



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/>



LA HISTORIA DELL'H VOMO

COMPOSTA DA MESSER

Lodouico Senfi Giureconsulto

Perugino.

DIVISA IN TRE LIBRI.

NEL PRIMO DE' QUALI SI RAGIONA

di quello, che ha l'huomo per natura dentro, & fuora di se.

NEL secondo di quello, che può sopranaturalmente hauer per

gratia

NEL terzo si parla dello stato della innocentia, del primo peccato, & dei disordini, ne quali l'huomo incorre per lo più peccato, & finalmente delle leggi, che sono i rimedij con che Iddio & gli huomini prouidero a i detti disordini.

CON LE RIME DEL MEDESIMO AUTORE

Et con la Tauola di tutti i capi principali contenuti

in tutta l'Opera.

CON PRIVILEGIO.



IN PERUGIA, Per Baldo Saluiani Vinetiano.

M. D. LXXVII.

Sum ex bibliotheca Joh. Georgij a Werdenstein, 1578.

ALPHABETUM

PERUSINUM

PERUSINUM

PERUSINUM

PERUSINUM

PERUSINUM

PERUSINUM

PERUSINUM

PERUSINUM

**Ego F. Nicolaus Alexius Sanctę Inquisitionis Com-
missarius Prouincię Perusinę, opus hoc diligenter
discussum, utpote doctum, catholicum, pium, &
ex diui Thomę aquinatis, fontibus haustum, ac
proinde utilitatis quàm maximę futurum legenti-
bus, iure optimo imprimendum iudicaui. In cuius
fidem manu propria hæc scripsi.**

Cesar Sperellus Vic. Generalis Episcopi Perusia.



ALL'ILLVSTRISSIMO
ET REVERENDISSIMO
SIGNORE,

Il Cardinale di Perugia:

LODOVICO SENSI.



L GRANDE Iddio, perche è buono, & è proprio della bontà di comunicarli, già che per altro modo è egli del tutto incommunicabile, uolse per simiglianza fare partecipe di se, & comunicare altrui la sua perfezzione. Et per ciò creò questo uniuerso, ilquale affine, che bellissimo, & perfettissimo fosse, & in questa maniera tanto meglio lo simigliasse, risultando cotal bellezza, & cotal perfezzione dal ritrouarui tutti i modi dell'essere, fù da lui composto di innumerabili nature di cose differenti intra loro, secondo i gradi di maggiore, & di minor perfezzione. Et perche niun modo di essere, & niuna natura è più perfetta, che l'intellettiua. Conciosia che per lo intelletto le creature più rassimigliano il Creatore, che per verun'altra conditione, che intra loro si ritroui, creò la natura angelica, & la natura humana ambe due intellettiue. Ma per conseruar la differenza del più perfetto, & del meno, che tanto orna l'uniuerso, diede à gli Angeli gli intelletti formati delle specie intelligibili, non pur delle sostanze astratte, ma di tutte le cose composte di materia, & di forma; & à gli huomini gli diede infirmi, ma in potenza di essere formati delle specie di tutte le
t a dette

dette cose composte. Ond'è che gli Angeli, senza che habbiano
 faticato ad apprendere dottissimi naturalmente ne sono, & sapien-
 tissimi, & gli huomini, se non vi durano fatica, non ne fan nul-
 la. Perche adunque gli huomini non hauessero à lasciare di pro-
 cacciarsi quella perfettione, della quale sono capaci, diede Iddio
 loro naturale inclinatione, & desiderio di conoscere, & di sapere.
 Et oltre à ciò, perchè hauessero à rassimigliarsi tanto più à lui, ag-
 giunse loro vn'altra inclinatione ancora, laquale è, che come pri-
 ma essi hanno acquistata qualche scienza, sorge in loro natural-
 mente appetito di insegnare altrui quello, che essi hanno appa-
 rato. Il che altro non è, che comunicare, & far parte altrui, (come
 secondo il modo suo fa Iddio) della propria perfettione. Et queste
 due inclinationi, che sono; l'vna di hauer natural talento di far
 perfetto se stesso, & l'altra di comunicar altrui, quando ella già
 si è ottenuta, così fatta perfettione, non sono solamente proprie del-
 l'huomo, che non siano comuni (secondo il modo loro) etiamdico
 à tutte l'altre cose inferiori, che si generano, & si corrôpono, & di
 potenza escono in atto. Vedendosi, che la materia hà naturale in-
 clinatione alle forme di quelle cose, alle quali è ella in potenza,
 che altro non è, che appetito della propria perfettione. Et che co-
 sì fatte cose, quando elle sono già uscite in atto, & che per ciò sono
 perfette, hanno naturalmente appetito di comunicare, & far
 parte altrui in quella maniera, che possono, della loro perfettione.
 Il che esse fanno generando, come ogni di veggiamo, cose simili
 à se. Hora poi che io da i secolari, & publici negotij, ne quali ha-
 uea speso i miei migliori anni, fui per voler di V. S. Illustris. ritrat-
 to alle cose spiritali, & ecclesiastiche, vedendo, che sopra il tem-
 po, che si spendea in rendere il debito culto à Dio nella Chiesa,
 nella quale ella era Vescouo, & io Canonico, mi auanzauano
 ogni di molte hore, io per quel desiderio di sapere, che natural-
 mente è in tutti, deliberai di porle nello acquisto di qualche bel-
 la, & honesta scienza. Et parendomi, che intra le scienze, che
 danno à noi perfettione, bellissima, & sopra tutte honestissima
 fosse la Sacra Theologia, la qual tratta di Dio, & delle cose so-
 prannaturali, & celesti, ponendo intra le celesti etiamdico l'anima no-
 stra, creata da lui ad effetto, ch'ella habbia ad esser finalmente Cit-
 tadina del Cielo, & giudicando, che veruna più conuenisse allo
 stato, & alla profession mia, venni sopra modo desideroso di da-
 re all'anima mia così fatta perfettione. Ma à questo desiderio
 ossaua la mia età, essendo io allhora sopra il cinquantesimo anno.

Il che

Il che operaua, che io non solo non sperasi di poter venire à fin mai di così alto, & di così lungo camino, ma che temessi di darui principio. Parendomi disdiceuole il mettermi, essendo già vecchio, ad andare di nuouo à schuola co'giouani; & presontuoso il confidar di poter senza la uiua voce di qualche Dottore, fare per me stesso qualche progresso. Ma non è alcuna difficoltà, che non venghi superata dall'animo deliberato. Io essendo sopra cinquāta anni, mi misi ad apprendere Theologia, nō con isperanza di andar molto ināzi; ma perche se ben pochissimo fosse stato quello, che io ne hauessi appreso, à me pareua, che non farebbono state senza frutto le mie fatiche, pur mi ui misi. Et la bontà di Dio, che mai non manca di porger la mano à coloro, che per suo amore si mettono à faticose imprese, prosperò talmente gli studij miei, che senza andare ad alcuna schuola, & senza la uiua voce di alcun Dottore, dal quale io vdisi pur mai vna sola lettione, in non molti anni, se ben con molte fatiche, mi parue di hauer fatto tanto, che non mi pentiuua del mio profitto. Dopo il quale, mi nacque quello appetito, che (come io dicea) suol naturalmente sorgere, quando si è acquistata qualche perfettione, che è di far parte altrui di tal perfettione. Mi nacque dico desiderio di communicar quello, che mi pareua di hauere apparato. Et pensando molti modi, fermai di uolere scriuere nella nostra fauella, accioche potesse esser commune etiandio ad huomini, che non haueffero latina lingua, gli alti, & nobili secreti della santissima Theologia. Et in quanto trattare ciò con l'ordine, che io mi era proposto, senza essi non si potea, etiādio quelli della dottissima Filosofia. Il qual ordine è, ch'io volea cominciarmi dall'huomo, come da quello che per esser posto in questo basso, è da noi più conosciuto. Et quindi facendomi scala alle cose più alte, & à noi men note, parlar prima de gli Angeli, & poi di Dio. Et finalmente quasi congiungendo le prime cose con l'ultime, trattare delle due nature la diuina, & la humana vnite personalmente in Giesù Christo nostro Signore. Et messomi all'opera feci tanto, che hauendo imposta la estrema mano alla prima fatica, & detto dell'huomo tutto quello che conuenueuole mi parue, mi apparecchiaua alla seconda, & all'altre. Ma pensando à ciò, mi venne in mente, che ben fosse, auanti che io ui mettesi la mano, di lasciar vedere questo, c'ho fatto, che è opera, che quando anche non fosse accompagnata da quell'altre, può star per se stessa. Accioche dal giuditio, che il Mondo farà di essa, veduta che l'haurà, io possa deliberare, se debbo, ò nò, se

guitar

guitar l'altre imprefe . Percioche quando quello , che hò scritto dell'huomo , folle giudicato inetto,ò vano , potendofi credere, che il medefimo auuertebbe di quel , ch'io fcriueffi de gli Angeli , & di D o , io che per altro non fatico , che per feruire à Dio , & per giouare à gli huomini , mi volgerei à porre ftudio in qualche altra cofa , che fe pur non giouaffe altrui , porterebbe forfè col feruitio di Dio giouamento à me . Hora douendo io con quefto configlio dar fuora quefto frutto delle fatiche , che hò fatte in quefti facratiffimi ftudij , hò voluto dedicarlo à V.S. Illuflriffima , & Reuerendiffima. Non già prefumendo di honorare il nome fuo col libro mio , percioche fe bene il defiderio , & il debito , che hò di fempre à tutto mio potere honorarla , è grandiffimo ; nondimeno per che ella col fanto gouerno fatto già tanti anni di quefta Chiefa , et con tante altre attioni piene di prudenza , di bontà , & di religione , fi è per sè ftella renduta ricchiffima di honore , mi parrebbe di deuer effer tenuto sciocco , fe io penfaffi , che da gli fcritti miei fi potefse far giunta à gli honori fuoi . L'hò fatto adunque più , che per dare col libro honore à lei , per honorare il libro col nome di lei. Et in fieme perche effendo ella dopo Iddio , ftata principio , & cagione , che io toltomi dal trattar le cofe fecolari , & profane , mi leuaffi à specular le fpirituali , & diuine , & per confeequente che io habbia fritto quefto , & che fcriuerò forfè quel più , ch'io diffi , mi pare , che così quefto , come ogni altra cofa (fe pur altra cofa ufcirà mai da me) debba riputarfi effetto fuo , & come tale à lei dedicarfi , & offerirfi .



TAVOLA DE' CAPITOLI che si contengono in tutta l'opera.

NEL PRIMO LIBRO.



ROEMIO.

Che la scienza, che tratta dell'huomo, & del fine, à che è stato l'huomo da Dio creato, & de i mezzi, con ch'egli puote peruenire à tal fine, è nobilissima, & à noi più conuenuele, & necessaria di verun'altra.

Che Iddio compose l'huomo di tutte le cose dell'vniuerso, facendolo quasi vn picciol mondo, & perche, &

come ciò sia.

Che il primo corpo humano fù immediatamente prodotto da Dio.

Perche fosse dato il corpo all'huomo, & quale bisognò, che cotal corpo fosse, deuendo seruire all'anima ragioneuole.

Perche fosse all'huomo data in aiuto la donna, & perche fosse fatta di vna sua costa.

Quando, di che, & da chi si producano le anime humane.

Se l'huomo habbia più anime, ouero vna sola.

Come si faccia la generation dell'huomo.

Se l'anima sia corpo, & che cosa sia.

Se l'anima humana possa star per se stessa.

Se l'anima dell'huomo sia incorruttibile, & immortale.

Se l'anima dell'huomo sia lo istesso huomo.

Se l'anima, si come è tutta in tutto il corpo, sia anche tutta in ciascuna parte di lui.

Se la virtù dell'operare, che è nell'anima, sia vna medesima cosa con l'essentia di lei.

Quante, & quali siano le virtù, che potenze si chiamano, per le quali la humana anima adopera.

Se il soggetto delle potenze sia l'anima sola, & s'elle dopo che l'anima per la morte del corpo è da lui separata, le restino.

De gli oggetti, de gli organi, & delle mutationi de'cinque sensi esteriori.

Del senso commune, che è il primo de'quattro sensi interiori.

Della

Della Fantasia , che è il secondo senso interiore.	15
Della stimatiua , ouero cogitatiua , che è il terzo senso interiore.	16
Della Memoria , che è il quarto senso interiore .	16
Delle potenze appetitiue , che cōcupisceuole, & irasceuole si chiamano .	17
Delle passioni , che sono nella potenza concupiscibile, & nella irascibile in comune , & dell'organo loro .	18
La cagione , perche intende trattare delle passioni in particolare , & se elle siano sempre cattiuę ; & se nel ragioneuole appetito chiamato volontà si ritrouino .	19
Di tre sorti di Amore , che sono il naturale , il sensitiuo , & il ragioneuole ; & delle differenze , che hanno intra loro .	20
Di duo Amori , derti vno di Amicitia , & l'altro di concupiscenza ; & della differenza , che hanno intra loro .	22
Da quai cagioni si generi in noi lo Amore .	23
Delle vnioni, & de gli altri effetti, che dallo Amore si deriuano .	25
Del Desiderio , & di quante maniere egli sia .	26
Di quel mouimento dell'anima , che piacere è chiamato .	28
De' piaceri naturali , & de non naturali , & di quelli , che sono sopra la nostra natura .	29
Qual sia maggiore il sensitiuo , ouero l'intellettiuo piacere , & qual più possente de i sensitiuu , ò quello del tatto , ouero quello della vista ; & se tutti piaceri siano buoni .	30
Delle cagioni , che producono , & generano il piacere .	32
De gli effetti , che procedono da i piaceri .	34
Dell'odio .	36
Di quel mouimento dell'anima , che abhorrimento si chiama , & fuga , & abhominatiōe si disse ancora .	37
Del dolore , & quante sorti se ne ritrouino , & de i gradi , che egli hà , & quali siano maggiori i dolori dell'anima , ò quei del corpo .	38
Se il dolor dell'anima sia buono ò cattiuo .	40
Se il dolore , & il piacere dell'anima siano insieme contrarij , & se possa essere conuenienza intra loro .	41
Delle cagioni , che producono il dolore dell'anima .	42
De gli effetti del dolore dell'anima .	43
De i rimedij contra il dolore dell'anima .	44
Della differenza , che è intra le passioni del concupisceuole , & dello irasceuole appetito , & della contrarietà , che elle hanno intra loro .	45
Della speranza, & della disperatione, & delle loro cagioni, & de gli effetti.	46
Del timore , & de gli oggetti , che egli hà , & quante sorti di timore si ritrouino .	47
Delle cagioni , che muouono il timore .	49
De gli effetti del timore .	49
Dell'audacia , & delle cagioni , ond'ella procede , & quali siano gli audaci quando si ritrouano ne' pericoli .	50
Dell'ira .	51
Delle	

Delle cagioni, che producono l'ira.	53
De gli effetti dell'ira.	54
Della potenza, che muoue da uno ad vn'altro luogo.	55
Se l'appetito sensitiuo sia naturalmente soggetto, & debba vbidire alla parte ragioneuole.	55
Che cosa sia lo intelletto.	57
Perche lo intelletto possibile sia così chiamato, & se sia potenza passiva, & come.	58
De gli oggetti primi, & secondi dell'intelletto.	59
Delle tre operationi dell'intelletto, che sono l'una la semplice intelligenza, l'altra la compositione, & la diuisione, & la terza il discorso.	60
Della verità, & come sia nell'intelletto, nelle cose stesse, & ne' segni.	62
Dell'intelletto agente.	63
Che l'intelletto nostro non può intendere in atto le cose, delle quali ha le specie appresso di se, & che prima hanea apprese, senza riuolgersi di quouo à fantasmi.	65
Se nella parte intellectiua dell'anima sia la memoria.	65
Che differenza sia intra lo intelletto, & la ragione, & della ragione superiore, & della inferiore.	66
Dello intelletto speculatiuo, & del pratico, & della differenza, che hanno intra loro.	67
Se l'huomo possa intendere insieme molte cose.	69
Se l'intelletto nostro conosca le cose future.	68
Se l'intelletto nostro secondo lo stato di questa vita mortale possa intendere le sostanze separate, come sono gli Angeli, & Iddio.	73
Della volontà, & del libero arbitrio, & della differenza, che è intra loro.	72
Qual sia più nobil potenza lo intelletto, ò la volontà.	73
Come la volontà muoua lo intelletto, & come sia mossa da lui.	74
Che cosa sia, che muoua la volontà ad exercitar l'atto suo, & se Iddio mouendola le imponga necessità.	76
Se le passioni, & i corpi celesti possano muouere la volontà.	77
Se la volontà possa esser mai costretta da alcuna necessità, à produrre gli atti suoi.	78
Come per la volontà gli huomini muouono se per se stessi, & sono padroni delle operationi loro.	79
Della volontà assoluta, che è primo atto del ragioneuole appetito.	80
Della intentione.	80
Del godimento, che è il terzo atto della volontà, il quale chiamar sogliono i Dotti fruitione.	81
Del consiglio.	82
Delle condizioni, che si ricercano al buon consiglio, & delle sue parti, che sono l'inuentione, & il giudicio.	84
Del consentimento atto della volontà.	85
Della electione atto principale del libero arbitrio.	86
De gli atti comandati.	87

Nell'uso,atto della volontà.

Che le cose create da Dio tutte hanno ordine intra loro, & come l'huomo sia ordinato con le creature, che inferiori gli sono, & quello, che da loro riceua.

Come l'huomo sia ordinato co i quattro elementi, & co i corpi celesti, & della dipendenza, che hà da loro.

Come gli huomini siano ordinati a far sotto gli Angeli, & della maggioranza, che gli Angeli hanno sopra de gli huomini.

Delle battaglie, & delle tentazioni, che di continuo gli huomini sostengono da i cattivi Angeli.

Della cura, che i buoni Angeli, à quali siamo raccomandati, & dau in guardia, hanno di noi.

Come gli huomini siano ordinati intra loro.

Come l'Idio conferui gli huomini, & tutte l'altre creature.

Che l'Idio aiutò gli huomini, & concorre con essi à produrre ogni loro operatione.

Che le creature non ragionevoli sono da Dio governate mediante le inclinazioni naturali, non à fine del proprio lor bene, ma per lo bene dell'huomo.

Che l'Idio governa gli huomini, & gli conduce al lor fine, mediante le leggi, che hà date loro.

Del fato, & di quel, che possa sopra gli huomini, & sopra le operationi, & le cose humane.

Che cose siano la fortuna, & il caso, & la differenza, che hanno intra loro.

Che le cose, che qui auengono per fortuna, o per caso, hauendo rispetto alle ragioni superiori, tutte procedono da ordini certi, & determinati.

NEL LIBRO SECONDO.

Quel che siano simiglianza, & imagine, & la differenza che hanno intra loro, & qual sia la simiglianza di Dio, che è nell'huomo.

Qual sia, & in che consista la imagine di Dio, che è nell'huomo.

Che gli huomini sono stati da Dio creati à fine, che eglino diuenghi no partecipi della diuina perfectione, & siano beati.

Che è necessario, che ogni huomo habbia qualche ultimo fine, & che non se ne può hauere da qual si voglia huomo più di vno, & che per l'ultimo fine ciascuno desidera tutte le cose, di che hà egli appetito.

Se l'ultimo fine di tutti gli huomini sia vn solo, & se quel medesimo sia il fine etiandio di tutte l'altre creature.

Che il ben perfetto, che è l'ultimo fin dell'huomo, non consiste nelle ricchezze.

Che il sommo bene nõ consiste ne gli honori, non nella fama, non nella humana

mana gloria, non nell'imperio, & nella balia, che si hà sopra gli altri. 118
 Se il sommo bene sia nel piacere. 119
 Se la beatitudine nostra sia in alcuno de beni del corpo, ò dell'anima, ò in al-
 cuna creatura, & se ella è in Dio. 120
 Della beatitudine imperfetta. 121
 Se all'huomo per esser beato sia di mestiero di hauere il corpo, la roba, & gli
 amici. 122
 Che è necessario, che i perfettamente beati, & quegli ancora, che sono bea-
 ti di beatitudine sopranaturale imperfetta, habbiano la volontà conforme
 alla volontà di Dio. 124
 Che gli huomini, ouero le anime humane, per veder la diuina essentia, hano
 bisogno di nuove lume, che conforti loro lo intelletto, il qual lume, che
 di gloria si chiama, dona loro Iddio immediatamente, secondo la misura
 della carità, che hebbero in questa vita, & per esso vedono Iddio, non
 quanto per se stesso è visibile; ma quanto è la loro capacità, & che non
 possono mai cadere da tale stato. 125
 Che la beatitudine si acquista mediante i meriti. 126
 Come gli huomini possano meritare appresso à Dio. Et se Iddio dia alcuna
 cosa per debito à gli huomini, & come. 128
 Come possa l'huomo meritar da Dio la beatitudine eterna. 130
 Che l'opere meriteuoli procedono dalla gratia mediante le virtù infuse, &
 principalmente mediante la carità. 131
 Di molte cose, che Iddio dà all'huomo, quali gli dia per li meriti, & quali
 senza che l'abbia meritate. 133
 Che cosa sia la gratia, & come in noi si produca. 133
 Che la gratia è nella essentia dell'anima, come in soggetto, & che è habito
 diuerso da quello della carità, & dall'altre virtù infuse. 135
 Che l'habito della gratia, per se sola, non basta all'anima per conseruarsi gra-
 tia à Dio, & che à far ciò, ha bisogno del particolare aiuto di lui. 136
 Che la gratia ci si infonde da Dio per li meriti di Christo, nel quale ci con-
 giungiamo noi mediante i sacramenti. Et qual sia la preparatione neces-
 saria alla gratia. 137
 Di alcuni effetti della gratia, che con nome di gratia operante, & coope-
 rante, preueniente, & seguente chiamar si fogliono. 139
 Con qual ordine, & come da Dio si dia à gli huomini la gratia. 140
 Quanto sia gran dono la gratia. 142
 Qual sarebbe l'uso l'huomo, & quello, che haurebbe potuto fare in stato di
 natura inercia, se egli non hauesse hauuta la gratia, & similmente qual sia
 hora, che è di natura corrotta, & quel che possa far senza la gratia. 143
 Che solamente coloro, che sono in gratia di Dio, possono fare le operationi
 semplicemente buone, & non altri. 146
 De i doni, che à gli huomini da Dio si danno per la edificatione della Chiesa,
 che gratie gratiosamente date si chiamano. 148
 Che la gratia adduce seco, & produce in noi la fede, la speranza, & la ca-
 rità. 150

Della perfezione, che hanno maggior l'una dell'altra la fede, la speranza,
& la carità, & de gli ordini, che sono intra loro di precedersi, ò di andar
dopo. 151

Che cosa sia fede. 152

La differenza, che è intra la fede acquistata, & la infusa, & intra la fede vi
ua, & la morta. 154

De duo oggetti della fede, l'uno de' quali è quello, che ella crede, & l'al
tro è quello, perchè ella crede. 155

Se lo cose, che si hanno à crader per fede, siano tutte sopra quello, che puo
per se apprendere la ragione humana, mediante il lume naturale, & se il
credere sia opera meritevole di vita eterna. 158

Se gli huomini siano obligati à credere distintamente le cose della fede, ò se
pur basta confusamente, come dicono in genere. 160

De gli articoli della fede contenuti ne' simboli. 162

Dell'atto della fede, che è il credere. 164

De i tre modi, che hà l'atto della fede, chiamati credere Iddio, à Dio, & in
Dio, & che vn'huomo, secondo alcuno de' detti modi, può hauer maggior
fede di vn'alt'huomo, & secondo alcun altro modo può hauerla minor,
se. 166

Dell'atto esterior della fede, che è la confessione aperta delle cose, che si
credono, & à chi, & come sia lecito il predicar le cose della fede. 168

Che la fede non si acquista mediant i principii naturali, ma da Dio si inson
de, & è dono suo. 168

Come la fede purghi l'anima da ogni lordura, & pura, & nobile la renda. 170

Che il timor di Dio è effetto di fede. 172

Come si producono diversi timori in coloro, che hanno posto il sommo be
ne nelle creature, & che il timor seruile in qualche modo considerato è
buono, & è dono di Dio. 172

De duo timori, che sono in coloro, che hanno posto l'ultimo fine, & il som
mo bene in Dio. 173

Della speranza virtù Theologica, & della presomptione, & della disperatio
ne uitij contrarii. 173

Quali siano le cose, che si possono sperare, & da chi, & se la speranza dei
Christiani sia certa, & infallibile. 175

Della speranza informe, & come da lei si generi la carità. 176

Che la carità è habito, che procedendo principalmente dalla gratia, forma
di se la humana uolontà, & è virtù eccellentissima sopra tutte l'altre vir
tà, le quali tutte riceuono da lei forma, & perfectione, & è amicitia in
tra Iddio, & l'huomo. 177

Che nell'amicitia, ch'è intra Iddio, & l'huomo, l'amore, che l'huomo porta
à Dio, è regola, & cagione di quello, che egli porta à se stesso, & all'al
tre cose per carità. 179

Che l'huomo, che è in carità, ama Iddio per se immediatamente, & senza
alcun termino, & più che non ama qual si voglia creatura, & più, che
se stesso ancora. 180

Dei

De i gradi di coloro, che hāno ad esser amati per Dio, & à quali persone & debba portar maggiore amore.	183
Dell'ordine, secondo il quale si hanno da amare i congiunti allo amante, & de'beni che si deono lor volere.	185
Alcune comparationi di diuerse cagioni d'Amore, che tal volta concorrono in diuersi congiunti, & de gli officii debiti per cagioni tali.	187
Come si deono amare i nemici.	189
Che la Carità si produce in noi dallo Spirito Santo, & non dipende da alcuna nostra natural conditione, ò virtù.	190
Dell'aumento della carità, & come ella cresca.	191
Se la carità possa esser perfetta ne gli huomini in questo mondo, & de i tre gradi della perfection di essa.	192
Se la carità possa scemarsi.	193
Che la carità si può perdere in questo Mondo, & come, & per quai cagioni.	194
Della gioia, & allegrezza, che è in coloro, che sono in carità.	196
Della pace, che è effetto, che dalla carità si produce.	197
Della misericordia, che è pur effetto di carità.	199
Della beneficenza.	201
Da quali virtù proceda la limosina, & quante sorti di limosine si ritrouino.	203
Quando sia di obbligo il far delle limosine, & di che si habbiano à fare.	204
A chi si debbano, & come, & da cui dar le limosine.	206
Di quello effetto di carità, che fraterna correction si chiama.	207

NEL LIBRO TERZO.

P Erche si sia differito fin qui il parlar dello stato dell'innocenza, & se le cose naturali, che sono hora nell'huomo fossero auanti, che egli peccasse, tutte in Adamo, & se egli fosse creato in gratia.	210
Se in Adamo, prima che egli peccasse, fossero le virtù, & come, & se vi fossero i meriti maggiori, ò minori, che non furono in lui, poscia che si penit del peccato, & che non sono poi stati ne gli altri huomini nati di lui, che hanno hauuto la gratia.	211
De i doni naturali, & sopranaturali, dati da Dio all'huomo, quando primieramente lo creò.	213
In che maniera l'huomo nello stato della innocenza fosse impassibile, & immortale.	214
Se gli huomini, durando lo stato della innocenza, sarebbono stati tutti vguagli, & se alcuni di loro haurebbono hauuto dominio sopra gli altri huomini.	215
Come gli huomini nello stato della innocenza, per uirtù della gratia, & della giustitia originale, fossero ordinati con l'altre creature fuora della loro sferie.	216
Quando, & perche fu posto Adamo nel paradiso terrestre.	218

Della

Della scienza, che fù da Dio infusa in Adamo .	219
In che maniera si farebbe moltiplicata la specie humana, se Adamo non peccaua, & se i figliuoli farebbono di lui nati con la giustitia originale, & in gratia .	220
Come il Diavolo tentasse il primo huomo .	221
Che la disubidienza non fù il primo mouimento, che contra Dio nacque nella volontà di Adamo, nè il primo peccato, che egli facesse, & qual fosse il primo .	223
Che il peccato di Adamo fù, secondo alcune considerationi il più graue, che mai si facesse da altro huomo, & più di quello di Eua ancora .	225
De i disordini dell'anima, & del corpo; ne quali per lo primo peccato incorse Adamo .	226
Di alcune altre pene date à primi huomini, per la loro colpa .	228
Delle quattro piaghe, di che Adamo per lo primo peccato rimase ferito nelle quattro principali potenze dell'anima, & della scemata inclinazione al bene .	230
Delle due pene del danno, & del senso, alle quali si obligò Adamo per lo primo peccato .	231
Come le pene, che per lo primo peccato furono date ad Adamo, passino da esso in tutti, che da lui discendiamo .	232
Come, & perche da Adamo sia ne' posterì passato il primo peccato, che originale si chiama, etiamdico quanto alla colpa .	233
Se il peccato originale sia più in vna parte, che in altra dell'huomo, & se egualmente sia in tutti gli huomini .	235
Che gli huomini da disordini, che nasceuano nel viuer commune, fatti accorti del lor male, & della corruttione della lor natura, pensarono di rimediarui col mezzo delle leggi .	235
Che cosa sia legge, qual sia il suo fine, & quali i suoi effetti .	237
Delle leggi in commune, & come, & perche gli huomini habbiano hauuto bisogno di più leggi, & quante siano .	238
Della legge eterna .	239
Della legge naturale .	241
Della legge humana, & della differenza, che è intrala ragione delle genti, & la ragion ciuile .	244
Se ogni huomo sia soggetto alle leggi humane; & quando si pecchi non osservandole, & quello, che si appartenga loro di vietare, ò di comandare .	247
Se le humane leggi si possano mutare, ò tor via, & se mai in caso alcuno sia lecito di far contra quello, che esse comandano; ò uietano .	249
Perche, come, & quando fosse da Dio data la legge vecchia, & qual fosse l'ufficio suo .	251
Delle cose, che nella legge vecchia si conteneuano in comune .	254
De i precetti del Decalogo .	256
Quel che siano i precetti cerimoniali, & perche fossero dati .	257
Perche hauendo gli huomini bisogno di legge, Iddio la diede loro primieramente	

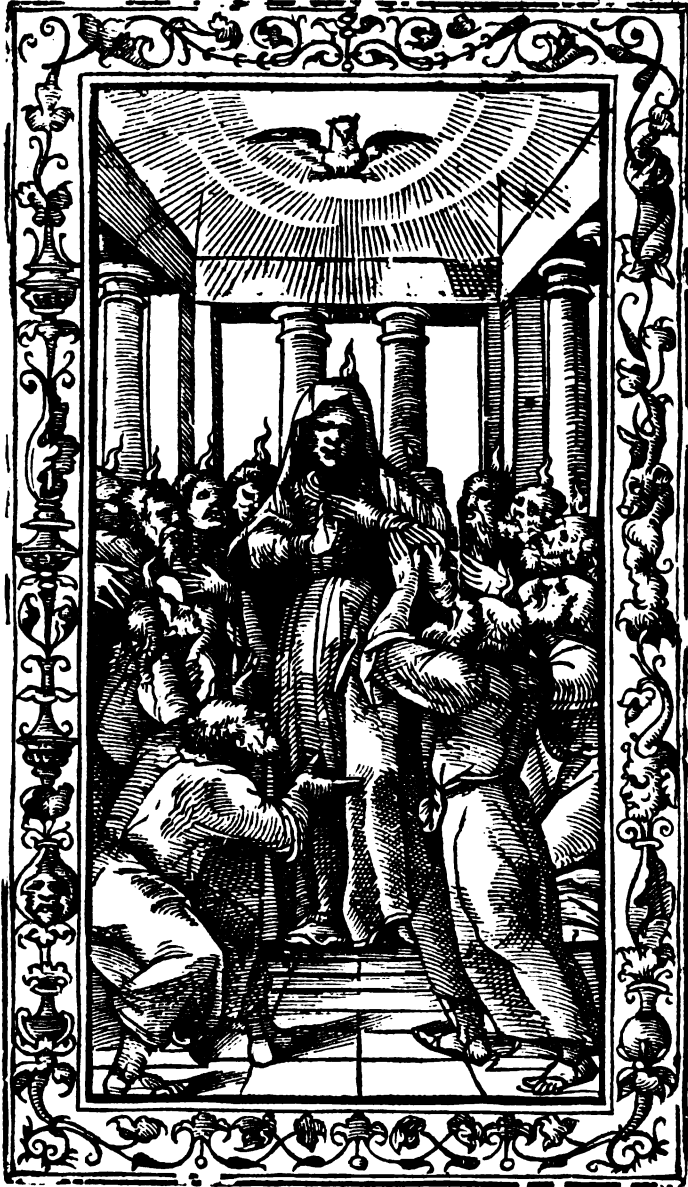
ramente imperfetta, & se la legge uecchia duri ancora. 259
 De i precetti giudiciali: 263
 Che non essendo ballate le altre leggi à risanar la natura humana, bisognò,
 che Christo ci desse la sua nuoua diuina legge, & in che cosa ella confi-
 sta. 265
 De' precetti, & de' consigli, che si contengono nella legge di Christo. 266
 Come sia, che per la gratia, che è la legge nuoua di Giesù Christo, sia stato à
 noi restituito quello, che si perdette per lo peccato di Adamo. 269

Il fine della Tavola de' Capitoli.

V B I V V L T

S P I R I T V S

S P I R A T





DELLA HISTORIA
DELL' HVOMO,
COMPOSTA DA MESSER
Lodouico Sensi, Giureconsulto Perugino.

LIBRO PRIMO.



PROEMIO.



RITROVANDOMI per la graue età
già quasi libero da molte occupationi,
nelle quali per l'adietro necessariamente
sono stato inuolto, & per questo tan-
to più obligato à dar conto al Signore
Iddio del mio otio, ho meco pensato as-
sai quel, che io deueſi imprendere à fa-
re per più ſuo ſeruitio. Et parendomi,
che molto ſeruano à Dio, & inſieme gio-
uino al mondo coloro, che cō i loro ſcrit-
ti ſcoprendo, & moſtrando le verità
delle maggiori, & più graui coſe danno à Dio gloria, che è il primo vero,
& illuſtrano le humanc menti; mi ſo riſoluto di ſpendere il tempo, che mi
auanza vacuo dal ſeruitio, che gli debbo nella Chieſa, oue Canonico ſono,
in trattare, ſcriuendo in Italiano volgare alcune materie principali della
noſtra religione, non trattate da alcuno ancora (che io ſappia) in queſta
A lingua,

DELL'HISTORIA DELL'HVOMO

lingua, le quali, perche non è dubbio, che possono portar grande aiuto alla salute di chiunque le sà, à me pare, che ben sia, che etiandio à quelli sian note, che non hanno latino. Et prima che di altra cosa intendo parlare dell'huomo, & di lui tessere come vna historia, nella quale come in ispechio possa, cui leggerla piacerà, chiaramente conoscere quel, che egli sia, il fine à che è stato creato, & i mezzì da peruenire à tal fine. Ne mi pare che dopo la sapienza, che considera principalmente Iddio, possa trattarsi alcuna materia, che più nobile, & à gli huomini più conuenevole, & più necessaria sia. Et deuendo io comporre questa historia, che sarà non delle cose fatte, ò patite da huomini particolari, ma dell'huomo in comune; il qua' e perche, eccetto il peccato, non hà alcuna cosa, che non l'habbia da Dio riceuuta, & le cose, che l'huomo da Dio riceue, parte sono naturali, & parte sopranaturali; dirò auanti delle naturali; cioè del corpo, dell'anima, & delle potenze di essa. Il che è in effetto tutto quello, che naturalmente si ritruoua nell'huomo. Et perche l'huomo è vna di molte parti di questo mondo, le quali tutte hanno ordine, & corrispondenza insieme, dirò poi come gli huomini sian ordinati con l'altre creature, che pur sono parti di questo mondo; & quel, che da loro riceuano, & come sian ordinati intra loro: & appresso quello, che oltre all'essere stati da lui creati, riceuano naturalmente da Dio. Et perche tutto di si ode parlare del Fato, & della Fortuna quasi come di cagioni, onde procedano gli humani auuenimenti, mostrerò quel, che sian Fato, & Fortuna, & se alcuna forza habbiano in noi. Et essendomi con questo spedito di quello, che l'huomo ha naturalmente dentro, & fuori di lui, porrò fine al primo libro. Et volendo quindi passare à dire nel secondo delle cose, che à gli huomini sopranaturalmente si danno, comincerò dalla simiglianza, & dalla imagine di Dio, che in vn modo è in noi per natura, & vi può essere sopranaturalmente in vn altro modo per gratia, & molto più altamente ancora per gloria. Et fatto, che io mi habbia grado con questo, che parte è naturale, & parte sopranaturale, entrerò à dire de' doni, che sono sopranaturali affatto. Et prima ragionerò dell'ultimo fine, à che l'huomo è stato da Dio creato, che è la eterna beatitudine; & poi de' mezzì, co' quali può egli peruenire à tal fine, che sono i meriti, la gratia, & le virtù Theologiche, con gli effetti, che da esse procedono. Nel terzo, & ultimo poi, perche l'huomo, prima che Adamo peccasse, si trouò in vn altro stato detto di innocentia, dal presente molto diuerso, ragionerò di quello, mostrando delle cose naturali, & sopranaturali ne primi duo libri trattate, quali fossero in Adamo, ò non fossero; dirò della giustitia originale, della immortalità, della impassibilità, & de gli altri doni, che da Dio furono alla nostra natura dati in Adamo. Narrerò poi come il Diavolo per inuidia lo assalì, & con quali arti, & ar-

mi, &

mi, & qual fosse il peccato, in che egli cader lo fece primieramente, & i mali che di ciò auuengono. Et principalmente dirò del grandissimo disordine seguito in tutta la humana natura. Et quindi passerò à ragionare de i remedij, che contra questo disordine si ritrouarono, & prima di quello, che fù da gli huomini ritrouato, che sono le leggi humane; & poi di quello che trouo Iddio. Il quale hauendo per questo effetto ab eterno deliberato di mandare dal Cielo quel gran Medico, che fu l'vnigenito Figliuolo suo à curare il genere humano, che era vn grande infermo, che giacea in terra, per preparare gli huomini à riceuerlo, diede lor prima la legge vecchia, & poi quando fù la pienezza de'tempi, mandò Giesu Christo authore della legge nuoua, la quale consiste principalmente nella gratia, con cui (come al suo luogo vedremo) ci rileua dalle ruine, che ne soprauennero per quel primo peccato. Et se bene le materie sono alte, & difficili, mi ingegnerò con l'aiuto del Signore di proporle in guisa, che anche gli indotti, & le donne le habbiano à poter intendere almeno in parte. Et à questo effetto hò voluto per più chiarezza procedere per modo di chi scriue historia, narrando, & non disputando, ma sì ben confermando le cose narrate. Nè in tutto questo trattato si aspettino da me opinioni nuoue, ma solo quello, che ci è proposto nelle sacre lettere, & dalle più lodate dottrine humane insegnate. Et l'vno, & l'altro inteso secondo l'espositione de' Dottori catholici, & particolarmente di santo Agostino, & di san Tomaso, che sono duo occhi principalissimi nel corpo mistico della santa Chiesa catholica Romana. Da cui se per poco sapere, ò per inauertenza mi venisse scritto qualche cosa aliena, come può interuenire, essendo io huomo sottoposto à mille pericoli di errore, da adesso per all'hora mi ridico, & lo riuoco, & mi ridirò, & lo riuocherò particolarmente sempre, che mi sarà mostrato quel, che essa accetti. Non volendo, che da me sia affermata parte alcuna in alcuno articolo, che da lei, nel cui sentimento, & di viuere, & di morire intendo, approuata non sia.

