza. la
 quale conosco ueramēte essere la somma sapietia diuina,
 che in tutto l'universo resplende: Et ogniuna delle sue

parei col tutto bellifica . uoglio solamente che mi dica à che modo Re Salomone nella cantica pone innamoramento fra il sommo bello, & essa somma bellezza : perche essendo lui amate, saria inferiore alla bellezza amata, secondo ne hai mostrato, & tu il poni primo produttore di quella : questo parrebbe discrepante. P H I. Ancora questo ti dirò per satisfatione tua . tu sai che Salomone, & gli altri theologi mosaici tengono chel mondo sia prodotto à modo di figlio dal sommo bello come da padre, & da essa somma sapientia uera bellezza, come da madre : & dicono che la somma sapientia innamorata del sommo bello, come femina del perfectissimo maschio, & il sommo bello reciprocando l'amore in lei, essa s'ingruidia della somma potestà del sommo bello : & parturisce il bello uniuerso loro figlio con tutte sue parti . & questa è la significatione dell'innamoramento che Salomone dice nella cantica della sua compagna col bellissimo amato: & perche egli ha prima & piu ragione d'amato in lei, per esser suo principio & produttore, che ella in lui per essere prodotta, & inferiore à quello, però uedrai che ella chiama sempre lui amato, come inferiore à superiore ; & lui nó la chiama mai amata, ma còpagna mia, colomba mia, perfetta mia, sorella mia come superiore ad inferiore : però che lei con l'amore di lui si fa perfetta, e leua la sterilità ingravidandosi, & parturisce la perfectione dell'uniuerso, ma l'amore in lui non è per acquistare perfectione, però che nó se li puo aggiungere, ma per acquistarla all'uniuerso generandolo come figlio d'ambi due : benchè ancora in lui resulti pfattione relativa, pchel perfetto figlio fa pfatto padre,

ma non essenziale, & reale, come fa in essa bellezza, & a immagine di questo si produce del maschio perfetto, & la femina imperfetta l'individuo humano, che è Microcosmo; cioè picciolo mondo, & ancora in cielo è il Sole, & la Luna che à modo d'huomo, & donna innamorati, come già t'ho detto, generano tutte le cose nel mondo inferiore. S O. È adunque l'amoroso matrimonio dell'huomo, & della donna simulacro del sacro & diuino matrimonio del sommo bello, & della somma bellezza, di che tutto l'uniuerso proviene; se non che è differentia nella somma bellezza, che non solamente è moglie del sommo bello, ma prima figliuola prodotta da lui. P H I. Ancora in questo uedrai il simulacro nel primo matrimonio humano, che Eua prima fu cauata di Adà come padre, & figlia sua, & poi gli fu moglie in matrimonio. di tutto questo discorso credo che debbi sufficientemente conoscere come l'amore dell'uniuerso nacque della prima bellezza come di padre, & della cognitione che ha di lei la prima intelligentia creata motrice del sommo orbe, che tutto l'uniuerso corporeo contiene, desideratiua di quel che egli m'ca della somma bellezza, & della cognitione di quella, come di madre, & così ogni particular amore si genera dalla participatione di quella somma bellezza, & della cognitione di quella à chi m'ca, et desidera unirse con quella: & tanto l'amore è maggior, quãto la participatione della somma bellezza, ò la cognitione di quella à chi manca, è più copiosa: & tanto più eccellente l'amante, quãto è maggior la bellezza che s'ama; peroche le cose grandemente belle fan molto belli gli suoi amatori. Adunque è giusto ò Sophia che lasciamo le piccole bel

lezze miste con deformità, et brutti difetti, come sono
 tutte le bellezze materiali et corporee, e tanto amiamo
 di quelle quanto ne inducono alla cognitione, et amare
 delle perfette bellezze incorporee, et tanto le odiamo, et
 fuggiamo loro, quanto ne impediscono la fruitione di
 quelle chiare et spirituali. et principalmente amiamo le
 grandi bellezze separate dalla deforme materia, e brutto
 corpo, come sono le virtù, et scientie, che sempre sono
 belle, et priue di bruttezza, e difetto, et ancora in quel
 le ascendiamo per le minori alle maggiori bellezze, et
 per le chiare alle chiarissime; di sorte che ne portino alla
 cognitione, et amore non solamente delle bellissime in
 telligentie, anime et motrici delli corpi celesti, ma ancor
 ra di essa somma bellezza, et di esso sommo bello dato
 re d'ogni bellezza, uita, intelligenzia, et essere, et
 questo potremo fare quando noi abbandoneremo le ues
 ti corporee, et le passioni materiali, non solamente
 sprezzando le loro piccole bellezze per quella somma,
 dalla quale quella et le altre molto piu degne dependo
 no, ma ancora odiandole, et fuggendole, come quelle
 che ne impediscono l'arriuarre alla uera bellezza, in che
 nostro bene consiste. et per ueder quella, bisogna uestir
 si di monde, et pure uesti spirituali, faccendo come il
 sommo sacerdote, che quando nel di sacro delle perdon
 nanze intraua nel Santo sanctorum, lasciava le dorate
 uesti piene di preciose gemme, et con uestimenti bianchi,
 et candidi impetrava la gratia et la uenia diuina, pera
 che quado arriuarà la nostra cognitione alla somma bel
 lezza, et sommo bello, il nostro amore sera sì ardente
 in lui, che ogni altra cosa abbandonerà per amare sola

mente quella, & quello, con tutte le forze dell'anima nostra intellettuale unita nella sua pura mente: medianee ilquale noi diuentaremo bellissimi, perche gli amanti del sommo bello grandemente si bellificano della sua somma bellezza, & allhora fruiremo la sua soauissima unione che è l'ultima felicità, e desiderata beatitudine delle chiarissime anime, & puri intelletti. peroche essendo il primo bello nostro progenitore, & la prima bellezza nostra genitrice, & la somma sapientia nostra patria, onde siamo uenuti, il bene & beatitudine nostra consiste nel tornare in quella, & adherirsi alli nostri parenti, felicitandone in la loro soaue uisione, & unione delectabile. S O. Dia facci che non restamo per la uia priui di così soauissima diletatione, & che siamo di quelli che sono eletti per arriuare all'ultima felicità, & finale beatitudine. & della mia quarta dimanda, che è di chi l'amore nacque, io mi tengo non meno satisfatta da te, che delle altre tre; cioè se nacque, quando nacque, & onde nacque l'amore. solamente ti resta à rispondere alla mia quinta dimanda, che è, perche nacque l'amore nell'uniuerso, & quale è il fine, per ilquale fu prodotto. P H I. Secódo quello che hai inteso in risposta delle quattro antecedenti questioni del nascimento dell'amore, non bisogna dire longamente in risposta di questa ultima. il fine perche nacque l'amore in tutto l'uniuerso, potremo facilmente conoscere quando consideraremo il fine dell'amore priuato in ciascuno dell'indiuidui humani et altri. tu uedi chel fine d'ogni amore è la diletatione dell'amate nella cosa amata, così come il fin dell'odio è euitare la doglia che darà la cosa odiata, però ch'el fine che s'acquista p l'amore è còtrario di ql.

DIALOGO III.

che schiua l'odio, & così li mezzi loro sono contrarij, & li mezzi dell'amore sono la speranza & il seguito del diletto; & quelli dell'odio sono il timore e la fuga della doglia. adunq; s'el fin dell'odio è appartare se dalla doglia come cattiva & brutta, è adunque il fin dell'amore approssimarsi al diletto, come buono, & bello. S O. Tu affermi adunque, ò Philone, ch'el fin di qual si uoglia amore, sia la diletatione? P H I. Affermolò certamète. S O. Adunque non ogni amore è desiderio di bello come hai diffinito. P H I. A' che modo ciò segue? S O. Peroche sono molte delectationi nelle quali non cade bellezza. anzi quelle che più interamète diletmano, come sono quelle del gusto con la sua dolcezza, & quelle dell'odore con la sua soauità, e quelle del tatto non solamente con l'amena temperie rimedio dell'eccesso dell'uno contrario con l'altro reducete à temperamento, come del caldo col freddo, et del freddo col caldo, e del secco col humido, & dell'humido col secco, & altri, e dilata specialmente quella pongentissima delectatione Venerea, che ogni diletto corporeo eccede; in alcuno de quali non cade bellezza, ne si possono chiamare belli ne difformi, & per te sono posti per fine di amore; peroche tutti s'acquistano mediante uoglia, e desiderio. non è adunque la uera diffinitione d'amore desiderio di bello, come hai detto, ma desiderio di diletto, ò sia bello, ò non bello. P H I. Ancora che (come già t'ho detto) amore, desiderio, appetito, uoglia, & altri uocaboli simili, molte uolte s'usino largamente in una medesima significatione, nientedimanco quando precisamente se douerra parlare, qualche differentia sarà nelli loro significati: in alcuni di diuersità, & in alcuni di più o meno

comune. è ben uero che ogni amore è desiderio, ma non ogni desiderio è uero amore. preciso; quale è quello che ha diffinito, peroche cò ogni diletatione sta il desiderio, et ogni desiderio è di diletatione; ma non con ogni diletatione sta l'amore, se ben con ogni amore sta la diletatione, come proprio fine suo; sono adunque parte delle diletationi fine d'ogni amore, et tutte fine di desiderio, et il desiderio se ha come un genere comune all'amore, et al non amore. S O. E' adunque una specie del desiderio l'amore. P H I. Si ueramente. S O. E' l'altra specie che non è amore, come la chiamarai? P H I. La chiamaro appetito, ouero appetito carnale. S O. Che differentia fai dall'amore all'appetito? non è egli un medesimo il fine di tutte due, cioè il dilettabile? come li fai adunq; così diuersi? P H I. E' uero ch'el fine d'ogniuno di loro è il diletto, ma dell'amore è fine il diletto bello, e dell'appetito è il diletto non bello. S O. S'el fine dell'appetito fusse il diletto non bello, saria deforme, et oltra ch'egli è strano, ch'el deforme ne diletti, peroche la natura il fugge, come contrario, et seguita il bello come amato, è ancora impassibile; peroche ogni deforme è cattiuo, così come ogni bello è buono, et il desiderio non è mai di cattiuo, che Aristotile dice ch'el buono è quello che tutti desiano et appetiscono. P H I. Gia mi ricordo hauerti questo errore un'altra uolta ripreso, che stimi che ogni non bello sia deforme, et non è così, che molti sono che non sono belli ne deformati, perche in la loro natura non cade delli due contrarij, cioè bellezza ne deformita, et sono pur diletationi, come tutte quelle che m'hai nominato. S O. Non mi negarai gia che ogni bello non sia buono. P H I. Nò.

DIALOGO III.

S O. Adunque il non bello è non buono, et ogni nò buono è cattivo, che fra loro non è mezzo, come m'hai detto. Adunque ogni non bello è cattivo, et quelle dilettationi che non sono belle, sariano cattive, il che è falso, peroche sono desiderate, et ogni desiderato è buono. P H I. Ancora in questo falli, che se bene ogni bello è buono non ogni buono è bello, et se bene ogni non buono è cattivo, e nò bello, non ogni non bello è cattivo, et non buono: peroche il buono è più commune che il bello, et però è qualche buono bello, et qualche buono non bello, et ogni diletto è buono, in quanto diletta, et perciò si desidera; ma non ogni diletto è bello, anzi sono delli diletti buoni, e belli, et questi sono fine di desiderio, che è amore. et sono altri diletti buoni et non belli, come quelli che ha nominato, che sono fine di desiderio che non è amore: ma propriamente appetito, cioè carnale. S O. Intendo bene la differentia che poni infra il desiderio amoroso et l'appetito, et come dell'amoroso sono fine le dilettationi, le buone, et belle, et dell'appetitoso le buone, et non belle, et mi marauiglio, perche m'hai consentito, et poni che ogni dilettatione è buona, peroche è desiderata, et ogni desiderato è buono, il quale se bene si piglia d'Aristotele, che diffinì il buono essere quello che si desidera, et per la conuersione della diffinitione col diffinito, così come ogni buono è desiato, bisogna che ogni desiato sia buono, niente di manco noi uediamo il contrario che molte dilettationi nò sono buone, anzi cattive, perniciose, et nocive, non solamente alla sanità, et uita del corpo humano, ma ancora alla salute, et uita dell'anima sua, et pur da molti sono desiderate, che altramente non si seguitano: sì che non ogni

desiderio è di cosa buona, ne ogni desiderio è buono, ne ogni dilettatione è buona; ma molti di quelli desiderij, & diletti sono contrarij, & ruinatorij del bene humano. P H I. Per il detto d' Aristotele non saria da concedere che ogni desiderato fusse buono, peroche egli non dice ch' el buono è quel che si desia, ma dice ch' el buono è quel che tutti desiano, & questa diffinitione si conuerte bene con esso buono diffinito, peroche quel che tutti desiano è ueramente buono. S O. Et quale puo essere questo buono, che gli huomini desiderano? P H I. Lui medesimo Aristotele il dichiara & dice, che è il sapere, & principia la sua metaphisica. Tutti gli huomini naturalmente desiano sapere, e questo è non solamente buono, ma uero, & sempre bello, si che Aristotele non ne costringe però à dire che ogni desiderato sia buono. S O. Adunque perche me l'hai consentito, & ancora confermato? P H I. Perache in effetto è cosi, ch' el fine della uolonta, & desiderio è il buono, & tutto quel che si desidera è sotto specie di buono, & diletteabile, & cosi ogni diletteabile (in quanto diletteabile) bisogna che sia buono, & desiderato: ma li desiderij, & dilettationi desiderate sono come li desideranti, che alcuni sono temperati in se, & cosi gli suoi desiderij sono dilettationi temperate, & altri desideranti sono in se stemperati, & cosi gli suoi desiderij sono di dilettationi stemperate. S O. Adunque non sariano buone. P H I. Non sono buone ueramente in se, ma sono buone à lui perche gli paiono buone, & sotto specie di buone le desia; peroche il stemperamento della sua complessione il fa errare, prima nel giudicio, & dipoi nel desiderio, & nella

DIALOGO III.

dilettatione desolata, che essendo cattiva la reputa buona. S O. Adunque sono delle dilettationi che non sono buone se bene paiono, & de desiderij di cose non buone; ch'è contrario di quello che m'hai cōcesso, & affermato. P H I. Così come ogni dilettabile par buono, così principia di qual che cosa buona, ch'el fa parere buona, & il desiderio tende in lui dalla parte del buono ilqual partecipa, & tu vedi che la dilettatione (in quanto dilettatione) è buona cosa, così come la doglia in contrario di quella (in quanto doglia) è cattiva. non è adunque senza ragione, che si come ogni doglia s'abborrisce, teme, & fugge, così ogni dilettatione si desidera, spera, & segua. S O. Adunque come dici che molte dilettationi sono cattive, & stemperate, & così li desiderij, & li desideranti di quelli? P H I. Può stare in un soggetto bene, & male, non da una parte, ma da diverse, perche può essere una cosa buona in piccola parte sua & apparente, ma cattiva nella maggiore parte sua, & più intimamente & essentemēte, & tali sono le cattive, & stemperate dilettationi, che in quanto dilettano sono, & paiono buone, ma in se stesse sono cattive; però ch'el bene che hanno della sua forma è unito con la malitia della materia, & sommerso in quella, onde sono in se cattive, & hanno qualche cosa di buono apparente che diletta. & ancora questo non è buono assoluto, ne apparente, ne dilettabile a tutti, ma solo alli suoi stemperati desideranti, che sono tirati nel desiderio del minimo bene loro, senza consideratione del superchio male, che ha sotto di lui; ma li temperati non inganna quel poco bene apparente, perche conoscono il troppo male con che è misto, onde non il giudicano essere dilettabile, ne desiderabile,

siderabile, ma uera doglia : laquale si debbe abhorrire, temere, & fuggire. et di questi si truouano assai nell' appetito carnale, che la maggior parte delle dilettationi del gusto, & del tatto uenerco, & altre mollicie sono cattiuue, & pernitiose. S O. Et sono alcune di queste carnali dilettationi che sono pur ueramente buone. P H I. Si quelle che sono temperate, necessarie alla uita humana, & alla progenie : lequali se bene sono dilettationi carnali, sono, & si chiamano honeste : però che sono misurate, & temperate dall' intelletto principio dell' honesta : & li desideranti, & desiderij di quelle sono ueramente uirtuosi, & honesti. S O. Nelle belle dilettationi è forse questa differenza ancora di buone, & cattiuue, come in quelle che non sono belle? P H I. Anci assai, però che molte cose sono amate per belle, che se bene hanno qualche formale bellezza apparente che le fa amate, quella è tanto uinta dalla deformità, & bruttezza della lor materia che sono ueramente brutte, non amabili, ma odiabili & da fuggire : & di questa sorte è la bellezza dell' oro, ornamenti, gioie, & dell' altre cose materiali, superflue, & non necessarie alla uita : l' amore delle quali propriamente si chiama cupidità, & auaritia . & così paiono belli li ragionamenti, orationi, & uersi che sono faceti, & consonanti, & contengono sententie dishoneste, & brutte : & così tutte le uaghe fantasie, & belli disegni all' apparenza, che dall' intellettuale ragione sono giudicate brutte . & di questa sorte sono l' illicita gloria & honore, & ingiusto dominio, & imperio : che come belli apparenti sono defatti, essendo in se deformi & dishonesti : l' amore de quali si dice ambitione : & il desio di tutte

Leone Hebreo.

FF

le specie delle cose desiate belle; & buone apparenti, & non esistenti, communemente si chiama libidine. S O. Sono dunque, secondo questo quattro maniere di dilettationi, due buone & belle, & due buone et non belle: l'una delle buone & belle è esistente, e l'altra è apparente: & così l'una delle buone & non belle, è di buono esistente, et l'altra di buono apparente. fariano così forse tante differenti nelli desiderij, et nelli desideranti? P H I. Nelli desiderij si, che hanno tutte quattro le differenti delle dilettationi desiderate: ma nelli desideranti non bisogna porre più che due specie, cioè temperato, ò stemperato, ouero honesto, ò dishonesto. Li temperati delle belle bellezze, et buone, & di quelle che sono buone, & non belle, desiano quelle che sono tali in uera esistenza, & non solo in apparenza: ma li desideranti stemperati desiano quelle dilettationi che sono belle, ouero buone in apparenza, non in uera esistenza. & questa differentia procede dalla bontà e bellezza che è nell'anime delli desideranti: perchè quello che è buono & bello, ama le dilettationi ueramente belle, & desia le ueramente buone: & quello che non ha bene, ne bellezza esistente, ma solamente apparente, ama le dilettationi belle apparentemente, & non in esistente uerita. benchè ancora fra queste due si truouino mezi composti d'ambi due: che alcuni sono temperati, & honesti circa alcune delle dilettationi, et circa dell'altre stemperati, & alcuni per la maggiore, & principal parte sono temperati & nel manco stemperati, & altri al contrario: & pur debbono sortir il nome di quello à che più sono inclinati, honesto, ò dishonesto. S O. Intendo à che modo ogni dilettatione è buona apparente

te, ò esistente; & perciò è desiata: & quelle che oltra del
 l'essere buone sono belle apparenti, ò esistenti, non sola-
 mente si desiano, ma ancora s'amano. & perciò hai det-
 to chel fine dell'amore è la diletatione dell'amante nel-
 la cosa amata: & così debbe essere il fine del desiderio
 diletatione del desiderante nella cosa desiderata. poi che
 non è fra loro altra differentia, se non chel desiderante
 non amante, desia sotto specie di buono il non bello esi-
 stente, ò allui apparente: & il desiderante amante ama
 sotto specie di buono il bello, ò che sia bello, ò che gli pa-
 ia. Ma norria saper da te ò Philone come si conforma
 questo fine dell'amore con quello che m'hai detto nella
 sua prima diffinitione, che è desiderio d'unione, che l'u-
 nione pare che sia altra cosa che la diletatione. P H I.
 Anci è quella medesima, che non è altro la diletatione
 che l'unione del dilettabile: & il dilettabile, come t'ho
 detto, ò è solo buono, ò ancora bello, ouero pare al de-
 siderante: si che dire del fine d'amore, che è la diletta-
 tione dell'amante nella cosa amata, è quanto dire l'u-
 nione dell'amante con la cosa amata: S O. Ancora que-
 sto intendo, ma un dubbio mi resta ancora, che tu fai fine
 d'ogni amore la diletatione: & à questo modo ogni a-
 more faria del dilettabile: e tu di mente d'Aristotele me
 hai detto, che sono tre amori, quello del dilettabile, quel
 dell'utile, e quel dell'honesto: come adunque tu lascian-
 do li due principali, il fai tutto del dilettabile, ponendo il
 fine dell'amore solamente nella diletatione? P H I. Se ben
 Aristotele parte l'amore in tre, come hai detto, & u-
 no di loro chiama solamente dilettabile, sappi chel fi-
 ne di ciascuno delli tre è la diletatione: però che, così