CHE LA SCIENZA, CHE TRATTA DELL'huomo, & del fine, à che è stato l'huomo da Dio creato, & de i mezzi, con che puo egli peruenire à tal fine, è nobilissima, & à noi piu conueneuole, & necessaria di verun'altra. CAP. I.

NON mi sia difficile à dimostrare, che sia così nobile, conueneuole & necessaria à noi, (come ho detto) questa cognitione: Percioche inquanto è ella speculatiua, & ha per fine la sola consideratione della verità, essendo delle cognitioni speculatiue l'vna più nobile dell'altra, prima per la certezza, & poi per la dignità del soggetto, quanto

A 2 alla

alla certezza, questa cognitione auanza di nobiltà tutte le scienze naturali speculative. Perche esse non hanno altra certezza, che quella della ragione humana, che può facilmente ingannarsi: & questa ha etiandio in molte sue parti la certezza della reuelation diuina, che non può errare. Quanto poi alla dignità del soggetto, oltre che la gloria, che le anime beate hanno appo Iddio, della quale (perche è nostro ultimo fine) di ragionare intendiamo, secondo che è nobilissima creatura, così ancora è nobilissimo soggetto, dico, che l'huomo, per lo quale, considerato anche naturalmente, furono da Dio creati i Cieli, & tutte le creature inferiori, che sono il soggetto, intorno al quale per acquistare scienza si riuolge, si può dir, quasi tutto il discorso della ragione humana, è più nobile, che non sono essi Cieli, & tutto quello, che è sotto di loro. In quanto poi questa cognitione è operatiua, ouer pratica (come dicono) perche delle scienze operative quella è più nobile, alla quale sono l'altre, come à lor fine ordinate, non è dubbio, che ella vada inanzi à tutte; essendo il fine di essa, inquanto è operatiua, di fare gli huomini buoni, & di condurli, medianti le buone opere, alla visione di Dio, che è sopra tutte l'altre perfettissima operatione; nella quale consiste la eterna beatitudine, & alla quale, come à fine ultimo sono ordinati i fini di tutte le scienze operative, & speculative. Et è anche questa cognitione più conuenevole all'huomo di ogni altra, percioche à ciascuna cosa si conuiene quello, che le stà bene secondo la sua natura. Ma all'huomo, il quale hà l'anima, se ben nuda per natura di ogni scienza, & simile ad una tavola rasa, ouero ad una carta bianca, in cui non è scritto nulla, atta nondimeno, & acconcia à poter apprendere tutte le scienze; niuna cosa stà meglio, che di dar perfettione all'anima sua, & quasi scriuendo in quella carta bianca, empirla, & ornarla di quante più scienze egli può; à fine però di poter medianti cotali scienze conoscere Iddio. Et principalmente stà bene all'huomo di acquistarsi la cognitione di sè stesso, del fine, al quale è stato da Dio creato, & de' mezzi, con che egli puote peruenire à tal fine, come quella, che più d'ogni altra gli è necessaria. Percioche quello si dice esser necessario, senza l'quale non si può arriuaire al fine, al quale si affira. Si come diciamo esser necessaria la Nave à fine di varcar mare, o fiume. Onde non potendo l'huomo peruenire al fin suo della ultima beatitudine, alla quale è ordinato, se non sa qual sia, & in che consista tal fine, & quello, ch'egli habbia à fare per peruenirvi, & se non conosce sè stesso, l'infermità della sua natura, & la medicina, che da Dio gli è stata contra la detta infermità apparecchiata, bisogna dire, che gli sia sopra modo necessaria questa cognitione.

Che

Che Iddio compose l'huomo di tutte le cose deli' vniuerso, facendolo quasi vn picciol mōdo, & perche, & come ciò sia. C. II.

IL SIGNOR Iddio, che è di infinita bontà, volendo farne parte altrui, & che ella fosse conueneuolmente rappresentata; & conoscendo, che à far ciò non bastaua vna sola creatura, ò poche; ne cred molte, à fine che quello, in che alcune di esse mancavano, fosse sopplito dall'altre, & che tutte insieme tanto meglio facessero lo effetto, che egli volea. Essendo cosa manifesta, che la vniuersità di tutte le creature, che innumerevoli sono, viè più perfettamente della bontà di lui è partecipe, & molto meglio la rappresenta, che non fa qualunque parte di esse. Et perche doue è moltitudine sarebbe confusione, se non vi fosse diuersità; nè puote per alcun modo intra le specie esser diuersità, che meglio le distingua, che quella di maggiore, & di minor perfectione, volle Iddio, che le creature fossero intra loro disuguali, & dispari, & che l'vna fosse più perfetta, che l'altra. Di che, si come risulta assai maggiore la bellezza, & l'ornamento dell'vniuerso, così ancora assai maggiormente apparisce la marauigliosissima sapienza del Creatore in hauer fatte tante, & sì diuerse creature differenti di perfectione intra loro, & ciascuna perfetta nel grado suo. Conciosia che se bene ogniuno conosce quanto i corpi celesti siano più belli di questi inferiori, nondimeno niuno è, cui non paia, che questo Mondo sia molto più bello, essendoci tanta varietà di corpi semplici, & misti, minerali, animati, & non animati, che non sarebbe, se Iddio hauesse moltiplicato i corpi celesti, sì che non si trouasse verun'altra cosa, che Cielo, & Stelle, Ma la infinita sua bontà & sapienza, se bene ha voluto per più ornamento così variare questa sua marauigliosissima, & bellissima fabrica, nondimeno per che quello, à che esso principalmente attese nella creatione delle cose, fù la perfection dell'vniuerso, la quale grandemente dalla moltiplicatione delle cose più nobili risulta, hà voluto, che i corpi celesti, i quali essendo incorruttibili, & in molte maniere più eccellenti, & più perfetti, che gli altri corpi per sè non sono, eccedano sopra modo in quantità questi inferiori, i quali in comparatione de Cieli sono picciolissima cosa. Et per questo vogliono ancora i sacri Dottori, che gli Angeli, la cui natura auanza di perfectione ciascun'altra sostanza creata, siano stati fatti da Dio in tanto gran moltitudine, che in molto eccesso, & incomparabilmente trapassano le cose corporali. Hora Iddio, il quale è perfettissimo, & ha in se eminentissima mente la perfectione di tutte le cose, volendo, che di tal perfectione (secondo il modo loro) partecipassero gli huomini ancora, & che la rappresentassero, si come l'hauea deriuata ne gli Angeli; in quanto hauea impresso
lor

lor nelle menti le simiglianze, & le specie di tutte le cose create, volle derivarla anche in noi: & nondimeno che noi, per conservare la disuguaglianza, che tanto orna, (come si è detto) fossimo inferiori à gli Angeli. Onde non la comunicò à noi in così alta maniera, come hauea fatto à gli Angeli, ma in vn modo più basso, & come alla nostra natura men nobile si conueniua. Non impressè dunque nelle menti de gli huomini la cognitione, & le forme intelligibili di tutte le cose naturali, come fece ne gli Angeli; ma gli compose in vn certo modo di ogni cosa. Percioche diede loro l'anima, la quale, inquanto è intellettiua, conuiene, & è di vn medesimo genere con gl' Angeli; & il corpo, che in qualche modo partecipa de corpi celesti, in quanto per la temperatissima complessione è assai più, che quei de gli altri animali, dalle contrarietà lontano, si come i Cieli, che mancano di ogni contrarietà, lontanissimi ne sono. Volse finalmente comporre il detto corpo de quattro elementi, ma in modo, che li duo superiori, che sono il fuoco, & l'aere, preualessero in esso quanto alla virtù. Percioche la vita principalmente consiste nel caldo, che hà dal fuoco, & nell'humido, che hà dall'aere, & che la terra, & l'acqua, che sono gli inferiori, preualessero quanto alla sostanza. Ne potrebbe altramente salvarsi la parità nella mistura de gli elementi, se gli inferiori, che sono di minor virtù, non eccedessero in quantità i superiori. Et perciò è scritto, che'l corpo di Adamo fù fatto di fango, che non è altro che terra, & acqua insieme. Et per questo auuiene, che l'huomo è chiamato (si come anco è in qualche modo) picciol mondo; in quanto tutte le creature del Mondo si ritrouano in vn certo modo nell'huomo.

Che il primo corpo humano fù immediatamente prodotto da Dio.

CAP. III.

PER CHE in tutto questo trattato intendo (per quanto potrò) non essere graue à lettori con dire cose souerchie; lasciate (come non necessarie) le false opinioni de gli Antichi Filosofi intorno al principio della natura humana, dico, che il primo huomo fù da Dio immediatamente, non solo creato quanto all'anima, ma etiandio fatto quanto al corpo. Et non è possibile, che fosse da alcuna creatura prodotto. Ilche, oltre l'autorità della scrittura, si dimostra. Percioche ò vogliamo dire, che fosse fabricato di niente: & ciò fare non fù possibile, se non solo al primo agente, che è Dio Creatore. Non potendo alcuno secondo agente produrre, ò formare cosa alcuna, se non di qualche altra cosa prodotta, & creata auanti dal primo agente. Non essendo alle seconde cagioni conueniente di produrre, se non trasmutando, cioè introducendo per via di generatione

nuoue

muove forme in luogo delle vecchie nella materia già presupposta, & fatta prima dal Creatore. Il quale è quello, che solo produce creando, ciò è facendo di nulla. Et quando si dica, (come è veramente) che il primo corpo humano non fù creato di nulla, ma fatto di fango, non per ciò segue, che possa essere fatto da altro, che da Dio solo, che solo può senza aiuto di alcuna cosa precedente introdurre le forme nella materia. Percioche le virtù create (quali sono gl' Angeli, & gli altri secondi agenti) non possono trasmutare i corpi, imprimendo altre forme sostanziali, se non applicando i proprij semi, & le virtù attive proportionate alle virtù passive. Onde non essendo stato innanzi al primo huomo verun' altro huomo, per l'attiva virtù del cui seme si potesse formare il primo corpo humano, è necessario dire, che egli fosse immediatamente da Dio fatto. Può ben'essere, che gl' Angeli seruissero in qualche modo nella formatione di quel corpo, come à dire in preparare il fango, onde Iddio lo fece, come serviranno anche in raccogliere la poluere de corpi morti nella general resurrettione, ma non già che essi formar lo potessero in alcun modo.

Perche fosse dato il corpo all'huomo, & quale bisognò, che cotal corpo fosse, douendo seruire all'anima ragioneuole, C. IIII

ALL' Anima nostra, la quale secondo l'ordine della natura, è nel più basso grado intra tutte le creature, che hanno intelletto, non essendole da Dio (si come ha fatto à gli Angeli) stata impressa la cognitione di quello, che le è necessario per la sua perfectione, ma bisognandole cercarla, & inuestigarla dalle cose sensibili, accioche ella potesse ciò fare, fù di mestiero, che oltre allo intelletto, se le dessero le virtù sensitive, & il corpo, che hauesse gli occhi, & l'orecchie, & gli altri organi acconci, & proportionati alle operationi delle dette virtù. Et perche la perfectione di tutti i sensi, la qual consiste nella buona tempra de gli organi loro, tanto più quasi sempre si ritroua in ogni animale, quanto hà più perfetto il senso del tatto; accioche il senso del tatto fosse nell'huomo in somma perfectione, fù necessario, che egli nell'organo di cotal senso hauesse una temperatissima mediocrità intra'l caldo, e'l freddo, & intra'l humido, e'l secco, & intra'l altre qualità, che si apprendono toccando. Percioche essendo il detto organo per così tempera mediocrità vgualmente distante, & in mezzo tra le dette contrarie qualità, può ageuolmente sentirle. Il che, se troppo declinasse ad alcuna di esse, far non potrebbe. Conciosia che se per essemplio, la mano fosse molto calda, non potrebbe sentire toccando il calore dell'altre cose calde. Onde perche gli organi del tatto sono duo nervi, che deriuandosi dal cielabro si dipartono in molti rami, che indi scēden-

do, &

do, & aggirandosi vanno quasi per tutto il corpo, quanto ogni animato corpo si ritroua esser più ridotto à quella vguaglianza di complessione, che si è detto, tanto meglio può sentire col tatto, & per conseguente con gli altri sensi ancora, se qualche particolare ostacolo non glie le vieta. Et perche dalla bontà de sensi in qualche modo la bontà dell'intelletto risulta, non potendo nello intelletto nostro intrar cosa alcuna, che prima non sia (secondo il lor modo) stata ne sensi, & perche la bontà quasi di tutti i sensi va dietro à quella del tatto, (come si è detto) & quegli huomini sono di buon tatto, li cui corpi sono ben temperati, come auuiene di coloro, che hanno la carne tenera, & molle, i quali per questo si suol dire, che sono di buon ingegno; fù di bisogno, che all'huomo si desse vn corpo di complessione temperatissima, & che quanto fosse possibil non declinasse in alcuna parte à gli estremi. Onde perche Iddio, & la natura non mancano nelle necessità, gli hanno dato tal corpo, che di tutti gli animali perfetti niuno ve ne hà, che l'abbia così molle al tatto, & così tenero, come l'huomo. Ma con tutto ciò potrebbe forse ad alcuni parere, che egli quanto al corpo fosse stato dalla natura trattato assai scarsamente. Conciosia che essendo egli per l'anima intellettiua, che è incorruttibile, & immortale, nobilissima creatura, pareva che, se gli deuesse dare nobilissimo corpo altresì, & quali sono i celesti, incorruttibile, & immortale. Il che non solo non è fatto, ma lo hà tale, che in assai cose è di minor perfettione, che non sono quelli de gli altri animali. De' quali molti hanno alcuni sensi più vigorosi, i mouimenti più veloci, & più pronti, & le forze molto maggiori dell'huomo. Come auuiene de Cerui, che meglio odono, & saltano, & de' Leoni che sono rie più robusti, & de' Cani che più acutamente odorano, & de' gli ucelli che per l'ali, che hanno con più agilità si muouono, & più liberamente godono dello elemento dell'aere. Ad altri ancora è stato meglio proueduto, essendo naturalmente vestiti tutti, chi di peli, chi di piume, & chi di scaglie, & armati di denti, di vgne, & molti etian di corna. Ma à ciò si risponde, che ogni artefice si sforza di dare all'opera, che egli fa, quanto più puote atta, & accommodata dispositione per lo fine, à che egli la fa, eleggendo anche à ciò la materia ben proportionata. Et pur che tal dispositione serua à conseguire il suo fine, non si cura se hà in se qualche imperfettione, necessariamente portata dalla condutione della materia, come (per essempio) fa il Fabbro. Il quale volendo far la sega, non elegge per materia di essa il vetro, ancorche sia lucido, & chiaro, perche per la fragilità, che hà in se, impedirebbe il fine della sega, che è di fendere il legno; ma elegge il ferro, che è duro, ancor che sappia, che può rugginirsi, & lograrsi, nondimeno perche ciò auuiene per la ineuitabil necessità della materia, della quale niuna si potena eleggere più acconcia, non se ne cura. Hora
similmente,

similmente, hauendosi à dare il corpo all'anima intellettiua, accioche con esso medianti gli organi delle virtù sensitue, che sono gli occhi, gli orecchi, il ceruello, & simili, potesse ella fare le sue operationi, & conseguire il fin suo dello intendere, fù necessario, che se le desse composto di carne, di ossa, & di altre cose, così come è; & per conseguente, che per la necessità della materia fosse passibile, & obligato alla morte. Et se alcuno dicesse, che Iddio potea con la infinita sua virtù prouedere à bisogni dell'anima intellettiua per altro modo, che dandoli così fragile il corpo, & rimediare alla necessità della materia altresì. Si risponde, che in fabricare le cose della natura volle Iddio principalmente attender quello, che era alla natura delle cose, che egli facea, conuenueuole; & non quello, che egli con la infinita possanza sua potea fare. Benche à questa corruttione ancora prouide Iddio, dando all'huomo la giustitia originale, nella quale, se egli hauesse saputo perseverare non sarebbe nè morto, nè caduto infermo giamai. Et dopo il peccato ancora ha Iddio proueduto, dando contra la morte, & gli altri difetti il remedio della general resurrettione: Dalla medesima necessità della materia, & della temperata complessione del corpo humano, del la quale l'anima intellettiua ha di mestiero, quanto si è detto, è proceduto, che l'huomo è superato quanto ad alcuni sensi esteriori, & quanto alla virtù, che muoue, da molti altri animali; & che particolarmente nel senso dell'odorato è auanzato quasi da tutti. Il che è accaduto, perche fù necessario, che all'huomo (hauendo rispetto alla picciolezza del corpo suo) si desse il cielabro in maggior quantità, che à verun'altro animale, accioche i quattro sensi interiori mediante la grandezza di quello, che è il proprio organo loro, potessero più liberamente, & meglio produrre le loro operationi, le quali (come al suo luogo si dirà) necessarissime sono alla operatione dello intelletto: & anco accioche con la frigidità del molto cielabro si temperasse il caldo, che necessariamente fù posto nel cuor dell'huomo, affine, che e' fosse di leuata, & diritta statura. Di che seguì, che per la molta humidità, di che il molto cielabro abonda, il senso dell'odorato, il quale à produrre bene la sua operatione ha bisogno del secco, restò in noi quasi stupefatto, & stordito. Le vngchia similmente, le corna, la grossezza, & la durezza della pelle, che à gli altri animali serue come per armatura contra ogni offesa esteriore, & la moltitudine delle scaglie, che è ne i pesci, & de' peli, che si ritroua ne' bruti, più che in noi, & tanta copia di piume che hanno gli uccelli, è per l'abondanza, che è in loro del terreste elemento: Il quale fù necessario, che manco si moltiplicasse in noi per seruare quella temperanza di complessione tanto necessaria, quanto si è detto. Ma queste imperfettioni sono state dalla Diuina sapienza ricompensate nell'huomo con darli lo intelletto, & le mani, con cui può egli in mille

modi auanzarsi in prouedendosi, & di armi, & di vestimenti, & di tutto quello, che gli fa di mestiero; per soccorrere alle humane necessità, & per procacciarsi le commodità della vita, & difendersi da ogni offesa, & ingiuria, che da qualunque cosa venir gli potesse.

Perche fosse all'huomo data in aiuto la donna, & perche fosse fatta di vna sua costa. CAP. V.

LA Donna fù data da Dio all'huomo in aiuto necessario assolutamente quanto al generare, perche senza essa non può egli ciò fare per alcun modo. Ma quanto à molte altre bisogne della vita gli fù data in aiuto sì bene, ma non già necessario assolutamente. Percioche eccetto la generatione, niuna cosa è, nella quale non possa esser l'huomo dall'huomo aiutato senza la donna. Ma se non assolutamente, fù nondimeno in qualche modo (postposto anche il rispetto della generatione) necessario, che le donne vi fossero, in quanto possono esse à molti offitij della humana vita più conuenuevolmente, & meglio, che gli huomini sodisfare. Ogn'vno sa, che ogni dì in ogni casa occorrono molti affari, iquali sono così proprij della moglie, che al marito nulla si conuengono, ò poco; sì come all'incontro molti altri ve ne hà, che stanno bene, & sono diceuoli al marito, sì che alla moglie non si conuengono. Et formò Iddio la donna di vna delle coste di Adamo, laquale gli hauea egli data, non perche fosse, come gli altri ossi, necessaria alla perfettione, & alla integrità della persona di lui, in quanto era egli vn'huomo particolare; ma solamente in quanto era principio della humana generatione, & per ciò gli potette esser leuata, senza che lasciasse di fetto, ò che facesse alcun nocimento à quel corpo. Si come anche nella generatione commune il seme si scioglie, & si diparte da lombi del generante, senza che egli resti perciò manco ò scemo in alcuna parte. Et di cotal costa formò Iddio Eua con aggiugnere nuoua carne, & nuoue ossa, trasmutando in esse altra materia, ò pur (come più verisimil pare) creandole di niente sino alla grandezza conuenuevole di quel corpo. Et volle Iddio trarre la donna dall'huomo per più dignità di lui, & accioche si come tutto quel, che è creato, hà principio da Dio; così tutta la generatione humana hauesse principio da Adamo. Fecelo ancora perche l'huomo più caramente l'amasse, da lui dependendo, & essendo carne, & ossa di lui, & anche perche all'incontro fosse egli più caramente amato, & più bonorato dalla donna, come cagione, & principio di lei. Et finalmente lo fece per figurare, chesi come Eua sposa di Adamo hebbe principio da Adamo, così la Chiesa, che è sposa di Christo, deuea hauer principio da Christo. Et volle Iddio trar la donna da l'vno de lati dell'huomo, per dinotare, che dal lato di Christo deueano

ueano uscire i Sacramenti , che sono il sangue , & l'acqua , ne quali è ordinata la Chiesa . Et non gli piacque di trarla dal capo , o da' piedi , per mostrare , che tra'l marito , & la moglie deue esser congiungimento non di seruitù , o di dominio , ma di vna certa vguaglianza . Non che non deuesse anche in quel primo stato la moglie esser soggetta al marito , perciocche essendo ordine di Dio , che le cose men perfette siano suddite alle più perfette , & da lor gouernate ; non è dubbio , che la donna , che è di minor perfettione , che non è l'huomo , nelquale per natura abonda più il giuditio , & il lume della ragione , gli deuea etiandio in quello stato esser soggetta , ma non già di soggettione assoluta , & come schiava per solo seruitio , & vtilità di esso marito ; ma perche la donna fosse indirizzata , & gouernata da lui ad vtile , & beneficio principalmente di essa .

Quando , di che , & da chi si facciano le anime humane . C. VI.

NOI habbiamo fin qui trattato del corpo humano . Hora à trattare dell'anima cominceremo . Ne perche auanti , che dell'anima , habbiamo detto del corpo , creda alcuno , che il corpo del primo huomo , auanti all'anima , che di sè lo formò , fosse fatto , si ben parue , che santo Agostino alcuna volta lo dicesse , ma egli non lo disse mai affermando . Affermano bene gli altri Dottori , che intra la creatione dell'anima , & del corpo del primo huomo non fu alcuno intervallo , ma che furono fatti ambi duo insieme . Et à così affermare si muouono , perche non conuenendo à Dio (come essi dicono) di operare imperfettamente , bisognò , che tutte le cose fossero fatte da lui nella prima creatione in stato perfetto , secondo la conditione della lor natura . Onde essendo così l'anima , come il corpo , quanto à se parti dell'huomo imperfette rispetto al tutto , non conueniuà (di cono essi) che Iddio prima facesse questo , che quella , ma che nello istante medesimo , che fece il corpo , facesse anche l'anima , laquale informando desse la vita , & l'essere al corpo . Nè fu l'anima del primo huomo tratta dalla potenza della materia , si come nè anche sono quelle de gli altri huomini , che in ciò non simigliano le anime de bruti animali , lequali perche sono tratte dalla potenza della materia , non stanno per se stesse , nè restano , morti che sono i corpi . Onde non si può propriamente dire di cotali anime , che elle siano , o che habbiano l'essere , ma che per esse sono , & hanno l'essere essi animali . Ma l'anime de gli huomini , che possono stare per se stesse , non si cauano dalla potenza della materia , nè si fanno di alcuna materia . Perciocche propriamente parlando , l'esser fatti di materia , non si conuiene , se non à corpi . La onde non essendo le anime nostre corpi (come poco appresso si mostrerà) nè fatti di alcuna materia ,

B 2 resta,

resta, che si facciano di niente, non da Angeli, nè da alcun'altra creatura operante in virtù propria, nè in virtù di Dio altresì, ma da Dio immediatamente; Non essendo possibile (come di sopra si disse) che da alcuno secondo agente si faccia qual si voglia cosa di nulla; ma solo di qualche altra cosa fatta prima dal primo agente, che è Dio.

Se l'huomo habbia più anime, ouero vna sola. CAP. VII.

E NATURA de corpi, che per se stessi, stando ne' luoghi proprii, & conuenevoli à loro, non si muouano, se mossi non sono da qualche altra cosa. La palla per essemplio non si muoue da se; ma si ben battuta col maglio da colui, che giuoca. Hora perche pur sono alcuni corpi, iquali senza che siano mossi da alcuna cosa fuora di loro, pur si muouono; vedendosi, che questa operatione trapassa, & è sopra la natura de' corpi, è bisognato dire, che ciò proceda da qualche altra natura, che sia in loro. Et questa natura è stata chiamata anima. Et perche tali mouimenti, che operati si possono chiamare ancora, si vedono differenti, & alcuni (come auuiene nelle piante,) sono solamente circa'l medesimo corpo, inquanto lo aumentano, ò lo nutriscono; ò circa i corpi della medesima specie, in quanto li generano. Et altri arriuanò oltre à ciò à tutti i corpi sensibili, ò vedendoli, ò udendoli, ò odorandoli, ò gustandoli, ò toccandoli, ò mouendoli da vn luogo ad vn'altro; ma più di questo non possono; come veggiamo ne gli animali bruti. Et finalmente vi hà vna operatione, ò mouimento, che vogliamo dire, che si stende à tutte le cose, che in qualunque modo hanno l'essere, così corporali, come senza corpo, & questo è lo intendere, il qual è nell'huomo solo. Da questa diuersità di operationi, & di mouimenti si è venuto in cognitione, che si ritrouano più sorti di anime. Et perche nell'huomo si vedono, non questa sola operatione dello intendere, che è sua propria, ma tutte le altre, che annouerate habbiamo, & delle piante, & de gli animali bruti; non sono mancati de Filosofi, che dissero, che nell'huomo sono tre anime. Il che si dimostra essere impossibile. Perche essendo l'anima forma sostantiale, ciò è quella cosa, che dà l'esser huomo all'huomo; seguirebbe, se ciò fosse, che ciascun'huomo hauerebbe l'esser sostantiale triplicato, & sarebbe, (per così dire) tergemino, & non vn solo, ciò è, distintamente, huomo, & animal bruto, & pianta. Il che è inconuenientissimo à dire. Apparisce ancora ciò essere impossibile, perche l'anima, quando è assai intenta ad vna operatione, non può essere intenta ad vn'altra. Ciò si vede in coloro, che combattono, i quali, se mentre sono grandemente intenti alla battaglia, ricevono delle ferite, molte uolte non le sentono, se non, dopo, che quell'ardore

re

re di attentione si va raffreddando. Il che auuiene, perche l'anima, che è una sola, non può in un medesimo tempo esser grandemente intenta à più cose & (come à dire) con la ragione à comandare i mouimenti alle mani, & all'altre membra, & con le sensitiue virtù ad apprendere il dolore delle ferite, & perciò molte volte in combattendo si perde la schermaglia. Et col ro, che con la parte sensitiua molto si adirano, perdono bene spesso talmente l'uso della ragione, che non fanno quasi quel, che si facciano; & che si dicano. Et si vede, che quanto alle potenze vegetatiue auuiene il medesimo, perche quelli, che in gran dolore di animo sono, perdono l'appetito del cibo, non per altro, se non perche essendo l'anima tutta ingombra da quella passione sensitiua, con la potenza nutritiua non fa il suo deuenire. Et chi con la parte ragioneuole è grandemente occupato in cure gravi, perche la generatiua in lui manca di fare il suo ufficio non ha appetito de piaceri di Venere, le quali cose non auerrebbero, se gli huomini hauessero più anime, perche per la perturbatione dell'una, non lascerebbe l'altra di far riposatamente il suo ufficio. Bisogna dunque dire, che l'huomo habbia solamente l'anima intellettuiua, & che questa, tutto che sia una sola, habbia in se tutte le perfettioni, & le virtù, etiandio dell'altre due, & che sia simile al numero ternario, che contiene il duo, & l'uno; ouero alla figura di cinque angoli chiamata pentagono, la quale in virtù contiene il triangolo, & il quadrato.

Come si faccia la generatione dell'huomo.

CAP. VIII.

VEDEDENDOSI, che la generatione così de gli huomini, come di tutti gli altri animali perfetti, si fa per lo congiungimento del maschio, & della femina, & non altrimenti mai, potrebbero facilmente alcuni farsi à credere, che l'anima intellettuiua, che è nell'huomo, fosse prodotta dalla virtù del paterno seme, secondo che ne gli animali bruti, & ne gli huomini ancora si produce la sensitiua. Ma essendo ciò falso, voglio, prima ch'io passi più auanti mostrar breuemente, come i sacri Dottori, & i Filosofi Christiani intendono, che si faccia la generatione dell'huomo. Il che non potrà farsi, che insieme non si dichiari come anche si faccia quella de gli altri animali. Dico dunque, che dall'anima del generante esce, et si deriua nel seme di lui una attiuu virtù efficace, fondata nello spirito, il quale apparisce nella bianca schiuma, che seco porta il seme; la quale virtù accompagnata dal caldo, che le viene da corpi celesti, arriva giuntamente col seme nel Vaso della femina, & quiui ritrouando la materia proportionata, che sono i sangui preparati, & disposti dalle qualità naturali del caldo, & del freddo, dell'humido, & del secco, & similmente da corpi celesti,

celesti, subito caua dalla detta materia, & fa vscire in atto l'anima vegetatiua, che iui entro era in potenza di essere dal proprio agente, che è il maschio proportionato mediante il seme indi tratta. La qual'anima così prodotta nel medesimo instante informa, & dà vita à quei sangui, trasmutandoli in quello, che i Greci chiamano Embrione, come hanno poi fatto per mancamento di parole anche i nostri; che è quella cosa, che nel ventre materno viue, prima che habbia riceuuti i lineamenti della sua specie. Et così, fatta la generatione la medesima anima, raunando gli alimenti, mediantile virtù nutritiue, che ella seco addusse, gli conuerte nella sostanza del detto Embrione, sin che crescendo sia diuentato conuenevole materia all'anima sensitiua. La quale (corrompendosi la vegetatiua) per la virtù attiva portata dal seme, vi si genera in vno instante, nella medesima maniera, che della vegetatiua si disse. Et quel seme, fornita che ha, (come si è detto) la sua operatione insieme con lo spirito, che conteneua, & con quella virtù attiva, che hauea seco addotta, subito si dilegua, come si dilegua, & si spegne anche subito la scintilla del fuoco, dopo che vscita dalla pietra percossa dallo acciaio, & giunta alla poluere dell'archibugio, vi hà in vn instante, corrompendo la forma della poluere, generata quella del fuoco. L'anima sensitiua poi informato, che ella hà di se quell'Embrione, & di vn pezzo di carne viuente fattone vn animal sensitiuo con imprimergli anche i lineamenti del cuore, ò di altro principal membro, hauendo portate seco non solamente le virtù sensitiue proprie di lei, ma con esse insieme etiamdio le vegetatiue, raunando alimenti, li conuerte in sostanza della cosa animata; nè cessa, operandole tuttauia intorno, di darle perfettione. Et questo è il modo della generatione commune à gli huomini, & à tutti gli altri animali perfetti. Quello, che d'ora inanzi aggiugneremo, sarà proprio de gli huomini soli. Percioche l'anima sensitiua, come prima hà condotto quell'Embrione ad esser conuenevole materia dell'anima intellettiva, si corrompe. Il che dicono, che ne' maschi è quaranta giorni dopo la prima operatione del seme, & nelle femine ottanta. Et nel medesimo instante Iddio creando insieme, & infondendo l'anima intellettiva, ne informa quella cosa, che era auanti animal sensitiuo, & per essa lo fa esser'huomo. Et la medesima anima con le virtù vegetatiue, & sensitiue, che porta seco, tutta via operando allo aumento, & alla perfettione del suo corpo, non cessa mai, sin che essendo maturo il tempo del parto, esca del ventre, & di poi ancora, sin che gli organi de i sensi siano ben disposti alle loro operationi, & che il corpo sia arriuato alla conuenevole grandezza, & poscia quanto è di mestiero sin che gli dura la vita. Non induce adunque il seme del generante l'anima intellettiva nel generato, ma ben vi induce la vegetatiua, & la sensitiua, & mediante lei dispone la materia à riceuere la intellettiva.

Nè può

Ne può essere, che sia altramente . Percioche , essendo il seme cosa materiale, non hà virtù di produrre effetti, che siano sopra le forze della materia, come è lo intelletto dell'huomo, che fa le sue operationi senza gli organi corporali, massimamente, che la virtù, che è nel seme , si deriva dalla virtù dell'anima del generante : non in quanto quell'anima opera per lo intelletto , ma in quanto usa lo strumento del corpo , & è vegetatiua, & sensitiua . Onde la virtù dell'anima intellettiua , per quanto è intellettiua , non può derivarsi nel seme . Et ciò fù ben conosciuto da Aristotile , il qual disse, che lo intelletto veniu di fuori . Et ben fù ancora significato da Mosè nel primo del Genesi, oue parlando de gli altri animali , per mostrare, che l'anime loro uscivano dalla materia, dice , che Iddio disse ; produca la terra l'anima viuente : & parlò dell'huomo , per mostrare , che l'anima humana era immediatamente da Dio creata, dice, che Iddio spirò nella faccia di Adamo lo spiracolo della vita . Et perciò nell'ultimo dello ecclesiastico, parlandosi della morte dell'huomo , è scritto: Ritorni la poluere nella terra, onde è venuta, & lo spirito se ne torni al Signore , che lo diede . Et il credere altramente sarebbe heresia . Perche si verrebbe tacitamente à dire, che l'anima , essendo prodotta dal seme , non potesse star per se stessa, & che non fosse immateriale , non potendosi le sostanze immateriali generare, ma solamente creare ; & per conseguente , che non fosse dal corpo se parabile, ne immortale ; Il che è contra la fede . Nè da questa dottrina risulta, che il Padre non generi il figliuolo, se ben l'anima del figliuolo non è prodotta dal Padre . Percioche à fare la generatione basta, che la virtù, che è nel seme paterno, generi mediante l'anima vegetatiua quello Embrione, & che poi gli dia l'anima sensitiua, & lo disponga à riceuer la intellettiua . La quale creata , & infusa immediatamente da Dio, di se lo forma, & gli dà l'essere huomo.

Se l'anima sia corpo, & che cosa sia .

CAP. VIII.

RESTA hora di cercare quello , che sia quest'anima . Et perche alcuni conformandosi con gli antichi naturali ; i quali stimarono , che in tutto l'vniuerso altro, che corpi non si trouasse, credere potrebbero, che corpo ella fosse , & perche i corpi , in quanto corpi, (come nelle pietre si vede) non viuono , & non possono essere primo principio di vita in alcun viuente, dico , che è impossibile , che l'anima , la qual viue , & è il primo principio interiore della vita dell'animale, sia corpo . Et questo si dimostra ancora dalla virtù, che è nell'anima intellettiua di poter conoscere le nature de tutti i corpi . Conciosia che quando

do vna cosa è atta à poter conoscere più nature, se auuiene, che ella habbia in se alcuna di quelle nature, è impossibile, che più possa conoscere l'altre. La lingua (per essempio) la qual puo per sua natura conoscere tutti i sapori, se per qualche accidente auuiene, che habbia in se vn particolar sapore, non può più conoscere gli altri. Ciò veggiamo noi tutto dì ne gli amalati di febre, à quali, perche hanno molte volte la lingua piena di humor colerico, & amaro, qualunque cosa si gustino all'hora, per dolcissima che ella sia, pare amarissima. Se dunque l'anima intellettuua fosse corpo, ò hauesse in se la natura di qualche corpo, sarebbe impossibile, che potesse conoscere le nature de gli altri corpi. Ma perche pure sperimentiamo, che le conosce, bisogna dire, che ella non è corpo: ma che è ben (come disse Aristotile) atto di corpo naturale, & organizzato; il quale hà in potenza la vita. Il che importa, che ella formando immediatamente il corpo, gli dà l'essere, & corpo, & organizzato, & possente ad operar le opere della vita. Intendendo che nello animato, del quale l'anima è atto, sia compresa anche essa anima. Si come il calore, il quale è atto di tutte le cose calde, in quanto sono calde, è compreso per essempio, nell'acqua calda.

Se l'anima humana può star per se stessa. CAP. X.

ESSENDOSI de' erminato, che l'anima non è corpo, ma atto di corpo, che hà in potenza la vita, è necessario, che hora veggiamo se l'anima humana habbia l'essere & possa stare per se stessa. Percio che essendo proprio di lei il poter conoscer principalmente le nature, non delle forme sciolte da ogni materia, quali sono gli Angeli; ma sì ben delle forme, che hanno bisogno di esser sostenute dalla materia; potrebbe parere, che la nostr'anima, se ella dalla materia di questi corpi sostenuta non fosse, star non potesse. Per chiarezza dunque di questo dico, che di tutte le cose dell'universo, parte stanno, & hanno l'essere per se stesse, come auuiene di tutte le sostanze, che sono in atto; & parte non possono stare, nè hanno l'essere per se, ma bisogna, che siano sempre congiunte, & appoggiate à qualche altra cosa, che le sostenga. Et tali sono tutti gli accidenti, che non hanno lo essere da se, ma nelle sostanze, & ne' soggetti, de' quali sono accidenti: Come veggiamo auuenire de' colori, i quali è forza; che ò in pietra, ò in legno, ò in carne, ò in altro; sempre si ritrouino in qualche sostanza, nè possono per alcun modo mai star senza. Per conoscere adunque qual sia l'essere di ciascuna cosa, & se ella possa stare, & habbia l'essere per se stessa, ò pur sia costretta ad appoggiarsi à qualche altra cosa, che la sostenga, bisogna guardare come ella faccia la sua operatione. Percioche ciascuna cosa, secondo che hà l'operare, così anche hà l'essere. Di modo, che se le anime operano per se stesse, è necessario, che elle habbiano anche l'essere

l'essere per se stesse. Ma se elle non possono per se operare, ma solamente insieme co' corpi, à i quali congiunte sono, bisogna dire, che elle non habbiano l'essere, ne possano stare per se stesse, ma solamente inquanto sono congiunte a corpi. Et tali sono le anime de bruti. Le quali essendo forme cauate, (come di sopra si disse) dalla potenza della materia, non operano alcuna cosa per se stesse, ma tutte le loro operationi fanno giuntamente co' corpi. Percioche essendo tutte le potenze di quelle anime legate à gli organi, che sono corporei, niuna cosa possono esse fare, se non medianti i detti organi, & con qualche alteratione, & mutatione di essi. Quindi auuiene, che nel vedere le pupille de gli occhi, che sono gli organi della potenza visiva, si alterano, & si mutano per la simiglianza de' colori, che vedendo riceuono. La onde, secondo che l'anima non ragioneuole, (qual'è quella de' bruti) non opera alcuna cosa da se, ma le operationi tutti sono del composto, cioè dell'anima, & del corpo insieme, così non hà l'essere da se senza il corpo. Ma l'anima ragioneuole, qual'è quella dell'huomo, che hà la operatione sua propria, che è il volere, & lo intendere, il che ella fa per se stessa, & senza che cotale operatione sia atto di alcun organo corporeo; bisogna dire, che ella habbia anche l'essere per se stessa. Et se bene à produrre la operatione dello intendere hà bisogno (come al suo luogo si dirà) de' fantasmi, i quali sono atti di organi, nondimeno perche così fatti fantasmi non seruono al nostro intelletto come organi, ma sono in luogo di oggetti, si come i colori sono oggetti della virtù, che vede, non segue, che l'anima non faccia cotale operatione per se stessa, & per conseguente, che ella non habbia l'essere, & che non possa stare per se stessa. Si come non perche gli animali bruti habbiano bisogno de' gli oggetti sensibili, per far le loro operationi del sentire, & come à dire del colore per vedere, & del suono per udire, segue, che essi non stiano, & non habbiano lo essere per se stessi.