come quel che ama le dilettationi corporee, procura dilettarsi nell'unione di quelle cose: Et chi ama le cose utili, Et desia possederle, e per la dilettatione che fruisce nel loro acquisto, Et possessione. trouarai molti à chi molto piu diletta il guadagno dell'utile, che il dolce mangiare Et beuere, Et li uenerci atti: onde molte uolte lasciano queste cose, per seguitare l'utile: Et cosi l'honesto, à chi l'ama, è sommamente dilettabile: Et l'amante desidera fruire la dilettatione dell'honesto acquisto. si che il fine d'ogniuno di questi tre amori, ultimamente è dilettarsi l'amante nell'unione della cosa amata, o sia dilettabile, o utile, ouero honesta. S O. Adunque perche chiama Aristotele l'uno solamente amore del dilettabile, Et gli altri nomina altrimenti? P H L. Però che uulgarmente le dilettationi carnali si chiamano, e son tenute propriamente dilettationi: non perche le siano ueramente, però che la minore dilettatione consiste in quelle, per essere basse materiali, et la maggior parte loro priue della bellezza, Et piu ueramente si desiano che amano, come hai inteso, e se hanno qualche bellezza, quella è si uinta dalla bassezza della materia che ella è sommersa nella sua deformità: Et la loro bontà nella malitia di quella: onde il buono, e bello che in quelle si troua è solo apparēte, e non esistente. Ma Aristotele secondo l'opinione uulgare l'intitolò del nome di delectabile: Et dell'utile, auuenga che manco à molti non diletti, à differētia di questo, il chiama utile: cosi per hauere l'utilità in maggior grado che dilettatione, come principalmente perche la dilettatione sua, per essere nella spirituale imaginatione, non è così materialmente sensata come la carnale: Et all'honesto, se be-

ne è molto più, et più ueramente dilettabile che gli altri due, il chiama honesto; così per l'honestà, et sua propria differentia, come perche la diletatione sua, per essere nella mente spirituale, non è materialmente sensata, come il dilettabile carnale. il quale, come t'ho detto, se bene è il più apparente al uolgo delli huomini, & ancora alle bestie, è in effetto poco, o niente esistente in bontà ne bellezza.

S O. Come no? nelle diletationi carnali non uedi tu che ne sono molte che sono necessarie alla sostentatione dell'individuo, & alla conseruatione della specie? onde dalla natura, di mente del sommo opifice, con mirabil arte, & sottilissima sapietia nelli suoi organi proprii con soauissimo diletto furono ordinate, et dedicate. come adunque le tali diletationi non sono uere buone, se bene sono carnali, ma solamente apparenti, come dici? questo non è già uerisimile.

P H I. Di questa sorte di diletationi non ho detto mai che fussero cattive, & solamente buone in apparenza, anzi t'affermo che sono ueramente buone.

S O. Sono pur diletationi carnali, et l'amor loro è dalla parte del dilettabile.

P H I. Sono ben carnali diletationi, ma non sono puramente della specie del dilettabile, anzi sono ueramente di quella dell'honesto, quando, come dissi, sono temperate quanto si richiede al bisogno della sostentatione dell'individuo, & conseruatione della specie. & quando eccedano questo temperamento, sono dishoneste, & stemperate, & proprie del puro dilettabile, nudo di honesto, & il bene & bellezza loro è solamente apparente, & non esistente.

S O. Come quelle che sono carnali, tu le leui del membro del dilettabile, per essere temperate & honeste, questo non par già che tu le possi ca-

uare del suo genere dilettabile, come fai. P H I. Ne man-
co io le cauo totalmente di quel genere; ma dico che no
sono del puro dilettabile, cioè di quello che non partecipa
l'honesto, però che queste sono dilettationi honeste. S O.
Adunque una medesima dilettatione entra in due gene-
ri d'amore, nel dilettabile, & nell'honesto. P H I. Entra-
na ueramente in ambi due i generi, ma da diuerse ban-
de: perche queste necessarie dilettationi, se bene hanno
la parte loro materiale del dilettabile, hāno la parte for-
male dell'honesto, che è il loro conueniente temperamen-
to alli necessarij, & ottimi fini, à che sono drizzate del-
l'indiuidual sostenatione, & della conseruatione specifi-
ca: & così accade nel genere dell'amore dell'utile, che
quello ha puro utile nudo dell'honesto, cioè stemperato
& improporcionato al bisogno della uita, & dell'opere
uirtuose: & è solamente buono, & bello apparente, &
esistente è cattiuo, & pernicioso: quale è la cupidita, &
auaritia. ma quando è temperato, & conueniente à que-
sti due fini, è ueramente buono e bello: & entra in am-
bi due i generi d'amore, utile, et honesto. però che la ma-
teria sua è dell'utile, & la forma del suo temperamen-
to è dell'honesto. S O. Adunque l'amore dell'honesto è ma-
terialmente qualche uolta del dilettabile, e qualche uolta
dell'utile. Hor saria forse alcuno amore che material-
mente, et formalmente fusse honesto, senza pigliare pun-
to da alcuno delli altri due generi? P H I. L'amore del-
l'honesto è amare le uirtu morali, & intellettuali: e per
essere le morali circa l'operationi dell'huomo, bisogna
che sia la materia loro secondo la natura di quelle ope-
rationi, in che la uirtu esiste: onde la uirtu della conti-

nentia, ò temperamento nelle dilettationi carnali, ha per
 materia il corporale diletto, & per forma la continentia
 e temperamento in quello: laquale porge tanto maggio
 re, & piu degna dilettatione nelli amanti, che la corpo
 reita della materia sua, quanto è piu degno in noi lo spi
 rituale del corporeo. & cosi la uirtu della liberalita &
 continentia, & astinentia del superfluo nelle cose possu
 de, hanno per materia l'utile, et per la forma la satisfac
 tione, & astinentia temperata del superfluo con liberale
 distributione di quella: nella quale l'honesto amante gu
 sta per dilettatione la medesima possessione dell'utile. &
 cosi tutte l'altre uirtu morali che sono circa dell'opera
 tioni humane, come la fortezza, giustitia, & prudentia,
 & altre, hanno la materia della natura operatiua, et la
 forma loro è l'habito honesto del temperamento di quel
 la: ma le uirtu intellettuali sono tutte honeste, e non han
 no altra cosa del materiale: però che non uersano circa
 atti, ne dilettationi corporee, dalle quali possino pigliare
 materia alcuna, ma circa cose eterne separate da corpi,
 & intelligenti. onde tutte sono forme intellettuali senza
 compagnia di materia: & sono pure, & uere honeste per
 se stesse, & non per participatione, come l'altre: & però
 l'amore di queste chiama Platone diuino. S O. Et l'altre
 specie d'amore come le chiama Platone? P H I. Egli diui
 de li generi d'amore in tre, come Aristotele, ma in altro
 modo, che è, amore bestiale, amore humano, et amore di
 uino: chiama bestiale l'amore eccessiuo delle cose corpo
 ree, non temperato dall'honesto, ne misurato dalla recta
 ragione, cosi nelle dilettationi superchie carnali, come nel
 la cupidita, & auaritia dell'utile, & altre fantastiche

DIALOGO III.

ambizioni : però che, mancando in tutte queste la moderazione e temperamento dell'intelletto humano, restano amori d'uno animale senza intelletto, et ueri bestiali. et chiama amore humano, quello che è circa le virtù morali temperate di tutti gli atti sensuali, et fantastichi di esso huomo, e moderanti la loro dilettazione : ilqual amore, per hauere la materia corporea, et la forma intellettuale, e honesta, ei chiama amore humano, per essere composto l'huomo di corpo, et d'intelletto. Et chiama amore diuino, l'amore della sapientia, e dell'eternè cognitioni : ilquale per esser tutto intellettuale, honesto, et tutto formale senza compagnia di materia alcuna corporea, ei chiama diuino : però che in questo solo gli huomini sono partecipi della diuina bellezza. et quanto l'amore humano eccede il bestiale, tanto la dilettazione, che è il fine suo dell'amante nella cosa amata, è maggiore, e più eccellente che non sono le corporee, et esorbitanti dilettaioni bestiali : che appresso il uolgo son tenute le principali nel diletto : essendo in effetto basse, e tenuissime in quello. Et così potrai ancora intèdere che quanto l'amore diuino è più sublime dell'humano, tanto la dilettazione di quello è maggiore, più soaue, e più satisfattoria, e più intesamète deficiata da chi la conosce, che la dilettazione dell'altre virtù morali, et amori humani. Si che, diuidèdo l'amore alla peripatetica, o alla stoica, nõ ne tronarai alcuno, di chi il fine nõ sia la dilettazione dell'amate nella cosa amata, come t'ho detto. S O. Veggo in effetto che così è, e chel fine d'ogni particular amore è il diletto dell'amate nell'unione della cosa amata. horamai mi puoi dir più oltra, rispon-
dendo alla mia domanda qual è il fin vniuersale, p ilquale

nacq; l'amore nell'universo? che in quello nò mi pare così facile porre la diletatione per fine, come nelli particolari amori de gli huomini, & de gli altri animali. P H I .
 E' ben tempo di dirtelo. tu sai una volta ch'el mondo fu prodotto dal sommo creatore mediante l'amore, peroche vedendo il sommo buono la sua immensa bellezza, & amando quella, & quella lui, come sommo bello produsse, ouer generò à somilitudine della sua bellezza il bello universo ; però ch'el fine dell'amore è (come Platone dice) parto in bello . prodotto adunque l'universo dal sommo suo creatore à somiglianza, ouero ad imagine della sua immensa sapientia, nacque l'amore del creatore uerso di esso universo, nò come d'imperfetto à perfetto, ma come da perfettissimo superiore à meno perfetto inferiore, & come dal padre al figlio, & dalla causa al suo effetto singulare. Onde il fine di questo amore non è acquistare bellezza che manchi all'amante, ne dilettersi nell'unione di quello amato, ma è per fare acquistare la maggiore perfectione all'amato, della qual mancaria se nò l'acquistasse per l'amore dell'amante , & per dilettersi esso diuino amante nella bellezza maggiore, alla quale l'amato universo arriua mediante il suo diuino amore: come accade in tutti gli amori delle cause alli quattro suoi effetti, dalli superiori à gli inferiori , dalli padri alli figli, dal maestro al discipulo, et da tutti li benefattori alli suoi beneficiati : che l'amore loro è desiderio, che l'inferiore suo arriui al maggiore grado di perfectione & bellezza, nell'unione della quale con esso amato esse amante si diletta. & questa diletatione dell'amante nella perfectione , & bellezza dell'amato è fine dell'amore di esso amate. S O.

DIALOGO III.

Di questa materia già mi ricordo tu hauermi detto questa distinzione, che è fra l'amore del superiore all'inferiore, et l'amore dell'inferiore al superiore, et la sententia è stata quasi una medesima, se bene in altri modi di dire, et altri propositi; e conosco che se bene il fine di ciascuno di questi due amori è diletatione dell'amante nell'acquistata bellezza dell'amato, che pur l'amore dell'inferiore al superiore è pur la bellezza del superiore amato acquistata dall'inferiore amante à chi manca, et il fine dell'amore suo è la diletatione dell'amante nell'unione della bellezza dell'amato superiore, laquale gli mancava; ma l'amore del superiore all'inferiore, è per la bellezza che acquista l'inferiore amato, laquale gli mancava, col quale acquisto esso amante, come in fine del suo amore, ancora si diletta, come si diletto esso amato nell'acquisto, et unione di quella, laquale amava, et desiaua mancandogli, et conosco che di questa sorte è l'amore del sommo creatore all'universo creato. et in lui questa distinzione è più vera, et propria, che in nessuno altro amore di superiore, ad inferiore, se bene gli altri superiori in questo li somigliano; tanto più che l'amore diuino (come dici) all'universo è quello, mediante ilquale esso universo acquista il sommo grado di bellezza à lui possibile, come si uede nel l'amore del maestro al discipulo, che è mezo di fare crescere il discipulo in perfectione, et bellezza intellettuale, quel che non è nell'amore di molti de gli altri superiori all'inferiori. onde questo amore diuino non solamente non denota mancamento in esso superiore amante, anzi denota somma pfettione partecipata del maggior grado possibile nell'universo creato, se nò fusse una maniera

di mancamento imaginario relatiuo, che ombreggia del l'effetto nella causa, secôdo m'hai altre uolte detto. ti pare ò Philone ch'io habbia inteso questa tua sottil distinctio ne dell'amore del superiore all'inferiore con la comune dilettatione nell'uno, & nell'altro? P H I. Mi pare che sì, che assai bene l'hai referita, ma che adunque? S O. Voglio inferire che questo non satisfà alla mia domanda; ch'io non ti domando del fine, perche nacque l'amore di uino, ilquale quando il mondo fu prodotto nacque con lui, ma ti domando, perche nacque l'amore dell'uniuerso creato, & quale è il fine di quello. P H I. Ti satisfaro bene, quando uorrai intendere il resto, del quale questo bisogno che fusse effordio. Essendo adunque il primo amore diuino, ouero innamoramento del sommo Dio alla sua propria e somma bellezza e sapientia, quello è stato causa productiua dell'uniuerso à similitudine di quella, con sua còtinoua conseruatione; peroche l'amore che prima l'ha prodotto per sua indissolutione, sempre producendo, il còserua. Il secôdo amore diuino che è dell'uniuerso prodotto, è quello ch'el prodotto porta in sua ultima perfectione: perche così come il primo essere dell'uniuerso uiene da quel primo amore ch'el precede, così l'ultimo e perfettiuo essere di q'llo procede, et è causato dal secôdo amore diuino: cioè quel che ha l'uniuerso, essendo già prodotto à somiglianza del padre, che amâdo prima se stesso de sia generare in bello la sua similitudine, e genera p quello amore precedente il figlio, & dipoi acquistando col figlio un secondo, & nuouo amore uerso di lui, mediante questo secondo amore procura condurre questo amato figliuolo nell'ultima sua perfectione, & maggiore grado di

bellezza possibile. S O. Ancora questo intendo, & molto mi piace intenderlo, nientedimanco non mi mostra ancora il fine, perche nacque l'amore dell'universo, se bene mi mostra li dui fini delli due amori divini, del primo la prodottione, del secôdo la perfettione dell'universo: ti resta adunque à dire il fine, perche nacque l'amore di esso universo. P H I. Sono per dirlo: & circa ciò dei prima intèdere, che è quello in che consiste la perfettione dell'universo prodotto. S O. Questo ho ben gia inteso: non mi bisognaria per quello nuova eruditione, peroche essendo l'universo, come m'hai detto, prodotto ad immagine, & similitudine della somma sapientia, la sua perfettione consiste in essere propriamente simulacro di quella, ilquale è il proprio fine del suo producete; come accade in ogni cosa artificciata, ch'ella perfettione sua consiste in essere fatta somigliante al proprio alla forma dell'arte, che è nella mente dell'artifice; & questo è il proprio fine di esso artifice nella fattione di quella, & così debbe essere di esso universo prodotto. P H I. È ben uero che questa è la prima perfettione dell'universo prodotto, & il primo fine del sommo produttore nella prodottione di quello, come bene hai somigliato in ogni cosa fatta per arte, cioè che sia simile tanto proprio, quanto sia possibile alla sapientia del sommo opifice; ma questo non è il fine ultimo, & l'ultima sua perfettione. perche così come in ogni cosa artificciata, come dire un vaso da beuere, la prima perfettione & fine suo è essere fatto propriamente simile alla forma & arte, che è nella mente dell'artifice, & l'ultimo suo fine, & perfettione è l'essere essercitato nella sua propria opera, per laquale è fatto, cioè in beuere & quel-

lo, & di questi due la prima perfezzione è fine dell'opera, & l'ultima è fine dell'operato: così nell'universo prodotto, il primo fine del produttore, & la prima perfezzione di quello consiste nella perfezzione dell'opera divina, essendo proprio simulacro della divina sapienza, ma l'ultimo fine suo, & ultima perfezzione di quello consiste in essercitarsi esso universo nell'atto, & opera, per laquale fu prodotto; ilquale è fine di esso operato, perche l'essere dell'operato è fine dell'opera dell'operante; & l'opera dell'operato è fine dell'esser suo. S O. Quale è adunque l'atto, & l'opera che è fine d'esso universo prodotto, & sua ultima perfezzione? P H I. Molti atti perfezzivi si truovano nell'universo, ma la sua ultima perfezzione consiste nell'ultimo, & piu perfetto di quelli, et gli altri subalternati sono uia, o scala per uenire all'ultimo perfezzissimo; ma in questo tutti comunicano, che così come l'essere dell'universo consiste in legittima productione, & retto esito della diuinità in esso universo, così gli atti suoi perfezzivi consistono nella uerace, & propria redizione dell'universo in essa diuinità: dalla quale prima hebbe esito, in modo, che così come quella è stata prima il suo principio effectiuo, così ancora ella medesima sia il suo ultimo fine, che non solamente il sommo Dio uolse essere del mondo causa efficiente, ma ancora causa formale, & causa finale, causa efficiente in produrlo, causa formale in conseruarlo, & sostenerlo nel suo proprio essere, & causa finale in redurlo in se stesso, come in ultima perfezzione et fine, mediante gli atti perfezzivi di esso universo. S O. Ho bene inteso à che modo il sommo Dio in tre modi è causa dell'universo, efficiente, formale, & finale, l'uno per

DIALOGO III.

esito productiuo, l'altro per sustentatione conseruatina, et l'altro per reductione perfetta. ma dimmi quali sono questi atti perfectiui dell'uniuerso, che causano la sua reductione nel suo creatore, et quale è l'ultimo perfectissimo di questi, nel quale consiste la sua ultima perfectione?

PHI. Gli atti dell'uniuerso parte sono corporei, e parte sono incorporei. nelli corporei certo è che non consiste la reditione sua nel sommo Dio; peroche p' qlli piu presto s' al lontana dalla sua purissima diuinita, che s' approssimi a quella, si che che consiste la sua reductione ne gli atti incorporei, liquali dependono solamente dall' intelletto, che è separato da materia. Adunque tutto l'uniuerso prodotto si reduce nel suo creatore, mediante la parte intellettuale, che in lui uolse partecipare, et mediante gli atti di quella. SO. L' intelletto ha nessuno altro atto che l' intendere? PHI. Nò. SO. Adunque non sono molti gli atti che fanno perfetto l'uniuerso, ma solamente uno, che è l' intendere. PHI. Quando bene ti conceda che l' intelletto non ha altro atto che l' intendere, esso intendere di diuerse cose, sono diuersi atti intellettuali, et se bene sono tutti atti perfectiui, che aiutano alla reductione della creatura nel suo creatore, nondimeno quello atto intellettuale che rettamente causa quella, è quello che ha per oggetto l' essentia diuina, e la sua somma sapietia; peroche in questo, come gia altroue t' ho detto, còsiste, e si còprende ogni cosa intelletta, et ogni grado d' intellectione. et questo è quello che puo ridurre l' intelletto possibile, secòdo tutta la sua essentia, in intero atto, e gli altri intelletti prodotti attuali nel sommo grado della sua perfectione, et ancora in qsto si truouano gradi non pochi subalternati l' uno

all' altro, & ancora diremo diuersi atti, e già t'ho dichiarato nella nostra prima confabulatione, che l'anima nostra intellettiua mediante tre atti si reduce nel suo sommo creatore, con intelletione, con amore, & con fruizione unitiua. S O. Adunque tu poni nell'intelletto altro atto che l'intendere? P H I. Già tu sai che se bene nelle cose corporee l'amore è diuerso dall'intelletione, come una delle passioni corporee dell'atto incorporeo, che nell'essentie intellettuali & immateriali stanno insieme, & l'amore loro è intellettiuo, & intelletione loro delle cose piu alte amorosa: solo secondo ragione riceuono qualche distintione, non reale, ne essentialmente, & la fruizione unitiua è l'ultima, e perfettissima intelletione; peroche quanto piu perfetto è l'atto intellettiuo, tanto è maggiore, & piu perfetta l'unione dell'intelletto intendente, & della cosa intelletta. S O. Bastaria adunque questo atto intellettiuo per ultimo fine dell'uniuerso, & sua perfettione, senza fare mentione de gli altri due. P H I. Non basta, perche questo terzo non puo uenire, se non mediante gli altri due; peroche (come t'ho detto) delle cognitioni sono alcune che sono senza amore, & altre che sono con amore, & di quelle che sono con amore, è una che precede l'amore, & l'amore è fine di quella, & l'altra à chi l'amore precede è fine d'amore. S O. Tornameli à ricordare breui, & distintamente. P H I. Quelle cognitioni oue non accade amare, sono delle cose buone, & non belle, & per conseguente non desiate, oueramente per essere cattive, & deformi, odiate, ò forse per non essere, ò non parere belle ne deformi, non desiate ne abhorrite, tutte l'altre cognitioni che sono delle cose buo-

DIALOGO III.