Se l'anima dell'huomo sia incorruttibile, & immortale.

CAP. XI.

ESSENDOSI mostrato, che l'anima humana hà l'essere, & stà per se stessa, non deurebbe riuscire molto difficile il far conoscere, che ella etiamdì incorruttibile, & immortale, ancorche molte altre cose, che stanno per se stesse, ogni giorno corromperfi, & morirsi veggiamo. Ma ciò non auuiene se non di quelle, che hanno il loro essere nella materia, come sono gli animali bruti, & le piante. Quelle, che stanno, ò che star possono senza materia, quali sono gli Angeli, & quali essere le humane anime conchiuso habbiamo, non puo in alcun modo accadere, che si corrompano, ò che si muoiano. Et à ciò dimostrare si procede in questa maniera.

C Di tutte

Di tutte le cose, che sono in tutto l'universo, niuna è che si corrompa, se non perche la sua forma, che le dà l'essere, si disparte da lei. Hora certissimo è, che quello, che per se si conuiene ad alcuna cosa da lei dipartire non si può già mai; ma dalle cose, alle quali si conuiene, non per se, ma per rispetto di altro può ben dipartirsi, dipartito che se ne sia quello, per lo cui rispetto lor conueniuu. La ritondità per essemplio, la quale si conuiene al cerchio per se stesso, non se gli può mai per alcun modo leuare, ma si può ben leuare al ferro, di che è fatto il cerchio. Perche al ferro la ritondità non si conuiene per se stessa, ma per rispetto del cerchio. Hora perche l'anima ragioneuole è forma, che stà per se stessa (come si è detto) & perche forma non vuol dire altro, che atto, & perfettione; & conciosia che non può darsi alcuna perfettione, la quale stia per se stessa, che non habbia l'essere, che è la prima perfettione in tutte le cose; bisogna dire, che l'essere per se si conuenga all'anima ragioneuole, & che non possa mai da lei dipartirsi, nè esserle tolto; si come la ritondità non può esser mai tolta, ne dipartirsi dal cerchio, & per conseguente, che ella sia incorruttibile, & immortale. L'huomo perde bene l'essere come veggiamo ogni giorno, quando l'anima si parte dal corpo, ma lo perde, perche all'huomo l'essere non si conuiene per se stesso, ma per rispetto dell'anima, si come la ritondità si conuiene al ferro, non per se stesso, ma per rispetto del cerchio. Appresso si dice, che niuna cosa può corrumpersi mai, se non per qualche contrarietà che hà in se. Come auuiene delle cose composte de' quattro elementi, le quali perche sono di nature, & di qualità contrarie intra loro, si corrompono. Ma i Cieli, che sono di materia non soggetta ad alcuna contrarietà, durano sempre. La nostra anima dunque nella cui sostanza, perche è semplice forma, non è alcuna contrarietà; è impossibile, che possa corrumpersi. Ne perche ella riceua in se la cognitione delle cose contrarie, et discordi intra loro, è in lei contrarietà, o discordia alcuna. Conciosia che nell'intelletto le ragioni delle cose contrarie sono concordi. Onde auuiene, che per la cognition di un contrario si conosce l'altro. Et à questa verità rende chiaro testimonio l'appetito, che la natura ha posto nell'anima de' gli huomini di viuere sempre. La onde non facendo la natura mai cosa alcuna indarno, segue, che tal desiderio non possa in lei esser vano. Ne perche gli altri animali fuggano la morte, creda alcuno, che essi ancora appetiscano di viuere sempre: Conciosia che essi, che mancano di intelletto, non possono conoscere il futuro. Et perche l'appetito sempre va dietro alla cognitione, non possono ne anche desiderar cosa alcuna come futura. Conoscono bene i pericoli presenti, & quelli vorrebbero fuggire. Il futuro si come non è conosciuto, così non è fuggito, nè desiderato da loro. All'huomo solo adunque di tutti gli animali per l'anima intellettina, che è in lui, ha dato la natura, che

ra, che apprenda il viuere senza fine, & insieme, che lo desideri. Con questa conclusione della immortalità dell'anima, si accorda etiandio il bellissimo ordine imposto della diuina sapienza alle cose, per più perfezzione dell'uniuerso. Il quale essendo stato da lei riempito di innumerabili creature, l'una delle quali ha voluto, che contenga in se, & auanzi la bontà, & la perfezzione dell'altra, come fanno i numeri; ben conueniua, hauendo ella delle creature, le quali hanno cognitione, fatto parte intellettive, incorporee, & immortali, quali sono gli Angeli, & parte sensitiue corporee, & mortali, qual sono i bruti; che facesse gli huomini, iquali hauessero à stare in mezzo intra le dette due nature, & fossero quanto al corpo sensitiui, corporei, & mortali, come i bruti, & quanto all'anima intellettui, incorporei, & etiandio immortali, come gli Angeli; & che secondo che gli huomini contengono in se, & auanzano le perfezzioni de gli animali bruti; così le perfezzioni loro fossero contenute, & auanzate da gli Angeli. Et si potrebbe, chi volesse, con l'authorità confermare tal cosa, tirar' in proposito (si può dire) tutta la scrittura sacra, & quanti libri hanno scritto mai tutti i Dottori Chriftiani catholici, & forse anche i non catholici. Non, essendo, che io sappia, stato ancora alcuno Heretico di così peruersa, & pazza mente, che habbia ostinatamente negata la immortalità dell'anima. Et il Pomponaccio, il quale trattò tal volta questa moteria in modo, che ad alcuni parue, che egli vi vacillassi, dicono, che ciò fece per vana ostentazione dello ingegno, & non perche hauesse l'animo ostinato, in non volerla intendere, come la Chiesa la intende. Et tra gli antichi Gentili, che non habbero altra cognitione di Dio, & delle sostanze separate dalla materia, se non quella, che con molta fatica, & pian piano si acquistarono dalla cognitione delle cose materiali, & corporee, non sono mancati molti, che hanno tenuto, che l'anima nostra sia immortale. Et principalmente ciò tenne Socrate, giudicato da gli huomini, & da quelli, che erano tenuti Dei in quei tempi sapientissimo, & con Platone tutta la sua scuola. Et Aristotile, ancorche molti vadano cauillando, & calomniando i suoi detti in più luoghi, fa il medesimo. Come si vede nel secondo libro dell'anima, oue intendendo della parte intellettua, dice, che niuna cosa proibisce, che qualche parte dell'anima sia separabile, percioche non è atto di alcun corpo. Et nel medesimo libro più à basso, dice. Dello intelletto, & potenza considerata non è ancor chiara cosa alcuna, ma pare, che sia vn'altra sorte di anima, & che questa sola si separi, come cosa eterna dal corrutibile. Et nel terzo libro, parlando dell'intelletto, dice. Questo solo è separato, il quale è veramente, & questo solo è immortale, & perpetuo. Et Marco Tullio riferisce, che vno Filosofo cirenaico, detto Hegesia, andaua predicando publicamente, che l'anima nostra era immortale, & che

DELL'HISTORIA DELL'HUOMO

in questo corpo stana come in una oscura prigione , dalla quale , poi che ella libera fosse , deuea andare in luoghi amenissimi, & che ciò persuadea con ragioni tanto efficaci , che molti per trarre l'anime loro da così fatte miserie , a quella felicità , si dauano volontariamente la morte , & che perciò gli fu da Tolomeo Rè vietato il parlare più di tal cosa .

Se l'anima dell'huomo sia lo istesso huomo .

CAP. XII.

HA VENDO disopra fermato , che l'anima dell'huomo hà l'essere , & può stare per sè stessa ; potrebbero per auentura alcuni farsi à credere , ch'ella per sè , & senza il corpo sia l'huomo , & che il corpo non sia parte dell'huomo , ma che ò come giumento lo porti , ò come vestimento lo ricopra , per l'huomo intendendo non altro , che la sola anima , secondo che credette Platone . Ilquale dicea , che l'huomo era l'anima , ch'usaua , & si seruiua del corpo . La cui oppinione , se le altre operationi dell'anima , oltre alle ragioneuoli , si faceessero (come esso tenea) senza il corpo , non hà dubbio , che potrebbe sostenersi . Percioche se così fosse , tutte le operationi , che conuengono all'huomo , sarebbe l'anima sola , la onde perche ciascuna cosa è quello , che fa le operationi di tal cosa , seguirrebbe , che l'anima per sè sola fosse (secondo che tenea Platone) tutto l'huomo . Ma perche l'anima humana non basta per sè sola à fare senza gli organi corporei tutte le operationi dell'huomo , che sono non solo lo intendere , che è proprio di lui , ma anche l'udire , il vedere , l'odorare , il muouersi , & l'altre , che hà egli comuni con gli altri animali ; ne possono dalle potenze dell'anima essere prodotte senza gli organi corporali , à quali legate sono , bisogna dire , che insieme il corpo , & l'anima , & non l'anima sola sia l'huomo . Il che apparisce ancora , perche non potendosi dire dell'anima humana , che ella sia animale ragioneuole , che è la diffinitione dell'huomo , non conuenendo questa voce animale ad altro che à corpi animati , segue che non si possa ne anche dire , ch'ella sola senza il corpo sia l'huomo . Oltra che se ben l'anima hà l'essere , & può star per sè stessa , nondimeno perche sola , & disgiunta dal corpo , non hà perfetta , & compiuta la natura della sua specie , essendo naturalmente atta , & acconcia ad informare il corpo , non si può dire , che ella sia l'huomo . E ben vero , che secondo che questa voce Città tal uolta nomina , non tutta una Città , ma solamente la principal parte di essa ; onde è , che quel , che fa il maestrato , che la gouerna , per esser parte principalissima di essa , si dice offer fatto dalla Città ; così ancora questa voce huomo può tal uolta significare l'anima sola , che è la

è la principal parte dell'huomo . Come auuiene, quando diciamo , che l'huomo intende , essendo la sostanza dell'atto dell'intendere operatione dell'anima sola , & non del corpo per alcun modo .

Se l'anima , si come è tutta in tutto il corpo , sia anche tutta in ciascuna parte di esso , ò pur vi sia solamente quanto à certe parti di lei.

C A P. XIII.

QUETTA proposta non si hà da intendere , quasi che si ricerchi , se tutta l'anima , ò pur qualche parte di lei, secondo che le parti del tutto sono la metà , il terzo , il quarto , & simili , sia in ciascuna parte del corpo , & come fusse dubbio , se in una parte del corpo , & come à dire nella testa , sia l'una metà dell'anima , & l'altra metà sia nelle altre membra . Perche nell'anima per esser , quanto à se , sostanza incorporea ; la quale hà l'esser suo separato dallà materia, non può hauer luogo questa maniera di parti , lequali per lo mancamento della nostra fauella chiameremo (secondo che è necessario far di molte altre cose) come le chiamano coloro , che trattano queste materie in altra lingua , parti quantitative . Ma si hà da intendere , che sia dubbio , & si cerchi , se l'anima sia tutta in ciascuna parte del corpo , quanto alla essentia di lei, ouero s'ella vi sia solamente con alcune delle potenze , che ella hà, ò pur con tutte . Et in questo ultimo modo , se ben non è mancato chi habbia tenuto altrimenti ; dico , che secondo la opinione de Dottori , ch'io seguo , ella non è tutta in tutte le parti del corpo, & il senso stesso ciò manifesta . Chi non si accorge, che l'anima , quanto alla virtù , che ella hà di vedere , è talmente ne gli occhi , che non è ne gli orecchi . Et che quanto alla potenza dell'udire è ne gli orecchi , & non è ne gli occhi . Nè mi par buona la ragion di coloro , che dicono , che l'anima hà la virtù di vdire , & di vedere , & di far tutte le operationi in tutte le parti del corpo , ma che non le fa , perche non hà in tutto il corpo gli occhi , gli orecchi, & gli altri organi , per li quali ella fa le sue operationi . Et che se la natura hauesse così disposto il corpo , che in tutte le sue parti hauesse tutti gli organi , ella in ciascuna parte hauerebbe tutte le sue potenze . Il che io crederei esser vero , se la natura , che non fa mai cosa alcuna indarno , hauesse così organizzate tutte le parti del corpo , ma non l'hauendo fatto , per la medesima ragione credo , che l'anima non habbia le virtù sensitive in alcun'altra parte del corpo , se non ne gli organi proprij ; altrimenti seguirebbe , che la natura indarno hauesse poste quelle virtù nelle parti, oue non operano , la qual cosa dir non si deue . Quanto poi alla essentia dico, che l'anima è tutta in ciascuna parte del corpo , perche

che è forma, che dà l'essere, & la vita, così à ciascuna delle parti, come à tutto il corpo. E ben vero, che più principalmente è nel tutto, che nelle parti. Percioche il fine è quello, che principalmente hà nella intentione ogni operante. Onde perche le parti sono sempre à fine del tutto, bisogna dire, che l'anima più principalmente dia l'essere, & la perfettione al corpo tutto, che alle parti di esso. Ma non è perciò, che ella non lo dia alle parti ancora. Et se fosse altrimenti bisognerebbe, che le parti hauessero lo essere da qualche altra cosa. Di che seguirebbe necessariamente, che l'anima fosse, non forma sostantiale del corpo, ma vn'altra maniera di forma chiamata ordine, & compositione simile à quella, che lo edificatore dà alla casa. Il quale fa ben la casa, che è il tutto, & le dà l'essere; ma non fa già le pietre, i legni, & molte altre cose, che sono le parti della casa, le quali hanno lo essere da qualche altra forma. Onde la forma, che lo edificatore dà alla casa, viene ad essere, non sostantiale, ma accidentale. Il che dell'anima non auuiene. La quale per questo è forma sostantiale del corpo, perche dà lo essere, non solamente à tutto il corpo, ma etiamdio à ciascuna parte di esso.

Se la uirtù di operare, che è nell'anima, sia una medesima cosa con l'essentia di lei. CAP. XIII.

FI N qui si è parlato della essentia, & della natura dell'huomo, così quanto al corpo, come quanto all'anima. Hora diremo di quello mediante il quale l'huomo adopera. Conciosia che la Diuina sapienza hà dato l'essere alle cose, non ad effetto, che se ne stiano otiose, & senza far nulla, ma à fine, che producano le loro operationi. Et perche tutte le cose, secondo che hanno l'essere per la forma, così anche per la medesima forma hanno l'operare, essendo l'anima forma dell'huomo, non è dubbio, che egli opera per l'anima. Ma non è già senza dubbio, se egli operi per l'essentia dell'anima immediatamente, come tengono alcuni, ò pur mediante qualche virtù di operare, che ben sia nell'anima, ma non sia già vna cosa istessa con l'essenza di lei. Si come tengono i Dottori, ch'io seguo. Et lasciando molte altre cose, che intorno à ciò si ragionano, dico, che se l'huomo, si come viue, immediatamente per la essentia dell'anima, così ancora per la medesima essentia immediatamente operasse, ò se la virtù, che hà l'anima di operare, fosse vna cosa istessa con la sua essentia, seguirebbe, che si come l'huomo ha sempre per la essentia in atto il viuere, così ancora hauerebbe sempre in atto l'operare. Et perche le operationi dell'huomo sono il muouer si, il sentire, & lo intendere, bisognerebbe, che l'huomo, si come sem-

me sempre viue in atto, così ancora sempre si mouesse, sentisse, & intendesse in atto. Hora vedendosi manifestamente, che egli sempre viue, ma non sempre si muoue, sente, & intende; bisogna dire, che diuersi sia no i principij, ond'escono immediatamente il viuere, & l'operare, & che l'anima quanto alla essentia sua non sia ordinata ad essere immediatamente principio di altro, che del viuere nell'huomo; & che ad essere principio dell'operare sia ordinata, non immediatamente, ma mediante qualche virtù, che è in lei distinta realmente dalla essentia di lei, come sono realmente distinti gli accidenti dalla sostanza, che è lor soggetto. Percioche l'anima (come si è dimostrato) è cosa, che sta, & hà l'essere per se stessa, & la virtù dell'operare non è cosa, che sta, & habbia l'essere da sè; ma l'hà, ouero nell'anima sola, ouero nell'anima, & nel corpo insieme, in cui la detta virtù, si come in soggetto suo si ritroua, non altrimenti, che si come la bianchezza si ritroua nel muro. Onde secondo che per la bianchezza hà il muro lo esser bianco, così per la virtù di operare, che è nell'anima, ouero nell'anima, & nel corpo insieme, hà l'huomo l'essere operatino, inquanto per essa hà il muouersi, il sentire, lo intendere, & il fare in atto tutte le altre opere della vita.

Quante, & quali siano le virtù, che potenze si chiamano,
per lequali la humana anima adopera.

C A P.

X V.

LE operationi dell'huomo sono molte, & molto differenti intra loro. Nè può vna medesima virtù produrre molte operationi diuersi di genere, ò di specie. Conciosia che non solamente non può l'huomo con le virtù vegetatiue produrre le operationi sensitiue, ma non può ne anche con vna virtù vegetatiua produrre le vegetatiue operationi, appartenenti, non à quella, ma ad vn'altra virtù pur vegetatiua. Percioche la virtù che genera, laquale è vna delle potenze vegetatiue, non solamente non può vedere, ò vdire, che sono operationi sensitiue; ma non può nè anche nutrire. Ilche se bene è operatione vegetatiua, il produrla si appartiene alla nutritiua, & non alla generatiua virtù. Onde essendosi di sopra conchiuso, che l'anima opera, non per la essentia sua immediatamente, ma mediante qualche virtù, che è in lei, bisogna dire, che essendo le operationi, che si producono dall'anima, molte, & diuersi, che molte, & diuersi siano le virtù ancora, medianti lequali sono da lei prodotte. Lequali virtù, perche per esse è l'huomo potente à far le dette operationi, potenze si chiamano. Et deuendo noi ragionare in particolare di ciascuna di esse, hò giudicato, per aprir la strada alla intelligenza di quello, che habbiamo

habbiamo à darne, esser bene, che vediamo prima in commune quante, & quali elle siano. Dico adunque, che nell'anima nostra sono diciotto potenze principali, se bene ad alcuni parue di aggiungeruene vn'altra. Di maniera che, se la opinion loro fosse vera, sarebbono diciennoue. Et sono tante le potenze della nostra anima, percioche volendo la diuina sapienza, che ciascuna delle nature da lei create atte à conoscere, fosse dotata, secondo che le faceva mestiero, ad effetto di poter conseguire il fin suo, à gli Angeli, che essendo semplicissimi per ottenere il fine della suprema beatitudine per la quale creati furono, che è in vedere Iddio, & in goder di lui, non haueuano bisogno di più, diede due sole potenze, che sono lo intelletto, col quale apprendono, & conoscono, & la volontà, mediante la quale amano, & della cosa conosciuta, & amata si godono. A gli animali bruti, i quali non sono creati à tanto alto fine, quant'è il douer godere del ben perfetto, & vniuersale, che è Iddio, ma solamente ad hauere certi beni particolari, i quali tutti riguardano l'esser proprio de' detti animali, così per lo acquisto, come per l'aumento, & per la conseruatione de' corpi loro, diede Iddio quindici, ouero secondo che altri tengono, sedici potenze. Delle quali tutte essi hanno bisogno, perche non sono di natura semplice, come gli Angeli, ma composta di anima, & di corpo; & hanno il corpo pur composto di quattro Elementi di qualità contrarie intra loro. Il che è cagione, che fù lor di mestiero bauer molte potenze à far molte operationi. Et prima tre vegetatiue principali delle quali la generatiua è quella, per cui riceuono l'essere. Dalla aumentatiua vien loro la debita grandezza, & quantità del corpo, & dalla nutritiua sono conseruati nell'essere, & nella giusta grandezza, riceuuta dall'altre due. Et queste tre potenze hanno essi con le piante comuni. Diede loro Iddio ancora le sensitiue, le quali si diuidono in apprensive, & appetitiue. Le apprensive, il cui officio è di conoscere, sono prima i cinque sensi esteriori, viso, udito, odorato, gusto, & tatto: Et appresso i quattro interiori, chiamati senso commune, fantasia, che anche imaginatiua si disse, stimatiua, & memoria. A questi Auicenna, & Alberto aggiunsero il quinto ne gli huomini, volendo che la imaginatiua fosse potenza per sè distinta dalla fantasia, & che à lei si appartenesse il diuidere, & il comporre de' fantasmi. Ma da Dottori, ch'io seguo, è ciò giudicatoouerchio; parendo loro, che vna potenza sola basti à supplire tutti gli officij, à quali ad Auicenna, & ad Alberto parue, che due fossero necessarie. Le appetitiue sono due, la concupiscibile, per la quale si appetiscono quelle cose, che il senso giudica buone, & si fuggono quelle, che cattiuo gli paiono; & la irascibile, per la quale essendo circa il difficile, fanno gli animali renitenza à gli impedimenti, che vietano loro il conseguire le cose desiderate, & lo ischifare quelle, che sono aborrite, & odiate.

Et vlti-

Et ultimamente diede Iddio loro la virtù motiua, mediante la quale dall'vno all'altro luogo, si muouono. All'huomo, il cui fine è l'eterna beatitudine, si come anche è de gli Angeli, perche sta in mezzo, & partecipa di due nature, l'vna angelica, & l'altra bestiale, & per questo di più cose, che gli altri animali è composto, furono da Dio date tutte le sapradette potenze dell'vna, & dell'altra natura. Et di più, perche l'intelletto dell'huomo non è come quello dell'Angelo, nel quale Iddio da principio impressse le smiglianze di tutte le cose naturali, ma è come vna carta bianca, nella quale non è impresso, nè scritto nulla, ma bisogna scriuere, o imprimere tutto quello, che vogliamo sapere, cauando da i Fantasma, e stata aggiunta vn'altra potenza, chiamata intelletto agente. Il quale è virtù, che purificando i Fantasma dalle conditioni corporee, ne trahe le specie intelligibili delle cose, che si hano da intendere, & le imprime in vn'altra potenza, che intelletto possibile si chiama. Di maniera che l'huomo ha tre potenze vegetatiue, dodici sensitiue, o tredici secödo alcuni, & tre ragioneuoli, si che in tutto sono secondo il minor numero diciotto, & diciennoue secondo il maggiore. Ne ha oltre à ciò la nodritiua quattro altre, le quali adopra ella à fare l'officio suo, come istrumenti, & ministri, che sono la attrattina: il cui offitio è di tirare il nodrimento à mèbri, che bisognosi ne sono; la ritentina, cui si appartiene di ritenere il cibo fin tanto, che la concottione se ne faccia; la digestiua, che cuoce & digerisce il nodrimento, & lo rende atto à trasmutarsi nella sostanza dello animale: & la Espulsua, mediante la quale si manda fuori il souerchio dello alimento, che non è atto à nodrire. La Generatiua ancora ne ha tre che le seruono in luogo di Ancelle à fare il suo officio, che sono la Seminatiua, la quale dopo essersi dato à membri quella parte di nodrimento, che è lor necessaria per conseruatione, & aumento dello animale; ne raccoglie, & ne serba per seme ne' vasi à ciò dalla natura per conseruatione della specie ordinati, vn'altra parte, che soprabonda. Et la mutatiua la quale è nel seme, & muta i sangui ritronati nel vaso riceuente della femina. Et finalmente ha la virtù formatrice, che prende il nome, dall'offitio che ha di introdurre la forma in quei sangui mutati, che sono la materia atta, & disposta, come di sopra al suo luogo si disse.

Se il soggetto delle potenze sia l'anima sola; & s'elle, doppo che essa per la morte del corpo è da lui separata le restino. C. XVI.

NON tutte le dette potenze sono come in soggetto nell'anima sola. Per cioche vna parte di esse, è nell'anima, e nel corpo insieme. Dicendosi quello esser soggetto delle potenze che può per le potenze operare. Ma il poter per le potenze vegetatiue, & sensatiue operare non tocca all'anima sola;

D perche

percheil nodrire, il vedere, & simili atti, che non si fanno dall'anima senza l'organo, che è parte del corpo, non sono operationi della sola anima, ma del composto, che è l'anima, & il corpo insieme. Onde bisogna dire, che l'anima, & il corpo insieme, siano il soggetto delle uegetatiue, & delle sensitiue potenze, & che l'anima sola non sia soggetto senon del le ragioneuoli. Quali sono lo intelletto possibile, lo intelletto agente, & la volontà, le quali operano senza organo. Ma se ben nell'anima sola non sono tutte le potenze, come in soggetto, si vi sono esse bene come in principio; percioche dall'anima hà il composto di poter fare le operationi uegetatiue & sensitiue. Et per la medesima ragione, diciamo ancora, che nelle anime all'hora, che da corpi si partono, non restano perfettamente, se non lo intelletto, & la volontà; & che le sensitiue ci restano solamente come in principio, & radice loro, riserbate ad essere nel composto altra volta compistamente, quando dopo la resurrettione le anime saranno di muno a' corpi loro rimite.

De gli oggetti de gli organi, & delle mutationi de' cinque sensi esteriori. CAP. XVII.

RESTEREBBE hora à parlare di ciascuna delle potenze predette in particolare. Ma perche nostra intentione in questo trattato è, che l'huomo habbia cognitione di sè stesso, à fine di andare à congiungerfi con Dio, al quale si vada mediante le potenze ragioneuoli, non mi accade altrimenti stendermi circa le uegetatiue, che in questo viaggio, che si fa co' passi della cognitione, & dello amore, parte alcuna non hanno. E ben necessario dire delle sensitiue, non solamente, perche elle serano allo intelletto, che senza esse non può fare le sue operationi, ma ancora perche il maggior negotio, che quasi habbiano gli huomini Christiani, si è di combattere, & di ridurre in seruitù della parte ragioneuole, il sensitiuo appetito. Le cui passioni di serue, che haurebbono ad essere, crudeli nemiche diuentate le sono, tanto più pericolose, quanto sono più familiari, & domestiche. Hora essendo molto difficile il guardarfi, & il difenderfi da gli occulti, & non conosciuti auersarij, sia bene, hauer di loro, quanto si puote il più, perfetta-notitia. Et perche più di tutte le altre sensitiue potenze habbiamo noi in pronto i cinque sensi esteriori, da quali ogni nostra cognitione hà principio, ci cominceremo da loro. Et prima diremo de loro oggetti, già che per gli oggetti, & per gli atti si discernono, & si distinguono le potenze. Gli oggetti adunque de sensi esteriori sono di tre maniere, proprij, communij, & per accidente. Li proprij si chiamano così, perche il conoscere ciascuno di essi è talmente proprio di alcuno de detti sensi,

sensi, che niuno de gli altri può ciò fare per alcun modo, come si vede nel colore, il quale, perche è il proprio oggetto della vista è impossibile, che alcuno de gli altri possa conoscerlo. Proprio oggetto della virtù, che ode è il suono; l'odore della odorativa; il sapore del gusto, & del tatto sono il caldo, & il freddo, l'humido, & il secco, & le altre qualità, che toccando si sentono. Le quali, perche sono molte, & contrarie intra loro, ad Aristotile parue, che il senso del tatto fosse ben'uno in genere, ma di molte specie. Gli oggetti sensibili dell'altra maniera, che si chiamano comuni, sono detti così, perche possono esser conosciuti da tutti i sensi, ouero almanco da più di vno. Questi sono la Grandezza, il Mouimento, la Quietè, il Numero, & la Figura. Perche, per essemplio, la grandezza non solamente può essere appresa da gli occhi, che discernano, se vna bianchezza sia grande, o picciola, ma da gli orecchi, che sentono se sia grande, o picciolo il suono, & dal Naso, & dalla lingua, che il medesimo conoscono, quel nel l'odore, & questa nel sapore, & dalle mani, & dal resto del corpo, perche toccando si sente se il caldo, & il freddo, & le altre qualità delle cose, che si toccano grandi, o picciole siano. Et il medesimo è del mouimento, della Quietè, della Figura, & del Numero: perche ciascuna di queste cose può esser appresa da ciascun senso, quando auuiene, che si ritruoni nel suo proprio oggetto. I sensibili oggetti della terza maniera, si chiamano per accidente, perche esser non possono da alcuno de sensi per sè, ma solamente mediante qualche altro sensibile conosciuti. Et ciò auuiene, perche essi per sè non sono oggetti di alcun senso, ma sensibili solamente per altro; ciò è per qualche altro oggetto proprio, o commune, congiunto con esso loro, tal'è il bue, il cavallo, l'huomo, & simili altre sostanze corporee, le quali sono sensibili per accidente, ciò è in quanto essendo colorate, sono visibili; & hauendo voce possono essere udite; & se hanno odore, si possono fiutare; & se hanno sapore, gustare; & per le qualità del caldo, & del freddo, dell'humido, & del seco, & simili, si possono sentire toccando. Gli organi è noto à tutti, che del vedere sono gli occhi, dell'udire gli orecchi, dell'odorare il naso, del gustare la lingua, & il palato, & del toccare sono le mani principalmente, & poi tutto il corpo, per cagione di due nervi, i quali deriuandosi dal ceruello, quasi come vna rete, lo girano dal capo al piede. Et ciascuno de gli organi in far le sue operationi si muta spiritualmente. Il che non vuol dir'altro, se non che essendo ciascuno di detti organi, non in atto, ma solamente in potenza, à far la sua operatione, si muta, in quanto si riduce di potenza in atto, per la simiglianza de i sensibili ricciuti ne gli organi, come à dire ne gli occhi, iquali dallo hauere prima che uedono, possanza di ueder qualche cosa, per la simiglianza ricciuta poi di tal cosa, si mutano in quanto si riducano à uederla in atto. Et

gli orecchi, & gli altri à sentir quel, che prima poteuano sentir, ma non sentiuano. Et di tutti gli organi de' nostri sensi, quelli soli del gusto, & del tatto si mutano non pur spiritualmente, sentendo, & conoscendo il sapore & le qualità delle cose toccate, le quali non sentiuano, nè conosceuano prima, ma anche naturalmente, in quanto le qualità naturali, che sono nè sensibili, che essi sentono, si introducono nè detti organi. Perche la lingua non si lamenta sente il sapore del Vino, in che consiste la mutatione spirituale, ma è anche fatta humida dalla humidità, che è nel Vino. Et questa humettatione (per dir così) è la mutatione naturale, che gustando si fa nella lingua. E similmente le mani, & gli altri organi del tatto, toccando (per essempio) la neue, non solamente sentono, & conoscono il freddo, che ella ha seco, in che consiste la mutatione spirituale, ma si mutano etiandio naturalmente, diuentando essi freddi, & questa si chiama mutatione naturale, la quale ne gli altri tre sensi non ha luogo. Perche per vedere la bianchezza la pupilla dell'occhio non diuen bianca, & per sentir l'odor del Muschio, il Naso non odora di Muschio, nè l'orecchie, perche sentano il suono, sono esse sonore. Et auuiene, che gli organi di quei duo sensi si mutano naturalmente, perche à produrre le operatione del sentire hanao bisogno, che il sensibile si congiunga con esso loro. Et perciò si dice, che i detti due sensi sono molto più materiali, che gli altri tre, gli organi de' quali, se à gli oggetti sensibili naturalmente si congiungessero, l'huomo per essi non sentirebbe nulla, essendo mestiero, che intra i detti organi, & i sensibili oggetti, conueneno le spatio, perche sentire si possano, si interponga.

Del senso commune, che è il primo de quattro sensi
interiori. CAP. XVIII.

ESSENDO SI detto de sensi esteriori, conuiene hora, che de gli interiori si ragioni. I quali così son detti, perche i loro organi furono dalla natura ascosi dentro alla testa. Si come all'incontro quegli esteriori si chiamano, gli organi de quali furono dalla medesima natura posti di fuori, perche da essi le spetie delle cose sensibili che sono fuori di noi, si potessero apprendere, & mandare à gli interiori. I quali se ben da alcuni si è detto, che anche essi sono cinque, nondimeno secondo la opinione di coloro che meglio (per mio auiso) hanno inteso, più di quattro non sono. Et furono dati dalla natura à gli animali perfetti in quel numero, che è bastante per fare tutti gli officij, che sono loro necessarij à menar la vita. Di questi il primo si chiama senso commune, perche in lui solo sono ragunate interamente tutte le virtù, che nè cinque esteriori diuise si ritruouano. Anzi da questo, come da fonte commune, tutte le dette virtù de sensi esteriori si deriuano, e sono

Sono portate da certi nerui, che spiccandosi dall' organo del detto senso comune, che è vna concauità nella primiera parte del ciuelubro sopra la fronte, vāno à ciascuno de gli organi de sensi esteriori. Da quali poi per li medesimi nerui si mandano al senso commune tutte le simiglianze, & le impressioni delle cose sensibili da loro riceuute. Di maniera che il senso commune è come principio, e fine de' cinque sensi esteriori. Percioche si come per lo senso commune gli occhi vedono, gli orecchi odono, & ciascuno de gli altri fa la sua operatione; così ancora il senso commune per gli esteriori, uede, ode, odora, gusta, & tocca spiritualmente, in quanto tutte le spetie, ò simiglianze, che dir vogliamo, delle cose da loro sentite, sono da i cinque sensi esteriori à lui mandate. Et è stato necessario, che dalla natura si dia questo senso commune à gli animali, accioche per esso conoscano le operationi di ciascuno de gli esteriori, percioche altrimente vedrebbero, odirebbono, & farebbono l'altre simili operationi, nè conoscerebbono di farle. Conciosia che non può la virtù di alcuno de' cinque sensi predetti stender si à conoscer ueruna cosa, fuor che il suo oggetto. Onde non essendo oggetto di alcuno di detti sensi la propria operatione, non la possono conoscere. Per gli occhi l'huomo vede la luce, & i colori, & gli altri oggetti comuni, & per accidente; ma non vede già di vederli, e per gli orecchi ode i suoni, ma nō ode di udirli. È stato anche necessario il senso commune, accioche per esso l'animal conosca la differenza, che hanno fra loro gli oggetti de' diuersi sensi. Percioche senza esso non si discernerebbe la differenza, che è intra' il bianco, et il dolce. Perche vna virtù può ben conoscere in che siano differenti più cose, quando tutte sono sottoposte alla istessa virtù; ma non già quando sono sottoposte à virtù diuerse. Onde la virtù visiuā conosce ben la differenza, che è intra' il bianco, & il nero, perche ambi duo son colori, oggetti proprij della virtù, che vede. Et il gusto per la medesima ragione conosce in che siano differenti l'amaro, e'l dolce. Ma non può già il gusto, ò la vista discernere intra' l'biāco, & il dolce. Perche nè questa à sentir la dochezza, nè quello à conoscere la bianchezza stender si puote. Ma la virtù di conoscer così fatte differenze è propria del senso commune.

Della fantasia che è il secondo senso interiore. C A P. XIX.

IL senso commune, il quale per la molta humidità dell' organo suo, è attissimo ad apprendere le spetie, che sono le simiglianze delle cose sentite; per la medesima humidità non può punto ritenerle, onde non gli souuie ne mai de gli oggetti, se non quanto sono presenti. Et perche l'animale per conseruarsi la vita, hà molte volte mestieri di molte cose, che lontane gli sono, la natura, che nelle necessità non manca, gli hà dato un'altra potenza, che

che fantasia, è chiamata, laquale hà la sua sede nel cervuello dietro, & à canto à quella del senso commune. Laquale, perche per natura più tiene del secco, può facilmente ritener tutto quellò, che se le imprime. In questa adunque, come in armario, ò in scrigno si ripògono le specie & le immagini dal senso cò mune riceute. Et il primo officio di questa seconda potèza è di conseruare così fatte immagini, delle quali così conseruate trabe l'animale incomparabile vtilità. Percioche hauèdo per lo senso cò mune appreso, che ò l'acqua, ò l'herba, ò qual si voglia altro cibo gli è buono, & hauendone serbate nella fantasia le immagini, nò solo tiene memoria di ciò, ma spesso ancora si ricorda di ha uerle in questo, & in quell'altro luogo uedute. Di maniera, che quando se ne sente il bisogno, si muoue à cercarle, come le immagini, che nella fantasia ne hà impresse, che egli debba fare gli dimostrano. Et così troua rimedio al bisogno suo. Il che, se questa virtù non fosse, far non potrebbe. Perche quando hauesse fame, ò sete, & che non fosse presente il cibo, non saprebbe, che farsi per souenire al suo mancamento. Et oltre il già detto hà questa potenza vn'altro secondo officio, che è di comporre, che tanto è à dire, quanto giugnere insieme i fantasmi appresi, & di diuiderli ancora. Onde è, che hauendo l'huomo veduto i monti, & l'oro, & hauendone nella fantasia le immagini impresse, può con la medesima potenza giugnerle, & comporre, fingendosi, & imaginandosi i monti dell'oro. Leuerà anche ad vn bue la testa, & il collo; & ad vn'huomo le gambe, & le coscie, & poi giugnendo insieme il rimanente ne farà il Minotauro. Quindi sono rescite le Chimere, i Centauri, i Pegati, & le altre innumerabili fittioni de' Poeti, che hanno date l'ali à i caualli, & tante teste all'Hidra, & à Briareo tante mani. Et quindi escono ogni dì i grotteschi, & le altre, si può dire, infinite còposizioni de' Pittori. Et è sopramodo necessaria questa virtù, non solo à Poeti, & à Pittori, che quindi cauano quasi tutte le loro inuentioni; ma etiandio à gli Scultori, à gli Architetti à Legnaioli, & finalmente poco meno, che à tutti gli Artefici, che lauorano di mano. Per questa hà più volte il signore mostrate in sogno à gli huomini le cose future, come se à Faraone con le Vacche, & con le Spighe buone, & cattive, & à Nabucodonosor con la statua, & à Gioseffe co' manipoli del grano, & con le Stelle, che adorauano il suo manipolo, & la sua stella; & ad altri con altre visioni, non solamente dormendo, ma vegghiando ancora, come quando à san Pietro fù mostrato quel gran Vaso, che simile ad vn gran Lenzuolo, si calaua dal Cielo, pieno di animali di ogni sorte. Anzi tutte le cose, che in sogno si vedono, ci sono da questa sola virtù rappresentate. Ad Auicenna & ad Alberto, parue, che à far tutti questi officii, non bastasse vna sola potenza, & ne po neuano due. Alla prima delle quali voleuano, che si appartenesse di serbare le impressioni, & le immagini dal senso comune apprese, & che l'officio della

della seconda fosse di giugnere insieme, & comporre le imagini, & di diuiderle, come si è detto. Et così poneano, che i sensi interiori ancora fossero cinque. Ma san Tomaso, & Auerroè, giudicando più drittamente (come io credo) non ne posero se non quattro. Perche parue loro, che à fare ambiduo questi officij nell'huomo vna sola potenza bastasse. Percioche ne gli altri animali quest'ultima operatione di diuidere, & di comporre non apparisce, che sia.

Della stimatiua, ouero cogitatiua, che è il terzo senso
interiore.

CAP. XX.

PERCHÈ lo animale per conseruatione dell'esser suo particolare, & della sua specie, hà bisogno di conoscere non solamente quelle cose, che co' sensi esteriori se apprendono, ma etiamdio molte altre, alle quali gli esteriori non possono arriuare; hà la natura proueduto con darli vn'altra potenza, la quale ne' bruti stimatiua, & ne' gli huomini, perche in essi non è senza qualche comparatione, & discorso, Cogitatiua si appella. Et hà l'organo, & la sede sua in mezzo del ceruello, & è vna cauernetta, che è quini, dietro, & sopra la fantasia. Et per virtù di questa potenza auuiene, che le Pecore, subito che veggono il Lupo, come da nemico, che nocimento loro apportì, naturalmente si fuggono. Et quindi è ancora, che le medesime volentieri danno il latte à gli Agnelli figliuoli loro, ma non già à quelli, che sono figliuoli dell'altre, se non in quanto gli apprendono come loro. Et per questa medesima potenza le Colombe, & gli altri uccelli, quando sono vicini à far le Voua, fabricano il nido, & per ciò fare vanno raccogliendo qual paglia, qual fango, & qual altre materie atte à fauorir prima l' Voua, & poscia i pulcini, che nascere ne deano. Ma che alla Pecora il Lupo nemico, & dannoso sia, & che per questo fuggir lo debba, & che alle Colombe à fauorire le Voua sia necessario di farsi il nido, & che à farlo siano conuenienti le paglie, et l'altre cose, che esse raccolgano, et che le loro Voua, à fine che indi nascano i Colombini, si habbiano à couare, & che poi, che nati sono nodrir si debbano, non sono cose, che si possano con alcuno de' sensi già detti apprendere. Onde per sopplire à questi bisogni diede loro la diuina prouidenza questo altro senso interiore, di che hora parliamo, mediante il quale senza altramente discorrere, per lo naturale instinto conoscono, & seguono quel, che gioua, & fuggono quel che nuoce. Alla operatione di questa virtù si presupone, & è necessario, che vadano innanzi l'operationi dell'altre, di cui si è detto. Perche gli occhi della Pecora prima vedono il Lupo, & poi per lo senso commune se ne manda la imagine alla fantasia, della quale come prima si accorge la stimatiua, per lo naturale,

rale istinto, che ciò esser dannoso, le detta, & che per questo fuggir si debba, la Pecora si mette in fuga. Nell'huomo auuiene il medesimo; ma per esser partecipe di ragione, ciò fa egli con qualche discorso, come io dicea. Onde è, che vedendo, per essemplio, ne' paesi, oue nascono così fatti animali, vna Patera, ò vn Leone irato, & famelico, se sia alla campagna, & in luogo, che gli possa venir sopra, dettandoli questa virtù, che quella fiera habbia à nuocerli, ò potendo si porrà in fuga, ò se pensa di non hauer tempo à poter fuggire, si apparecchierà alla difesa. Ma se la vedesse legata, ò chiusa dentro vna gabbia di ferro, ò di legno, non fuggirebbe, conoscendo, che non può nuocerli. Ben fuggirebbe la Pecora, ancorche in prigione, ò legata la vedesse. Perche non discorre, che quella fiera, tutto che nemica le sia, essendo legata non le può nuocere. Et è questa virtù nell'huomo non solamente chiamata Cogitativa, ma anco ragion particolare. Per esser ella in tanto di ragione capace, che ben può discorrendo formare certa sorte di sillogismi, differenti però da quelli, che si formano con l'intelletto. Non potendo ella à gli vniuersali, che sono, (come al suo luogo si dirà) oggetti dello intelletto, stendersi per verun modo, ma solamente alle proposizioni, & alle cose particolari. Il che è proprio di tutti i sensi interiori, & esteriori. De quali niuno è che possa hauer delle cose vniuersali, inquanto sono vniuersali, contezza alcuna. Et per lo difetto, che è nella stimativa di non conoscere se non il bene, & il male particolare, auuiene, che se quel, che ella discorre, non si sottopone al giuditio dello intelletto, è gran pericolo, che non conduca gli huomini, & massimamente i giouani in grauissimi disordini. Conciosia che col suo giudicio, il quale per non hauer rispetto al bene, & al mal' vniuersale, è necessario, che sia temerario, spinge lo appetito sensitiuo à far le più volte cose pessime, anzi la maggior parte, & quasi tutti i mali, che fanno gli huomini, nascono, perche essi apprendono questo adulterio, questo homicidio, questo furto, & simili altri particolari misfatti come lor beni, in quei tempi, & in quei luoghi, ne quali essi, stimolati dalla Concupiscenza, dall'Ira, dall'Odio, dall'Ingordigia, si risoltono di commetterli, senza alcun rispetto, che pur conoscono in vniuersale almeno, che è male il fare così fatte cose, per la offesa della legge eterna, & della regola della ragione, contra la quale essi adoprano in sedusfacendo à detti disordinati loro appetiti.

Della memoria, che è il quarto senso interiore. CAP. XXI.

RESTA bora, che ragioniamo del quarto senso interiore chiamato communemente Memoria. Il cui organo è vna cella nell'ultima parte del cielabro, il quale per esser molto secco in quel luogo, è attissimo

tiſſimo a retenerne ciò che in ſi ſi imprime . Queſta virtù fa con la ſtimatiua, ouero cogitatiua quello officio, che ſi è detto, che fa col ſenſo commune la fantaſia . Percioche ſi come la fantaſia ritiene le immagini ſenſate, che ſe le mandano dal ſenſo commune ; così la Memoria come armario , & ſcrigno conſerna i concetti non ſenſati, che la ſtimatiua delle ſenſate immagini della fantaſia trahendo viene . Onde è, che il cane per eſſempio, il quale altre volte è ſtato percoſſo da ſaſſi, concepiſce nella ſtimatiua, che il ſaſſo in mano del l'huomo, del quale egli nella fantaſia hà l'immagine, noſcimento gli apporti, et hauendo queſto cōcetto ri-poſto nella memori a, ordinariamente, quando egli vede, che l'huomo habbia ſaſſi in mano, & che ſe chinì per prèderli, ſe ne fugge . Et per lo contrario, quando vno è uſo darli del pane, dalla immagine, che hà egli di ciò nella fantaſia, la ſua ſtimatiua cōcepisce, & ne trahе, che colui gioueuole gli ſia . Et hauendo tal cōcetto fiſſo nella memoria ſempre , che lo vede ſi rallegra, & baldanzoſo gli va amicheuolmente, & facendoli feſta incontro, il che non farebbe, ſe non ſerbaffe la memoria di quei concetti . Et è coſa merauiglioſa à cōſiderar come la ſapienza increata per cōſeruazione delle ſpecie da lei create habbia ordinato, che i figliuoli de gli animali Brutì, coſi di quelli, che uāno per terra, come di quei, che volano per lo Cielo, mentre ſono tali, che non poſſono per ſe ſteſſi aiutarſi, ſiano aiutati dalle madri, & molti anche da Padri loro, à quali per ciò nella ſtimatiua, & nella memoria imprime, che eſſi ſiano lor figliuoli, et che habbiano ad eſſer ſouuenuti da loro, che gli hanno generati . Et ſim che tal cōcetto lor dura, che dura ſempre mentre i figli nō poſſono per ſe ſteſſi aiutarſi, ſi uede, che fanno gran coſe, coſi in preparar loro il cibo, come in diſfendergli da qualunque nuocer voleſſe loro . Ma come prima perdono di ciò la memoria, il che per prouidenza di Dio auuiene, ſubito che i figli acquiſtate le forze poſſono da ſe procurarſi le coſe neceſſarie alla vita, non fanno più coſa alcuna, nè moſtrano ſtimarli, & amarli altramente, che come ſe figli nō foſſero loro , o ſe non gli haueſſero mai veduti . Et ſe ſimilmente perdeſſero la memoria dell'altre coſe, come di queſto, laſcerebbono di procacciarſi molte biſogne per cōſeruarſi la vita, & di ſchiſare molti incomodi, atti à portar loro grā noſimēto . Di che apparisce cō quanta prouidēza il grande Iddio gouerni etiandio i bruti, & inſieme quāto ſia, non pur à gli huomini, ma anche à gli altri animali, neceſſaria queſta potenza della memoria . Il cui officio è di fare, che ſubito, & ſenza altro diſcorſo l'huomo ſi ricordi de' cōcetti, che appreſſo lei ſono ſtati come depoſiti , & tal volta , ancora , che non ſubito , & non ſenza qualche diſcorſo, da vna coſa, di cui hà memoria , ſi faccia grado à rammentarſi di vn'altra . Ma tal'atto che ſuole da dotti reminiſcenza chiamarſi non apparisce che ſi troui ne gli altri animali, ma ſolamente ne gli huomini hà luogo .

Delle potenze appetitiue, che concupiscuole, & irascuole si chiamano. CAP. XXII.

E SSENDOSI fin qui detto delle virtù sensitive apprensive, mediante le quali si conosce sentendo, passeremo hora à ragionare delle appetitiue pur sensitive. Dico adunque, che tutte le cose corruttibili, etianlio quelle, che non hanno alcuna cognitione, naturalmente sono inclinate, non solo à seguire il bene, che loro si conuiene, & à fuggire il male, che loro si disconuiene, ma anche à far resistenza alle cose contrarie, & che sono di impedimento, non lasciando, che conseguiscano quello, ò che fuggano questo. Ciò si uede nel fuoco, cui la natura hà dato non solamente la leggerezza, onde vada sempre in alto, oue è il luogo conueniente alla sua natura, & si fugge da luoghi bassi, ma gli hà dato ancora il calore, & la virtù di consumare ogni contrario, che ciò gli vietasse, ò lo impedisse. Et questa inclinatione, che appetito naturale è chiamata ancora nelle cose, che non hanno cognitione vada sempre dietro alla sostantial forma, che loro dà l'essere. Ma nelle cose, che hanno la cognitione sensitua, quali sono gli huomini, & gli altri animali perfetti, perche sempre oue è cognitione, oue è appetito, & l'appetito, che inclinatione si chiama ancora, vada sempre dietro, & segue la cognitione auuiene, che secondo che in così fatti animali oltre la forma sostantiale, si trouano etianlio le forme, & le simiglianze delle cose, che per li sensi esteriori, & interiori essi apprendono, così ci è anche necessariamente la inclinatione, che appetito sensitivo vien detto. Il quale dalle dette forme, & simiglianze delle cose conosciute da sensi, puote esser mosso. Et perche questo esser mosso può accadere in duo modi, auuiene, che anche le potenze, onde escono così fatti mouimenti, siano due. E mosso dunque il sensitivo appetito prima in vn modo, quando è semplicemente inclinato à seguire, ò fuggire le cose, che per le dette forme, & simiglianze sono conosciute, & appariscono à sensi esser buone, ò cattive. Percioche da esse è mossa all'hora vna potenza del sensitivo appetito, che concupiscuole si chiama. Il cui officio è di semplicemente seguire il bene appreso, & di fuggire il male. Ma perche per tanti contrarij, che in questo mondo inferiori si trouano, rade volte è, che qualche impedimento non si attraversi, per lo quale non possono gli animali semplicemente, & senza difficoltà conseguire il bene desiderato & fuggire il male, auuiene, che si come per tal difficoltà è necessario, che essi facciano i mouimenti di un'altra maniera, così la natura hà proueduto, dando loro un'altra potenza, che è pur del sensitivo appetito, la quale irascuole è nominata. Il cui officio è di far resistenza à gli impedimenti, che si attraversano, & vietono il semplice acquisto. O

il

il semplice godimento delle cose dalla concupiscenole potenza semplicemente amate, & la fuga di quelle, che dalla medesima sono semplicemente aborrite, & odiate. Et perche ciò non si fa mai, se non malagevolmente, & con fatica, si dice, che l'oggetto dello irascenole appetito, è il ben particolare conosciuto da sensi; il qual ha difficoltà, & è posto nella esclusione, che contrastando si fa di quel, che impedisce. Si come l'oggetto del concupiscenole è il bene particolare conosciuto da sensi semplicemente, ciò è senza difficoltà, il qual bene è anche nella semplice fuga del male. Ma per intendere compiutamente in che maniera il bene conosciuto da sensi sia insieme secondo diversi rispetti, oggetto del concupiscenole appetito, & dell'irascenole; è da auvertire, che tal bene si può in duo modi considerare. In vno, in quanto è egli semplicemente diletteuole, & si conviene alla natura dello animale. Et in questo modo considerato è oggetto del concupiscibile appetito. Considerasi anche in vn' altro modo; ciò è in quanto è malageuole, & faticoso ad acquistarsi, & a possedersi per li contrarij, che resistono, & recano impedimento allo acquisto, & alla possessione di esso. Et in questa maniera è oggetto dello irascibile. Et similmente il male, se si considera in quanto alla semplice fuga di esso, è oggetto del concupiscenole; ma se si considera in quanto è difficile a fuggire, è oggetto dello irascenole. Et che queste potenze siano due, & nò vna sola, & che siano diuerse, & differeti intra loro, apparisce, perche la inclinatione della concupiscenole muoue sempre à segvir quel, che il senso gradisce semplicemente, & a semplicemente fuggir quel, che nuoce, & attrista. Ma per la irascenole così gli huomini, come le fiere pigliano spesso, & si pògono à seguire imprese di molto trauaglio, & pericolo, le quali, fin che non siano tirate à fine, quasi mancano di ogni diletto, e si mettono à fuggir l'otio, & il buon tempo, che per sè stesso di agio, & di piacere è pieno. Si vede ancora, che le passioni dell'una repugnano alle passioni dell'altra, & che vn gran diletto, che al concupiscenole si appartiene, le più volte mitiga l'ira, che è passione dell'irascenole; & che dall'ira, quando ella è in colmo i mouimenti del concupiscenole vengono spenti. Il che non sarebbe, se tutte procedessero solamente da vna fonte, & che nel sensitiuo appetito non fosse se non vna sola potenza.

Delle passioni, che sono nelle potenze concupiscibile, & irascibile in commune, & dell'organo loro. CAP. XXIII.

L concupiscenole appetito, & l'irascenole (de' quali si è parlato di sopra) sono potenze passive, perche riceuono le impressioni, & sono mosse da i loro oggetti. Onde i diuersi mouimenti, che si producono in esse, passioni si chiamano. Delle quali, auanti ch'io passi à trattare particolarmente, intendo ragionare in commune, mostrando in che maniera si producono, co

si quelle dello appetito concupisceuole, che arriuanò al numero di sei; come quell'altre dell'irasciuole, che cinque sono. Dico adunque, che come prima la virtù stimatiua, che, (secondo che poco auanti si disse) ne gl'huomini Cogitatiua si chiama, vede nella fantasia qualche imagine, (comunque ella vi sia stata formata) et l'apprende per cosa, che buona sia, subito l'appresenta al concupisceuole appetito. Nel quale successiuamente di ciò nascono trè mouimenti, l'vno dietro all'altro; et parimente quando l'apprende per mala, trè altri se ne producono. Quello, che è appreso come bene, produce nella concupisceuole potenza, inànzì ad ogni altra cosa, vn certo compiacimento, che si chiama Amore. Il quale è principio di tutti i mouimenti dello appetito verso la cosa amata. Et quello, che è appreso, et tenuto da' istimatiua per male, induce vn certo contr'animo (per dir così) che Odio è chiamato. Intendendo hora, che questa voce odio importi non Ira inuechiata, ma quella ischisiltà, che si hà dal male conosciuto, che altro nocimento per ancora apportato non habbia. Dopo questo, se quel bene, nel quale la concupisceuole potenza si compiace, non si possiede ancora, sorge in lei vn mouimento verso la cosa amata, che Concupiscenza, et Desiderio si appella: Et per contrario da quel male, che così degno di Odio ne parue, se non sia soprauenuto ancora, nasce nel nostro concupisceuole appetito vn certo Abborrimento, che Abominatioue, et Fuga si disse ancora. Vltimamente se quel bene, che così piacque, et fu desiderato dal concupisceuole appetito, si acquista, si genera nella istessa potenza vna gioconda quiete, che è detta Piacere. Et se il male, che da principio recò Odio, et poi Fuga, et Abominatione soprauiene, segue indi vna certa amaritudine, che Dolore, et Tristitia chiamar si puote. Si vede adunque, che sei sono le passioni della concupisceuole potenza; trè, che risguardano il bene, chiamate Amore, Desiderio, et Piacere; et trè che si appartengono al male, che Odio, Fuga, et Dolore si appellano. Le altre cinque si producono nella irascibile potenza in questa guisa. Se il bene dalla concupisceuole potenza desiderato si vede essere difficile ad ottenere, et la difficoltà è tale, che pur vi è modo à poter superarla, et ad acquistar il desiderato bene; nasce nella potenza irascibile la Speranza. Ma se la difficoltà apparisce insuperabile, vi nasce la Disperatione. Parimente ancora se in fuggir il male, che la concupisceuole hà in Odio, et abborisce, si conosce esser difficoltà, il Timore nella irascibile si produce. Ma se souuene qualche buon modo da poter vincere ogni difficoltà, vi sorge l'Audacia. La quinta passione della irascibile, che è l'Ira, procede da dolor di animo, che già sia soprauenuto. Percioche subitamente, che per qualche offesa ricevuta, l'animal sente tristitia, et dolore; se l'offesa è di conditione, che nõ se ne possa risentire, è necessario, che egli ceda, et che sotto vi resti, nõ vscendo de'

do de' termini del dolore, & della tristitia, che è passione della concupiscibile potenza. Ma se il mal riceuuto, & l'offesa è tale, che egli stimi potersene risentire, subito si accende l'Ira, per la quale desidera discacciar da se tal dolore, vendicandosi di chi l'offese. Et così cinque sono le passioni della irascibile. Delle quali la Speranza, & la Disperatione rispondono, & vanno dietro al Desiderio, & l'Audacia, & il Timore dietro allo Abborrimento, & alla Fuga, che vogliamo dire. Et l'Ira come si disse risponde, & va dietro al Dolore. All'Amore, all'Odio, & al Diletto, che sono le tre altre passioni della concupiscibile, perche fanno le loro operationi senza alcuna difficoltà, non corrisponde alcuna passione della irascibile. Lo organo, & la sede di amendue queste potenze, & di tutte le loro passioni, è il Cuore, nel quale sempre si fa qualche mutatione ad ogni lor mouimento. Et ciò chiaramente si conosce nel Diletto, per lo quale in qualche modo si sente, che il Cuore si allarga, & si apre; così come nel dolore si ristrigue, & si raccoglie, nell'Ira bolle, & si gonfia, & ne gli altri fa altrimenti.

La cagione, perche intende trattare delle passioni in particolare & se elle hano sempre cattiuë, & se nel ragioneuole appetito chiamato volontà, si ritrouino.

C A P. XXIII.

HA VENDO sin qui parlato delle passioni in commune, & mostrato la origine loro, & l'ordine, che hanno insieme, potrei lasciare il dir particolarmente di ciascuna, seguendo in ciò lo essemplio de grandi scrittori, a quali in ragionando dell'anima non fù a grado lo stendersi in dire di loro. Ma perche de gli huomini, come che animali ragioneuoli siano, niuno ve ne hà, ò se pur alcuni ve ne sono, sono rarissimi, così temperati, & così forti, che talmente le habbiano domate, che possano viuere, come la ragione insegna loro quietamente del tutto, et senza che indisentano alcun contrasto; & pochi ancora così continenti, & così prodi, che da gli assalti di esse si sappiano schermire in guisa, che in loro (quantunque con difficoltà) la parte ragioneuole in piedi, & vincitrice pur si rimanga. Con cio sia che nella maggior parte si vede, che la ragione, ouero se ben contrasta è vinta; come ne gli incòtinenti adiuuene, ouero, come auuene ne gli intemperati, senza contrastar punto, si elegge ella per se stessa di viuere, nõ come far deurebbe, ma come al sensitiuo appetito è a grado, in seruitù di cui quasi come vera prigioniera di lui, si è renduta. Di maniera che si può veramente dire, che si come sono pochissimi, così ancora felicissimi. & da Dio singolarmente amati, & viuano, & muoiano coloro, che dalle lusinghe, & da gli impeti di così fatte passioni si fanno defender talmente, che non siano da lor tratti fuor della strada, quali sono i veri continenti, & i veri temperati, & quei che sono veramente forti. Onde affine che ben conoscendoli potiamo

non

nò pur guardarci, & schermirci, ma reprimere, & quãto si puote il più, sog-
 giogare questi nostri domestici, & perpetui nemici. & ribelli, i quali di serui,
 che naturalmẽte esser deono, altro non pare, che cerchino, che di torre il re-
 gno dell'anima alla ragione, & sottomettendola, & facendola loro Ancel-
 la, insignorirsi di noi; mi pare, che sia necessario il parlare di ciascuna di
 dette passioni in particolare. Et tanto più necessario, quanto dalla ignoran-
 za, che si hà di loro, nasce, che la maggior parte de gli huomini, dimentica-
 ti di esser (quel, che più principalmente sono) ragioneuole, & intellettui-
 na natura, si credono di essere quel, che non sono se non manco principal-
 mente, natura corporea, & sensitiua. Et così amando naturalmente se
 stessi cercano, & procurano gli agi del corpo, & i piaceri de' sensi, contra
 quello, che la ragione detta loro, & insegna. Onde per lenare alle passioni
 del sensitiuo appetito la maschera, che non lascia, che da noi il veleno, che
 elleno molte volte portano seco, sia ben conosciuto, delibero di pienamente
 trattare questa parte. Dico adunque, che in duo modi possono da noi con-
 siderarsi le passioni; prima per sè stesse, & come cose naturali. Et in que-
 sto modo considerate non sono esse cattive, nè come gli Stoici le chiamaua-
 no, infermità dell'anima; anzi sono buone, date all'huomo, perche siano in
 aiuto della ragione, la quale non è dubbio, che quando è fauorita da loro
 produce molto più efficacemente le sue operationi. Senza che essendo state
 le due potenze del sensitiuo appetito, onde nascono le passioni, a noi da-
 te da Dio, dal quale non puo uscir cosa, che buona non sia; bisogna dire, che
 elleno naturalmente, & per se siano buone. Possonsi ancora considerare
 moralmente, & come usate da noi. Et in questa maniera, semplicemente
 parlando, non sono nè cattive, nè buone, ma & l'uno, & l'altro esser posso-
 no. Percioche se elle fossero gouernate, & ordinate, come si conuerrebbe,
 dalla ragione, si trouerebbono, sempre esser buone: & le buone operationi
 humane comandate dallo appetito ragioneuole per lo misurato concorso
 delle passioni sarebbono sempre migliori. Essendo assai meglio & più lode-
 uole che l'huomo si muoua ad operar bene con la ragione, & col sensitiuo
 appetito insieme, che se con la sola ragione si mouesse. Ma se le passioni
 ne loro mouimenti non sono ordinate, & regolate, è forza che siano senza
 alcun dubbio maluaie sempre. Percioche, ò si muouono d.sordinatamen-
 te per sè stesse, & non comandate da alcuna virtù superiore, ma solamen-
 te svegliate da loro oggetti, & ne riescono operationi cattive. Onero pro-
 ducono i disordinati lor mouimenti comandate dalla humana ragione, & le
 opere, che ne riescono sono assai peggiore. Conciosia che le male operatio-
 ni del ragioneuole appetito per lo seguente concorso delle passioni all'atto
 di esse, hanno assai più di veleno, che non haurebbono se elleno fossero dello
 appetito ragioneuole solamente, & senza che le passioni da lui comandate,

vi concorressero ancora . Percioche *manco biasimeuole, & minor male farebbe*, che l'huomo con la volontà sola peccasse, che non è, che egli sia di così peruersa mente, che non solo la volontà di lui peccando esca della dritta regola, ma tiri nello errore, & à peccar seco il sensitiuo appetito ancora. Nè perche detto si sia, che le passioni siano nel sensitiuo appetito, creda alcuno, che nel ragioneuole, chiamato volontà, non habbiano luogo amore, & odio, & altri simili mouimenti . Percioche tutti etiandio nello appetito ragioneuole si ritrouano . Ma così fatti mouimenti in esso non si chiamano passioni . Dandosi questo nome di passioni propriamente à mouimenti del sensitiuo appetito, perche non sono eglino mai senza qualche alteratione del corpo, & se non di altro, del cuore : il quale è il principal membro del corpo, & il proprio organo del sensitiuo appetito, & delle passioni di lui, come si è detto . Ma quando tali mouimenti si ritrouano solamente nel ragioneuole appetito, perche non essendo atti di alcuno organo corporale, non segue di ciò alcuna alteratione in alcuna parte del corpo, non si possono, (almeno così propriamente) chiamare passioni, come quelli del sensitiuo . Hora perche i mouimenti di questo, hanno molte volte co' mouimenti di quello tal simiglianza, che ad alcuni il discernere intra loro è difficile, nel ragionamento, che si farà delle passioni del sensitiuo appetito per più chiarezza, & affine che non generi cōfusione, farà necessario, di dire anche tal volta de mouimenti del ragioneuole, & dimostrare quali essi siano.

Di tre sorti di Amore, che sono il naturale, il sensitiuo, & il ragioneuole; & delle differenze, che hanno intra loro. C. XXXV.

DO VENDO SI parlare de' mouimenti della parte appetitiua della nostra anima, i quali si chiamano passioni, conuenie, che dallo Amore ci incominciamo, come da quello, che secondo l'ordine della natura non solamente è primo, perche si genera inanzi à tutti gli altri; ma anche, perche è principio, radice, & cagione, onde tutti gli altri procedono . Percioche se prima non si amasse, non si desiderarebbe, nè si sperarebbe alcun bene, nè acquistato porgerebbe diletto, & non si haurebbono in odio, & in horrore, non si temerebbono, nè ci attristerebbono i mali, che al bene amato sono contrarij . Ma conciosia che per quello, che al nostro proposito si appartiene, siano tre sorti di Amore, il Naturale, il Sensitiuo, & il Ragioneuole, per schifare ogni confusione, che potesse generarsi ne gli animi de' lettori, diremo di ciascuno di essi, tanto che basti à far conoscere quel che siano . Eile differenze, che hanno intra loro . Et prima dell'amor naturale, il quale in tutte le cose, etiandio in quelle, che mancano di cognitione, & di vita, si ritroua . Et è questo vna certa inclinatione, che naturalmente tutte le cose, hanno al ben loro, & à quello, che è loro propor-

proportionato, secondo che, per essempio, si vede nelle cose leggieri, come sono il fuoco, & il fumo, le quali hanno naturalmente inclinatione ad andare in alto, & le graui, quali sono le pietre, & le acque, che l'hanno a scendere à luoghi bassi; oue quando sono arrinate si riposano. Et questa inclinatione in loro si chiama amor naturale. Et perche tutti gli amori vanno dietro à qualche cognition propria, ò di altrui, si dice, che questo amor naturale non può seguire la propria cognitione, essendo anche nelle cose, che nò conoscono, come apparisce ne gli essempi dati de' corpi graui, & leggeri, ma segue la cognitione di Dio, il quale hà fatto, & ordinato la natura. Et questo amore si manifesta ancora ne viuenti, i quali tutti hanno naturale inclinatione à conseruar sè stessi, & le spetie loro. Onde veggiamo, che per mantenimento del proprio essere, & della vita loro, le piante non mancano di coprirsi di vna, due, & più scorze, per che le habbiano à difendere dal caldo, & dal freddo, & da qualunque altra offesa; & che per conseruatione delle spetie fanno meraniglioso apparecchio di fiori, di frutti, & di foglie, per produrre, fauorire, & difendere i semi, ne' quali, perche in virtù contengano i loro simili, si vanno perpetuando le spetie. Et questo fanno le piante, senza che conoscano quel, che si facciano; & pur sono operationi tali, che vedendonsi grandissimo artificio, è forza di confessare, che non sono fatte à caso, & che cotal' inclinatione, non hauendo esse la propria cognitione, necessariamente segue la cognitione del grandissimo Iddio. Il quale con l'infinita sapienza sua vò così conseruando quanto à gli indiuidui, & quato alle spetie, le sue creature. Ciò si vede anco in molti membri nostri, & de gli altri animali, i quali per le inclinationi naturali, che hanno in sè, fanno gli artetiosissimi vfficioj loro, senza che in ciò seguano la cognitione del senso, ò dello intelletto. Sappiamo, perche la esperienza per gli effetti lo insegna, che del cibo, che entra nel corpo nostro, & di qual si voglia altro animale, si fanno molte digestioni, & diuisioni con tanta prouidenza, che ne recano grandissima meraniglia à qualunque à considerarle si pone. Percioche una parte non atta al nodrimento, come sono gli Escrementi di più maniere, da diuerse membra, per vie diuerse è mandata fuora. Et di quel che resta si fa diuisione ancora, & vna parte dal segato è mandata alle vene, & quindi à ristorar le membra se ne vò per tutto il corpo; & l'altra parte più sottile è mandata dal cuore per l'arterie à dar'l mouimento à tutte le parti del corpo. Et à ciascuno di questi vfficioj sono preposti, & hanno inclinatione diuerse nostri membri interiori, & sodisfà ciascuno à quel, che se gli appartiene senza fallire: & nondimeno non hanno alcuna cognitione, & non sono drizzati da noi, i quali non sappiamo pur, se non per gli effetti, che se ne vedono seguire, quello, che si facciano, ò come. Ma si conosce, che se nelle loro inclinationi, & operationi non fossero indirizzati da vna somma, &

ma, & infallibile sapienza, non potrebbero fare gli ufficij loro. Vedendosi che in discernere quello, che è buono à nodrire, dal non buono, & in diuidere il sottile dal grosso, & inuiare, & drizzare ciascuna parte alla sua via, per luoghi angustissimi, & pieni di tenebre, senza errare, oue ogni errore, per picciolo che fosse, mortale sarebbe, hanno bisogno di grandissimo, soprahumano, & del tutto diuino accorgimento. Onde è necessario dire, che detti membri interiori in così fatte inclinationi, & amori vadano dietro, & seguano la cognitione del grandissimo, & mirabilissimo Iddio. Et queste naturali inclinationi, & amori sono in noi, non solamente quanto alla parte (che è senza ragione) ma anco quanto à quella, che è ragioneuole. Percioche il nostro intelletto non per nostra elettione, ma per istinto di natura hà inclinatione al vero, & perciò non può l'huomo non amarlo, non de fiderarlo, & poi, che l'ha conosciuto non può non acquetarsi in esso. La volontà parimente hà naturale inclinatione al bene, il quale, non per elettione di libero arbitrio, ma per istinto di natura, che Iddio le hà dato, è costretta necessariamente, volendo essercitar l'atto suo, ad amare, à desiderare, & ad acquetarsi in esso, senza che possa fare altrimenti. Et da tale inclinatione, che non è altro, che lo amor naturale, che habbiamo al bene, & alla beatitudine, procedono tutti gli altri amori, che si generano nelle nostre appetitiue potenze: perche tutto quello, che l'huomo vuole, lo vuole per hauer bene. L'altra specie di Amore, che è propria materia nostra bora, è lo amore sensitiuo, così detto, perche segue la cognitione del senso, & si ritroua in tutti gli animali, così ragioneuoli, come senza ragione. Et per questo è anche da molti chiamato amore animale. Il quale non è altro, che vna certa inclinatione, che si genera in noi, & nelle fiere ancora verso le cose, che dal senso, come buone, & proportionate allo amante si apprendono. Ma è differete questo amore ne gli huomini, & nelle fiere in più modi. Et prima, perche quando è nelle fiere, segue la apprensione, & la cognitione del senso necessariamente, & non per alcuna elettione di libero arbitrio, che in loro non è. Onde come prima esse vedono il cibo proportionato à loro, se si trouano bauerne bisogno, senza aspettare altro, necessariamente lo seguono. Ma ne gli huomini questa inclinatione alle cose, che il senso apprende per buone, non segue necessariamente. Anzi quando la ragione detta loro, che non sia bene, che si vada dietro alla apprensione del senso, molte volte non la seguono. Percioche se ben lo appetito sensitiuo, quanto à sè, manca di ragione anche in noi, nondimeno è atto à poter esser retto, & ordinato da lei. Et ciò si vede, perche prima, che l'huomo si risolua à muouer piedi, ò mani, ò altre membra esteriori per conseguire qualche ben conosciuto dal senso, & come à dire il cibo conueniente quando egli hà fame; aspetta nondimeno il consentimento della ragione. Et molte volte

F auuieue

auuiene, che etiandio quando le viuande sono preste, & che se ne hà bisogno, gli huomini per electione differiscono di mangiare, se occorre loro di hauer à fare auanti qualche cosa, che molto importi. Et perche ciò non fece l'guccione della Fagiola, si perdette in vn tratto Pisa, & Lucca, delle quali era signore. Onde quei che volsero ripigliarlo di gola, dissero ch'egli in vn desmare hauea consumate due Città. In vn' altro modo ancora è differente lo amor sensitiuo ne gli huomini, & ne' bruti. Percioche i bruti, (tutto che habbiano i cinque sensi esteriori non altrimenti, che noi) non però apprendono come noi per buoni, & proportionati à loro gli oggetti di tutti, ma solamente quei del tatto, & del gusto, & à gli oggetti de' gli altri sensi non hanno nè amore, nè inclinatione. Percioche il Cane, se ben sente l'odore della Lepre, non apprende per buono à sè, nè ama cot'al'odore. Et similmente il Lupo, se ben'ode la voce della Pecora, non apprende per buona, nè ama quella voce. Ma il Cane, & il Lupo apprendono come cosa, che per loro sia buona, & hanno inclinatione à mangiar sene le carni, & à beuerne il sangue, & à dilettere il gusto in questa maniera. Et il Toro vedendo la bianchezza, & la bellezza della Vitella non si compiace, nè apprende esser buono per sè il goder con gli occhi di quella bianchezza, & bellezza, ma cerca solamente di dilettere il senso del tatto nell'atto venereo. Et così fatte inclinationi, & amori ha dato loro la natura, & non più, perche non di più haueano essi bisogno per la conseruatione dello esser proprio, & particolare di ciascuno, & di quello delle specie loro. Ma all'huomo, che è animale di tanta perfettione, & hà mestiero di ristoro, & di recreatione per li molti fastidij, & trauagli, di che la humana vita è ripiena, & che per le cose sensibili hà da tenarsi con lo intelletto alla contemplatione delle cose, che sono sopra tutti i sensi; hà dato la natura, che apprenda come buona per sè, & che habbia inclinatione; & si diletta anche nella perfettione de' colori, de' gli odori, & de' suoni. Il terzo amore, che è il ragioneuole, ouero intellettiuo, così detto, perche segue la cognitione della ragione, & dello intelletto, è atto, che dalla volontà se produce; che così è chiamato il ragioneuole appetito, che è in noi; & non è altro, che la inclinatione, & il compiacimento, che habbiamo verso quelle cose, che dalla nostra ragione sono apprese, & conosciute per buone. Et questo amore si ritroua non solamente ne gli huomini, ma ne gli Angeli, & in Dio ancora, se bene in Dio & ne gli Angeli non ragioneuole, ma solamente intellettiuo chiamare si deue, per le cagioni, che si diranno, quando si mostrerà la differenza, che hà intra lo intelletto, & la ragione. Et sono differenti lo amor ragioneuole, & il sensitiuo, non solo perche da diuerse potenze dell'anima si producono; ma anche perche gli oggetti dello amor sensitiuo non sono, se non le cose particolari apprese, & conosciute per buone dal giuditio di alcuna de' sensi

de' sensi; la doue gli oggetti dello amor ragioneuole sono le cose vniuersali apprese per buone dalla ragione. Et se bene interuiene, che molte volte i cibi, & molte altre cose sono parimente apprese per buone dal senso, & dal la ragione; nondimeno il senso non apprende per buono, se non questo particolar sensibile, come à dire il colore, l'odore, & il sapore di questo particolar vino. Ma lo intelletto, che ha per oggetto l'vniuersale, apprende drit tamente per buono, non questo particolar vino, ma vniuersalmente ogni vino, che sia come à dire di sapor dolce, di colore orato, & di odore soaue. Et per riflessione si stende poi anche à questo particolar vino, nel quale cò- corrono le qualità sopradette. Et spesso, anzi quasi sempre auuiene, che questi duo amori sensitiuo, & ragioneuole ne gli huomini si cògiungono in- sieme. Perche ouero che l'appetito sensitiuo comandato vbidisce, come còuiene, alla ragione, amando sensitiuamente, & in particolare quello, che la volontà ama ragioneuolmète, & in vniuersale; ouero che l'appetito ragio- neuole per infermità, o per altro difetto ne gli huomini mal'ordinati è tirato à consentire à quello, che il sensitiuo ama, che amar non dourebbe. Come inteniene le più volte, quādo gli huomini, non ostante, che in vn certo modo corrompiano di far male, pur còsentono di còmettere Furti, Homicidij, Adul- terij, & molti altri peccati, ne i quali sono come rapiti, dalle loro passioni. Et auuiene anche taluolta, che la deprauata, & corrotta volontà non è pre- uenuta, ma preuiene ella il sensitiuo appetito, & lo tira, & lo induce à vo- ler seco quello, che ella sceleratamente per maluagità sua propria si elegge. Et così in tutti questi auuenimenti il sensitiuo, & il ragioneuole amore si congiungono, & si vniscono insieme. Sono anco differenti questi duo amo- ri, percioche il sensitiuo, per essere atto di organo corporale, non è mai sen- za qualche mutatione di qualche parte del corpo, & inchina sempre con qualche impeto nel suo oggetto, si come fanno anche tutte le altre passioni del sensitiuo appetito: la doue il ragioneuole amore, che nella volontà si ri- troua, perche non è atto di alcuno organo, manca di ogni impeto, & non fa, (quanto à sè) alcuna mutatione in alcuna parte del corpo. Onde è, che (si come dicemmo) non gli conuiene, almeno così propriamente, il no- me di passione.

Di duo Amori, detti, l'vno di amicitia, & l'altro di concupiscen- za, & della differenza, che hanno intra loro. CAP. XXVI.

DIVIDASI questo mouimento dell'anima nostra, che Amore vien detto in due, che Amore di Amicitia, & Amore di Còcupiscenza. si chiamano, & molte volte si generano in vn medesimo tempo in noi. Percioche non essendo la amore altro, che voglia di bene, è necessa-

(C. 2.)