ne, & belle, sono ò di quelle, delle quali l'amore, ò il desiderio è il fin loro, come è la cognitione del cibo, che quando se ne ha bisogno gli succede il desiderio, ò di quelle che sono fine di desiderio, come il fruire esso cibo con unione: & non è dubbio che questa è la perfetta cognitione del cibo, cioè l'unittua, & per tanto con quella cessa il precedente desiderio, et la prima cognitione di quello era imperfetta, per non essere ancora unittua, & per il mancamento dell'unione gli succede il desiderio, che è quello che la conduce in perfezione unittua, & allhora cessa, cessando il mancamento. Si che il desiderio e l'amore non è altro che uia dell'a cognitione imperfetta, conducente alla perfetta unittua. di questa maniera accadeno gli tre atti perfectiui dell'intellectione dell'uniuerso alla prima causa; però ch'el primo atto reductiuo della creatura è il primo conoscimento intellettiu che ha di sua immensa sapientia, & somma bellezza, & sentendosi distante dall'unione sua l'ama, & desidera uenir à fruirla con perfetta unione, & intera couersione di esso amante nel bellissimo amato, mediàte il qual amore, & desiderio di essa diuinità si uiene à quello ultimo, e perfectissimo fine unittuo, che è l'ultimo atto perfectissimo, nel qual còsiste non solamente la beatitudine dell'intelletto trasformato, & unito in lei, & fatto diuino, ma ancora l'ultima perfezione, & felicità di tutto l'uniuerso creato: del quale esso intelletto è la parte principale, & piu essenziale: mediàte laquale, il tutto di esso uniuerso è degno unirsi col suo sommo principio, & farsi perfetto, & bearsi nella fruizione della sua diuina unione. S O. Intendendo come in questo ultimo atto, et fruizione unittua dell'intelletto pro
tione

dotto nel suo sommo produttore, consiste l'ultima perfezione di tutto l'universo creato: Et già di questo no considerando il fine d'alcuno amore dell'universo, Et il bisogno perche in lui nacque: però che io ueggio che quello ultimo atto unitiuo perficiente dell'universo gli induce il presente amore, Et egli è fine di esso amore, chel precede: manifesto è adunque ch'el fine di questo amore dell'universo è l'ultima perfezione di quello: qual è l'ultimo atto Et fruizione unitiuo di quello col suo creatore. ma nell'universo sono altri amori senza questo della natura intellettuale prodotta nella sua prima causa. uorria che mi dicessi il fine comune, perche nacque ogni amore nell'universo prodotto, comprendendo ogni partiscular amore di quello. P H I. Così come li gradi dell'essere nell'universo sono subalternati, et ordinati l'uno all'altro succedendo dal primo all'ultimo, Et dall'infimo al supremo, che l'essere della materia prima è ordinato all'essere delli elementi: Et quello all'essere delli misti non animati: Et questo all'essere delli animati dell'anima uegetativa: Et questo all'essere delli animali: Et l'essere animale, all'essere humano, che è l'ultimo, Et supremo nel mondo inferiore; Et ancora in esso huomo le sue uirtu sono così subordinate l'inferiore alle superiori; cioè quelle dell'anima uegetativa à quelle della sensitiva, Et quelle della sensitiva à quelle dell'intellettuale, che è ultima Et suprema uirtu, non solamente dell'huomo, ma di tutto il mondo inferiore: Et ancora in questa intellettuale uirtu gli atti intellettuali si ordinano d'inferiore à superiore, secondo l'ordine delle cose intelligibili loro oggetto, d'inferiore à superiore; Et così fino al suprema:

Leone Hebreo.

G G

mo, et ultimo intelligibile. il quale, cosi come è sommo fine
 et ultimo fine, à che tutti sono ordinati, cosi l'atto della
 l'intellectione humana, et angelica, di che egli è oggetto,
 è il sommo atto intellectiuo della mente humana, celeste
 et angelica, à che tutti gli altri sono ordinati, come ad
 ultimo fine, et perfectione dell'uniuerso prodotto. cosi di
 questa medesima maniera hai da intendere, che sono sub-
 alternati gli amori nell'uniuerso prodotto, l'inferiore al
 superiore, fino all'ultimo suppremo: che è l'amore che
 ha l'uniuerso al suo creatore. al quale amore succede co-
 me proprio fine la sua fruitione unitiua in lui, che è la
 sua ultima perfectione, come t'ho detto, si che il fine della
 l'ultimo, et suppremo amore dell'uniuerso prodotto, è
 ultimo fin di tutti gli amori dell'uniuerso in commune.
 S O. Conosco che è cosi, che la fruitione unitiua della crea-
 tura intellettuale nel suo creatore, non è solamente fine
 dell'amore che ha quello, ma di tutto l'amor dell'univer-
 so prodotto in commune. ma non poco mi piacerea, che
 cosi come mi mostrasti la coordinatione delli gradi dell'es-
 sere nell'uniuerso fino all'ultimo et suppremo, cosi mi
 mostrassi la coordinatione delli amori di quello, dal pri-
 mo all'ultimo. P H I. Che uuoi tu sapere o Sophia, sola-
 mente il semicirculo dell'ordinatione delli amori nell'uni-
 uerso, come fu quel che t'ho mostrato delli enti in quello,
 ouer tutto il circulo intero in ordinatione? S O. Se bene
 io non intendo che uoglia dire semicirculo ne circulo in-
 tero nelli amori dell'uniuerso, ne perche questa ordina-
 tione delli gradi delli enti, che m'hai detto, è semicirculo,
 e non tutto, nondimeno perche del buono è meglio il tut-
 to che la parte, uorria che se quello delli enti è mezzo, che

*l'integrassi: et delli amori mi mostrassi quello intero cir-
culo, che dici. P H I. Il circolo di tutte le cose è quello che
principia gradualmente dal primo principio di quelle, e
circulando successivamente per tutte, si riuolge in quello
proprio principio, come in ultimo fine, cōprendendo tutta
li gradi delle cose à modo circolare: del quale il punto
ch'è principio, ritorna fine. Questo circolo ha due mezi.
l'uno è dal principio, cioè da il punto al piu distante da
lui, che è il suo mezo: & il secondo mezo è da quel pun-
to piu distante, fino al ritornare in lui. S O. Nel circolo
figurale è così. ma dimmi come si truoua così nel circolo
di tutte le cose? P H I. Essendo il principio, & fine del cir-
culo il sommo produttore, il mezo di quello è discenden-
do dallui fino all'infimo piu distate dalla sua somma per-
fettione: però che dallui prima succede la natura ange-
lica per suoi ordinati gradi di maggior à minore: &
dipoi la celeste con suoi successui gradi dal cielo empia-
reo, che è il maggiore, fino al minore, che è quel della Lu-
na: & da quello uiene nel nostro globo piu infimo, cioè
alla materia prima, che è delle sustantie eterne la meno
perfetta, & la piu distante dalla somma perfettione del
creatore. però che, si come egliè il puro atto, così essa è
la pura potentia, & in questa si termina la prima me-
dieta del circolo delli enti discendente dal creatore per
gradi successua, da maggiore à minore. fino ad essa ma-
teria prima infima d'ogni grado di essere; da lei il cir-
culo uolge la seconda medietà ascendendo da minore
à maggiore, come disopra t'ho detto, cioè dalla ma-
teria prima alli elementi: dipoi alli misti, dipoi alle
piante, dipoi alli animali, & poi all'huomo. nella*

DIALOGO III.

l'huomo dall'anima uegetatiua alla sensitua: et da quella all'intellettua. Et nelli atti intellettuali, da uno intelligibile minore ad un' altro maggiore, fino all'atto intellettuale del suppremo intelligibile diuino, che è ultimo uinitiuo, non solamente con la natura angelica, ma quella mediante, con essa supprema diuinita. Vedi come la seconda medietà del circolo ascendendo li gradi delli enti, uiene à terminarsi nel principio diuino, come in ultimo fine, integrando perfettamente il circolo graduale di tutti gli enti. S O. Veggo l'integrità del mirabil circolo delli enti nella sua gradual ordinatione. Et se bene un'altra uolta me l'hai significato ad altro proposito, tanto mi satisfà, et diletta l'intelletto, che sempre m'è noua. hora mai mi puoi mostrare il circolo delli amori in ordine graduale: di che è il nostro proposito. P H I. Così come l'essere nel primo semicircolo procede descendendo à modo di esito productiuo dal primo ente, dal maggior al minore fino all'infimo chaos, ouero materia prima: et da lui nell'altro semicircolo torna l'essere ad ascendere di minore à maggiore à modo di reductione in quello, di che prima è uscito: così l'amore ha origine dal primo padre dell'uniuerso, e da lui successiuamente uiene paternalmente discendendo sempre da maggiore à minore, et da perfetto ad imperfetto e più propriamente da più bella à men bello, per porgerli la sua perfettione, et parteciparli la sua bellezza quanto è possibile, succedendo per li gradi delli enti, così nel mondo angelico, come nel celeste, che ogniuno con carità paterna causa la produzione del suo succedente inferiore, partecipandoli il suo essere, o bellezza paterna, benchè in minor grado, secondo con-

siene; & così per ordine in tutto il primo semicirculo, fino al chaos infimo grado delli enti. Et da quello principia l'amore ad ascendere nel secondo semicirculo, da inferiore à superiore, & da imperfetto à perfetto, per arriuare alla sua perfectione; & da men bello à piu bello per fruire la sua bellezza. però che la materia prima naturalmente desia, & appetisce le forme elementali, come belle, & piu perfette: & le forme elementali, le miste, et uegetabili: & le uegetabili, le sensibili: & le sensibili amano con amor sensuale la forma intellettiua, laquale con amore intellettuale ascende da uno atto d'intelletto ne d'uno intelligibile men bello, ad un' altro piu bello fino all'ultimo atto intellettiuo del sommo intelligibile diuino, con l'ultimo amore della sua somma bellezza: col quale il circulo amoroso si redintegra nel sommo buono, ultimo amato, qual fu il primo amante padre creatore.