F 2 rio, che

rio, che egli risguardi in due cose. L'vna delle quali è il bene, che egli vuole, & l'altra è la persona, cui vuole total bene. Et in quanto egli risguarda in quel bene, che vuole, è amore di Concupiscenza, & in quanto in colui mira, cui vuole total bene, è amore di Amicitia. Et per intelligenza di tutto ciò, dico, che oggetto dello amore è sempre qualche cosa, che è veramente, o par buona; & si può così fatta cosa considerare in duo modi. In quanto è ella buona in se stessa, & in quanto può esser buona ad vn'altra cosa. Vn giouane (per effempio) il quale habbia di molte perfettioni, & sia come à dire di buono ingegno, prudente, di bello aspetto, ma povero, può essere considerato come buono in se, & etiandio come buono per vn'altro, di cui potrebbe egli essere per auentura buon seruidore. Et secondo queste due considerationi potrebbe l'appetito di vn Signore muouer si verso casti, & amarlo in duo modi. In vn modo, secondo la prima consideratione, in quanto è egli buono in se stesso. Et questo sarebbe amore di amicitia. Et in vn'altro, secondo quell'altra consideratione, ciò è inquanto potrebbe egli essere buon seruidore per se, o per qualche altro, cui quel Signore lo desiderasse. Et questo sarebbe amore di Concupiscenza. Ma è da notare, che con amore di Amicitia, pigliando questi o nome nella sua propria significatione, non si possono amare se non le sostanze: percioche gli accidenti, come sono le bellezze, le scienze, le virtù, & simili, che non hanno l'essere in se stesse, ma l'hanno in qualche altra cosa, non si possono amare con amore di Amicitia, ma solamente con amore di Concupiscenza, inquanto si vorrebbero per se, o per altrui. Et similmente non si possono con amore di Amicitia amare nè anche le sostanze non ragionevoli, o viuenti, à nè, che elle siano, come è l'oro, le gemme, le case, le possessioni, il vino, i Caval li, i Cani, gli Vccelli, & simili, per due ragioni. Prima perche niuno ama cose tali, inquanto sono elle buone per se stesse, ma solamente inquanto l'uomo vorrebbe godersi, ouero che altri si godesse della bontà, che è in loro. Il che (come si è detto) è amore di Concupiscenza. Et appresso, perche lo amore dell'Amicitia non può hauer luogo, nè muouer si mai verso quelle cose, che non possono riamare con la medesima maniera di Amore. Percioche questa voce Amicitia importa corrispondenza di simile amore. La onde se bene i Cani, & i Caualli tal volta amano i loro padroni, o coloro che gli gouernano, nondimeno perche ciò fanno con amore di Concupiscenza & non di amicitia, amando il bene, che da loro trahono, auuene, che nè anche essi possono essere amati con altra maniera di amore, che con quello di Concupiscenza. Resta dunque, che con amore di Amicitia si possano amare solamente le sostanze, che hanno intelletto, come sono gli huomini, gli Angeli, & sopra tutte le altre il grande Iddio. Il cui amore, per lo grandissimo pregio della cosa amata, & per quanto ella dene esser tenuta cara,

Carità

Carità è nominato . Si come anche per la medesima ragione e similmente col medesimo nome chiamato l'amore, che si porta alle creature per Dio . Ma de' detti duo amori solamente quello di Amicitia è propriamente , & semplicemente amore . Percioche quel di Concupiscenza non è amore , se non in vn certo modo, & impropriamente . Et ciò auuiene, perche lo amore dell' Amicitia riguarda il bene, che è oggetto dello amore come cosa dello amato, nel quale è, & del quale egli vuole, & si compiace, che sia . Ma lo amore della Concupiscenza non riguarda cotai bene, come cosa di colui, nel quale si ritroua, ma come cosa , che egli vuole , & desidera , che sia di sè, o di altrui . Et per questo non si può dire, che propriamente, & semplicemēte chi ama in questa maniera, ami colui, nel quale è tal bene ; ma si ben se stesso , o altrui, il quale egli vuole, & desidera, che habbia tal bene . Onde essendo l' affetto di coloro, che lasciuamēte amano, & desiderano di godere delle altrui bellezze, amore di Concupiscenza, & nō di Amicitia, potiamo inferire, che essi semplicemēte, & propriamēte nō amano altro, che sè stessi . Ma perche essendosi detto di sopra, che lo amore nō è altro, che voglia di bene, potrebbero alcuni farsi à credere , ch'egli altro, che beniuolenza nō fosse; voglio, prima ch'io passi più auanti, mostrare , che cosa sia la beniuolenza, & la differenza, che ella ha con lo amore . Dico adunque , che la beniuolenza , si come anche lo amore , è atto di qualche appetito , per lo quale si vuole altrui bene, ma non è perciò amore, nè sensitiuo, nè intellettiuo . Et che non sia sensitiuo si mostra , perche la beniuolenza à generarsi in noi , non hà bisogno , di qual si voglia spatio di tempo , perche come prima cominciamo à scorgere in alcuno qualche cosa, che ci piaccia , senza hauerlo mai più veduto , senza che punto conuersiamo , o che pur parliamo con esso lui , per la natural attexxa , che habbiamo , essendo animali sociabili , di appiccarci con l'affettione à qualunque ci pare , che habbia qualche conformità col nostro appetito, cominciamo ad inohinarci con lo affetto dell'animo verso lui; & così nasce la beniuolenza in vn subito . Ciò si vede manifestamente quando si conducono duo Cavalieri à duello, à quali si appiccano con l'affettione i circostanti subito , senza che parlino loro , & senza che mai più veduti gli habbiano; & desiderano , che resti vincitore chi questi , & chi quegli, secondo che à ciascuno pare , che l'uno più che l'altro habbia qualche perfettione , & qualità , che à lui piace , & gli pare , che lo faccia amabile . Non fa già così lo amore sensitiuo ; percioche non nasce subito , ma hà bisogno di tempo , & di conuersatione , generandosi egli pian piano per lo molto riguardare nelle bellezze , o nelle altre vere , o apparenti perfettioni della cosa amata, & per molto considerarle , così presenti come lontane . Appresso lo amor sensitiuo , si come anche tutte le altre passioni del sensitiuo appetito , inebina l'huomo sempre con qualche impeto nel suo oggetto; ma la

ma la beniuolenza manca di ogni impeto . Resta adunque , che la beniuolenza , & lo amore sensitiuo non siano vna istessa cosa , ma differenti intra loro : l'altro Amore , ilquale nello intellettiuo , & ragionevole appetito si troua , è differente dalla beniuolenza altresì . Percioche tal amore (come di sotto vedremo) importa vna certa vnione di animo dello amante con lo amato ; per la quale lo amante reputa , che lo amato sia in vn certo modo vna cosa istessa con esso lui , & lo tiene , & lo tratta come tale . Ma la beniuolenza essendo vn semplice atto di Volontà , non passa tanto oltre , ne reputa , nè presupone , che tal'unione vi sia , ma si sta intra i puri termini di voler semplicemente bene ad alcuno , Onde si può ben dire , che (come Aristotile affermaua) la beniuolenza sia anzi principio di amicitia , & di amore , che vero amore , o vera amicitia .

Da quai cagioni si generi in noi lo Amore . C A P. XXVII.

LA cagione , che produce questo amore in noi , è il bene , il quale è il proprio oggetto di tal mouimento , & è quella cosa , che sola si ama . Percioche quando il bene è appresentato dalla fantasia alla potenza appetitiua , la muoue generando in lei verso il detto bene vna certa inclinatione , & vn certo compiacimento , che amore si chiama . Et intendo , che quel , che muoue lo amore , non sia il vero bene solamente , ma lo apparente ancora ; il quale etiandio , che sia vero male , è molte volte amato , quando hà con lo amante proportione , come si vede ne maluagi huomini . I quali amano le maluagità ; non inquanto sono maluagità , ma inquanto essendo per qualche principio corrotto diuentate loro proportionate , giudicano , che à loro siano buone . Et è necessario il dir così , non essendo possibile , che qual si voglia , etiandio corrottissima volontà di huomini , o di demonij , possa volere il male , come male . Conciosia che per natura ogni volontà vuole il bene , nè può volere il contrario . Ciò auuiene ancora , per che gli huomini sperano mediante qualche male , che essi eleggono , conseguir piaceri , o danari , o qualche altro bene da loro più amato , che non è hauuto in odio quel male , che essi eleggono . Di maniera , che l'amor loro è mosso dal bene , & à quel mira , & non al male , mediante il quale malua giamente si studiano di acquistar cotal bene . Nè per che molti amino la bellezza con tanto ardore , che non pare , che verso verun'altra cosa sia più feruente lo amore , creda alcuno , che la bellezza sia il proprio oggetto di tal mouimento , più tosto , che la bontà . Percioche la bellezza , & la bontà , o il bello , & il buono , che vogliano dire , sono quasi come vna cosa istessa . Non hauendo altra differenza intra loro , se non che il buono hà proprietà di fare , che lo appetito non si acqueti , & non si contenti se non nella pos-

la possessione di esso. La doue la bellezza senza che si possieda contenta l'appetito che è di lei vago; sch della vista. Et così più che gli altri beni pare, che la bellezza habbia proportion con le virtù, che vedono. Non che gli altri beni nō siano di conditione, che bisogna, che vengano anch'essi riguardati dalle virtù che vedono & che siano da lor conosciuti ad effetto, che habbiano à generare amore di sè, nè più nè meno come etiandio la bellezza. Ma la differenza stà in questo, che lo appetito si acqueta nella sola conoscenza, & nella sola vista della bellezza, ma nō si acqueta già nella sola vista, & nella sola conoscenza de gli altri beni. Anzi è necessario, che egli per acquetar si in essi interamente secondo il modo loro gli possieda & di loro si goda. Et per la detta proportion, che la bellezza più, che gli altri beni hà cō le virtù apprensive, hanno detto alcuni, ch'ella è oggetto, non de gli altri sensi, ma di quei soli, che più de gli altri hanno virtù di conoscere; & per ciò più de gli altri seruono allo intelletto, come sono il vedere, & l'udire, & che quindi auuiene, che de gli oggetti di questi duo sensi, quai sono i colori, & l'altre cose visibili; le voci, & i suoni, si dice che sono belli. Ma non si dice già, che siano belli, ma buoni gli oggetti de gli altri sensi, come à dire i sapori, gli odori, & simili. Resta dunque, che la bellezza sia anch'essa vna maniera di bene, già che anche in essa in qualche modo l'appetito si acqueta. Et resta ancora, che la conoscenza, che quanto à gli altri beni è il principio de' mouimenti dello appetito, quanto alla bellezza sia il fine, già che lo appetito, (come si è dichiarato) della sola conoscenza, & visione di essa resta contento. Et perche le principali virtù, che conoscono, sono la vista, & lo intelletto, dicono i dotti, che la visione corporale è principio del sensitiuo amore, & che la contemplatione, che si fa con lo intelletto, è principio dello amore spirituale, & intellettuiuo. Et se bene le scienze prima si amano, che elle si sappiano, non è per questo, che prima, che si amino, nō si habbia di loro in qualche modo qualche cognitione. Per cioche coloro, che ad apprendere vna scienza si mettono, fanno, prima che ciò facciano, almeno alcuni effetti di essa, come è, che nō mōcano à coloro, che ben la possiedono, laudi, honori, & commodi; & che aggiunge loro molta perfettione. Et il saper di lei questo solo basta ad indurre gli huomini ad amarla, & à porui studio. Dalla simiglianza ancora si genera amore, ma bisogna sapere, che due maniere di simiglianze si ritrouano, l'vna, che propriamente simiglianza chiamar si puote. Et è quando duo conuengono in vna qualità, in quanto cotal qualità realmente, & con effetto in amenduo si ritroua. Come se, per essemplio, duo fossero parimente doti in Astrologia. Et questa simiglianza suol generare amore di amicitia, Percioche coloro, che conuengono in qualche qualità, quanto à quello in che conuengono, sono quasi vno, & non due; si come tutti gli huomini, quanto

quanto alla humanità, che è vna sola in tutti, sono vna cosa stessa. Et per ciò l'affettione dell'uno, quasi comè se in se medesimo si rifletteffe, v'è verso l'altro, quel bene volendoli, che vuole à sè stesso. L'altra la quale, come che men propriamente, pur si può in qualche modo chiamar simiglianza, si è quando vno realmente, & con effetto, hà qualche perfettione, come sarebbe la Musica: & l'altro non l'hà, se non quanto ad vna certa inclinazione, & attezza, come auuiene di coloro, che nō sono musici ancora in atto, d' in habito, ma solamente in potenza, in quanto desiderano di essere, & ni hanno (per così dire) attezza, & disposizione. Et questa simiglianza suol generare amore di concupiscenza, ouero quell'amicitia, che l'utile, ò il diletto hà per fine. Percioche ciascuno, che è in potenza di hauere qualche perfettione, desidera, & aspira di venire all'atto, & di essere realmente quello, che può essere, & non è ancora. Quindi auuiene, che i poveri, che sono ricchi solamente in potenza, in quanto potrebbero hauere à qualche tempo delle ricchezze, perche le appetiscono, & sperano di poterle trarre da i ricchi, fanno cō esso loro amicitia. La quale dalla parte di essi, che sono ricchi solamente in potenza è fondata solo nell'utile. Et tali sono in gran parte quelle Amicitie, che molti, che per farsi ricchi, si pongono à seruir le corti, contraheno co' Signori, cui seruono. Tali ancora sono quelle, che si fanno cō persone piaceuoli, & facete, da huomini seueri & gravi. Iquali, ò per natura, ò per accidente non sono allegri, se non in potenza, & hanno bisogno, & desiderio di ricreare gli spiriti, & di rallegrarsi. Percioche tal amicitia dalla parte di coloro, che sono così fatti, è fondata nel diletto, che dell'altrui piaceuolezza si prendono, amādo essi i Faceti, non per bene, che vogliano loro, ma perche amano à sè, & vogliono godere del bene, che è in loro, qual'è la detta piaceuolezza, onde essi traheno alleggiamento di cure, & diletto. Ma se ben la simiglianza suol generare Amore, genera anche taluolta Inuidia, & Odio. Et ciò auuiene quādo i simili in conseguir qualche cosa amata, & desiderata da ciascuno di loro cōcorrono, & si impediscono insieme. L'esempio è pronto ne gli artefici, che si danno scambievolmente impedimento ne' loro guadagni; & etiandio ne gli huomini illustri per valore di armi, ò di lettere, ò di altra eccellenza. Iquali sono ben simili intra loro, ma perche tutti vorrebbero i primi honori, che di più, che di vno esser non possono, rare volte è, che nō si portino insieme Inuidia, & Odio. Il che pare tanto più strano, quanto la virtù suol produrre amore di sè, etiandio taluolta in coloro, che virtuosi non sono. Et ciò auuiene, perche se bene i cattiuu huomini hāno i costumi guasti, & corrotti dal mal vso; nō è per ciò, che in loro siano spenti del tutto i semi della virtù; iquali, perche con essi tutti nasciamo, sono naturalmente ne gli animi di ciascuno. Et questi semi bastano à fare, che il non virtuoso ami quello, che hà virtù, come simile

simile à sè ; non quanto à gli habiti acquistati, che sono buoni nell'vno, & rei nell'altro ; ma quanto alla ragion naturale, che Iddio hà lor data, in cui consistono i detti semila quale ragion naturale, se bene è in parte oscurata nel vitioso, non è per ciò, che ella sia estinta, non potendosi estinguere del tutto mai. Il diletto finalmente, che è nella speranza, che habbiamo di dower mediante qualche persona acquistare qualche bene, ò di essere nel le nostre imprese da lei fauoriti, & aiutati ; & la speranza istessa altresi, sogliono esser cagioni, che in noi nasca Amore verso la persona, da cui si attende il fauore, & lo aiuto ; ma non già prima cagione. Percioche è forza, che tal diletto, & tale speranza sia generata da qualche altro Amore, che auanti in noi si ritrouou, essendo impossibile, che si speri, ò che diletti qual si voglia cosa, che da noi prima in qualche modo amata, & desiderata nò sia.

Delle vnioni & de' gli altri effetti che dallo amore
deriuano.

C A P. XXVIII.

N I V N A cosa è, che piu conuenga, ò che più sia propria allo Amore, che la Vnione. Et perchè sono molte maniere di Vnione, auuicene, che vna sorte se ne ritroui, la quale è principio, & cagione di amore ; & che vn'altra, altro non sia, che lo istesso amore, & che finalmente vna ve ne habbia ancora, che è effetto di amore. La vnione che è cagione dello amore, & lo genera, è anche ella di due sorti. L'vna sostantiale, che più tosto vnità, che vnione dir si dourebbe. Et è quella, che ciascuno hà con sè stesso, per la quale è egli vno, & non due. Et questa genera lo amor proprio, che ogn'vno à sè medesimo porta. Et secondo che questa vnità è maggiore, & più strigne di tutte le vnioni, così ancora lo amore, che da lei si deriuaua auanza ogni altro amore, che si porta à qual si voglia cosa creata fuora di sè. L'altra sorte di vnione, che è pur cagione di amore, & lo genera, si chiama di simiglianza ; & è quando in duo, ò in più, vna simile forma accidentale, & vna simile perfettione si ritroua ; come sarebbe se duo fossero Astrologi, i quali quanto alla Astrologia, per la quale l'vno l'altro simiglierebbe sarebbero in vn certo modo vna cosa stessa. Et questa simiglianza, quando è intra due veramente, & in fatti genera amore di Amicitia, come si disse ; ma se ella vi è solo in potenza, genera quel di Concupiscenza, ouero l'Amicitia, che il diletto, ò l'utile hà per fine. Quella maniera di vnione, la quale dicemmo, che altro non è, che lo istesso amore, consiste solo nello affetto, & nel giudicio dello amante. Percioche se egli ama di amore di Concupiscenza apprèdendo la cosa amata, come sua, & al suo ben'essere appartenente, & cercando di farla sua, viene, quato al giudicio, & allo affetto dell'animo suo, a tenerla per congiunta, et vnita à

G se.

se. Et se egli ama di amore di amicizia, quello stesso ne amiche. Percioche reputado egli la persona amata una cosa stessa cō se medesimo, & come se medesimo amandola, viene quanto al giudicio et allo affetto dell'animo suo à tenerla per congiunta, & unita cō esso seco, perche pone se in luogo della persona amata, e reputa come sua propria ogni fortuna di lei, o buona ò rea, ch'ella sia. Et tale vnione è giudicata assai grãde, perche è assai simile alla sostitiale, che è quella, che l'huomo hà con se stesso, la quale dicemmo, che unità, più tosto, che vnione chiamar si debbe. L'ultima vnione poi, la quale è effetto di amore; consiste in questo, che lo amato è nello amante, in quanto lo amante hà sempre nel cuore lo amato, compiacendosi di vederlo presente, & desiderandolo quando è lontano: & hà sempre nello affetto, & nel desiderio molti beni, ch'egli li vuole, nō per alcuno rispetto di proprio commodo, ma per lo solo compiacimento, che hà di lui, & per lo amore ch'egli li porta. Et di più perche non si contenta, & non si acqueta in godendo della presentia, & della conuersatione di lui, quanto allo esterior solamente, cerca di penetrare, & di arriuarre sino alle parti più interne, non si fermando finche non possiede interamente, & perfettamente l'animo del lo amato, & finche essendo diuenuta, & fatta una sola di due volontà nō vuol l'uno, & non sà per l'altro come per se medesimo. Ne s'è cōtento lo amore à questi termini, & non gli basta di hanere trasformati gli amanti, & fatto, che ciascuno di loro sia amante, & amato; & che l'uno sia nell'altro (come si è detto) ma passa tal volta tanto oltre, che gli induce à quello eccesso, che per mancare di altro nome, chiameremo ancora noi estasi. Essendo tanto da greci, quanto da latini così detta quella passione, per la quale uno esce di sè medesimo, quasi perdendo la memoria, & la cognitione di se stesso, & dello esser suo. Il che può interuenire in duo modi, l'uno è quando dallo amor Diuino è l'huomo felicissimamente rapito, & tratto fuori di sè à conoscere i secreti dello altissimo Iddio, sopra l'uso, che è proprio, & naturale à noi di intendere mediante i sensi, & il discorso. Come ad uenue à San Paolo all'hora, che egli fu tratto sino al terzo Cielo, & non sapea, se ciò gli fosse accaduto, essendo egli nel corpo, ò pur fuori del corpo. L'altro modo è quando per souerchio amore uno esce di sè stesso oppresso infelicamente da quel furore, & da quella spetie di frenesia, che eros è chiamata da Medici, che significa Amore, & è graue infermità. Et in questa maniera escono alle volte fuori di se i miseri amanti quanto alla virtù apprensua: percioche dal fermar troppa il pensiero nella cosa amata, restano gli organi tanto offesi, & la virtù così alienata, & astratta da gli altri oggetti, che conoscer più non gli puote. Ne dene ciò parere strano, conciosia, che in tutte le operationi di qual si voglia delle potenze dell'anima sensitua, le quali producono i loro atti, medianti gli organi corpora-

li, &

li, & sempre con qualche alteratione di detti organi, se la alteratione è eccessiva sì, che corrompa, o gravemente offenda l'organo, resta impedita la potenza in guisa, che non può (durante lo impedimento) far più bene le sue operationi. Cio sperimentiamo noi manifestamente nella potenza visiva, la quale, se il suo organo, che è l'occhio, è di sonerchio alterato, come interviene quando si guarda fiso nel Sole, non puote più fare convenevolmente la operation sua del vedere. Quanto poi alla virtù appetitiva, auviene, che lo amico con lo affetto esce di se stesso taluolta in quanto vuole, & cerca tanto il bene dell'amico, che poco si ricorda del suo, & lo disprezza, non si curando di perder la propria, per conservar l'altrui vita. Vn' altro effetto ancora nello amante dallo amore si produce, che zelo si chiama, il quale, se procede da amor di amicitia, suol ritenere il suo nome. Ma quando da amore di concupiscenza si deriva, altro nome, (come appresso, vedremo) si prende. Ma qualunque nome egli habbia altro non è, che vn mouimento dell'anima, per lo quale sorge l'huomo ad escludere quello, che impedisce il suo desiderio, & che è contrario, & repugna alla affettione, che egli porta; nè procede da altro mai, che dalla grandezza dello amore. Percioche ciascuna virtù, quanto più grandemente si muoue verso il suo oggetto; tanto più efficacemente resiste à i contrarij, che la impediscono. Onde nello amore della amicitia, quanto più l'amico ama, con tanto maggiore studio cerca, & procaccia il bene del suo amico. Et se auviene, che egli in cercando ciò incontri in qualche sinistro che si attraversi, & impedimento gli dia, con molta vehementia contra tale impedimento si muoue. Et questo interior Mouimento, che zelo si chiama, per lo quale lo amante si studia di opporsi à tutto quello, che si fa contra il bene della persona amata, si ritroua sempre ne veri serui, & amici di Dio. Et per esso quanto possono, repugnano à quel, che contra la volontà, & l'honore di Dio si procura da chi che sia. Così fù in Christo nostro Signore, all'hora che egli fatto vn flagello di corde con esso scacciò coloro, che del tempio di Dio piazza di mercato fatto si haueano. Così fù ancora in San Gio. Battista, all'hora che arditamente riprese Herode, che contra la legge di Dio si tenea colei, che del fratello moglie era stata. Quando anche con amor di concupiscenza grandemente si ama, se auviene, che alcuno si attraversi, & dia impedimento allo acquisto, o uero alla quietà possessione della cosa amata, nasce il zelo nello amante, per lo quale si muoue contra quel, che impedimento gli apporta. Et in questa maniera insorgono i zelanti mariti contra coloro, che tendendo insidie alla castità delle lor mogliere, cercano di impedire quella singolarità, che essi vi vogliono hauere. Ne' quali cotale affetto con nome, che da zelo pur si deriva, Gelosia tra noi è chiamato, come anco Inuidia, o zelo

di inuidia chiamiamo la passione, con la quale quei, che à i primi gradi, & à i primi honori aspirano, contra coloro si muouono, che desiderando, & procurando anche essi di arriuare à i medesimi honori, & gradi, fa e, che lor portino impedimento. Ma questa passione, che Geosia, o zelo di inuidia si chiama, non è se non in quei, che amano certi piccioli beni: i quali, perche sono manchi, & scarfi, non si possono interamente possedere da molti. Ma quando l'oggetto dello amore è vn ben grande, come è Iddio, ilquale è bastante ad empire il desiderio, & à far beati innumerabili Angeli, & huomini, non solamente co'l amore manca di Gelosia, & di quella Inuidia, per la quale ci mouiamo contra coloro, che aspirano al medesimo segno, à che noi tediamo, ma ci rallegriamo più tosto, & aiutiamo l'un l'altro per carità à conseguire, & ad acquistare il medesimo bene. Hora per conclusione, & fine di quello, che intorno alla materia dello amore mi proposi di ragionare, resta, che come vltimo suo effetto io dica, che da lui procedono, & hanno origine tutti i mouimenti dell'anima nostra interiori, & esteriori; anzi tutto quello, che in qualunque modo fanno, non solamente gli huomini ma indistintamente, & senza alcuna eccettione tutte le creature, & Iddio Creatore ancora, procede, & nasce da Amore. Per cioche essendo cosa manifesta, che tutto quello, che si opera, non solamente dall'huomo, ma da qualunque natura in tutta la vniuersità delle cose, si fa per lo fine, che è nella intentione, o di coloro, che operano, se sono di natura che habbiano cognitione di tal fine; o di Dio, che ha create, & con la prouidenza sua regge, & drizza tutte le nature al lor fine; & non essendo il fine altro, che il bene amato, & desiderato, bisogna dire, che ciascuno operante (& sia pur qual si voglia) faccia tutte le sue operationi per qualche amore. Et non solamente le operationi, ma tutte le passioni del sensitiuo appetito ancora, con tutto quello, che dalle dette passioni si deriua, nascono dallo Amore, come da prima fonte, cagione, & origine di ogni cosa.

Del desiderio, & di quante maniere egli sia.

C A P. XXVIII.

HOGGI mai, che dello amore si è parlato, resta che si parli del desiderio. Il quale è quel mouimento dell'anima, che immediatamente segue, & vā dietro allo amore, & hà parimente il bene per suo oggetto, si come hà lo amore, ma sotto vna consideratione più ristretta. Percioche lo amore hà per suo oggetto così il bene presente, come quello, che, o per tempo, o per luogo, è dallo amante lontano. Non si amando manco il bene acquistato, & che già si possiede, che quello, che

non

*3 si è acquistato ancora ma si desidera, & si aspetta, la doue l'oggetto del desiderio non è mai il bene, che già si è acquistato, & è presente, ma solamente quello, che essendo per tempo, o per luogo lungi da noi, non habbiamo ancora. Dirà qui alcuno, gli huomini viuono, & pur desiderano di viuere. Et quei, che sono sani, & regnano, pur desiderano di esser sani, & di regnare. Rispondo, che costoro, quanto al bene, che è lor presente, non hanno desiderio alcuno, ma diletto, & gioia; perche non desiderano di viuere, nè di esser sani, nè di regnare adesso, ma nel tempo auuere. Quanto al quale, non solamente non hanno, ma non sono ben certi di deuere hauere pur vn'hora così fatte cose. Conciosia che, secondo che sono elle soggette al tempo, onde beni temporali si chiamano, così anche sono mutabili, & si possono perdere in vn momento. Et quindi auuiene, che non essendo del tempo altro, che il presente; percioche il passato non è più, & il futuro non è venuto ancora, niuno è, che possa dire di hauere delle dette cose, se non quanto dura il tempo presente, che è solo vn piccio lo instante, quanto al quale niuno è, che desideri, quello, che egli hà. Et secondo che nell'huomo sono tre amori (come di sopra dicemmo) il naturale, il sensitiuo, & il ragioneuole; così ancora vi sono tre desiderij. Il primo de quali naturale si chiama, & è quella inclinatione, che in tutte le cose viuenti, & non viuenti si ritroua, per la quale appetiscono secondo il modo loro il lor bene, ciò è quello, che è loro conuenueuole & del quale essi mancano. Onde si vede, che i corpi graui, quali sono le pietre, & l'acque, hanno talmente appetito de' luoghi bassi, che sempre, se non sono impediti, se ne vanno impetuosamente ne più profondi, oue quando sono arriuati, quasi giunti al fine del desiderio loro si acquetano, & si riposano; si come anche i corpi leggieri, qual'è il fuoco, & il fumo, vanno in alto. Il sensitiuo desiderio, che concupiscenza chiamar si suole, è passione della concupiscibil potenza nel sensitiuo appetito, & si stende à quelle cose, che dal senso sono apprese per buone. Et quantunque tal desiderio sia commune à noi con gli altri animali, è egli nondimeno in essi assai più ristretto, che non è in noi per più cagioni. Et prima perche essi non apprendono (come noi facciamo) il tempo auuenire; onde non possono desiderar cosa alcuna come futura, ma solamente come cosa, che non hanno, & vorrebbero hauere di presente. Ciò auuiene ancora, perche essi, se bene hanno i cinque sensi esteriori non altrimenti, che noi, nondimeno, perche non apprendono come buoni, & à loro conuenueuoli nè gli odori, nè i colori, nè i suoni, di essi non si curano punto; & così il lor desiderio non si stende ad altro, che à gli oggetti del gusto, & del tatto. Ma noi perche apprediamo per conuenueuoli alla nostra natura, & per buoni tutti gli oggetti diletteuoli di ciascuno de' cinque sensi; ci stendiamo etandio à desiderarli. Et è

anche

Anche più ristretto in loro tal desiderio , perche i sensi interiori si allargano nello apprendere molto più in noi , che ne' bruti non fanno . Conciosia che il terzo interiore in loro , che Stimatina è chiamato , non apprende se non certe poche cose necessarie alla conservazione dello esser loro ; la doue ne gli huomini , essendo capacissimo , & atto à discorrere per tutte le cose particolari , che sono al mondo ; & per quelle ancora taluolta , che non vi sono , conosce , & apprende , esser buone , & conuenevoli à noi molte cose : le quali da sensi esteriori non possono esser conosciute per tali ; & le presenta al concupiscibile nostro appetito , il quale subito si inuoglia di esse , & le desidera , ancora che non siano più necessarie , che tanto , alla conservazione dell' esser nostro , & che per questo la natura non le ricerchi . Et quindi è lo appetito , che si hà così grande di fare ogn' hor nuouo acquisto di queste ricchezze , di quegli honori , & d' altri simili beni particolari . Onde ben si dice , che la concupiscenza è di due sorti , l' una , la quale è à noi commune con gli altri animali , & si stende solamente alle cose , che la natura necessariamente ricerca per la conservazione de particolari huomini , & della specie . Et tal' è il desiderio , che si hà delle cose da mangiare , & da bere , & da coprirsi contra la ingiuria del caldo , & del freddo , & della pioggia , & quel , che si hà de gli atti venerei . Et questo desiderio , perche quādo si è soddisfatto alla natura vien meno ; diciamo , che è terminato , & finito . L' altra sorte di Concupiscenza , perche è ne gli huomini soli , & è di cose , che non sono necessarie alla conservazione della natura , la quale si contenta di poco , si dice essere nō naturale . Ma con tutto ciò , perche le cose , che si appetiscono vengon da chi le appetisce reputate oltra modo conuenevoli ; & buone , sono anche oltra modo , & infinitamente desiderate da loro . Et quindi è , che nō ci bastando i frutti della terra à nodrirci , nè le pelli de gli animali , & poco tetto (che sono le ricchezze naturali) à coprirci ; habbiamo tentato le acque , & ricercate tutte le sponde , & il fondo de i mari , per trarre indi le perle , & l' altre ricchezze non naturali . Habbiamo riuouate tanti arti per condire i cibi , & per farci le veste , non pur di Lino , & di Lana , ma di Seta , & d' Oro . Habbiamo con le fabriche smisurate , & di pazzza spesa alzati i palagi al Cielo , siamo andati nelle viscere della terra per trarre indi Oro , & Argento . Et non stando contenti à questo , ci insidiamo , ci uccidiamo per rubarci l' un l' altro . Vedendosi , che lo amico dallo amico , & il fratello non è sicuro , dal fratello . Et che parendo à figliuoli , che gli anni troppo si indugino , si sono essi taluolta auanzati in por fine , & in accortare la vita de padri , solo per soddisfare alla sempre assetata , non naturale cupidigia . La quale se auuiene che ella stia intra i conuenevoli termini , & che appetisca solo di bauer delle ricchezze , etiàdio nō naturali tãto che basti , affine di poter viuere cō le honeste cōmodità , secōdo il grado ; è anche ella terminata , & finita ,

nèa, e non degna fosse di biasimo. Ma se si pone il fine nelle ricchezze, aspirando a farne acquisto di quanto più si puote, e senza alcuna termine; è ingordigia infinita, non mi si bastanza biasimata in questo modo, e degna di eterna pena nell'altro. Essendo coloro, che hanno questa inestinguibil sete, in continuo peccato mortale. Et bene ho detto, che è ingordigia infinita, perchè è sempre infinito il desiderio, che si ha del fine, e terminato quello, che si ha delle cose, che si desiderano per lo fine. Ultimamente in noi si ritruova il ragionevole desiderio, cui non propriamente il nome di Concupiscenza si conviene, se ben talvolta per la simiglianza, che è intra loro se gli è dato. Questo ragionevole desiderio si muove sempre verso quelle cose, che dalla ragione, o bene, o male, che ella giudichi, sono tenute per buone. Tale è l'appetito, che si ha delle scienze, della sapienza, delle virtù, e degli altri beni spirituali, e temporali ancora e talvolta etiadio de' mali, come è quando la ragione corrotta, o ingannata, è cupida di gloria vana, di honori non meritati, di smisurata eccellenza, e di altre cose tali. Il cui desiderio si dice esser ragionevole, non perchè sia guidato da alcuna dritta ragione; ma perchè è atto di volontà. La quale, se bene per qualche accidente è corrotta, e manca del dover suo; è nondimeno non solo atta a dovere esser regolata dalla dritta ragione, ma potenza ragionevole per natura. Et questo basti del desiderio.

Di quel mouimento dell'anima, che piacere
è chiamato. CAP. XXX.

QUANDO vn bene è desiderato, se auuicne, che si acquisti, e si possieda, segue in chi lo possiede subito vn mouimento, che piacer si chiama, e è termino, e quiete del desiderio nella cosa amata. Nè paia strano, che io habbia detto, che'l piacer sia mouimento, e quiete che paiono cose contrarie, perciocche in rispetto della operatione esteriore, che fa l'huomo per acquistare il desiderato bene, e del desiderio interiore ancora, l'vno, e l'altro de' quali per lo acquisto della cosa desiderata vien meno, puote il piacere chiamarsi quiete. Et in rispetto della virtù appetitiua, la qual come prima desideraua quello, che non haueua; così dopo, che si è acquistato, se ben più non lo desidera, non cessa però di operare intorno al suo soggetto, dilettandosi nella possessione di esso, si può nominare, e è mouimento. Et sono due sorti di piacere: l'vno è dello intellettiuo appetito, il quale, perchè non è atto di alcun organo corporale, è, quanto a se senza alcuna alteratione di qual si voglia parte del corpo. Et si prende questo piacere, che da Latini gaudium vien detto, nello acquisto già fatto, e nella possessione di qualche cosa, che dal nostro intelletto sia stata appresa.

e co-

& conosciuta per buona, & dalla cognitione, che si hà di hauer' acquistata tal cosa, & di possederla. Et è da notare, che quando si possiede qualche cosa, che dal nostro intelletto sia giudicata buona, non solamente lo intellettu appetito ne sente il gaudio, & il piacere, che diciamo, il quale quanto à sè, perche è senza aiuto di instrumento corporeo, è simile in qualche modo à quello, che hanno gli Angeli, & Iddio: ma per lo imperio, che naturalmente la parte ragioneuole hà sopra la sensitua, redonda molte volte anche nel sensitiuo appetito, si che anche egli piacer ne prende. Onde dice uà David, che il cuor suo, intendendo per la volontà, & la carne sua intendendo per la parte sensitua, si rallegrauano in Dio. L'altra sorte è di quei piaceri, che principalmente nel sensitiuo appetito dimorano. I quali perche sono atti di organo corporeale, non si sentono mai senza qualche alteratione circa il cuore, organo di tutte le passioni. Et è questo sensitiuo piacere anch'esso di due maniere. L'vna delle quali piacer corporeale chiamar si puote; & è quello, che si apprende con alcuno de' cinque sensi esteriori per lo congiungimento della potenza col suo piaceuole oggetto. Il che auuiene nello apprendere, che realmente si fà de' vaghi colori con la vista, & de' suoni con l'udito, & de' gli altri diletteuoli oggetti con gli altri sensi, de quali sono oggetti. L'altra maniera de' piaceri sensitui è nella possessione di qualche cosa, la quale non dà alcuno de' sensi esteriori, ma dalla stimatua, che è il terzo senso interiore è giudicata esser buona, & conuenueuole à noi quali sono i posseduti beni particolari, & come à dire questo podere, questa casa, questa gemma, questi dinari. I quali recano al nostro sensitiuo appetito, piacere, che non si sente di fuori in alcuna parte del corpo, ma solamente dentro all'anima, & per questo non corporeale dir si deue, ma animale più tosto, come quello, che dall'anima interiormente, & non esteriormente, dal corpo è sentito, ancorche non sia senza alteratione del cuore suo organo, che è pur corpo. Et se ben l'Oro & le Gemme, si bene ornati Palagi, & i bei Giardini, diletano esteriormente gli occhi, che apprendono come buoni à vedere i colori, le figure, & le grandezze loro, non è per questo, che gli occhi apprendano come buono anche il posseder, & lo esser padrone di cose tali, non essendo ciò oggetto della vista corporeale. Il che si manifesta, perche tutti sentiamo, che gli occhi si diletano (quanto à loro) così in vedere gli altrui belli giardini, & palagi, come quelli, de quali siamo noi Signori; il che non auerrebbe, se lo esser Signore, & possessore di cose tali fosse l'oggetto loro. Percioche se così fosse si diletterebbono in vedere non le altrui, ma solamente le proprie cose. Resta dunque che il piacere, che si sente di possedere, & di esser padrone di qualche cosa, sia del sensitiuo appetito interno, & non di alcuno de' sensi esteriori. Et della medesima maniera sono ancora i piaceri, che si prendono dell'essere in gra-

tia

sia di qualche signore, dello hauere alcuni buoni amici, & possenti, dello esser laudato, & honorato da questo, & da quello, & dello hauere certi altri simili beni particolari. Percioche non essendo essi oggetti di alcuno de' cinque sensi esteriori, non sono appresi, nè giudicati esser buoni, & conuenevoli da loro; ma dal detto terzo senso interiore, che cogitativa, o stimativa vien detto. Onde perche sono piaceri, che si sentono dall'anima, & non dal corpo, ancorche non siano senza qualche mutatione nel cuore, che è il loro organo, & pur è corpo; animali, (come diceuamo) & non corporali piaceri chiamar si deuono. Et se à ciascuno de' mouimenti gia detti, il proprio nome dar si deuesse, à me pare, che quel piacere, che è solo dello intellettuale appetito, che gaudium chiamarono i Latini, contentamento in nostra lingua chiamar si potrebbe. Percioche de' bruti non si suol dire, che siano contenti, ma solo de' huomini, che hanno intelletto. Et al piacere, che è nel sensitiuo appetito per apprensione de' sensi interiori, il quale noi habbiamo detto, che animale chiamar si deue; credo che propriamente il nome di allegrezza sia conuenevole; la quale cade anche ne' bruti. Percioche de' canelli, & de' cani solemo dire, che sono allegri. Et quello che si hà per apprensione de' sensi esteriori, che corporale habbiamo nominato, à mio giudicio col nome commune del genere piacere chiamar si puote, si come i Latini lo chiamarono voluttà. Nè voglio per più chiarezza lasciar di dire, che di tutto quello, di che pigliamo piacere corporale, & esteriore, potiamo anche pigliare allegrezza, & piacere animale, & interiore. Percioche la mostra stimativa può apprendere per buono, & conuenevole à noi etiandio il sentire gli oggetti diletteuoli de' cinque sensi esteriori, come è il vedere i bei colori, & l'udire le ben concertate armonie, & simili. Ciò è manifesto. Perche quado queste cose non sono presenti, & da sensi esteriori non si sentono, veggiamo, che hauèdone l'huomo le imagini nella fantasia subito, che la stimativa di esse si accorge, & al sensitiuo appetito le rappresenta, il sensitiuo appetito desidera, che gli occhi, & gli orecchi godano de' loro diletteuoli oggetti. Il che non sarebbe se la stimativa non si stendesse ad apprendere etiandio gli oggetti de' sensi esteriori. Ma non è così all'incontro, per cioche nè gli occhi, nè gli orecchi, nè alcuno de' gli altri sensi esteriori può sentir piacere, o dispiacere di certe cose, come è di hauere queste ricchezze, bonori, laudi, amici, & altri simili beni particolari, che essere oggetti di altri sensi, che della stimativa non possono. Et ciò auuiene, perche la virtù de' sensi interiori, è di maggior capacità, che non è quella de' gli esteriori. Et per la medesima ragione ancora la volontà nostra, come che il suo proprio oggetto sia il bene vniuersale, può nondimeno amare, desiderare, & dilettarsi, che possediamo queste particolari ricchezze; il che si appartiene principalmente al sensitiuo appetito interiore, & onde godiamo

H co' sensi

co'sensi esteriori de' suoni, de' colori, de' sapori, de' gli odori, & de' gli a'tri diletteuoli oggetti loro. Et oltre à ciò di tutto quello, à che si stende il nostro sensitiuo appetito. Ma non può già all'incontro il sensitiuo appetito, per esser più angusto, & di minor capacità, stendersi à tutto quello, à che si stende la volontà, cui è proprio di amare il bene in vniuersale, desiderarlo, & dilettersi in esso. Et ciò auuiene, perche lo intelletto nostro, quantunque suo proprio oggetto siano le cose vniuersali, può non dimeno discendere per riflessione, & apprendere come buone anche le cose particolari. Ma i sensi, o esteriori, o interiori, che siano, non possono già mai alzar si à conoscer le cose vniuersali & non le potendo conoscere i sensi, non vi può il sensitiuo appetito arriuare ad amarle, o dilettersi in esse principalmente, & per sè; ma si bene per redundantia, essendoli così dalla volontà comandato, & seguendo l'apprensione, non del senso, ma dello intelletto, dilettersi giuntamente con la volontà in quello, di che ella prende diletto. Et in questa maniera s'intende quel detto di sopra allegato di Dauid, che il cuor suo, & la carne sua, ciò è la parte ragionevole, & la sensitua si rallegrauano in Dio.

De' piaceri naturali, & de i non naturali, & di quelli, che sono sopra la nostra natura. CAP. XXXI.

P R I M A ch'io passi à ragionar di altra cosa, voglio per più intelligenza di tutta questa materia aggiungere ancora, che de' piaceri, che gli huomini prendono, alcuni sono naturali; & alcuni non naturali, & di quelli vi hà, che sono sopra la nostra natura. Et come che tutti i piaceri, de' quali si è ragionato sin qui, siano à noi naturali, quelli non dimeno ci sono proprij, & per questo molto più conformi alla nostra natura, che nel ragionevole appetito si ritrouano. Perciache, se ben l'huomo è composto di due nature, l'una ragionevole, & l'altra sensitua, quella nondimeno tiene in noi il primo luogo per cui siamo huomini, che è la ragione. Onde è naturalissimo à gli huomini il dilettersi, così ne gli atti della sapienza; & della scienza, virtù speculative, che nello speculatiuo intelletto dimorano, & consistono nella contemplatione di Dio, & delle cose fatte da Dio; come anche nelle operationi delle virtù morali, che ouero sono essenzialmente atti dello intelletto pratico, & della volontà, ouero da loro dirittamente comandati. Naturali ancora sono à gli huomini i piaceri, che essi prendono con l'appetito sensitiuo, & massimamente quelli, che il grandissimo Iddio; hà posti nelle operationi, che sono necessarie alla conseruatione della natura particolare di ciascuno, & vniuersale di tutti; come à il prender de' cibi, & come sono gli atti di Venere, usati però secondo la regola della

gola della dritta ragione, ciò è quanto è necessario per la detta conseruatione. Ma ne' cibi interuiene taluolta, che quello, che repugna, & è aborrito dalla natura vniuersale, diuenta in vn certo modo in alcuni particolari huomini naturale. Onde si è tal'hora trouato chi hà hauuto piacere di mangiar la calcina, i carboni spenti, la terra, & cose simili: Si uede ancora, che à coloro, che hanno la febre, dispiacciono gli ottimi cibi, & i più pretiosi vini, & che spesso alle donne grauide cose di pessimo sapore sono à grado. Gli Antropofagi prendono diletto in mangiar carne humana. Nelle cose di Venere ancora, si troua tal volta chi hà di strani appetiti. Iquali è necessario che procedano da qualche corruttione, che ò per mala complessione, ò per accidente di infermità sia ne' corpi, ouero per qualche uso sinistro habbia deprauati gli animi di coloro, ne quali si ritrouano. Et tutti i piaceri così fatti, etandio che siano diuentati in vn certo modo naturali à coloro, che di cose tali diletto prendono; sono essi nondimeno semplicemente, & per sè contra natura. I sopranaturali piaceri sono quelli, che riceuono, non solo le beate anime, all'hora che passate à miglior vita si ritrouano perfettamente congiunte col sommo bene. Ma quegli ancora, che alcuni huomini uniti con Dio per gratia sentono nel pellegrinaggio di questo secolo, quando à sua diuina Maestà piace di mostrarli sopra naturalmente loro, ò per visione della fantasia, ò pur puramente dello intelletto, dando loro quasi vn'arra della futura beatitudine, come auuenne à Mosè & à San Paolo, i quali Santo Agostino vuole, che, essendo anche nel corso di questa vita mortale, vedessero la essentia di Dio. Et così fati si piaceri di gran lunga, & incomparabilmente trapassano tutti gli altri, che in qualunque modo hauer si possono in questa vita. In tanto che di alcuni Martiri, per quello che dalla loro beata mente redundaua nelle inferiori parti dell'anima, & nel corpo, si scrìue, che caminando co' piedi nudi sopra le accese brace, pareua loro di calcar fresche rose, & fiori delicatissimi. Ma non è questo il luogo di ragionar più olire di cotali effetti di gratia.

Qual sia maggiore il sensitiuo, ouero l'intellettiuo piacere, & qual più vehemente de i sensitui, quello del tatto, ouero quello della vista; & se tutti i piaceri siano buoni.

CAP. XXXII.

E SSENDO SI detto di sopra, che i piaceri, che gli huomini prendono, parte sono nello appetito ragioneuole, & parte nel sensitiuo; resta, che hora vediamo quali di questi siano più vehementi;

H 2 &

et maggiori. Nella qual consideratione bisogna di presupporre, che il diletto procede dal congiungimento del piaceuole oggetto con la potenza, cui cotale oggetto è proportionato; et dallo essere così fatto congiungimento conosciuto, et sentito. Hora perche il senso, et lo intelletto sono di conditione, che si riflettono sopra gli atti loro, cioè è conoscono, lo intelletto di intendere, et il senso di sentire, il che è proprio del senso comune, (come al suo luogo si disse) auuiene, che l'huomo intendendo, et sentendo hà duo piaceri; l'uno de' quali è di intendere, et di sentire la cosa intesa, et sentita. L'altro è di intendere, et di sentire l'atto proprio, ch'è quanto dire, la propria operatione. Venendo hora alla proposta, dico, che quanto à questo secondo piacere, che si prende in conoscer la propria operatione, non è dubbio, che è maggiore quello della parte intellettiua. Et che più si diletta l'huomo in conoscer l'atto suo intendendo, che non fa sentendo. Et ciò auuiene prima, perche lo intelletto molto meglio, che non fa il senso sopra il proprio atto suo si riuolge. Et appresso, perche molto meglio conosce l'huomo la perfettion propria, considerando la operatione, che egli fa con lo intelletto, che quella, che fa col senso, essendo la cognitione dello intelletto, uie più perfetta, et più ampia, che non è quella del senso. Il quale non conosce se nò le cose particolari, et di quelle non altro, che gli accidenti; la doue lo intelletto conosce gli vniuersali, et per riflessione anco i particolari, et secondo il modo suo gli accidenti, molto meglio, et più intimamente, che i sensi non fanno; et oltre à ciò conosce le sostanze, et le nature delle cose, alle quali non può per verun modo la cognitione de sensi arriuare. Et che l'huomo più per la operatione dello intelletto, che per quella de sensi conosca la propria perfettione, si manifesta per la affettione, che porta molto maggiore à quello che à questi. Non essendo alcuno, cui non infinitamente increbbe più il fare per dila dell'uso dell'intelletto, che di qual si voglia de' sensi. Quanto poi à quel primo piacere, che si prende intendendo, et sentendo, non la propria operatione, ma le cose intese et sentite, dico, che inquanto à sè haurebbe ad esser maggiore il piacere intellettiuo, che il sensitiuo. Prima perche i beni, che si apprendono con lo intelletto di gran lunga auanzano di perfettione i beni sensibili. Onde si vede, che per l'honore in vniuersale che è bene, che non col senso, ma con lo intelletto si apprende, gli huomini, et massimamente i virtuosi sprezzano tutti i piaceri del senso. Si vede ancora, che di coloro; i quali per la fragilità della natura sono dati oltra modo à i piaceri de' sensi, pochissimi sono, che non lodino le virtù, che diletmano la parte ragioneuole, et che se senza grã difficoltà fosse lor possibile, non volessero diuentar virtuosi. Appresso, perche le potenze intellettiue, cui, come à fine, hanno ordine, et seruono le sensitiue, so-

no incomparabilmente più nobili, & migliori delle sensitiue; essendo sempre più nobile il fine, che non sono le cose ordinate al fine. Ma con tutto ciò, considerando i piaceri, non in se stessi, ma applicati a noi, dico, che più potenti, & di più forza sono quei del sensitiuo appetito. Prima per che essendo passioni alterano in noi il cuore, & gli spiriti, & taluolta anche in vna certa maniera il corpo tutto. Quello che de' piaceri dello intellettiuo appetito non interuiene, se non taluolta per vna certa redundantia, & per lo imperio, che le parti superiori hanno sopra le inferiori. Sono anche più necessarij, & per cōseguente di più forza i sensibili piaceri. Ferche in tanti trauagli, & affanni, di che la vita presente è piena, et in tanti difetti, infermità, & debolezze del corpo, habbiamo più bisogno per ricrearci de' corporali, & sensibili, che degli intelligibili dilette. Vltimamente essendo le cose sensibili più apparenti, e per questo più conosciute, che le intelligibili, hanno anche più forza in noi. Ma non minor dubbio è de' piaceri sensibili, quai siano più possenti, ò quelli, che con la vista, ò quelli, che col tatto si apprendono. Intendendo, che in questi del tatto quelli ancora del gusto siano compresi; non essendo il gusto gran fatto altro, che toccamento di certe parti del corpo, quali sono il palato, & la lingua. Et conciosia che il diletto, che si prende co' sensi, sia per due cagioni: l'vna per la cognitione, che medianti loro acquistiamo: & l'altra per l'utilità; non è dubbio alcuno, che del piacere, che si hà per la cognitione, maggiore assai è quello, che si trabe della vista, con laquale arriuando sino à i Cieli, che lontanissimi ne sono, scopriamo le differenze di innumerabili cose. Quello, che nō auuie ne di alcuno de gli altri sensi, & massimamente del tatto, per lo quale non conosciamo, se non le cose, che congiuntissime ne sono. Quanto poi al piacere, che si trabe da sensi per la utilità, laquale in questo proposito non si attende, se non in quanto ci sono utili à conseruar la nostra natura, che ne' particolari si conserua co' cibi, & nella specie co' gli atti venerei; bisogna dire, che i dilette del tatto auanzano di gran lunga quei della vista, & quei di tutti gli altri sensi altresì. Nè accade dubitare qual di detti duo piaceri sia il maggiore, ò quello della utilità, ò quello della cognitione, essendo cosa manifesta, che quello della utilità, mediante ilquale si conserua l'essere sostantiale della natura, che è il fondamento necessario di ogni essere accidentale, di molto auanza il piacer della cognitione, laquale è vn' accidente in noi, che non al sostantiale esser nostro si appartiene; ma al bene essere accidentale, che dopo il sostantiale ne soprauiene. Da quello che si è detto sin qui, segue, che falsa è la opinione de gli Stoici, iquali poneuano, che tutti i piaceri erano cattiu, & che è ancor falsa quella de gli Epicurei, che tutti gli giu dicauano buoni. Et che Platone s'inganasse ancora, ilquale se bene pose, che alcuni piaceri sono mali, & alcuni buoni, come è veramēte, negò nondimeno, che

che alcuno se ne ritrouasse, che perfetto, & ottimo fosse. E questo è quello in che si ingannò. Et per meglio mostrare la verità di queste cose, dico, che le passioni, & le operationi nostre si possono chiamar buone, & ree in duo modi, naturalmente, & moralmente. Naturalmente, perche tutto quello, che hà l'essere, è buono, niuna se ne può truouare, che in questo modo considerata sia rea. Ciò auuiene, perche quello, che i Dotti chiamano Ente, che noi potiamo chiamar cosa; nò hà alcuna differenza rea le col bene, perche il bene è cosa, & la cosa è bene. Ma perche moralmente non è buono, se non quello, che è regolato dalla dritta ragione, auuiene, che molte nostre passioni, & operationi si ritrouano, che essendo cose, sono buone naturalmente, ma moralmente sono cattive, perche non sono ordinate, ne regolate dalla dritta ragione. In vn'homicidio, per essemplio, che si commetta, interuengono molti atti interiori, & esteriori, che tutte sono cose, prima il pensiero di commetterlo: la intentione, che è del fine, per lo quale si hà da commettere, il consiglio di come si habbia a fare per commetterlo, la electione de i mezzi, che si hanno da usare, il consentimento; & finalmente le operationi de' piedi, & delle mani, & delle altre membra esteriori. I quali atti considerati moralmente tutti sono cattivi, perche non sono regolati dalla dritta ragione, la quale comanda, che non si debba occidere; ma considerati naturalmente tutti sono buoni, perche tutti sono cose. Naturalmente dico considerando la natura istessa delle dette cose, & in quanto l'esser naturale si diuide contra il morale; & non in quanto naturale ne gli huomini si chiama quello, che è conforme alla ragione naturale. Secondo la quale diciamo, che l'homicidio, l'adulterio, & tutti gli atti vitiosi, perche sono contra ragione, sono anche contra natura, & naturalmente cattivi. Conciosia che all'huomo animale ragioneuole, è naturale di operare ragioneuolmente; & quando opera contra ragione, fa contra quello, che è di sua natura. Hora tornando alla proposta dico, che quando si cerca se i piaceri siano buoni, o rei, non si hà da intendere se siano buoni, o rei naturalmente, secondo che il naturale si diuide contra il morale. Perche intendendo così; bisognerebbe dire, che tutti i piaceri, etiam quelli, che habbiamo detto, che moralmente considerati sono contra natura, fossero buoni; còciosia che anco essi sono Enti, & cose. Ma si hà da intendere se siano buoni, o cattivi moralmente. Secondo il qual modo, perche niuna cosa è buona, se non quella, che è regolata dalla ragione; bisogna dire, che quei piaceri solamente siano buoni, tanto se procedono dal sensitiuo appetito, quanto se dallo intellettiuo; i quali sono ordinati, & regolati dalla ragione, & che quelli siano rei, che le repugnano, & da lei discordano. Et non essendo il piacere altro, che una quiete dello appetito nel bene amato, & desiderato, la qual segue dopo qualche operatione, dico che la bon-

tà, &

ta, & la maluagità del piacere si può considerare in rispetto di due cose. L'vna è il bene, nel quale lo appetito si acqueta. L'altra è la operatione, dietro alla qual segue detta quiete. Et à fare, che il piacere sia buono, & degno di laude, è di bisogno, che l'vna, & l'altra bontà concorra; cioè, che il bene, in cui lo appetito si acqueta, sia vero bene, & che sia stata anche buona la operatione, onde procede quella quiete. Ma à fare, che il piacere sia indegno, & maluagio, basta, che vna sola delle dette due cose manchi di bontà. Percioche se, per esemplo, vno hauesse acquistato ricchezze conuenienti allo stato suo, ma le hauesse acquistate facendo usura, o rubando, la quiete, & il piacer di costui in goder di quelle ricchezze sarebbe cattiuo. Percioche se ben hauendo elle proportioni con lo stato di lui, non si potrebbe negare, che non fossero conuenevoli, & regolate, nondimeno, perche tal piacere andrebbe dietro, & nascerebbe dal rubare, che è operatione indegna, & maluagia, bisogna dire, che il piacer sarebbe maluagio, & indegno. Et parimente se vno con atti di liberalità, di fortezza, o di altre virtù si fosse fatto Tiranno della patria, il piacer, che egli di tal acquisto sentisse, ancorche fosse prodotto da operationi, & da atti di virtù, sarebbe egli nondimeno scelerato, & perverso. Percioche la Tirannia, in che lo appetito di lui si acqueterebbe, falso bene sarebbe, & vero male, essendo contra ragione, & ingiusto. Et rimanendo manifesto per quel, che si è detto, che alcuni piaceri possono esser buoni, contra quel, che diceuano gli Stoici, & alcuni cattiuo, contra la opinione de gli Epicurei, resta, che hora mostriamo, che si ritroua anche, contra quello, che parue à Platone, vn piacer ottimo, cui non manca alcuna perfettione. Il quale ouero è il sommo bene, ouero si accompagna talmente col sommo bene, che non può per alcun modo esser da lui disgiunto. Et ciò negaua Platone, perche considerado, che i piaceri naturali nascano, & mancano tutti, come si vede in quel, che si prende mangiando, & beuendo. Il qual nasce allhora, che si comincia, & allhora vien meno, che si finisce, non gli souenue, perche mancò del lume soprannaturale, & della fede, che alcuno se ne trouasse di altra maniera, & così per manchi, & per imperfetti gli tenea tutti. Et appresso guidando non poter' essere, se non vn sommo bene, & che quell'vno fosse Iddio, nò lo considerò, nè mancando di gratia, & di fede, potè mai considerarlo comunicato ad alcuna creatura, ma solamente astratto, & raccolto in se stesso. Ad noi Christiani consideriamo Iddio, non solo come egli raccolto in se stesso, & astratto, ma anche come egli, (secondo che nelle diuine scritture sue, ha degnato di riuelarci) si comunica, lasciandosi vedere, & conoscere per lume di gloria, & così facendo beate le sue creature. Et quando diciamo, che il piacere è il sommo bene, ouero è sempre congiunto col sommo bene, intendiamo del sommo bene creato. Percioche si può il som-

mo bene considerare in duo modi. In vno, come cosa sostantiale, & che sia per sè stessa. Et in questo modo diciamo, che si come il sommo bene de gli auari è l'Oro; Così de gli huomini santi è Iddio. In vn'altro modo si può considerare, come possessione di detta cosa sostantiale. Et in questo modo, diciamo, che si come il sommo bene de gli auari è il posseder l'Oro; così il sommo bene de gli huomini santi è il veder Dio. Il qual vedere non è cosa sostantiale, ma vno accidente nelle anime beate, & ne gli Angeli santi. Onde auuiene, che considerato in quel primo modo il nostro sommo bene è increato, & eterno. Ma nel secondo modo essendo atto, & operatione de gli Angeli, & delle anime sante in vedendo Iddio, diciamo, che quantunque sia molto sopra quello, che per se si conuiene ad ogni creata natura, è nondimeno ben creato. Et la gioia, che si hà di cotal visione, ouero è vna cosa istessa essentialmente col sommo bene, (come tengono alcuni) ouero come col gran dottore san Tomasso tengono altri, & tengo io; & si fattamente congiunta seco, che senza essa il detto sommo bene esser non puote. Conciosia che nella visione di Dio, che è il primo vero, & il bene perfettissimo, non può la volontà nostra non perfettissimamente acquetarfi. Et questa quiete è quell'ottimo, & perfetto piacere, che diciamo. Il quale habbiamo, & haueranno in eterno i beati; tra quali piaccia alla diuina misericordia di condurre anche noi.

Delle cagioni, che producono, & generano il piacere. CAP. XXXII.

HA VENDO sin qui ragionato del piacere, & di molte sue differenze, & proprietà; resta hora, che parliamo delle cagioni, onde egli procede. Delle quali l'vna, & la prima, diciamo essere le proprie nostre, & diceuoli operationi. Il che così si dimostra. Habbiamo detto di sopra, che il piacer consiste nella quiete dello appetito nel bene, hora diciamo, che ciascuna cosa ha duo beni. Il primo è il perfetto essere della sua specie, per lo quale è ella compiuta in sè stessa, hauendo interamente le parti, che le conuengono: come per essempio, il primo bene dell'huomo è lo essere huomo, ciò è anima ragioneuole, & corpo humano con le potenze dell'anima tutte, & con tutte le membra del corpo. Il secondo bene è il fine, al quale ciascuna cosa è ordinata, che non è altro, che la propria operatione. Percioche ciascuna cosa è fatta, non perche ella si sia otiosa, ma ad effetto, che la sua operatione produchi. Aspira dunque naturalmente l'huomo à produrre la sua operatione, & in essa poi che l'ha prodotta come, in suo ben si diletta. Quindi è che pigliamo piacere intendendo, vedendo, udendo, odorando, gustando, & toccando cose comenuevoli à noi. Perche queste

queste tutte sono operationi di diuerse nostre potenze . E ben vero, che essendo la virtù delle nostre potenze terminata & finita, bisogna, che le nostre operationi habbiano giusta proportionone con la virtù, onde elle procedono; altrimenti essendo eccessiue, sarebbono disdicensoli, & per conseguente anzi graui, & noiose, che dilettenoli, & grate . Onde in producendole saremmo costretti ad intermetterle, & à lasciarle, & di tosto darci all'otio, & à cercare trastulli, & solazzi, iquali ne apportassero diletto, & quiete dalla souerchia fatica dell'operare . Ma di tutte le humane operationi, niuna ve ne hà, che maggior diletto rechi à gli animi nobili, che il giouare altrui, & il far beneficio; massimamente se si fa di cosa, che al benefattore non porti alcun danno; ò che se pur glie ne porta alcuno, sia misurato in guisa, che non ne possa la fonte ond'esce il beneficio, rimaner vota, ò secca per verun modo . Et ciò diletta prima, perche giouando à coloro, che (come le più volte auuiene) sono con esso noi legati con vincolo di amicitia, ò di parentela, ci pare di giouare à noi stessi . Appresso, perche di far beneficio sempre si spera remuneratione, & gratitudine; senon da altri, almeno da Dio . Et questa speranza diletta ancora . Vltimamente prendiamo di ciò piacere, perche dalla beneficenza, che vsiamo nasce in noi opinione di noi stessi, & ci pare di esser buoni, essendo proprio della bontà, il comunicarsi, & il giouare . Ci pare anche facendo beneficio di essere, & di hauere più di quello, che prima ci pareua, già che il ben nostro è tanto, che non pur basta à noi, ma ne potiamo far parte anche altrui, & comunicarlo . Et queste opinioni non mancano di molto diletto . Ne solamente ci apportano piacere le proprie nostre, ma anche le altrui virtuose operationi, quando escono da persone, che per amicitia, ò per sangue, ò per patria sono à noi congiunte, parendoci per tale congiungimento di hauer parte nelle loro buone attioni, & che in vn certo modo siano nostre attioni ancora, ouero quando le operationi altrui, commodità, & beneficio recano à noi, ouero quando ci adducono in opinione, & ci fanno credere di noi stessi, che siamo virtuosi, & eccellenti . Et per questo ci diletano tutti quelli, che ci laudano, ci honorano, ci ammirano; parendoci che tali attioni loro siano testimonij del valor nostro . Intanto, che non solo ci diletano i meritati honori, & le vere laudi, ma taluolta anche le false, & le non meritate; quali sono quelle, che da bugiardi adulatori, & da falsi lusinghieri ci si danno . Cagione di piacere in noi è ancora la consuetudine, laquale è vn'altra natura . Onde auuiene, che tutte le cose, nelle quali siamo vsati, essendoci in vn certo modo diventate naturali; diletto, & piacere ci porgono . Proceede il piacere etiam diu dalla varietà . Et questo è, perche le cose, che diletano per la molta continuatiue satiano, & fanno stomacaggine, & nausea . Onde veg-

I giomo

giamo, che i suoni, i canti, i sapori, & simili per somiglianza che fanno, se troppo durano, ci recano fastidio, & noia. Et ciò interviene, perche il buono stato de gli organi, che servono alle virtù sensitiue, consiste in vna certa misura, & temperata mediocrità, la quale se vien soprastata dal diletteuole oggetto, essendo egli di natura, che continuando diuenta ogn'hor più efficace, & imprime con maggior forza, è necessario stemperandosi per la molta continuatione gli organi, che il continuar venghi a noia, & che il variare rechi diletto. Ciò accade ancora, perche essendo variabile il tempo, è cagione, che noi, che per prendiamo qualità da lui, & da lui dependiamo, siamo variabili similmente. Di maniera, che quelle cose, che vna volta ci furono diletteuoli, & grate; essendosi mutati i tempi, ci annoiano, & ci dispiacciono vn'altra volta. Ciò si vede ne vecchi, a quali dispiacciono molte di quelle cose, che loro piacquero in gioventù. Il ragionare altresì porta gran diletto a gli amici, massimamente dopo che si è mangiato. Percioche durante la fame, è anzi noioso, che diletteuole il ragionare. La speranza ancora, che si hà di acquistare qualche bene ci diletta. Et questo è perche tal bene da tale speranza ci viene in vn certo modo rappresentato. Ma quanto è minco l'essere in potenza, che in atto: conciosia che chi spera non è in atto, ma solamente in potenza alla cosa sperata; tanto è minore il piacere, che si prende dello sperare il ben futuro, che non è quello, che si hà del possedere, & del goderli del ben presente. Ancorche tal comparatione non molto conueniga, parlandosi de' beni temporali, i quali, quando si possiedono, si trouano esser minori assai, & manco diletteuoli di quel, che prima, che si haessero, prometteuano, & si speraua. Diletta oltre a ciò la memoria, la quale ci rappresenta i beni passati. Ma ciò fa la sola memoria de' beni honesti, quali sono le virtùose operationi, che ne dilettauo, etiaudio poi che più non durano, perche ci resta il sodisfacimento della buona coscienza, & l'honore, & la gloria, che vien loro le più volte dietro. Ma se ci ricordiamo de' già posseduti beni vtili, o diletteuoli, disgiunti dalla honestà, come è quando in vecchiezza ci rammentiamo, che già fummo giouani, & fortunati, & di hauere male spese le fortune, & gli anni, & che ci souuene de' piaceri corporali dishonestamente presi, tal memoria non solamente non conforta; ma grandemente affligge, & rimorde; massimamente, che le più volte è accompagnata dal dishonore, & dalla infamia, che appresso le viene. Diletta ancor la memoria de' trauagli, & de' gli affanni, che già sono passati, & più non durano; massimamente quando con qualche honesto fine terminati si sono. Lo acquisto etiaudio delle cose desiderate ne apporta diletto; perche il desiderio non è mai se nò del bene conosciuto per conueniente a noi, d'apparente, o vero che egli sia. Ond'è che lo acquisto di esso pare,

pare, che ne dia perfezzione, & che riempia il difetto di quel, che pareo mancare al ben esser nostro. Et quanto la acquisto è di cose migliori, & più degne; tanto è maggiore il diletto, che di ciò prendono gli animi ben composti, & che conoscono il pregio vero, & la dignità delle cose. Et quindi è, che li diuentar virtuoso moralmente, diletta oltra modo, in tanto, che da i più dotti Filosofi antichi, che non hebbero contezza di altra vita, che di questa, è riputato che il sommo bene, & la nostra felicità della vita attina, consista nell'operare virtuosamente. Quindi è ancora, che lo imparare è di grandissimo piacere. Percioche non è altro, che vn'acquistar perfezzione all'intelletto, che è la principal parte dell'anima, & vn'ridurlo di potenza in atto. Il contemplar le cose apparate ancora; massimamente le altissime, & le diuine, in che i medesimi Filosofi posero la felicità della vita contemplatina, di incomparabile diletto è cagione. Il veder nuoue Città, nuoue genti, nuoui costumi, & tutte le cose rare, & insolite per la medesima ragione, & perche in essi impariamo quello, che prima da noi non si sapua, apporta piacere, & merauiglia insieme. La qual merauiglia, perche non procede, se non dal vedere gli effetti, & non saper le cagioni, se auuiene, ch'ella (come già auenne à gli antichi Filosofi) ne adduchi ad inuestigare, & finalmente à ritrouare le cagioni occulte di tali effetti, il piacere si raddoppia. Mirabil diletto ci apportano ancora tutte le imitationi. Perche lo imitare non è altro, che il rappresentare vna cosa in vn'altra. Il che diletta, perche è proprio, & naturale alla nostra ragione di rappresentare, conferire, & di porre in vn certo modo le cose incontro, & insieme paragonarle. In tanto, che ci diletta anche il veder ben rappresentate, & imitate le cose, che in sè stesse dispiaciuoli, & brutte sono. Come auuiene quando nelle comedie si introducono certi vecchi libidinosi, che garriscono, & fanno atti pieni di vna disdiceuole bruttezza & indegnità. I quali se fossero veri, par lo dispiacere, che porrebbero seco, non potrebbero essere sostenuti da gli occhi de gli huomini modesti. La doue rappresentati in quella maniera dilettono tal volta etia d'io i graui, & i buoni. Dirò più oltre, che gli atti dishonesti, & osceni, de quali, quando sono veri, niuna cosa è più laida, se siano gentilmente rappresentati, con accennarli più tosto, che esprimerli, riescono diletteuoli appresso la maggior parte de gli huomini, etiaudio moderati, & ciuili. Anzi come scrivono coloro, che queste cose hanno trattate, da questo fonte si cauano in grã parte le facetie, che tanto condiscono di diletto etiaudio i seueri ragionamenti, & fanno, che manco si sentono gli affanni, & i travagli di questa vita. Questa imitatione fa, che si tengono così care le miaglie, le statue, & che siano così diletteuoli i poemi, & le historie; non per altro se non perche sono piene di ritratti, & di rappresentationi di hu-

mini eccellenti, & delle loro illustri attioni. La pittura diletta ancora, per che è imitatrice, & come scimia della natura. Finalmente il piacere procede dallo amore, & per conseguente da tutte le cose, dalle quali diciamo, che procedeva, & si derivava lo amore. Percioche quanto à sè tutto quello, che è amabile, è diletteuole. Nè altra differenza vi hà, se non che amiamo le cose, così lontane, come presenti. Ma non ci dilettono già, se non in quanto ci sono presenti, ò in qualche modo rappresentate. Et quindi auuiene, che, secondo, che dalla simiglianza si genera lo amore; così anche si genera il piacere. Percioche i simili in quello, in che simili sono, sono come vna cosa istessa. Quindi è, che gli animali di vna specie, per che sono simili, si amano, & prendono piacere di essere insieme; & che gli huomini di qual si voglia età si dilettono di conuersare con quei della medesima età. Ben'è vero, che spesso (come di sopra si disse) tra i simili nasce gara, & invidia, perche si impediscono l'un l'altro nello acquisto di quello, che ciascuno di loro reputa, che appartenghi al suo ben'essere, come si vede ne i Tori, che cozzano insieme per la Vitella, & ne gli huomini eccellenti, che aspirano à quel sommo dell'honore, che più che di vn solo esser non puote. Iquali per la grandezza dello amor proprio, stringendo più il farsetto (come dicono) che la gonna, & premendo più l'esser proprio, che ciascuno hà in se stesso, che non fa la simiglianza, che hà nel suo simile; si hanno in odio, & si dispacciono, l'un l'altro. La doue, se ciò non fosse per tal simiglianza si amerebbono, & con piacere conuerserebbono insieme.

De gli effetti, che procedono da i piaceri.

CAP. XXXIIII.

DI VERSI sono gli effetti, che si derivano da i piaceri, si come anche i piaceri sono diuersi, & diuerse le conditioni, & gli stati di coloro, che gli riceuono. I piaceri di questo mondo, tutto che diuersissimi siano, pur conuengono in questo, che niuno ve ne hà, che perfetto sia, & che contenti, & empia del tutto mai la sempre digiuna anima nostra. Et questo interuiene, perche essendo ella stata creata à fine di douer godere del sommo, & increato bene, niuno de beni creati, & sia pur qual si voglia, & quanto si voglia eccellente; anzi nè tutti insieme, etiamdio, che senza alcun timore di perderli per morte, ò per altro, si possedessero, sono bastanti à contentare pienamente vn'anima. Solo adunque il piacere, che è in Dio, empie, & contenta coloro, che lo possiedono, talmente, che il loro appetito resta perfettamente quieto, nè più si stende, nè stender si puote più à desiderare verun'altra cosa; essendo in Dio solo la pienezza di tutti i beni. I piaceri di questo mondo sono di natura, che continuandosi in essi, generano sa-
fludio,

fudio, & faticet  prestamente . Cio proniamo noi ne piaceri che si sentono
 nel gustare de' cibi, nell'odire de' canti, & de' suoni, & in tutti gli altri, che
 si prendono co' sensi esteriori . I quali, quanto maggiori sono, tanto pi  to-
 sto ne vengono a noia . Il medesimo interviene di quei, che nascono dalle ope-
 rationi interiori, etiamdico dello intelletto . Percioche se ben nello appren-
 dere de' gli oggetti intelligibili, godiamo di un piacere quasi incomparabi-
 le, tosto nondimeno si conuer te in fastidio anche esso : non gi  quanto allo
 intelletto, che essendo potenza non legata ad organo, ma del tutto spiritua-
 le, non pu , quanto a s , esser soprafatta da gli oggetti, n  per alcuna con-
 tinuatione gi  mai stancarsi ; anzi quanto pi  intende ; tanto   maggior la
 perfettione, che di ci  riceue ; & tanto diuenta pi  acconcia a poter inten-
 dere . Ma perche alla operatione dello intelletto concorre necessariamente
 la fantasia, la quale   virt  sensittiva legata all'organo corporale, auue-
 ne stancandosi l'organo, che ella si stanchi, & si fastidisca ancora : & cessan-
 do ella per ci  di operare   necessario, che lo intelletto cessi altres  . Ne sola-
 mente ne vengono a noia, & ne satiano, i piaceri di questo mondo, ma fan-
 no anche effetto contrario, percioche generano etiamdico desiderio, & sete.
 Di maniera che tramagliandoci hora a destra, & hora a sinistra, non ci la-
 sciano mai star quieti un' hora . Et ci  auuene, perche dopo esser satiati, &
 fastiditi per la continuatione, (come si   detto) accade, che intermettendo
 si la operatione, onde la faticet  veniu , torniamo nella medesima dispositio-
 ne, nella quale erauamo alhora, che da noi si prendeua piacere, & cos  ad ha-
 uer anco noua sete, & nouo desiderio de' simil piacere . Cio si vede ogni
 di in coloro, che passato il fastidio, che hebbero de' souerchi cibi, de' suoni, &
 di altri simili piaceri, tornano di nouo a desiderarli . Ma perche quando
 il desiderio si rimuoua, il piacer non   presente, pare, che la memoria del
 piacer pi  tosto, che lo istesso piacere, produca tal desiderio . Ma auuene,
 che anche dallo istesso piacere, quando si tr be di cosa, che tutta insieme ha-
 uer non si puote, il desiderio del piacer si svegli, & proceda . Onde   che
 udendosi raccontare parte di una historia, o di una fauola, o di altra mate-
 ria, che intesa diletta, da tal diletto si genera in noi il desiderio di hauere
 etiamdico il piacere, che si aspetta in intendere il restante ancor non inteso, &
 dal piacere, che si ha di pigliare una fiera in caccia, nasce il desiderio di un
 altro simile piacere . Il diletto ancora, che si ha di c templar qualche parte
 delle cose diuine, gi  che nello stato di questa presente vita contemplar non
 si possono tutte insieme ; produce in noi il desiderio dell'altro diletto, che
 hauere si pu  nella contemplatione di qualche altra parte non contempla-
 ta ancora . Si suole intra gli effetti del piacere annouerare, che egli da
 perfettione all'opera . Et ci  in duo modi . Ma per intelligenza di que-
 sto, bisogna sapere, che due sono le perfettioni di ciascuna cosa . La pri-

ma è il suo essere, che è come à dire, che l'huomo sia huomo . L'altra è il suo bene essere, il quale si aggiugne à quel primo, che è come à dire, che l'huomo sia virtuoso . Hora l'vno de duo modi, ne quali il piacere dà perfettione all'opera, si è inquanto si accompagna con essa, & in questa maniera all'essere di lei aggiugne il bene essere . Et per far chiara la cosa con lo esemplo . Dico che il passare, che il popolo di Dio fece per lo Mar rosso co' piedi asciutti, fu opera, che hebbe la sua perfettione prima, quanto all'essere quel passaggio, che fu, & hebbe poi la seconda, che fu il piacere, che quel popolo trasse di tal passaggio . Per lo qual piacere, essendo necessario, che per molti rispetti fosse grandissimo, riuscì migliore assai, & di assai maggior perfettione quell'opera . L'altro modo nel quale il piacere dà all'opera perfettione, si è perche il diletto, che si prende, o con templando, o facendo qual si voglia altra operatione, fa che l'operante in operare si auzzi, & attenda à far quello, che facendo gli diletta con più diligenza, & con più studio, & che per cio più perfettamente operi, & meglio, che non sarebbe se la operatione mancasse di ogni diletto . Ma questo è vero quando il piacere è la cagione, che induce l'operante à far l'opera; o che dall'opera come effetto di lei, si deriva il piacere . Ma se mentre l'huomo adopera soprauenisse piacere straniero non appartenente all'opera, quali sono i piaceri del mangiare & del bere à coloro, che attendono à contemplar le cose diuine, sarebbe effetto contrario . Percioche non solamente non darebbe perfettione all'opera, ma la ritarderebbe, o la impedirebbe del tutto . Perche i piaceri, come quelli, che gratissimi sono, rapiscono à sè l'anima, & la occupano in guisa, che non potendo ella essere grandemente intenta in vn medesimo tempo à più cose, è necessario, che in tutte l'altre si agghiacci, diuenga debile, & le trascuri . Anzi quando così fatti piaceri sono molto grandi, non solamente ci raffreddano nelle operationi della mente, & ci fanno cessare; ma ci tolgono in gran parte, & taluolta in tutto l'uso della ragione, come interuiene in quei di Venere, per l'alteratione, che fanno in tutto il corpo, & massimamente nel cuore . Et ciò fanno tanto più i piaceri, che l'altre passioni, quali sono i desiderij, & le speranze, quanto i beni presenti, che presenti sono quelli, de quali l'huomo grandemente prende piacere, più si sentono sempre, che non fanno gli altri, che per tempo, o per luogo l'uge ne sono . I quali, perche non si possiedono, non dilettono, ma si desiderano solamente, o si sperano . Il piacer finalmete è come pietra di paragone, che ci fa conoscere noi stessi, & gli altri ancora . Perche per la buona, o per la mala volontà siamo noi buoni, o rei . Et la volontà si conosce per lo fine, al quale è ella principalmente intenta . Di maniera che nõ essendo altro il piacere, che quierè nel fine, che è il bene desideraro, segue, che quei, che prendono piacere de veri beni, & in essi si acquetano, quali sono le virtuose operationi, dimostra-

no di

no di *buona* volontà, & così di essere *buonissimi* buoni, & da bene. Et all'incontro cattivi, & peruersi si scoprono esser coloro, che delle ree, & indegne cose diletto prendono. Perche si dichiarano di hauer posso il fin loro in esse, & per conseguente di essere di volontà peruersa, & maluagia. Ne repugna a questo il veder si, che gli huomini buoni ancora sentono piacere ne gli atti di Venere, & in mangiar delicate viuande. Percioche è vero, che così i buoni, come i rei sentono esteriormente i piaceri corporali. Et ciò auuiene, perche la natura è intera, & gli organi de' sensi ben disposti a gli officij loro, così in quelli, come in questi. Ma quanto al dibetta interiore della volontà, che è quella, che risguarda il fine, & per la quale siamo noi buoni, o cattivi, (come si è detto) i buoni non prendano piacere in alcuno modo di cose tali; anzi le fuggono, & le aborriscono; se non quanto è necessario per la conseruatione della natura, & quanto la dritta ragione insegna; della quale non si curano punto i rei.