S O. E' adunque il semicirculo primo delli amori, dalli piu belli alli men belli, e dalli perfetti alli imperfetti: & l'altro semicirculo al contrario d'amori dalli men belli alli piu belli. & oltra che è strano che sia l'amor efficace dal piu bello al meno, perche nessuno desia il meno di se, è ancora strano che l'uniuerso si diuida tutto in dui mezzi di queste due maniere d'amori: pertanto uorrà che mi dichiarassi la causa. P H I. Nò meno efficace, ma forse piu è l'amor del padre al figlio, e del maestro al discepulo, e della causa all'effetto, che di questi alli suoi superiori: poi che fanno maggiori cose mediate l'amore che gli hanno in produrle, generarle, & bonificarle, che non fanno essi per li suoi primi: che non fanno alero, che desiare d'approssimarsi alla sua perfectione. e se bene quella

li inferiori non hanno bellezza che manchi alli superiori, per laquale egli amino desiderola, amano la sua propria bellezza, per parteciparla all' inferiore, a chi ella manca: con laquale participatione loro superiori restano piu belli, essendo li suoi inferiori bellificati da loro. Et ancora per la bellezza di tutto l'universo, come gia piu largamente t'ho detto, et è tutto il primo semicirculo di simile amore di superiore piu bello ad inferiore men bello. però che tutto quel mezzo consiste in esito productivo, et il produttore è piu bello del prodotto, et l'amor gliel fa produrre, et parteciparli la sua bellezza: Et così è dal primo prodotto infino alla materia prima ultima prodotta, perche l'amor del maggior al minore è mezzo et causa della productione: ma nell' altro semicirculo, dalla materia prima fino al sommo buono, per essere reductivo per uia d' ascensione perfetta dall' inferiore al superiore, bisogna che l'amor sia dal men bello al piu bello, per acquistare della sua bellezza, et unirsi con quella: Et così di grado in grado superiore successivamente, fino all' unione della natura intellettuale creata con la sua bellezza, et la sua fruitione nel sommo buono, mediante l' ultimo amore di quella, che è causa dell' atto nutritivo dell' universo col suo creatore: ilqual è sua ultima perfectione. S O. Mi piace non poco intendere l' intero circolo delli amori dell' universo conforme à quello delli gradi delli enti: Et con questo conoscochel fin delli amori dell' universo, sono per ultimo atto unitivo col suo creatore: perche gli amori productivi sono per li reductivi, et li reducti tutti successivamente sono per ultimo amore che induce l' ultimo atto unitivo dell' universo col sommo

buono : che è l'ultima perfectione di quello in modo che tutto ciò che uscì da quella pura, e bellissima unita diuina, fu perche riducendo l'uniuerso ritornasse nell'unione di quella : nella quale il tutto come perfetto si beatificasse. Ma ricordati ò Philone che tu m'hai detto chel fin d'ogni amore è la dilettatione dell'amante nella cosa amata, e dicesti chel fine dell'amor dell'uniuerso è di quella medesima sorte : hora tu il poni nell'atto unitiuo col principio diuino, che parrebbe altra cosa. P H I. Non è altro, anzi tanto quato questo atto è piu suppremo, per essere unitiuo dell'uniuerso con la somma bellezza, tanto la dilettatione che è in quello, laquale è il proprio fine dell'amore, è maggiore senza proportion, e piu immensa, e somma di tutte le dilettationi delle cose create : Et gia ti ho detto, che non è altro la dilettatione dell'amante, se nò d'unione sua con la bellezza amata : Et quando quella bellezza è finita la dilettatione è finita, poco ò assai, secondo la bellezza : Et essendo finita, come è nell'ultimo amore dell'uniuerso prodotto, cioè di sua parte intellettiua al sommo buono, bisogna che il fin di quell'amore sia immensa, et infinita dilettatione : laquale è fine di tutto l'amore del módo creato, per ilquale l'amor nacque in esso uniuerso . perche senza amore e desiderio di tornare nella somma bellezza impossibile era, che le cose uscissero in'loro productione, allontanandosi dalla diuinita : che senza amore paternale, e desiderio productiuo simile al diuino, era impossibile che procedessi l'uno grado dell'ente prodotto dal suo superiore , Et s'allontanassino dalla diuinita, cosi succedendo di grado in grado fino alla materia prima . però che l'amor paternale, ouero productiuo,

è quello che ha tratto il primo semicircolo dal sommo ente fino all'ultimo chaos. Et così non era possibile, che gli enti prodotti potessino tornare ad unirsi con la divinità, et acquistare quella somma dilettatione, in che consiste la perfezione, et felicità di tutto l'universo, essendo sommamente distanti da loro in essa materia prima, se non fusse l'amore, et desiderio di ritornare in quella, come in ultima perfezione loro, che è quello che li conduce fino all'ultimo atto felicitante dell'universo. si che essendo l'amor produttivo del primo semicircolo per lo amor reductivo del secondo, e quello per l'ultima perfezione, et beatitudine dell'universo, segue che l'amor del l'universo nacque per indurli la sua ultima felicità. SO. Conosco ueramente che l'amor nacque nell'universo prima per ampliare successivamente la sua produzione, et poi per bearlo con somma dilettatione, inducendo l'unione sua col sommo buono primo principio suo: Et con questo sono satisfatta della mia quinta dimanda, del per che l'amor nacque nell'universo. Tre cose sole mi restano à sapere in questa materia, l'una che se bene la dilettatione debbe essere fine dell'amore naturale, ò sensibile, cioè di quello amore che proviene dall'anima, et virtù corporee, non par già conveniente che sia ancor fine dell'amore intellettuale: però che la dilettatione è passione, et l'intelletto separato da materia non è passibile, ne giusto è che sia soggetto d'alcuna passione: tanto più l'intelletto angelico et divino, onde loro non debbero habere la dilettatione per proprio fine: non è adunque quella il fin commune d'ogni amore, come hai detto. La seconda è, che se ben il fine di tutti gli amori reducti-

tui è delectatione, come hai detto, gli amori produttivi
 non par che habbino questo fine; peroche nessuna cosa si
 diletta in approssimarsi al non bello, onde piu presto par
 che sia il fine di quelli amori produttivi dare, & partici
 pare bellezza oue ella nò è, che dilettersi, come hai detto,
 perche non si puo dilettere cò chi da se non ha bellezza.
 la terza è che tu hai detto di sopra, che l'amore che ha il
 creatore all'universo creato, è q̃llo che il reduce alla sua
 perfettione, cosi come l'amore che ha alla propria bellez
 za è quello che l'ha prodotto, & hora mi dici, che quello
 amore ch'el còduce in la sua propria perfettione, è quel
 lo che ha l'universo, mediante la sua parte intellettiua, al
 la somma bellezza diuina. nò è adunque l'amore di Dio
 all'universo quello che il conduce in sua perfettione, ma
 quello dell'universo à Dio. Soluemi questi tre dubbj, &
 mi chiamerò satisfatta da te di quello che m'hai promes
 so dire del nascimento d'amore. P H I. Per questo poco
 resto non uoglio lasciare d'uscire di questo debito. la di
 lectione sensuale è passione nell'anima sensitua, come
 l'amore sensuale è ancora passione di quella, se non che
 l'amore è la prima delle sue passioni, & la dilectione è
 l'ultima, & fine di esso amore: ma la dilectione intel
 tuale non è passione nell'intelletto amante. & se tu con
 senti che ne gli enti intellettuali sia amore, che non è pas
 sione, bisogna ancor che consenti, che in quelli sia dilecta
 tione senza passione: laquale è fine del loro amore, e piu
 perfetta, & astratta che il medesimo atto amoroso. S O.
 se l'amore, & la dilectione de gli intellettuali non so
 no passioni, che sono adunque? P H I. Sono atti intellettua
 li (secondo t'ho detto) remoti d'ogni naturale passione,

se bene noi non habbiamo altri nomi che darli, perche nel la sensualita dicono passione, et gia t'ho detto, che l'amore nell'intelletto prodotto è la tendenzia della prima intellettuale, del bello intelligibile, nell'ultima unitiua, che è la perfetta: et la dilettatione in lui non è altro che la medesima intellettuale unitiua di esso bello intelligibile. S O .
 Et nell'intelletto diuino che sono ? P H I. L'amore diuino è tendenzia di sua bellissima sapientia in sua bella immagine, cioè nell'universo da lui prodotto cò redizione di quello nell'unione della sua somma bellezza, et la delectatione sua è la perfetta unione di sua immagine in se stesso, et del suo universo prodotto in esso produttore, et perciò dice David ; dilettasi il Signore ne gli effetti suoi, perche in quella unione della creatura col creatore non solamente consiste la dilettatione, et saluatione di essa creatura, come dice David , ci diletteremo nel sommo principio di nostra saluatione; ma ancora consiste in quella unione la diuina dilettatione relativa per la felicità del suo effetto. Et non ti paia strano che Iddio si diletti, perche egli è la somma dilettatione dell'universo, et per l'eterno amore della sua medesima bellezza, bisogna che in lui, da lui, et à lui sia somma dilettatione . Et per quello gli antichi Hebrei quādo haueuano diletto, diceuano benedetto quello che la dilettatione habita in lui, e la dilettatione in lui è una cosa medesima col dilettante, et con quel ch'el diletta, et è strano che diciamo lui dilettarsi con la perfectione della sua creatura, quādo uediamo che la sacra scrittura per il peccato commune de gli huomini , per il quale uenne poi il diluuio , dice uide il Signore quanto era grande la malitia dell'huomo, nella terra, et che l'inclina-

natione delle sue cogitationi ogni di peggioraua, et si pen-
ti d'hauere fatto l'huomo nella terra, & attristossi nel
suo cuore, & dice, disfarò l'huomo ch'io creai con tut-
te l'altre cose della terra, &c. Adunque se la malitia de
gli huomini attrista Dio intimamente, & cordialmente,
la perfectione, & beatitudine loro quanto gli debbe dilet-
tare? ma in effetto ne la tristezza, ne la letitia sono pas-
sioni in lui; ma la diletatione è grata correspondentia
della perfectione del suo effetto, & la tristezza è priua-
zione di quella, dalla parte dell'effetto. S O. Del primo
mio dubbio sono satisfatta, & conosco che la diletatione
de gli intellettuali, nella quale non cade passione, è mag-
giore, e piu uera delectatione che quella delli corporali,
oue accade passione, & ancora come l'amore di quelli, p
essere senza passione, è maggiore, e piu uero che quello di
questi corporei appassionati. rispondemi adunque al seco-
do. P H I. Per quel che t'ho detto nel primo sarà facile
rispondere al secondo. quando il superiore ama l'inferiore
in tutto il semicirculo primo, da Dio fino alla materia pri-
ma, nõ consiste la diletatione (che è il fine loro) nell'unir-
si col non bello, ò men bello suo inferiore, come arguisci;
ma consiste nell'unire il non bello, ò il men bello con lui
bellificandolo, & facendolo perfetto partecipandoli la sua
bellezza, laqual non solamente da perfectione delectabile
à esso effetto inferiore, ma ancor la dà ad essa causa per
relatione del suo effetto, perch'el bello, e perfetto effetto
fa la sua causa piu perfetta, & piu bella, & delectante
nella bellezza aggiunta p relatione, come già t'ho detto,
e se io t'ho mostrato che Dio si diletta con la perfectione
delli suoi effetti, & che s'attrista per li loro difetti, tanto

DIALOGO III.