Dell'Odio.

CAP. XXXV.

ESSENDO si fin qui ragionato delle passioni della Concupiscenze, che risguardano il bene, resta hora, che di quelle si dica, che per oggetto hanno il male. Delle quali la prima è l'Odio, che non è altro, se non vna certa discordanza (per dir così) di appetito, che si ha con quello, che per reo, & per nociuo si è appreso. Si come lo amore non è altro, che vna inclinatione, & consonanza col bene. Et secondo che di sopra dicemmo, che erano più maniere di amore; così diciamo hora, che si ritrouano più specie di Odio. Il primo è il naturale, il quale è in tutte le cose, etiamdico in quelle; che non hauendo cognition propria sono rette, & regolate dalla cognition diuina. Le quali tutte, secondo il modo loro; hanno in Odio, come lor male, quello, che è contrario, & repugna alla natura, & al lor buono stato. L'altro Odio è il sensitino, il quale è verso quelle cose, che sono giudicate dal senso esser nociue. Et quest' Odio è a noi commune con gli altri animali. Et perche è sempre con qualche mutatione, & alteration corporale, passione si chiama. Il terzo Odio è quello, che rationale, ouero intellettiuo vien detto. Il quale non è passione, perche quanto a se non induce alteratione alcuna in alcuna parte del corpo, & non si troua ne' bruti; percioche segue la cognitione dello intelletto, del quale essi mancano. Ma di tutti gli animali è solamente ne gli huomini verso quelle cose, che dalla ragione, che è in loro per cattive son conosciute. Et lasciando il dir più oltre dell'odio naturale, potendo le sue conditioni, & proprietà essere intese per quello, che del suo contrario, che è lo amor naturale, di sopra si ragionò, dico, che questa effetto, che odio si chiama, è sensitino.

o ra-

è rationale, che egli sia, nasce in noi dallo amore, da cui procedono anco tutti gli altri monumenti della nostra anima. Nè perche io dica, che dallo amore nasce l'odio, paia ad alcuno, che ciò sia, come se io dicesi, che un contrario nasce dall'altro. Percioche lo amore, & l'odio sarebbono ben contrarij, se ambi fossero verso vna cosa istessa; ma se sono verso cose contrarie non sono essi contrarij, ma molto concordj. Onde non repugna, che l'uno nasca dall'altro. Chi non conosce, che dallo amore, che si porta alla sanità, & alla vita, nasce l'odio, che si porta alla infermità, & alla morte? Si come adunque lo amore non è altro, che inclinatione à quel bene, che giudichiamo, che à noi si conuenga, così ancora l'odio non è altro, che discordanza di animo, & auersione, per dir così, da quel male, che à corromper va, ouero ad impedire cotal bene. Nè altronde nasce, o procede, che dallo amore, che à tal bene si porta. Et ciò presupposto, è manifesto, che l'odio, se ben pare, non è però mai maggiore, o di più forza, che sia lo amore da cui nasce. Percioche niuno effetto fu mai maggiore della cagione, che lo produffe. Niuno huomo desiderò mai vna cosa non principale cò più affetto, che quella, che è principale. Et non è possibile, che quel, che si desidera à fine di vn'altra cosa, & non per se stesso, più principalmente si cerchi, che quello, che per se stesso si desidera, & come fine. Conciosia adunque che per lo amore aspiri il nostro appetito al ben proprio, il quale principalmente, & per se si appetisce come fine, bisogna dire, che tal amore sia più gagliardo, & maggiore, che l'odio non è, per cui il medesimo nostro appetito va uerso il male, il quale egli vuole per accidente à chi gli impedisse il suo bene; nè glie le vorrebbe, se non à fine di conseruare à se cotal bene. Non niego già, che molte volte l'odio non paia di più forza, & maggior, che lo amore. Ma ciò auuiene, perche lo amore, che portiamo al ben nostro, essendo in noi di continuo, si dimostica talmente per l'uso, che poco si sente, à nulla. Si come interuiene della febre, che chiamano Ethica. La quale quantunque il caldo, che ella seco adduce, sia maggiore, che non è quello della terzana, nondimeno perche oue vna volta si appicca di rado è, che si parta già mai, viene ella da coloro, che l'hanno per l'uso manco sentita, che non fa la terzana. L'odio adunque, perche rade volte è in noi, o non mai, se non quando altri vuole impedire la nostra perfettione; per poco, & piccolo, che egli sia, molto si sente, & ne pare assai grande. Et perche quello, che da noi è appreso per conueniente, si chiama bene, & male si appella quel, che come disdiceuole, & no ciuo si apprende, interuiene, che si come il bene è oggetto dello amore; così oggetto dell'odio, sia il male. Ma qui nasce vn dubbio, percioche, se (si come habbiamo detto) l'oggetto dell'odio è il male, pare impossibile, essendo le creature di Dio tutte buone, che se ne possa hauere in odio alcuna, & pur si vede,

vede, che si ritrouono huomini così peruersi. che hanno taluolta in odio Iddio, non che le sue creature. A ciò si rispoñde, che le più volte si porta odio alle creature di Dio, non in rispetto della buona natura, che è in esse fatta da Dio, ma de cattiuu costumi, difetti, & vitij contratti da loro. Et quando si hanno in odio gli huomini buoni, ò Iddio, che è sommo bene, ciò auuiene, perche secondo che molte volte il male pare, che sia bene; così anche taluolta il bene pare che sia male. I maluagi, & peruersi huomini ostinati nelle maluagità loro, considerano Iddio non semplicemente, ma solamente come severo giudice, ilqual possa, & voglia dar loro il gastigamento, & la pena debita alle lor colpe. Et così apprendono Iddio non altramente, che come auuersario, & nemico loro. Et perche i nemici, inquanto nemici sono mali, & cattiuu à coloro, di cui sono nemici, vengono essi ad apprendere Iddio come cosa cattiuu, & che apporti lor male; & similmente apprendono come auersarij, & nemici etiandio i buoni Prencipi ministri della giustitia di Dio. Et in questa maniera i graui, & ostinati peccatori hanno in odio Iddio, & i Prencipi della terra, à quali hà dato Iddio possanza di castigarli. Portasi odio taluolta anche al vero, tutto che sia vna cosa istessa col bene. Et ciò auuiene, nõ perche il vero, essendo per sua natura amabilissimo da ciascuno, possa per sè esser odiato da alcuno, ma è odiato solo, in quanto si attrauersa, & impedisce qualche desiderio & disegno di coloro che l'hanno in odio, & inquanto toglie loro quello, che essi credono, che sia il lor bene. Et ciò può accadere in più modi, secondo che la verità (come al suo luogo dimostreremo) può in più modi considerarsi. Et prima inquanto ella si considera nelle cose stesse, si hà in odio qualhora l'huomo vorrebbe, che il vero non fosse vero; & che vna cosa non fosse quella cosa, che ella è; & come à dire, che la pietra, che il calcoloso hà nella vessica, non fosse pietra. Et inquanto la verità si considera nello intelletto proprio di colui, che l'hà in odio, è ella odiata, quando l'huomo vorrebbe non sapere quel, che sà. Et come à dire, che lo adulterio, ò che il furto sia peccato; ilche egli vorrebbe non sapere, per poter senza rimordimento di conscienza cõmetterlo. Si hà in odio finalmente la verità anche, secondo che ella nello intelletto altrui si cõsidera, come interuiene, quãdo essendosi cõmessa qualche sceleratezza incresece à colui, che la cõmise, che altri lo sappia. Questo mouimento della nostra anima, ch'odio si chiama, inquanto è egli passio ne del sensitiuo appetito, ò che sia ne gli huomini, ò che sia nelle fiere, non può essere contra le cose vniuersali già mai, come sarebbe à dire, contra tutta la generatione delle serpi. Cõciosia che la parte sensitiuu nõ si stende, se nõ à particolari, nè può à gli vniuersali con le apprehensiuue, nè con le appetitiue potèze per alcun modo arriuare. Et se ben la pecora ha in odio, et si fugge da ogni lupo, non è per ciò, che ella apprenda la vniuersalità, & il genere de' lupi; ma per la virtù stimatina, che è in lei, apprède volta per volta

K ta, che

ta, che quel particolar lupo, che l'è dietro, le sia nemico. Ma in quanto l'odio è nel ragionevole appetito, perche oggetti del ragionevole appetito sono principalmente gli vniuersali, può l'huomo odiare vniuersalmente, per essempio tutti i tiranni, tutti i ladri, tutti i bugiardi. Ma non possono gli huomini, nè in quanto l'odio si ritroua nel sensiuo appetito, nè in quanto si ritroua nel ragionevole, odiare sè stessi, se non per errore. Percioche repugna alla inclinatione naturale, per la quale, senza che possano fare altrimenti, non gli huomini soli, ma tutte le cose naturalmente al ben loro, & ad amare sè stesse son tratte. Auuiene bene, che gli huomini hanno in odio sè stessi, in quanto per errore apprendono, che quello, in che consiste il lor male, gioua loro, & che sia il lor bene, & per conseguente lo desiderano, come fanno coloro, che amano, & vanno dietro à gli adulterij, à ladronecci, alle tirannie, & à gli altri peccati. Et similmente apprendono, che quello in che all'incontro consiste il lor bene, nocchia loro, & sia dannoso, come fanno gli huomini ingiusti, che il mal tolto, & quello, che con fede s'ha deposto appo loro, infedelmente ricusano di restituire, & quelli ancora, che esser non vogliono nè forti, nè temperati, perche giudicano, che la fortezza, & la temperanza nè utili, nè buone lor siano, & così le fuggono, & le hanno à schifo, come castiue, & dannose. Per errore similmente odiano sè stessi coloro, che credendosi di essere quel, che non sono, se non manco principalmente, ciò è corpo, & sensi solamente si amano quanto alla natura corporea, & sensiuua. Onde null'altro, fuora che quei beni desiderano, che à grado sono al corpo & à sensi, disprezzando le cose ragionevoli, & la ragione stessa che è quello (che se bene essi non se ne auedono) sono gli huomini principalmente. Per errore si può similmente dire, che habbiano se stessi in odio coloro, che volontariamente, si danno la morte. Percioche apprendono la morte per buona, poi che per essa schifano, & si sottraggono, chi à tormenti, chi à seruitù, chi à vituperio, & chi ad altri sinistri accidenti, che lor paiono mali vie maggiori, & per questo peggio l'odiano, che la morte. Percioche quello, che è reputato minor male, in rispetto di quello, che è reputato maggiore, pare esser bene. Et questo basti dell'odio.

Di quel mouimento dell'anima, che abborrimento si chiama,
& fuga, & abominatione si disse ancora.

C A P. XXXVI.

IN ogni linguaggio credo io, che spesso le parole si usino in altro senso che in quello, che elle significano propriamente. Et ciò si fa taluolta solamente à fine di ornare il ragionamento con que' colori, che chiama

no Tropi. & con figure, & talvolta ancora senza che alcuno studio di orna-
mento vi sia, per vn certo uso commune le cose co nomi si appellano delle
cose vicine; quali sono le cagioni, & gli effetti, le parti, & il tutto il ge-
nere, & le spetie, gli inuentori, & le inuentioni, & simili. Il qual'uso cre-
der si può, che da principio nascesse dalla simiglianza, che le dette cose han-
no intra loro. Il che è stato poi forse cagione di errore in molti; i quali ve-
dendo, che diuersi nomi si prendeuano indifferentelemente l'uno per l'altro,
hanno pensato, che ne anco intra le cose significate da nomi, alcuna diffe-
renza si ritrouasse. Quanti sono, i quali, perche queste voci amore, & de-
siderio si usano quasi indifferentelemente da coloro, che parlano; hanno credu-
to, che lo amore altro, che desiderio non sia, nè il desiderio altro, che amo-
re. Anzi non è mancato chi trattando questa materia hà diffinito, che
Amore sia desiderio, ò di bellezza, ò di altra cosa, che nello affetto del-
lo amante si troua. Et spesso ancora (perche essendo più le cose, che le
parole, non sempre si ritrouano parole atte ad esprimer propriamen-
te tutte le cose, che l'huomo vuol dire) si ricorre per necessità alle figu-
re, accomodando i nomi à significar cose diuerse da quello, che propria-
mente significano. Come auuiene di quel mouimento dell'anima nostra, di
che hora seguendo l'ordine incominciato, hauremmo da ragionare, che per
mancomento di voce propria, metaforicamente fuga si chiama; & abor-
rimento, & abominatione si disse ancora. Il quale ha per oggetto il male, &
si genera in noi immediatamente, dopo che l'odio vi è generato, & nõ è al-
tro, che desiderio di scbifare, & di fuggire quella cosa, che da noi è stata ap-
presa, e ci è paruta esser atta à distrugger, ouero ad impedire il ben nostro.
Perciocche come prima la virtù apprensua, che è in noi, di lei si accorge,
giudicando, che ella sia il mal nostro, cominciamo noi ad odiarla, ciò è à di-
scordare, et bauer l'animo alieno da lei: & successiuamente desideriamo poi,
non pur di scbifarla, & fuggirla; ma di distruggerla ancora. Et può questo
monimento (secondo che de gli altri si è detto) così nella parte sensitiua,
come anche nella ragioneuole, ritrouarsi, intendendo, che nõ quando è nella
ragioneuole, conciosia che all' hora è senza alcuna alteration corporale; ma
solo quando nella sensitiua parte si ritroua, propriamente sia passione. Et
perche questo affetto non è veramente altro, che desiderio di fuggire, & di
schifare il male (come si è detto) & del desiderio si è parlato di sopra à bi-
stanzia, nõ mi accade qui fiedermi in altro, potendo quello, che all' hora si di-
sse, seruire alla cognitione anche di questo, di che hora parliamo.

Del dolore, & quante forti se ne ritrouino, & de i gradi, che egli ha, & quali siano maggiori i dolori dell'anima, ò quei del corpo. CAP. XXXVII.

RESTA hora per fine di quello, che à dire del concupiscenole appetito ci proponemo, che del dolore si ragioni; il quale è termino di quei mouimenti, che riguardano il male. Et per ciò si può dire, che sia quiete nel male; pigliando questa voce quiete, non in quanto significa termino di fatiche, in cui la natura suol ricrearsi; ma in quanto importa il termino de' mouimenti dell'anima in fuggir il male. Percioche quando il male è già sopraggiunto, & presente, l'huomo non può più fuggirlo, ma si resta in esso dolendosi. Et è il dolore posto in mezzo intra'l timore, & l'ira; de' quali al suo luogo diremo. Percioche segue, & va dietro al timore, quando il male, che si temeuà ne soprauiene: & precede, & va inanzi all'ira quando il male, che è sopraggiunto, & dolore ne apporta, è tale, che reputiamo di poter vendicandoci vincerlo, & discacciarlo. Ma se si giudica insuperabile, si abbandona l'huomo, & nel dolore senza altro rimedio, che quello della pazienza, si resta. Et à produrre il dolore è di mestieri, che due cose concorrano: l'vna, è, che'l male sia in qualche modo congiunto, & presente: & l'altra, che sia sentito, & conosciuto; percioche se non si sentisse, nè conoscesse, non ci dorremmo. Ciò si vede in coloro, che hauendo in qualche parte del corpo perduto il senso del tatto, se si tagliano loro in quella parte le carni, non si dogliono corporalmente, perche non sentono il male, che tagliandoli si fa loro. Et chi per qualche gran perdita di danari, di fama, ò di altra cosa cara hà gran dolore appreso, non con alcuno de' sensi esteriori; ma dietro nell'anima; se auuiene, che egli si addormenti ancora che il male della perdita sia tutta via presente, non gli duole, perche dormendo non sente, & non conosce il suo male. Et si distingue questo mouimento, che dolor si chiama, in più modi. Et prima in dolore ragioneuole, & sensibile: percioche il ragioneuole dolore è quello, che nel ragioneuole appetito, chiamato volontà, per qualche male accadutooci, & conosciuto d'alla nostra ragione, si ritroua. Come è quando per lo peccato l'huomo hà perduta la gratia di Dio, & che tal perdita dallo intelletto è conosciuta (secondo ch'è veramente) per male grandissimo. Percioche nasce all'hora nella volontà questo ragioneuole dolore, di cui parliamo, che tristitia comunemente, & da Theologi, quanto allo essempio proposto, hora attritione, hora contritione, & spesso penitenza vien detto. Il sensibile è quello, che nel sensitiuo appetito si genera per qualche accidente conosciuto da sensi interiori, ò esteriori esser nociuo. Et questo ancora è di più maniere. Percioche se tal nocimento si apprende col senso del tatto, come auuiene quando vno è battuto,

battuto, la passione, che indi si sente propriamete dolore si chiama. Et quando si apprende con gli altri sensi esteriori, pare, che anzi che dolore, si chiami dispiacere. Percioche se vno vede cosa laida, sì che con la bruttezza sua offenda la vista; se ode strepito graue, & isconcio; se gusta cibi di cattiuo sapore; se finta quello, che fieramente pute, non dirà, che gli dogliano gli occhi, gli orecchi, la lingua, d'l naso; ma si bene, che sentano dispiacere. Ma se il nocimento è appreso immediatamente da sensi interiori, come è quando essendosi fatto perdita di qualche dignità, ò di qualche honore, ò di gemma, ò di danari, ò di altra particolar cosa tenuta cara, la virtù stimatua: cui si appartiene di conoscere il bene, & il male, che risulta dalla hauere, ò non hauere dette cose, conosciuto tal nocimento lo presenta al sensitiuo appetito, il qual subito si commouere dolendosi. Et tal mouimento (come di quello del ragioneuole appetito fù detto ancora) tristitia, ò dolor di animo è chiamato. Et come che tutti i mouimenti del sensitiuo appetito, perche tutti sono sempre con qualche alteratione del corpo, propriamente passioni si chiamano; à questo nondimeno del dolore, si conuiene total nome molto più propriamente, che à verun altro. Percioche à produrlo è necessario, che il male sia presente, non potendo l'huomo dolersi, ò sentire propriamente dispiacere, ò dolor di alcun male, se non poi, che è già sopra giunto. Conciosia che quando non è venuto ancora, ma si crede, che venir debba, il mouimento, che fa il male nell'anima nostra, non è dolore, ò dispiacere, ma timore. Et bisogna, che il male tocchi in qualche modo colui, il quale si hà da dolere, altrimenti non si dorrebbe. Onde veggiamo, che le infermità del corpo, i tormenti, le morti, le perdite delle facultà, le infamie, ancora che siano gran mali, quando si ritrouano non in noi; nè in persone, che à noi per verun modo attengano, ò delle quali dobbiamo noi hauer cura, non ne danno tristitia, ò dolore alcuno. Et se occorre, che taluolta de gli altrui sinistri accidenti ci attristiamo, ciò auuiene, perche il male altrui è appreso da noi come nostro; ouero perche ci rappresenta il nostro. Et questo dolore preso per lo altrui male è di più maniere ancora. Percioche se egli procede dal male di coloro, co' quali strettamente congiunti siamo per sangue, quali sono figliuoli, fratelli, & simili, ò per vincolo di amicitia, perche così fatte persone per vnione di amore sono come vna cosa istessa con esso noi, auuiene, che non altramente quasi ci dogliamo de sinistri accidenti loro, che se fossero nostri, & à noi accadessero. Onde tal mouimento, come quando ci dogliamo de nostri mali, tristitia & dolor d'animo vien detto. Et se total dolore procede da qualche male auuenuto ad buomini, co' quali non habbiamo congiungimento di sangue, ò di amicitia, ma solo di vna certa maniera di simiglianza; misericordia, ouero compassione si chiama. Et è da noi sentito, perche dal male, che è in loro, il mal nostro

nostro per detta simiglianza rappresentato ci viene. In quanto vedendo le altrui sciagure, ci pare che sciagure simili possono facilmente auuenire anche a noi. Ciò si vedene vecchi, che quando muoiono gli altri vecchi si attristano, perche souien loro che anche essi hanno da morir tosto. Occorre ancora, che gli huomini si dogliono dell'altrui bene, reputandolo suo male. Et ciò interuiene in tre modi. In vno, quando giudicando, che l'altrui bene sia pericoloso a noi, ci attristiamo di vedere essaltare, & diuotar potenssi, come a dire i nostri nemici. Et questo è propriamente timore, & non dolore, se non inquanto il timore ci rappresenta il mal nostro, sì, che se ben non è ancor venuto, quasi come fosse già venuto, ci attrista. L'altro modo si è quando gli huomini di eccellente virtù, ma poco fortunati, si dogliono, che i beni chiamati di fortuna, quali sono le ricchezze, & le dignità, che baurebbono ad esser premio de gli huomini valorosi, & prodi, siano colmati adosso a gli indegni, & da poco. Et questo dolore è da latini con greca voce chiamato nemisi; noi sdegno chiamare lo sogliamo. Percioche gli huomini virtuosi reputando, che ciò sia danno del genere humano, & di loro in particolare, a quali più giustamente quelle ricchezze, & quelle dignità si deueano; si dogliono, & si sdegnano di vederle mal collocate. Ma errano in questo, perche non deono i buoni, cui diede Iddio il valore dell'animo, & la virtù, che sono beni principalissimi, pigliare in sinistro, che a coloro habbia dato quelle che per se piccioli beni sono, & di poco pregio; senza che a vitiosi, & a maluagi, che hanno delle prosperità in questo mondo, si può temere grandemente, che non si dica nell'altro, come allo Epulone dello Euangelo si disse, che hauendo hauuto bene, & goduto in questa vita, non si deue loro altro bene, o altro godimento nell'altra. Il terzo modo, secondo il quale gli huomini si dogliono dello altrui bene, si è quando reputano che egli scemi la gloria loro, & la opinione, che si ha della loro eccellenza, & felicità. Et così fatto dolore, che si chiama inuidia, le più volte in huomini ambiziosi, e ben fortunati, ma di animo basso, & vile esser suole. I quali accorgendosi del poco valore, & del poco merito loro, temono facilmente di essere in qualche modo superati, et inuidio da coloro talvolta, che lor sono molto inferiori di fortuna, & di stato. Ha il dolor dell'animo certi gradi, percioche se l'huomo, che per qualche fiero accidente è caduto in questa passione, fa con la patientia il suo male men graue, o se ha speranza di scamparne, si sta il dolore intra i suoi termini, & non cangia grado, nè nome. Ma se egli non vede rimedio al suo scampo, nè sa con la sofferenza far minor il suo male, aggraua tanto nel duolo, che se gli ferra il cuore, & facilmente scende ad vn grado più basso, che angoscia si chiama. Et talvolta ne anche a questo termine si ferma, ma si profonda sì nello affanno, che cala vn' altro grado. Percioche se gli agghiacciano gli

spiriti

spiriti, che danno il movimento alle membra del corpo, & restano oppresse tutte le potenze dell'anima in guisa, che diventa mutolo, & immobile. Et questo grado di dolore, comunque se lo nominassero gli antichi, a me pare, che da nostri isfinimento chiamar si voglia. Ma di tutti i dolori di qual si voglia maniera, viè più, che quei, che procedono dal bene, o dal male altrui, gravi sono quelli, che dal proprio nostro mal si producono. Et di questi, considerandoli separatamente, & per sè, viè più che gli esteriori, si trovano gli interiori esser gravi. Percioche toccano immediatamente l'anima, in cui sono principalmente le virtù tutte, & le potenze, che sentono; la dove gli esteriori non la toccano, senon mediante il corpo. Et appresso, perche a gli interni, procedendo essi le più volte dal dishonore, dalla infamia, da vituperij, che ne priuono de i maggiori beni, & nascono da vitij, che sono i maggiori mali, & si ritrouano nell'anima, auuiene, che l'appetito, che similmente è nell'anima, per sè stesso repugna. La dove a gli esteriori, che procedono da mali del corpo, quali sono le malanze, le sferzate, le ferite, & simili lo appetito repugna, non per se stesso, ma per lo congiungimento; che l'anima ha col corpo, che le riceue. Ciò si manifesta in coloro, cui per cagione di sanità, si cauano i denti, o si tagliano in qualche parte le carni, i quali tutto che sentano gran dolore quanto al corpo, ne sono interiormente allegri. Si vede etiandio in quei, che combattendo in singular battaglia restano vincitori, iquali, come che habbiano sparto molto del proprio sangue, hanno il cuore pieno di letitia, & di gioia. Et in quegli huomini forti similmente si è veduto taluolta, che con opporre il proprio petto al ferro nemico, saluarono la patria. I qualixome che grandemente dolessero lor le ferite, che hauean nel corpo, & che dal corpo redundasse il dolore nell'anima, lieti parvero molto. Ma a molti pare il contrario, & che viè più graue sia il duolo esteriore, che lo interiore. Et ciò auuiene, perche non gli considerano separatamente, & per sè; anzi quei dolori che sono insieme del l'anima, & del corpo, essi credono, che siano del corpo solo. Et in questo si ingannano. Perche niun dolore è nel corpo, che nõ si senta etiandio nell'anima. La dove i dolori dell'anima, non si sentono senon poco, o nulla nel corpo. Et non è merauiglia, che l'anima molto senta i dolori del corpo, & che poco senta il corpo i dolori dell'anima. Percioche le virtù interne apprensive, quali sono la ragione, & la stimatina, si stendono a conoscer tutto quello, che conoscono i sensi esteriori, ne quali ha gran parte il corpo. Ma i sensi esteriori non si stendono già, nè possono hauer contezza di quel, che per se conoscono le interiori virtù dell'anima. Ond'è che il corpo, per che nol conosce, non si duole del male dell'anima; & l'anima perche lo conosce, si duole del male del corpo. Si come adunque è falso, che i dolori del corpo, considerati separatamente, & per sè, siano maggiori, che quei dell'anima,

nima; così è vero, che i dolori dell'anima, & del corpo insieme, quando è parità nell'altre cose, sono maggiori, che quelli dell'anima sola.

Se il dolor dell'anima sia buono, ò cattiuo.

CAP. XXXVIII.

IL dolore, ancorche per quanto tormenta l'anima, & la tiene in pena, sempre si puo dire, che in qualche modo sia reo; nondimeno quando l'huomo per qualche sua maluagità, ò sciagura ha ragioneuole cagione di dolersi, è buono, & lodeuole, che egli si doglia. Perche se in tal caso non si dolesse, sarebbe necessario, che egli, ò nō conoscesse le sue maluagità, & le sue sciagure; ò che forse giudicasse queste essere auuenture, & quelle perfettioni. Il che sarebbe grandissimo errore, & male grauissimo dell'intelletto. Dietro al quale seguitrebbe necessariamente il male etiandio della volontà, che dallo intelletto naturalmente è guidata. Percioche se vn huomo (per effempio) non conoscesse, che l'adulterio, ò l'homicidio ingiustamente da lui commesso, fosse mal fatto, costui sarebbe necessario, che e hauesse corrotte le virtù, che conoscono. Et appresso, perche non se ne potrebbe nè dolere, nè pentire, che hauesse corrotte etiandio le virtù, che appetiscono, & per conseguente tutte le principali potenze dell'anima; & così, che sotto le humane membra coprisse vna fiera senza ragione. E dunque buono, & diceuole, che l'huomo si doglia, presupposto, che il male, onde il dolor ragioneuolmēte deue procedere, ui sia, et che egli ne habbia cagione. Et perche sono due maniere di mali, l'uno chiamato di colpa, & l'altro di pena; dico, che il dolersi del male della colpa, il che è quando l'huomo si pente de' peccati da lui commessi, nasce, perche è buona la volontà; & che il dolersi del male della pena, nasce, perche la natura è buona. Onde perche il Diavolo è corrottosissimo quanto alla volontà, & ha la natura in tutte le parti buona & intera, auuiene, che egli per la scelerata sua volontà non si duole punto della sua colpa, in quanto è colpa, & offesa di Dio. Ma per la bontà della natura, che gli è rimasa, ben si duole della pena, che quella colpa gli reca, & con che la diuina giustitia punisce la pèrversa sua volontà. Resta adunque, che il dolore, quando si prende per cosa veramente cattiuo, come che grauemente affligga, & tormenti, sia nondimeno sempre buono, perche procede da bontà, ò di natura, ò di volontà; & perche è vn testimonio, ilquale ci fa certi, che l'una, ò l'altra di loro, ouero amendue sono buone & intere. Et oltre a ciò stà bene, & è conuenueuole il dolersi, quando se ne hà cagione: perche ciò rende gli huomini auuertiti, & cauti in guardarsi di non cadere altre volte in qualche male simile à quello, che apportò loro dolore vna volta; che è il proprio fine, per che

che sono state dalle leggi ordinate le pene. Et così il dolore raddoppia le cagioni di fuggire, & di schifare il male. Il quale non solo per se stesso, cioè per la bruttezza, che seco naturalmente porta, ma per lo dolore ancora, che suol tirar si dietro, si schifa, & si fugge. Si come si desidera, & si segue il bene, non solo per se, & perche naturalmente è amabile; ma anche per lo diletto, che da lui non suole scompagnarsi del tutto mai. Da quel, che si è detto, si può raccogliere, che niun dolore, etiamdico che affligga in estremo, può essere lo estremo, & il sommo di tutti i mali. Percioche d' l'huomo si duole di quello, che in qualunque modo considerato è sempre male, come è la colpa; & tal dolore è anzi bene, che male, & se pur fosse male, non potrebbe essere il sommo di tutti i mali; percioche maggior male farebbe, se l'huomo non conoscesse, che mala cosa è la colpa, o s'egli non la abborrisse, & non l'hauesse in odio. Ouero l'huomo si duole di quel male, che in qualche modo considerato è anche bene, si come è la giusta pena, che chiamano del senso, imposta dalla diuina giustitia nello inferno a dannati; & come sono ancora le pene, che giustamente si danno a gli huomini rei in questo mondo, nelle quali è il bene della giustitia. Percioche maggior male è la pena del danno, per la quale sono i dannati in eterno diuisi, & priuati del sommo bene, come che anche in essa sia il bene della diuina giustitia, che da Dio li diuide, & li priua; & viè maggior male sono le colpe, onde i rei meritano, che si diano loro, così fatte pene.

Se il dolore, & il piacer dell'anima siano insieme contrarij, & se possa essere conuenienza intra loro. CAP. XXXVIII.

SONO il dolore, & il piacere, che nell'anima si sentono, contrarij insieme; perche l'vno, che è il dolore, riguarda, & ha per oggetto il male presente; & l'altro, che è il piacere riguarda, & ha per oggetto il bene pur presente. Ma non ogni dolore è contrario ad ogni piacere. Conciosia che se ben pare impossibile, che io insieme habbia piacere, & dolore del medesimo bene, o del medesimo male, nondimeno quando il dolore, & il piacere sono non della medesima cosa, ma di cose contrarie, conuengono, & stanno insieme. Percioche posso io rallegrarmi della sanità, che io ho in tutto il rimanente del corpo, & insieme dolermi della infermità suo contrario, che io porto, come a dire in vn piede. Et hanno insieme questo dolore, & questo piacere molta concordia, & conuenienza, procedendo amendue da vna istessa cagione, che è lo amore della sanità. Nè solamente non sono contrarij i piaceri, & i dolori, che di cose contrarie si prendono, ma quelli ancora, che di cose nascono non contrarie, ma separate, & diuerse. Perche posso io per essemplio dolermi, che il mio amico, o il mio fratello,

L sia morto

sia morto, & pigliar piacere del canto, ò del suono. Essendo, che la morte dello amico, & il suono, ò il canto, se ben sono cose diuerse, non hanno contrarietà intra loro. Anzi possono stare insieme senza essere contrarij il piacere, & il dolore della medesima cosa ancora, pur che non siano per la medesima rispetti. Percioche può vno dolersi del digiunare la quaresima, per rispetto, che quei cibi gli generano forse crudi humori, & i digiuni gli indeboliscono il corpo; & insieme hauerne piacere, perche gli fortificano, & fanno più vigoroso, & gagliardo lo spirito. Possono adunque concorrere nel medesimo soggetto, & hauer conuenienza intra loro (come si è detto) il dolore, & il piacere, & spesso ancora l'uno esser cagione dell'altro. Per cioche dal dispiacere, che la sete, & la fame ne danno, procede il diletto, che beuendo, & mangiando si prende. Et dal dolore, che ha il penitente delle sue colpe; procede vn tanto piacere, che egli ha di cotai dolore; & dal piacere, che lo incontinentente senti peccando, esce il dolore, che poi lo tormenta di hauer peccato. Il che auuiene, percioche la ragione è virtù, che si riflette sopra gli atti proprij. Onde guardando l'huomo nel peccato, che egli commise, perche è cosa laida, & di molto odio degna sente dolore. & rinolgendosi poi, & riguardando sopra lo istesso dolore, che ha del peccato, perche tal dolore è giusto, & santo, se ne rallegra. Ciò auuiene ancora, perche quell'atto di peccato, il quale riguardato dallo incontinentente nella dispositione, in cui, prima che egli peccasse, per la passione si ritrouaua, gli pareua buono, & per ciò piacere gli porgea; riguardato dal medesimo, dopo che hauendo già peccato la passione è cessata, & egli in altra dispositione si ritroua, cattiuo gli pare, & gli dà dolore. Et perche in questo modo inferiore non si ritrouano cose affatto semplici, ma tutte sono composte di molte diuersità, & soggette à molte contrarietà; & per questo in parte ci possono parer buone, et in parte ci possono anche parer cattive; auuiene, che rade volte si puote hauer carne senza osso, & vn piacere, che sia da tutte le parti, & interamente dolce, & piaceuole senza alcuna mistura di amaro, ò di noia. Et il dolore similmente non è mai, che non sia temperato con qualche diletto. Conciosia che quando manchi di ogni altro, il dolore istesso, che si ha del ben perduto, ci è diletteuole per la memoria, che ci rappresenta la possessione di quel bene, della cui perdita ci dogliamo. Ma di tutti i piaceri niuno ve ne hà, che manco partecipi di amaro, che quello, che della contemplatione si prende; il quale può essere di due maniere, secondo che sono anche duo gli atti dello intelletto. Il primo è quando la intelletto contempla le cose, che sono fuora di lui. Et questo atto come che le più volte sia pieno di consolatione, & di piacere, può nondimeno ancora carci noia, & affanno in duo modi. In vno per le conditioni delle cose, che si contemplano. Le quali possono esser di natura, che considerandole attentiua-

Come

Come sarebbe, se uno contemplasse il disordine, che è nel mondo per li vizi de gli huomini, & per le offese, che à Dio tutto di si fanno. O se pensasse alle guerre, alle pestilenze, alle destruttioni delle Città, alle persecuzioni de buoni, & à gli altri affanni della vita, alle pene dell'inferno, & à cose simili. Le quali, à chi ben le considera, è necessario, che in qualche maniera apportino dispiacere. L'altro modo, secondo ilquale può la contemplatione delle cose, che sono fuora dello intelletto, riuscire dispiacguole, si è quando gli organi, che la virtù imaginatiua adopra per formare, & proporre allo intelletto fantasmi, si stancano. Perche cessandosi per ciò di contemplare, & mancando il diletto, che di ciò si prende, è necessario, che segua qualche tristitia. Il secondo atto dello intelletto è quando e' si riflette, & si rimolge sopra il primo atto suo, ciò è quando l'huomo contempla la propria contemplatione. Nel qual secondo atto, la contemplatione è non solamente cagione, ma ancora oggetto del piacere, che contemplando si prende: la doue in quel primo la contemplatione non è oggetto del piacere, ma solamente cagione. Onde perche tal'oggetto manca quasi di ogni male, si dice, che'l piacere, che si prende in questo secondo atto dello intelletto, che è in contemplare la propria contemplatione, non hà seco alcun dispiacere, eccetto quello, che habbiamo detto, che può nascere dalla stanchezza de gli organi della fantasia. Il quale non è per ciò contrario al piacere della contemplatione, essendo di cose separate, & diuerse: conciosia che il dolore non è mai contrario al piacere, se non quando sono insieme & della medesima cosa & per li medesimi rispetti, come si disse.

De'le cagioni, che producono il dolore dell'animo.

CAP.

XXXX.