pin può constare in ogni ente prodotto il dilettere se col bene del suo succedente effetto, & attristarsi del suo male. S O. Ancora in questo secondo dubbio m'hai quietato l'animo, & ueggo come il fine d'ogni amore dell'universo è la diletatione dell'amante nell'unione della cosa amata, o sia inferiore à lui, ouero superiore. Mi resti solamente à soluere il terzo ultimo dubbio, cioè che se l'amore dell'universo à Dio è quello ch'el conduce nella sua ultima perfectione unitiua con esso, come hai tu detto già innanci, che l'amore che ha esso creatore all'universo, è quello che causa questo effetto? & lo conduce al beato fine unitiua con la somma bellezza? P H I. Non si può negare, che si come l'amore dell'universo è conduttore suo nella delectabile unione felicità del creatore, così l'amore di Dio à esso universo è quello ch'el trae alla sua divina unione; nella quale lui con suprema diletatione si fa beato. peroche così come in un padre l'amore produttivo del figlio, non è amore di esso figlio, che ancora non è, ma l'amor di se stesso è il produttivo del figlio, che per sua propria perfectione desia essere padre, producendo figlio à sua similitudine, & un'altro secondo amore del figlio già prodotto il fa nutrire, & alluare, & condurlo nella possibile perfectione, così l'amore di Dio produttivo dell'universo non è l'amore che ha ad esso universo, ma un'altro innanci di lui; cioè amore di se stesso desiendo partecipare la sua somma bellezza nell'universo suo prodotto à sua imagine, & similitudine, peroche non è alcuna perfectione ne bellezza, che non cresca quando è comunicata: perche l'arbore fruttifero sempre è più bello ch'el sterile, & l'acqua amantissima, & corrente

fuora sono più degne che le raccolte, & ritenute nelle sue fontane: si che prodotto l'universo fu prodotto cò lui l'amore di Dio ad esso, come del padre nel figlio già nato: il qual non solamente fu per sostentarlo nel primo stato della sua productione, ma ancora, & più ueramente per condurlo nella sua ultima perfectione, con la sua felicità & unione con la diuina bellezza. S O. Se bene per la paterna somiglianza pare che l'amore diuino ad esso universo sia quello ch'el conduce nel suo fine ultimo perfetto; nientedimanco l'opera di questo pare essere propria dell'amore, che ha esso universo alla diuina bellezza: perche mediante quello uiene mediate ad unirsi con quella, nella quale si felicità, & dell'altro, cioè dell'amore che Dio ha all'universo, se ben pare che egli debbia essere ancora cagione di ciò, pur la sua propria opera in questo à me nò è ancora manifesta: mostramela ti prego. P H. I. L'opera dell'amore di Dio in causare la nostra felicità, & di tutto l'universo, è tale quale è l'opera del Sole in causare che noi il uediamo. non è dubbio che li nostri occhi, & uirtù uisua col desiderio di sentire la luce, ne conduce à uedere la luce, & corpo del Sole, nel quale ci diletiamo, nientedimanco se gli occhi nostri non fussero prima illuminati da esso Sole, & dalla luce, noi non potremmo mai arriuarè à uederlo; perche senza il Sole impossibile è che il Sole si ueda, perche col Sole il Sol si uede, così se bene l'amore nostro, & dell'universo alla somma bellezza diuina è quello che ne conduce ad unirsi cò quella, con felice diletatione, nientedimanco ne noi, ne l'universo, ne l'amor nostro, ne suo, sariano mai capaci di simile unione ne sufficienti di tanto alto grado di diletteuole

DIALOGO · III.

perfezzione, se non fusse la nostra parte intellettuale an-
 eata, & illuminata dalla somma bellezza diuina, & dal
 l'amore che esso ha all' uniuerso; ilquale auuisa, & solle-
 ua l'amore dell' uniuerso illuminando la parte sua intel-
 lettua, accioche ci possa condurlo alla felicità unitiua del
 la sua somma bellezza. & per questo dice Dauis, con la
 luce tua uediamo la luce. e dice il profeta, ritornane Dio
 in te, & torneremo. & dice un' altro, ritornane & tor-
 nare, che tu sei il Signor mio Dio. peroche senza l' aiuto
 suo à ritornare in lui, saria impossibile à noi soli riti-
 rarci, & piu precisamente l' esprime Salamone nella sua
 cantica in nome dell' anima intellettiua innamorata della
 diuina bellezza dicendo. Ritirame, & dietro à te correrò,
 s' el Re mi trahesse nelle sue camere ci diletteremo; ci
 allegraremo in te, ricorderemo gli amori tuoi piu che ui-
 no, le rettitudini t' amano. mira come prima prega. l' ani-
 ma intellettuale che sia ritirata dall' amore della diuina
 ta, & che allhora ella col suo ardentissimo amore corre-
 ra dietro à quella, et dice che essendo messa per mano del
 Re nelle camere sue, cioè essendo unita per gratia diuina
 nell' intimo della diuina bellezza regale, conseguirà la so-
 ma diletatione in quella: laquale è fine dell' amore suo
 in Dio. & dice che ricordaria gli amori suoi piu che ui-
 no; cioè che l' amore diuino gli saria altramete sempre
 presente ricordato nella mente, che l' amore delle cose mó-
 dane, che sono della qualita dell' amore del uino, che im-
 briaca l' huomo, & leualo dalla rettitudine della mente,
 & perciò finisce, le rettitudini t' amano. vuol dire tu nò
 sei amata per irretitudine d' animo, come sono gli amori
 carnali; ma la propria drittezza dell' anima è quella

che t'ama. Mira come principia à parlare in singulare, dicendo ritirami, & incontinentemente dice in plurale dietro à te correremo, & torna à dire in singulare; se mi mena il Re nelle sue camere, & torna in plurale à dire ci diletteremo, & rallegraremo in te; ricorderemo gli amori tuoi più che uino, per mostrare che cò l'unione della parte intellettiua dell'huomo, ò dell'uniuerso prodotto ci felicità, & diletta, non solamente lei, ma tutte le parti di esso uniuerso con lui. per lequali dice in plurali; le rettitudini t'amarò, perche tutte tendono nell'amore diuino mediante la parte intellettiua; sì che l'opera, & il risplendere dell'amore diuino in noi è quello che prima ne guida nella nostra felice diletteatione, & dietro à quella ual'ardentissima opera dell'amore nostro in noi, che ne conduce ad unirsi, & bearsi con la sua somma bellezza, laqual cosa perche meglio l'intendi, mira la sua somiglianza fra due perfetti amanti huomo, & donna, che se ben l'huomo amante ha ardente amore alla donna amata, nõ ha mai ardimento ne possibilita di fruire la diletteabile unione di quella, che è il fine del suo amore, s'ella con gli raggi degli occhi amorosi, con dolci parole, con soavi contegni, con piacenti segni, & affettuosi gesti non gli mostrasse una tale complacentia di corrispondentia amorosa, che gli solleuasse, & auuiuasse l'amore, & lo facesse capace, & audace à condursi esso amante nella diletteuole unione dell'amata, fine perfectiuo del suo ardentissimo amore. S O. Di questi miei dubbij ho intera satisfattione, & dell'obbligo che me haueui di dirmi del nascimento dell'amore tu horamai sei sciolto cò non minore pagamento di quello che m'hai fatto prima dell'essentia d'amore, e desi

DIALOGO III.

derio, et dipoi della communita dell' amore, et in questo terzo conosco come l' amore ueramente nacque, et conosco come quello che Dio ha all' uniuerso, et l' uniuerso è Dio, nacquero quando l' uniuerso nacque, et così il reciproco amore delle parti di quello l' una all' altra, et conosco come il principio del nascimeto suo nell' uniuerso prodotto, è nel mondo angelico, et così conosco la sua nobilissima geneologia, et che li suoi parenti sono la cognitione e la bellezza, et lucina nel suo parto è il mancamento, et finalmente conosco ch' el fine suo è la diletatione dell' amate nella fruitione unitiua della bellezza amata; e quello dell' uniuerso nella somma bellezza, che è l' ultimo fine felicitante di tutte le cose; il quale il sommo Dio si degni à noi cōcedere. benchè io mi credeua ò Philone che ancora il fine perche nacque l' amore fusse qualche uolta affiggere, et cruciare gli amanti, che affettuosamente amano le sue amate. P H I. Ancora che l' amore porti seco afflittione et tormento, ansietà, et affanno, et molte altre pene, che saria longo à dirle, non sono già queste il suo proprio fine; ma più presto il soaue diletto che è contrario di queste. nientedimanco tu hai detto il uero non d' ogni amore, ma solamente del mio uerso di te, ch' el fine suo non è mai stato piacere ne diletto, anzi il principio, il mezzo, e l' fine suo ueggo che è tutto doglie, angustie, et passioni. S O. Come adunque falla in te la regola? et il tuo come è priuo di quello che ogni altro conseguire debbe? P H I. Questo il puoi domandare à te, et non à me; à me sta amarti quanto nell' animo mio può capire; se tu fai l' amore sterile et priuo del suo debito fine, uoi tu ch' io cerchi la tua escusatione? S O. Voglio che

che cerchi la tua : che essendo l'amor tuo nudo del proprio fine che hai dato all'amore, bisogna chel tuo non sia uero amore , ò che questo non sia il uero fine suo. P H I. Il fine d'ogni amore è il diletto, & il mio è ueracissimo amore, & il fine suo è fruirti con uirtuosa dilettatione : alqual fine l'amante, & l'amore è intento. nientedimeno non ogniuno che attende ad un fine l'acquista: tanto piu quanto l'effetto dell'acquisto di quel fine bisogna che uenga di mano d'altri , come è la dilettatione dell'amante che è fine , nel quale tende il suo amore : ma non uertra mai s'el reciproco amore della sua amata nol conduce in quello. si che quello che fa macare del fine all'amore mio in te, è quello chel reciproco amore tuo manca del debito suo : però che se in tutto l'uniuerso, & ogniuna delle sue parti l'amore nacque, in te sola mi pare che non nacque mai. S O. Forse non nacque, perche nõ fu ben seminato . P H I. Non fu ben seminato, perche il terreno non uolse riceuere la perfetta semenza. S O. Adunque è difettuosso. P H I. In questo si ueramente. S O. Ogni difettuosso è deforme, come adunque tu ami il deforme ? se perche ti pare bello l'amore tuo, adunque non è retto, ne uero, come dici. P H I. Non è cosa cosi bella che alcun difetto nõ habbia, se non il sommo bello : & in te è tanta bellezza, che se bene con quella questo difetto, che mi fa infelice, a' accompagna, può molto piu la gran bellezza mouermi ad amarti chel piccol difetto, a me non poco nociuo, ad odiarti. S O. Io nõ so gia che bellezza possi essere questa mia, che tanto ti muoua ad amarmi : tu m'hai mostrato che la uera bellezza è la sapientia : in me di questa non è altra parte che quella che tu mi porgi : in te

Leone Hebreo.

H H

adunque è la uera bellezza, & non in me: pertanto io
douria amare te & non tu me. P H I. Basta mi dirti la
causa perche io t'amo senza cercare quella, perche tu nò
ami me. perche io non so altro, se non ch'el mio amore
uerso di te è tanto, che non lascia per te parte alcuna,
con laquale mi possi amare. S O. Basta che dich'i come tu
m'ami non essendo bella: ò che bisogna che la bellezza
sia altro che sapientia: ò che tu non ueramente m'ami.
P H I. E' uero che io t'ho detto che la somma bellezza è
la sapientia diuina, laquale in te nella formatione, e gra
tia della persona, & nell'angelica dispositione dell'an
ima, se bene gli manca qualche cosa della essercitatione,
riluce in tal maniera, che la tua imagine nella mète mia
è fatta, & reputata diuina, & adorata per quella. S O.
Non credeua gia che nella tua bocca capisse adulatione,
ne che tu uerso di me la uolesti mai usare. Io, secòdo te,
non posso essere bella, perche in me non è sapientia: e tu
mi uoi dire ch'io son diuina. P H I. La dispositione della
sapientia è la bellezza che Dio partecipò all'anime intel
lettive quando le produsse: e tanto piu bella formò l'a
nima, quanto piu disposta à quella la fece: di che la tua
fu grandemente dotata. & l'essere in atto sapiente, con
siste nell' eruditione, & assuefactione delle dottrine: &
è come l'artificiale bellezza sopra la naturale. Vuoi che
io sia sì grosso, ch'io lasci d'amare una gran bellezza na
turale, perche le manchi alquanto dell'artificio, & dili
gentia? uoglio piu presto amare una naturale bella non
acconcia, che una acconcia non bella. & quella che chia
mi adulatione non è, perche in effetto se la tua bellezza
in me non fusse fatta diuina, mai l'amore tuo m'haua-

ria levato la mente da ogni altra cosa fuor che da te, come ha fatto. S O. Se non è stata adulatione, adunque è errore, che una fragile persona, come la mia, si trasformi in te in forma diuina. P H I. Ne manco ti uuo còcede re che sia errore, però che questo è proprio delli amanti, & cose amate, che l'amato in mente dell'amante si fa, et reputa diuino. S O. E' adunque errore di tutti. P H I. In tutti non può essere errore: s'el medesimo amore non fussi errore. S O. Come adunque senza errore si fanno sì distanti uariationi della cosa amata alla sua imagine, in mente dell'amante, che di humana la torna diuina? P H I. Essendo l'anima nostra imagine dipinta della somma bellezza, et desiderando naturalmente ritornare nel proprio diuino, resta ingravidata sempre di questo, con natural desiderio: per ilquale, quando uede una persona in se bella di bellezza à se stessa conueniente, conosce in quella, & per quella la bellezza diuina: però che ancor quella persona è imagine della diuina bellezza, e la imagine di quella persona amata nella mente dell'amante auuina con la sua bellezza quella bellezza diuina latente, che è la medesima anima: et le dà attualità al modo che gli daria essa medesima bellezza diuina essemplare: onde ella si fa diuina, & cresce, & faffi maggiore. in lei sua bellezza, quãto è maggiore la diuina che l'humana. & perciò l'amore di quello uiene sì intenso, ardente, & efficace, che ruba li sensi, la fantasia, & tutta la mente, come faria essa bellezza diuina quando ritirasse à se in contemplatione l'anima humana. e tanto quella imagine della persona amata s'adora nella mète dell'amante per diuina, quanto la bellezza sua dell'anima, &

H H ij

del corpo è piu eccellente, & conſomile alla bellezza diuina : & in lei piu riluce la ſua ſomma ſapientia. & ancora con queſto ſi gionta la natura della mente dell'amante che la riceue: però che ſe in quella la bellezza diuina è molto ſommerſa, & latente per eſſere uinta dalla materia & corpo, ſe bene l'amato è molto bello, in lei ſi può poco deſificare, per la poca diuinità, che in quella mente luce : ne ancora quella può uedere nel bello amato quanta ſia la bellezza ſua : ne può cohoſcere il grado della ſua bellezza. onde raro è che l'anime baſſe, et ſommerſe nella materia, amino le grandi & uere bellezze, e che l'amore loro ſia grandemente eccellente ; ma quando la perſona amata belliffima, è amata da anima chiara, & eleuata dalla materia, nella quale la ſomma bellezza diuina ſommamente riluce, allhora è grandemente deſificata in lei, quale l'adora ſempre per diuina, & l'amore ſuo uerſo lei è grandemente intenſo, efficace, & ardente. Hora il mio di te ò Sophia il fa grandemente diuino la molto illuſtre bellezza tua ſpirituale, e corporale : & ſe bene la chiarezza della mia mente non è proportionata, e capace à deſificarla quanto cōuerrebbe, la eccellentia della tua bellezza ſuppliſce al mancamento della mia oſcura mente. S O. Non biſogna adunque ch'io ami il no uero adulatore, poi che l'amore il porge : ne ancora è errore, poi che dalla natura del bello, e dall'anima prouiene. Ma io di queſta mia transformatione di humana in diuina ben ueggo che ne è piu preſto cauſa la diuinità della tua ſapiète mente, che la mia infima bellezza. P H I. Queſto inganno tuo uerſo di me uorria che fuſſe piu preſto in farri con l'animo amarli per tale, qual ſaria conue-

niente s'el credeffi, piu tosto che con la lingua dirmelo. & se pure nol credi (come è giusto) non puoi negare che la somma bellezza diuina, che è maggiore, & piu eccellente di tutte in infinito, non sia ritirata dall'amore di una mente humana bassa, & finita, s'ella l'ama, à redamarla, & à ritirarla, mediante l'amore che quella gli porta, nella sua felicissima dilettatione unitiua. Ma tu che fra gli humani tanto somigli à quella somma bellezza, perche ancora in questa grata reciprocatione amorosa non gli uuoi somigliare? S O. Ne in questo credo molto dissomigliarli, peroche cosi come ella non ritira l'amate ad altra unione che à quella spirituale della mente, & però lo riama, cosi io non uoglio negare che non ti ami, & desideri l'unione della mente tua, non di quella con la mia, ma della mia con quella, come con piu perfetta. & di questo non puoi dubitare, attento la sollicitudine mia à contemplare gli concetti della tua mente & à fruire la tua sapientia, in che grandissima dilettatione riceuo. Dell'altra unione corporea che sogliono desiare gli amanti, non credo, ne uorria che in te, ne in me si trouasse desiderio alcuno; peroche cosi come l'amore spirituale è tutto pieno di bene & bellezza, & tutti gli suoi effetti sono conuenienti & salutiferi, cosi il corporeo mi credo sia piu presto cattiuo & deforme, & gli effetti suoi per la maggior parte molesti & nociui. & perche meglio di questo ti possa rispondere, dimmi ti prego (come gia m'hai promesso) de gli effetti dell'amor humano, quali sono gli buoni & laudabili, & quali perniciosi & innumerabili, & quali di questi fanno maggiore numero: perche cò questo resto finirai d'uscire di tutti gli oblighi

DIALOGO III.

che m'hai fatto per le tue promesse. PHI. Veggo ò Sophia che per fuggire dalle mie giuste accusazioni mi domandi pagamento del resto dell' obbligo, & io mi ricordo in ciò hauerti dato ambigua promissione, & al presente ben uedi che non è tempo di pagare, perche molto habbiamo tardato in questa confabulatione dell' origine dell' amore, & già è tempo di lasciarti riposare. Pensa di pagare tu à me gli debiti, à i quali amore, ragione, & virtù t' obligano; che io, se potrò hauere tempo, non mancarò di pagarti quello à che la mia promissione, & seruizio uerso di te amorosa m' obligano. Vale.



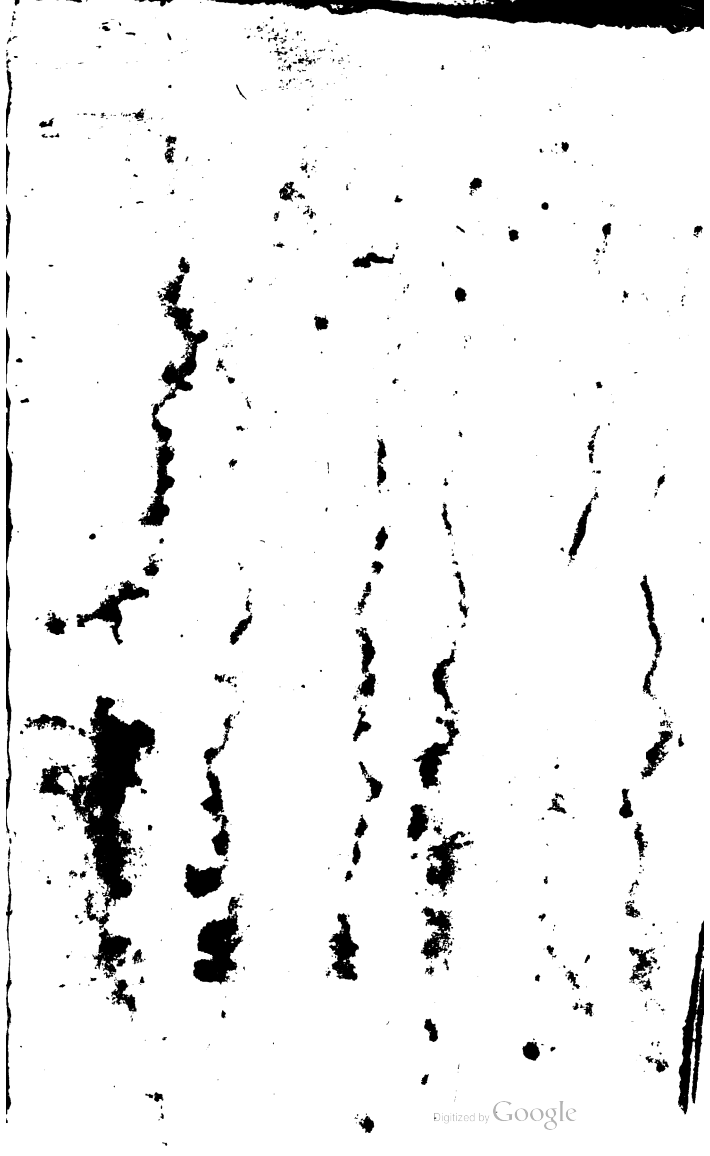
A B C D E F G H I K L M N O P Q
R S T V X Y Z A A B B C C
D D E E F F G G H H.

Tutti sono quaderni, eccetto H H duerno.

IN VINEGIA, NELL'ANNO
M. D. XXXXI.

IN CASA DE' FIGLIVOLI
DI ALDO.





JOSEP PORTÉ - LLIBRETER - BARCELONA

BIBLIOTECA DE CATALUNYA



1001965903

120

4