ESSENDO fin qui discorso circa il dolore, & detto come egli sia in se stesso, hora per tanto meglio mostrare la natura, & le conditioni di lui, diremo delle cagioni, che lo muouono. Le quali si riducono à due, che sono come duo principij, che in ogni congiungimento si trouano. Percioche il dolore non è mai senza congiungimento. Essendo necessario, che à generare il dolore si congiungano due cose, che sono, l'una il male, & l'altra il soggetto del male, che sempre è la persona, o i beni appartenenti alla persona, in cui per tal congiungimento nasce il dolore. Et perche questi duo principij sono dal nostro appetito riguardati cō diuersi, & contrarij rispetti, amando l'uno, & odiando l'altro, auuiene, che lo amore, & l'odio sono insieme le cagioni, onde procede il dolore; l'amor dico di noi stessi, & delle cose appartenenti à noi, nelle quali consista il ben nostro; & l'odio del male, cioè di tutto quello, che distrugge, &

L 1

impedi-

impedisce il nostro bene . Et perche il desiderio, & la speranza ne rappresentano in vn certo modo i beni desiderati, & sperati da noi ; auuiene , che ci dà dolore, & ci attrista anche quello, che si attraversa, & impedisce lo acquisto delle cose desiderate, & sperate : & per consequente, che si come lo amore, così anche la speranza, & il desiderio siano le cagioni , onde procede il dolore, non vià così efficace , come è lo amore , che al ben presente si porta . Conciosia che più ci dogliamo della perdita di quel bene , il quale già da noi si possiede in fatti, che non facciamo di quello , che in fat ti non si possiede ancora, ma dal desiderio, & dalla speranza rappresentato in qual the modo ci viene . Et perche etiandio il male , che non è venuto, ma venir dene, ci è dal timore, & dalla disperatione rappresentato in guisa , che ci pone in affanno, quasi come se egli già fosse presente, diciamo , che dal timore ancora, & dalla disperatione si produce il dolore . Ciò si vede in coloro, à quali da ministri della giustitia è ammoniato, che hanno intra poco tempo à lasciar la vita . Ma con tutto ciò il dolore, che dalla disperatione ci si reca , & dal timore del mal futuro, non è quasi mai così efficace, come quello, che seco adduce l'odin, che al mal si porta, che è già soprauenuto, & presente . Et perche le cagioni sono sempre di più vigore, che gli effetti , che si producono dalle cagioni ; & le prime cagioni più operano , che le seconde, le quali efficacia prendono dalle prime ; si dice, che non solo il male, che ci contrista, si hà in odio; ma etiandio le cagioni , che producono il male . Onde auuiene, che i Tiranni , & tutti quelli , che senza che potiamo noi difenderci, per lo gran potere che hanno, ò nelle facultà, ò nella libertà, ò nella vita nocimento ci recano, quant' sono da noi odiati, altrettanto ci apportano dolore, & ci attristano . Et quantunque il male, quanto à sè, altro non sia, che priuatione di bene , nondimeno perche le virtù nostre conoscitiue apprendono come cose diuerse la priuation del bene, & (per dir così) l'acquisto del male ; è necessario, che lo appetito ancora, il quale sempre per sua natura segue la cognitione, si muoua verso la detta priuatione del bene, & lo acquisto del male, come verso cose diuerse . Onde nasce dubbio, se il dolore più principalmente proceda dal bene, che habbiamo perduto , ò dal male, che essendone sopraggiunto, habbiamo (per modo di dire) acquistato . Al quale si risponde, che i monimenti del nostro appetito nelle operationi dell'anima , à i monimenti delle cose naturali si rassomigliano . Onde si come i corpi gravi più principalmente pare , che siano disposti à girsene à luoghi bassi, che à partirsi da quelli, che in alto sono , come si manifesta in sasso, ò in altra cosa graue, che cadendo da altissima torre quanto più si auicina alla terra; tanto più forza acquista , & più velocemente verso lei si muoue . Così ancora pare, che il dolore, dal male acquistato, che è il proprio suo oggetto più principalmente , che dal ben perduto proceda . Ciò si conferma, perche

perche non può la virtù, che conosce, riuolgersi verso il perduto bene, che l'appetito per la memoria, che ghe le rappresenta, non prenda di cotàl rappresentatione qualche diletto. Il che non auuiene nella nuda consideratione del male soprauenuto. Et questo basti delle cagioni del dolore; bora di remo de gli effetti, che egli produce.

De gli effetti del dolore dell'anima.
CAP. XXXXI.

IL dolor dell'anima, quando è grandissimo, non è dubbio, che del tutto ogni operatione ci toglie, perche stordisce, & lieua il mouimento alla lingua, & alle altre membra, come si disse, quando parlammo de gradi suoi: ma se egli non è molto grande, bora dà forza, & polso alle virtù, onde le nostre operationi procedono, & le fa nello operar più gagliarde, & hora le ritarda, le indebolisce, & le snerva. Et per ciò dimostrare, dico, che il dolore taluolta è la cagione, onde si produce la operatione, & taluolta è dalla operatione come effetto di lei prodotto. Quando il dolore è cagione, se egli è moderato, dà alla operatione, che egli produce, vigore, & spirito, & la fa più gagliarda. Onde è, che se vno, per effempio, si dolesse di saper poco, & per ciò si ponesse à studiare; il dolore della ignoranza, che è cagione dello studio in costui, lo spingerebbe à studiare più ardentemente di quel, che farebbe se non fosse in cotàl dolore. Et questo adiuuina, perche quanto vno più si attrista di qualche imperfettione, che egli hà, con tanto maggior efficacia inforge à discacciar da sè cotale imperfettione, & insieme il dolore, che ella gli porge. Et questo è vero; quando ci è speranza di poterla scacciare. Percioche se tale speranza non vi fosse, niuna operatione potrebbe procedere da tal dolore. Onde se nell'effempio proposto, colui, che hà dolore di saper poco, non sperasse di potere studian do vincere la sua ignoranza, mai per tal dolore non si porrebbe à gli studij. Nell'altro capo, cioè quando dalla operatione, come effetto di lei, vien prodotto il dolore, è certissimo, che da tal dolore la operatione si ritarda, & si indebolisce. Percioche se (per effempio) vn giouane nato più tosto ad ogni altra cosa, che alle lettere, ouero à qualche sorte di lettere, fosse dal padre (contra la propria inclinatione) costretto à darui opera. Il gran dolore, che prederrebbe costui di ciò, sarebbe senza dubbio cagione, che egli non vi attenderebbe mai, senon alla trista, come si vede in Ouidio, nel Petrarca, nell'Ariosto, & in altri. I quali, tutto che di altissimo ingegno fossero, con poco frutto diedero opera à quegli studij, à quali non hauendoni esì per sè inclinatione, furono da padri applicati. Et questo interuiene, perche procedendo ogni nostra operatione dalla volontà, quando vna cosa si fa con dispiacere,

dispiacere, & contra quello, à che la volòtà per sè stessa è inclinata, rade volte è che riesca à buon fine. Et perche habbiamo dato gli essempi in coloro, che attesero alle lettere, dirò appresso, che niuna nostra operatione tanto resta impedita dal dolore, & dal dispiacere, quanto lo studio delle lettere, etiamdio che il dispiacere, & il dolore da totale operatione prodotto non sia. Et ciò auuiene, perche essendo le molte potenze, che habbiamo di operare, fondate tutte nella essentia dell'anima, che è vna sola, è necessario, che quando l'anima è grandemente occupata nell'atto, & nella operatione di vna potenza, che ella abandoni le operationi delle altre, non potendo ella essere intenta molto in vn tempo medesimo à molte cose. Et essendo tale la natura del dolore, & del dispiacere, che rapisce, & tira à sè con gran forza la intensione dell'anima; & conciosia che la speculatione ancora, & gli studij delle lettere, habbiamo mestiero di molta attenzione, quando il dolore è tanto grande, auuiena, che l'huomo, non solamente non può studiando apparar cosa alcuna di nouo; ma ne anche considerare, ò pur rimolgere la mente alle cose, per auanti apparate, se egli però non è (sopra quello, che sogliono gli huomini) eccessiuamente amatore della sapienza. Percioche con ardente amore potrebbe rapire in così fatta maniera tutta l'anima à se, istornandola da qual si voglia altra cura, che non sentirebbe il dolore. Come inuenne à Socrate. Il quale tutta la notte, che egli sapea, che à lui deuue esser l'ultima, essendo stato condannato à douer la mattina, che seguita appresso, bere il veleno, disputò dottissimamente di cose altissime. Ma secondo che il dolore, quando egli è grande, impedisce, & ritragge l'anima dall'atto del contemplare; così ancora il mediocre, & misurato la contiene, ristringe, & misce in sè stessa senza lasciar, che ella vada vagando, & sia distratta da cure straniere. Et per questo è anzi che no vtile allo studio delle lettere la moderata tristezza dell'animo. Et quindi nasce, che più fruttose più volte in cotali studij fanno coloro, la cui complessione declina al maninconico alquanto, che i molto allegri. Et perche la buona dispositione del corpo nostro molto consiste in vna certa trasmissiono (per dir così) degli spiriti, che si fa dal cuore alle altre membra, è di mestiero per ben disporre il corpo, che questa trasmissiono sia moderata. Conciosia che se di molto eccedesse, di gran nocimento sarebbe, & più ancora, se molto mancasse della misura. Percioche se ben tutte le passioni quando sono assai grandi, etiamdio quelle, che risguardano, & hanno per oggetto il bene, dalle quali, & massimamente dal piacere vien molto allargato, & aperto il cuore, assai mocciono al corpo. Quelle nondimeno, che assai riguardano il male, come cui hà discordanza il nostro appetito, quali sono il timore, la disperatione, & più di tutte le altre il dolore, portano ordinariamente al corpo, non così subito, & improniso, ma più spesso, & maggior nacimiento. Percioche restringono

stringono il cuore in guisa, che non può mandare gli spiriti all'altre membra. Et di qui nasce, che molti ogni dì si muoiono, i quali se ben soprauenendo loro, & febrì, & altri cattiuì accidenti, che adduce seco pian piano il dolore dell'animo, paiono morire di altri mali; non hanno essi nondimeno della lor morte altra più efficace, & più principal cagione, che quel dolore; la doue pochissimi si sono veduti, in tutte le età, che siano morti per souerchia allegrezza. Et quei pochi hanno ciò fatto incontanente, & allo improviso. Et questo auuiene, perche il cuore in costoro per lo grande, & subito allargamento, che in lui segue, al primo auiso di qualche desiderata, & non aspettato gran bene, manda fuora in vn tratto tutti gli spiriti, senza serbarsene dramma, che lo possa tenere in vita, onde restano morti subito. La doue coloro, cui per lo dolore, o per l'altre passioni, che vengono prodotte dal male, si ferra il cuore, si che non può mandar fuora gli spiriti, ond'egli abbatte, & che ha in sè ristretti, non muoiono così tosto, perche hauendo gli altri membri da poter sostentarli qualche giorno con gli spiriti, che prima, che il dolore soprauenisse, erano stati lor mandati; pur viuono chi più, & chi meno. Ma se non si troua medicamento, d'altro rimedio, che gli ralleghi, & in questa maniera allarghi, & apra loro il cuore, al fine si muoiono anche essi.

De i rimedij contra il dolore dell'animo. CAP. XXXXII.

POI che (come di sopra conchiuso habbiamo) nimia delle passioni dell'anima più nuoce, che il dolore, non sarà disdicenole, nè inutile, che hora diciamo qualche cosa de i rimedij, che giouano contra cotal passione. Et cominciandoci da quelli, che a noi sono così naturali, che con essi quasi nasciamo, dico, che il pianto, le lagrime, i sospiri, i lamenti, il raccontar altrui i proprij affanni hanno virtù di mitigare il dolore. Il quale quando egli è chiuso, & serrato dentro rapisce a sè, & occupa tutta l'anima in guisa, che non la lascia essere intenta, o pur pensare a verun'altra cosa; & per questo grandemente più aspro diuiene & più acerbo. Ma quando si sfoga in lagrime, & in lamenti, la intentione dell'anima quasi si apre, & si sparge fuora, & così la doglia ne diuiene più leggiera. Ciò accade ancora perche l'huomo si compiace, & si diletta di far quello, che gli conuiene. La onde perche a colui, che per hauer perduta cosa molto cara, è in affanno, sià bene il piangere; sente egli del pianger dibetto, & ciò facendo si consola in parte, & si disacerba il suo affanno, si come ancora, se in tale stato fuor di tempo rideffe, o gli uscissero inettamente di bocca piaceriolezze, & cose atte a mmoner riso (se hauesse punto di giudicio) se ne dorrebbe, parendole di hauer fatto disdicenolmente, & contra quel, che gli conuiene. sola-

solamente le nostre, ma le altrui lagrime ancora, le condoglianze, & le compassioni ci apportano refrigerio ne' casi auuersi. Prima perche vedendo noi, che i nostri mali crescono altrui, vegnamo in opinione di essere amati, & tenuti cari da coloro, a cui crescono. Et pensando, che ciò proceda da qualche perfettione, che sia in noi, ne sentiamo piacere. Et appresso perche essendo il dolore come vn peso, che molto ne aggraua, pare, che chi si conduole, toglija sopra di sè vna parte del dolor nostro, & che così sollevi noi da quel peso, & ne alleggerisca. Il sonno ancora, i bagni, i pretiosi vini, vsati moderatamente, i cibi accomodati, i buoni medicamenti, & tutte quelle cose, che ristorano la natura del corpo, hanno virtù di scacciare in tutto, o in parte il dolore dell'anima. Il quale (come si è detto) contristigiere, & raffreddare il cuore impedisce, che indi non si mandano, come si deuerebbe gli spiriti all'altre membra. Onde perche ogni recreatione del corpo si sente nel cuore, come in quel, ch'è principio, & fine di tutti i monumenti corporali, auuiene, che ristorandosi, & riponendosi nel debito stato il corpo si recrea anche il cuore, & aprendosi manda opportunamente, gli spiriti oue deue. Di che segue nell'anima consolatione, & diletto, che scaccia, o almeno temprà lo affanno. Ogni piacer finalmente mitiga in parte, & allenisce ogni dolore. Percioche essendo il piacere (come si è detto) quiete dello appetito nel bene, & essendo il dolore quel, che repugna, & è contrario all'appetito, è impossibile, per quanto l'appetito nel piacere si acqueta, che non cessi la repugnanza, & la contrarietà del dolore. Si come è impossibile, per quanto il corpo si riposa, che non cessi la fatica di lui. Et benchè ogni piacere habbia forza di mitigare, di far minore, & tal'hor anco di spegnere in tutto il dolore, niuno ve ne hà nondimeno, che sia a ciò fare più acconcio di quello, che dalla contemplatione si prende. Prima perche nascendo (come al suo luogo si disse) il piacere dalla operatione, & essendo ciascuna operatione tanto più atta a produrre il piacere, quanto ella è più degna, & tanto più degna, quanto la potenza, onde ella procede è più degna ancora; bisogna dire, che la contemplatione, ch'è operatione della potenza intellettiua principalissima nell'anima, sia sopra tutte le altre operationi la più degna, & per conseguente la più atta a produrre il piacere. Ciò auuiene ancora, perche (come fu detto) il diletto della contemplatione patisce manco di ogni altro, qual si voglia mistura di amaritudine, & di dolore. Ma perche molti, non conoscendo quanto sia grã bene il sapere nõ possono ne anche conoscere, quanto sia grande il piacere, che il sapere seco adduce, interuiene, che essi, si come non desiderano, & non amano la sapientia, così anche non stimano il piacere, che da lei, & dalla contemplatione, che è l'atto di lei, procede, & non l'hanno in pregio. E coloro adunque, ch'è sono amatori della sapientia, contemplando sentono

piacer

piacer tale, che basta à scacciare ogni dolore, che potesse lor generarsi nel l'animo. Et perche dalle parti superiori prendono qualità le inferiori, vale la contemplatione à mitigare etiamdio il dolore del corpo; massimamente in coloro, che le diuine cose contemplano, come si vide già in molti Martiri, che per la consolatione, che di così fatta contemplatione la lor' anima interiormente trabea, appena sentiuano il ferro, & il fuoco, che di fuor soffenea il corpo. Il tempo ultimamente, si suol dire, che mitiga, & che al fine anche spegne ogni dolore. Et questo, perche l'alteratione, & il mouimento, che per le passioni segue ne gli organi corporali, col tempo si acquieta, & vien meno, & così cessa anche il mouimento, & il dolore dell'anima. Senza che la ragione quanto hà più spatio, tanto hà più forza ad impor modo alla parte sensitua, quando ella fremito, & fuori del conuenuevole si perturba. Il tempo ancora, & il lungo andare fa, che ci adusiamo, & facciamo il callo ne gli affanni, & ne' mali. Di maniera che per tutto che siano anco presenti, & graui, non gli sentiamo quasi più, se non poco. Et appresso ciò accade, perche i beni temporali, si come sono veramente piccioli, & vili in se stessi; così ancora quanto più si hà tempo à considerargli, & à conoscere la natura, & le conditioni loro; tanto più inuiscono, etiamdio nella nostra opinione; & così quanto si apprezzano manco, tanto manco della lor perdita cresce ancora.

Della differenza, che è intra le passioni del concupisceuole, & dello irasceuole appetito; & della contrarietà, che elle hanno intra loro.

C A P. XXXXIII.

ESSENDO CI spediti dalle passioni del concupisceuole appetito, resta hora, che diciamo di quelle dello irasceuole. Le quali con l'altre (di cui si è detto) hanno differenza, in quanto l'oggetto di quelle è il bene, & il male semplice; & di queste è il bene, & il male non semplice, ma qualificato di malagevolezza, & di difficoltà. Sono anche differenti, perche le passioni del concupisceuole hanno vna sola contrarietà intra loro, la quale è che risguardano contrarij oggetti. Percioche parte di esse, che sono l'amore, il desiderio, & il piacere, hanno per oggetto il bene, & parte, che sono l'odio, l'abominatione, & il dolore, hanno per oggetto il male. La doue nelle passioni dello irasceuole due contrarietà si ritrouano. La prima è, che risguardano, si come quelli del concupisceuole vna parte il bene, & vn'altra il male, che sono contrarij oggetti. La seconda è, che verso i medesimi oggetti hanno contrarij mouimenti, seguendoli l'vna parte, & l'altra fuggendoli. Come si vede nella speranza, & nella disperatione. Percioche la speranza segue il ben difficile, & la disperatione lo fug-

21 ge, per

ge, per la molta difficoltà, che cotai bene porta seco. Vedeſi ancora nel timore, & nello ardimento. De quali il timore fugge il mal difficile à ſupear, che è come à dire il pericolo della morte, che nelle impreſe di guerra ſi troua; & lo ardimento gli va in contra, & lo ſegue, per l'honore, che è un bene, che con quel male è congiunto. Quello che delle paſſioni, del concupiſceuoſe non auuicne. Percioche niuna di eſſe è, che ſegua il male, & niuna è che ſi fugga dal bene. Non che il bene poſſa per ſè eſſer fuggiſto, ò ſeguito il male, ne anche dalle paſſioni dello irasceuoſe. Concioſia che ogni coſa per ſua natura appetiſce, & ſegue il bene & è ſchiſa, & ſi fugge dal male. Ma il bene è taluolta tanto difficile, che per coſi fatta difficoltà, è appreſo come male. Di maniera che l'huomo giudicando di non poterlo otenere, per diſperatione ſe ne fugge. Et taluolta ancora il male è appreſo come bene, ſe egli è tale, che apportifeco honore, ò altra coſa deſiderata. Ond'è che porge audacia, & induce l'huomo ad andare incontra à quel male; quaſi come foſſe qualche gran bene. Cio ſi vede molte volte ne' Principi, che imprendono di fare guerra. I quali tratti dal bene della vittoria, che ſperano, vanno arditamente incontra'l male di molti incomodi, & di molti pericoli, che il guerreggiare porta ſeco. Da queſte due contrarietà di oggetti, & di mouimenti procede, che eccetto l'Ira, à ciaſcuna delle paſſioni della irasceuoſe potenza ſono contrarie tutte le altre paſſioni della medefima potenza. Concioſia, che alla ſperanza, che ſegue il bene, è doppiamente contrario il timore, che fugge il male. Percioche in quanto quella ſegue, & queſto fugge, è intra loro contrarietà di mouimenti: & in quanto l'oggetto di quella è il bene, & di queſto è il male, è intra loro contrarietà di oggetti: & ſecondo la ſola contrarietà de' gli oggetti alla ſperanza, che ſegue il bene, è contraria l'audacia, che ſegue il male. Et ſecondo la ſola contrarietà de' mouimenti, le è contraria la diſperatione, che ſi fugge dal bene. Et ſimilmente à l'audacia, che ſegue il male, è contraria doppiamente la diſperatione, che fugge dal bene: percioche in quanto quella ſegue, & queſta fugge è intra loro contrarietà di mouimenti; & in quanto oggetto di quella è il male, & di queſta il bene; è intra loro contrarietà di oggetti. Et ſecondo la contrarietà ſola de' mouimenti alla audacia, che va dietro al male, è contrario il timore, che lo fugge. Et ſecondo la contrarietà ſola de' gli oggetti le è contraria la ſperanza, che va verſo il bene. Et coſi auuicne, che ciaſcuna di queſte quattro paſſioni dell'irasceuoſe habbia contrarietà cō tutte le altre. Il che alle paſſioni dello appetito concupiſceuoſe non auuicne. Le quali, perche niuna di eſſe è, che ſegua il male, ò che fugga il bene, non hanno (come ſi è detto) altra contrarietà, che quella de' gli oggetti intra loro.

Della speranza, & della disperatione, & delle loro cagioni,
& de' gli effetti. CAP. XXXXIII.

LA speranza pare a me, che habbia col desiderio quella proportion, che ne gli uccelli ha il monimento dell'ali, con quel de' piedi. Percioche, secondo che gli uccelli co' piedi non si muouono, senon verso le cose basse, & vicine; le quali senza difficoltà possono hauerli; & con l'ali, verso le cose alte, & lontane, le quali possono bene hauerli, ma non senza difficoltà. Così l'anima nostra verso le cose, che sono pronte, & facili ad ottenere, si muoue con lo affetto del desiderio, & verso le cose alte, & riposte, & che ottenere non si possono senza difficoltà, si muoue con lo affetto della speranza. La quale si produce nella virtù nostra appetitiua dalle virtù, che conoscono mediante l'oggetto, che le appresentano del ben futuro, & difficile, ma però possibile ad acquistarsi. Et per la presentatione de diuersi oggetti fatta in noi dalla virtù, che conosce, à quella, che appetisce. Si producono etiam tutti gli altri mouimenti della nostra anima, che sono tanti, & così diuersi. Percioche altro mouimento segue nello appetito dalla cognitione del bene, & altro dalla cognitione del male; & similmente di altra maniera si muoue egli presentandosi egli il ben futuro semplicemente, & d'altra quando se gli presenta il ben futuro, non semplicemente, ma difficile, o che sia possibile, o impossibile ad acquistarsi. Hora à produrre la speranza è necessario, che nell'oggetto concorrano quattro conditioni. Le quali sono, che egli sia buono; che non si habbia di presente, ma sia remoto; che sia difficile; & che sia possibile. La bontà dell'oggetto è necessaria, perche il male non si spera. Et perche per tal bontà la speranza è differente dal timore, & da tutti gli altri affetti, che riguardano il male. Et che l'oggetto sia di cosa non presente, ma remota, è necessario, perche il bene, che si ha di presente non si spera. Et perche questa conditione pone differenza intra la speranza, & il piacere, il quale ha per oggetto il bene presente, & che già si possiede, si ricerca, che l'oggetto sia etiam difficile; perche questa conditione distingue la speranza dal desiderio, che è del bene semplicemente considerato, & senza difficoltà. E necessario ancora, che sia possibile, conciosia che quello, che non si puote per alcun modo ottenere, non si spera. Et questa conditione è quella, che fa differenza intra la speranza, & la disperatione. Anzi perche la conditione di esser possibile, appresa dalla virtù, che conosce, induce confidenza, che il bene, al quale si aspira, debba acquistarsi; auuiene, che per tal confidenza la speranza fiducia, & fidanza è chiamata ancora. Ma essendosi intra le conditioni, che nell'oggetto della speranza concorrer deono, annouerato, che egli sia; non di cosa presente,

sente, ma rimota; come auuiene di quel, che è futuro, pare di ciò segua. che questa passione della speranza non possa trouarsi ne' bruti animali, nè quella della disperatione altresì, che pur risguarda il futuro. Combiòsia che non ha uendo essi altra cognitione, che quella de' sensi, laquale alle cose future nō si stende; pare impossibile, che possa hauer luogo in loro speranza ò disperatione, ò alcuna di quelle passioni, che risguardano le cose future. Et dall'altra parte l'isperienza mostra il contrario. Percioche se il cane uede la leppe, & l'astore il sagiano molto lunge nè questo, nè quel si muoue. Il che nō si può credere, che auuenga, se non per la disperatione, che è in loro di deuer prendere. La doue vedendoseli vicini si muouono incontanēte. Il che esser nō può, se non per la speranza, che hanno di far preda. Ma ciò ne' bruti animali auuiene, nō perche essi conoscano il futuro; ma per che si come l'appetito naturale nelle cose, che mācano di ogni cognitione, segue la cognitione di Dio, che hà ordinato la natura; così l'appetito sensitivo ne' bruti, quanto alle cose future, et all'altre, intorno alle quali māca la propria loro sensitina cognitione, Iddio, chē prouede sufficiētemēte à tutte le sue creature, hà ordinato, che segua la cognition del primo intelletto, che è esso Iddio. Onde senza che i detti animali; quāto à sè, conoscano se siano, ò nō siano per arriuare là preda ò vicina, ò lōtana che sia, che è cosa futura, sperano, & disperano per naturale istinto lor dato da Dio, & p tale istinto si mouono, ouero si reflano. Le cagioni, che producono la sperāza, sono tutte quelle cose, che fanno possibili le difficili imprese, ò le rēdono etiādio ageuoli. Lequai cose, parte si ritrouano in noi, e parte fuora di noi. In noi sono quāto al corpo, le forze, la destrezza, la età, la cōplessione, il cibo preso moderatamente, & massimamēte il vino, & quanto all'anima, le virtù, & le arti tutte giunte cō l'efficaccia del dire, e dell'operare. Fuora di noi sono le ricchezze, gli amici, & molte altre cose, che possono esser istrumēti, & cagioni atte à produrre, e à far possibili, e facili gl'effetti, che intēdiamo di fare, & sopra tutto il diuino aiuto. Percioche coloro sperano di douere nelle grādi, et nelle difficili imprese riuscir bene, iquali cōfidano di hauer Iddio fauoreuole. Nè solamēte ci dà sperāza quello, che possibile, & ageuoli rēde le cose difficili, ma quello ancora, che ci insegna, e ci fa conoscere come elleno possibili siano, & ageuoli. Et p questo delle cōditioni, che ne gli huomini sono atte à produrre la speranza, niuna ve ne hà, che più sia della isperienza efficace, la quale l'uno effetto, & l'altro produce. Percioche chi nō sà, che molte volte la sperienza ad vn capitano essercitato hà fatto conoscere, & riuscire, vn' opera militare, non pur possibile, ma facile ancora la quale ad vn' altro meno esperto sarebbe paruta, et forse stata ueramēte nō solo difficile, ma affatto impossibile. Et questo auuiene, perche chi hà isperienza sà tutti i modi, e tutti i mezzi accōci à cōdur le imprese. Onde hà ogli molte volte, quasi certa sperāza di potere ageuolmēte far quello, inche, à chi nō è esser-

è essercitato, perche nõ saprebbe comè si muouere ne mani, ne piedi, sarebbe necessario disperarsene. Rende dūque facile quello che è difficile la isperienza, et fa insieme conoscere cotale facilità. La qual cognitione sola basta à generare la speranza. Ma è differēza intra la isperienza, che fa facili le difficoltà, & quella, che solamēte fa conoscere, che isperienza speculatiua chiamar si puote. Percioche da questa procede nõ solamēte la speranza, ma la desperatione altresì, mostrādo ella nõ solamēte il modo, che ci è ad agenolare le cose difficili, ma facēdo anche conoscere, che la difficoltà è insuperabile affatto, & nõ vi è alcū modo. Onde la desperatione ne succede. La doue dall'altra, che fa facili le difficoltà, la quale pratica, ouero operatiua chiamar si puote, la desperatione nõ procede già mai. Generasi la speranza nõ aliramēte, che tutte l'altre passioni, & tutti gli altri mouimēti dell'anima nostra etiandio da lo amore, come quādo di lui ragionāmo fū dimostrato. Ne solamente è lo amore cagione, & principio, che genera la speranza, ma è anche generato, et prodotto da lei. Non dico già di quello amore, che sempre risguarda il fine, et chiama si amore honesto. Percioche q̃sto tal mēte genera, e produce la speranza, che nõ è mai prodotto, ne generato da lei. Ma lo amore, che dalla speranza si produce si chiama amor' utile, ilqual solamēte riguarda le cose, che si desiderano p lo fine, & presupone sēpre lo amor del fine. Onde auuiene, che nello auaro, il quale come suo fine ama il danaio, da cotale amore nasce la speranza di cō seguire lo amato fine, col mezzo forse (per cagion di esēpio) di vn Signore, & da cotale speranza successiuamente in lui si produce lo amore vile verso quel Signore, amādolo inquāto di trarre vilità da lui spera, & nõ altrimēte. Et da tal amore nasce poi nello auaro un'altra speranza, percioche chiunque ama, spera di esser riamato dalla persona, che egli ama. Et tutto questo adiuuine, percioche la speranza hà due mire. L'una è il bē sperato, l'altra è il mezzo, mediāte il quale si spera di poter acquistare cotal bene. Inquāto adūque ella mira nel bene sperato, la speranza è prodotta dallo amore di cōsi fatto bene. Et in quāto ella mira in colui, mediāte il quale di cōseguirlo spera, lo amore è prodotto dalla speranza. Et dalla medesima speranza procede in noi anche il diletto. Et questo auuiene, percioche da lei ci si rappresenta la cosa amata, e tal rappresentation ci diletta. Et perche il diletto, che si sente operādo aiuta la operatione, & la rēde facile. segue, che anche la speranza aiui, & rēda facili le operationi di chi spera. Et ciò fa la speranza ancora, peche essendo oggetto di lei il bē difficile, & possibile, la difficoltà, che è in esso, fa che gli huomini cō maggior studio, & diligēza si pōgano alle imprese, & la possibilità fa, che con maggior animo, e ardire le seguano, et le tirino à fine; ilquale maggiore studio, diligenza, animo, et ardire di chi opera è manifesto, che fa più facilmente riuscire ogni impresa. Et questo basti della speranza. Il che seruirà anco p conoscere la desperatione, e le cagioni, & gl'effetti di lei, cōciosia che la conoscenza dell'uno de' cōtra'ij opera, che anche l'altro sēza fatica sia conosciuto.

Del

sia morto, & pigliar piacere del canto, o del suono. Essendo, che la morte
 dello amico, & il suono, o il canto, se ben sono cose diuerse, non hanno con-
 trarietà intra loro. Anzi possono stare insieme senza essere contrarij il
 piacere, & il dolore della medesima cosa ancora, pur che non siano per la
 medesimi rispetti. Percioche può vno dolersi del digiunare la quaresima,
 per rispetto, che quei cibi gli generano forse crudi humori, & i digiuni gli
 indeboliscono il corpo; & insieme hauerne piacere, perche gli fortificano,
 & fanno più vigoroso, & gagliardo lo spirito. Possono adunque concorrere
 nel medesimo soggetto, & hauer conuenienza intra loro (come si è detto)
 il dolore, & il piacere, & spesso ancora l'uno esser cagione dell'altro. Per
 cioche dal dispiacere, che la sete, & la fame ne danno, procede il diletto,
 che beuendo, & mangiando si prende. Et dal dolore, che ha il penitente
 delle sue colpe; procede vn' tanto piacere, che egli ha di cotal dolore; &
 dal piacere, che lo incontenente senti peccando, esce il dolore, che poi lo
 tormenta di hauer peccato: Il che auuiene, percioche la ragione è virtù,
 che si riflette sopra gli atti proprij. Onde guardando l'huomo nel peccato,
 ch'egli commise, perche è cosa laida, & di molto odio degna sente dolore: &
 rinolgendosi poi, & riguardando sopra lo istesso dolore, che ha del pecca-
 to, perche tal dolore è giusto, & santo, se ne rallegra. Ciò auuiene anco-
 ra, perche quell'atto di peccato, il quale riguardato dallo incontenente nel
 la dispositione, in cui, prima che egli peccasse, per la passione si ritrouaua,
 gli pareua buono, & per ciò piacere gli porgea; riguardato dal medesimo,
 dopo che hauendo già peccato la passione è cessata, & egli in altra disposi-
 tione si ritroua, cattino gli pare, & gli dà dolore. Et perche in questo mò-
 do inferiore non si ritrouano cose affatto semplici, ma tutte sono composte
 di molte diuersità, & soggette à molte contrarietà; & per questo in parte ci
 possono parer buone, et in parte ci possono anche parer cattive; auuiene,
 che rade volte si puote hauer carne senza osso, & vn piacere, che sia da
 tutte le parti, & interamente dolce, & piacevole senza alcuna mistura di
 amaro, o di noia. Et il dolore similmente non è mai, che non sia tempera-
 to con qualche diletto. Conciosia che quando manchi di ogni altro, il do-
 lore istesso, che si hà del ben perduto, ci è diletteuole per la memoria, che
 ci rappresenta la possessione di quel bene, della cui perdita ci dogliamo. Ma
 di tutti i piaceri niuno ve ne hà, che manco partecipi di amaro, che quel-
 lo, che della contemplatione si prende; il quale può essere di due maniere,
 secondo che sono anche duo gli atti dello intelletto. Il primo è quando la
 intelletto contempla le cose, che sono fuora di lui. Et questo atto come che
 le più volte sia pieno di consolatione, & di piacere, può nondimeno anco-
 ra carci noia, & affanno in duo modi. In vno per le conditioni delle cose, che si
 contemplano. Le quali possono esser di natura, che considerandole attentiua-

Come

Come sarebbe, se non contemplasse il disordine, che è nel mondo per li vizi de gli huomini, & per le offese, che à Dio tutto di si fanno. O se pensasse alle guerre, alle pestilenze, alle destruttioni delle Città, alle persecuzioni de buoni, & à gli altri affanni della vita, alle pene dell'inferno, & à cose simili. Le quali, à chi ben le considera, è necessario, che in qualche maniera appettino dispiacere. L'altro modo, secondo ilquale può la contemplatione delle cose, che sono fuora dello intelletto, riuscire dispiaceuole, si è quando gli organi, che la virtù imaginatiua adopra per formare, & proporre allo intelletto fantasmi, si stancano. Perche cessandosi per ciò di contemplare, & mancando il diletto, che di ciò si prende, è necessario, che segua qualche tristitia. Il secondo atto dello intelletto è quando e' si riflette, & si rinalge sopra il primo atto suo, ciò è quando l'huomo contempla la propria contemplatione. Nel qual secondo atto, la contemplatione è non solamente cagione, ma ancora oggetto del piacere, che contemplando si prende: la doue in quel primo la contemplatione non è oggetto del piacere, ma solamente cagione. Onde perche tal'oggetto manca quasi di ogni male, si dice, che'l piacere, che si prende in questo secondo atto dello intelletto, che è in contemplare la propria contemplatione, non ha seco alcun dispiacere, eccetto quello, che habbiamo detto, che può nascere dalla stanchezza de gli organi della fantasia. Il quale non è per ciò contrario al piacere della contemplatione, essendo di cose separate, & diuerse: conciosia che il dolore non è mai contrario al piacere, se non quando sono insieme & della medesima cosa & per li medesimi rispetti, come si disse.

Delle cagioni, che producono il dolore dell'animo.

C A P. XXXX.

ESSENDO fin qui discorso circa il dolore, & detto come egli sia in se stesso, hora per tanto meglio mostrare la natura, & le conditioni di lui, diremo delle cagioni, che lo muouono. Le quali si riducono à due, che sono come duo principij, che in ogni congiungimento si trouano. Percioche il dolore non è mai senza congiungimento. Essendo necessario, che à generare il dolore si congiungano due cose, che sono, l'una il male & l'altra il soggetto del male, che sempre è la persona, o i beni appartenenti alla persona, in cui per tal congiungimento nasce il dolore. Et perche questi duo principij sono dal nostro appetito riguardati cō diuersi, & contrarij rispetti, amando l'uno, & odiando l'altro, auuiene, che lo amore, & l'odio sono insieme le cagioni, onde procede il dolore; l'amor dico di noi stessi, & delle cose appartenenti à noi, nelle quali consiste il ben nostro; & l'odio del male, ciò è di tutto quello, che distrugge, &

L 2 impedi-

impedisce il nostro bene . Et perche il desiderio, & la speranza ne rappresentano in vn certo modo i beni desiderati, & sperati da noi ; auuiene , che ci dà dolore, & ci attrista anche quello, che si attraversa, & impedisce lo acquisto delle cose desiderate, & sperate : & per consequente, che si come lo amore, così anche la speranza, & il desiderio siano le cagioni , onde procede il dolore, non vià così efficace , come è lo amore , che al ben presente si porta . Conciosia che più ci dogliamo della perdita di quel bene , il quale già da noi si possiede in fatti, che non facciamo di quello , che in fat ti non si possiede ancora, ma dal desiderio, & dalla speranza rappresentato in qualche modo ci viene . Et perche etiandio il male , che non è venuto, ma venir deue, ci è dal timore, & dalla disperatione rappresentato in guisa , che ci pone in affanno, quasi come se egli già fosse presente, diciamo , che dal timore ancora, & dalla disperatione si produoe il dolore . Ciò si vede in coloro, à quali da ministri della giustitia è annuntiato, che hanno intra poco tempo à lasciar la vita . Ma con tutto ciò il dolore, che dalla disperatione ci si reca , & dal timore del mal futuro, non è quasi mai così efficace, come quello, che seco adduce l'odio, che al mal si porta, che è già soprauenuto, & presente . Et perche le cagioni sono sempre di più vigore, che gli effetti , che si producono dalle cagioni ; & le prime cagioni più operano , che le seconde, le quali efficacia prendono dalle prime ; si dice, che non solo il male, che ci contrista, si hà in odio; ma etiandio le cagioni , che producono il male . Onde auuiene, che i Tiranni , & tutti quelli , che senza che possiamo noi difenderci, per lo gran potere che hanno, ò nelle facultà, ò nella libertà, ò nella vita nocimento ci recano, quanto sono da noi odiati, altrerato ci apportano dolore, & ci attristano . Et quantunque il male, quanto à sè, altro non sia, che priuatione di bene , nondimeno perche le virtù nostre conoscitiue apprendono come cose diuerse la priuation del bene, & (per dir così) l'acquisto del male ; è necessario, che lo appetito ancora, il quale sempre per sua natura segue la cognitione, si muoua verso la detta priuatione del bene, & lo acquisto del male, come verso cose diuerse . Onde nasce dubbio, se il dolore più principalmente proceda dal bene, che habbiamo perduto , ò dal male, che essendone sopraggiunto, habbiamo (per modo di dire) acquistato . Al quale si risponde, che i mouimenti del nostro appetito nelle operationi dell'anima , à i mouimenti delle cose naturali si rassimigliano . Onde si come i corpi graui più principalmente pare , che siano disposti à girsene à luoghi bassi, che à partirsi da quelli, che in alto sono , come si manifesta in sasso, ò in altra cosa graue, che cadendo da altissima torre quanto più si auicina alla terra; tanto più forza acquista , & più velocemēte verso lei si muoue . Così ancora pare, che il dolore, dal male acquistato, che è il proprio suo oggetto più principalmente , che dal ben perduto proceda . Ciò si conferma, perche

perche non può la virtù, che conosce, rinolgersi verso il perduto bene, che l'appetito per la memoria, che ghe le rappresenta, non prenda di cotai rappresentatione qualche diletto. Il che non auuiene nella nuda consideratione del male soprauenuto. Et questo basti delle cagioni del dolore; hora di remo de gli effetti, che egli produce.

De gli effetti del dolore dell'anima.

CAP. XXXXI.

IL dolor dell'anima, quando è grandissimo, non è dubbio, che del tutto ogni operatione ci toglie, perche stordisce, & lieua il monimento alla lingua, & alle altre membra, come si disse, quando parlammo de gradi suoi: ma se egli non è molto grande, hora dà forza, & polso alle virtù, onde le nostre operationi procedono, & le fa nello operar più gagliarde, & hora le ritarda, le indebolisce, & le snerva. Et per ciò dimostrare, dico, che il dolore taluolta è la cagione, onde si produce la operatione, & taluolta è dalla operatione come effetto di lei prodotto. Quando il dolore è cagione, se egli è moderato, dà alla operatione, che egli produce, vigore, & spirito, & la fa più gagliarda. Onde è, che se vno, per effempio, si dolesse di saper poco, & per ciò si ponesse a studiare; il dolore della ignoranza, che è cagione dello studio in costui, lo spingerebbe a studiare più ardentemente di quel, che farebbe se non fosse in cotai dolore. Et questo adiuuue, perche quanto vno più si attrista di qualche imperfettione, che egli hà, con tanto maggior efficacia insorge a discacciar da sè cotale imperfettione, & insieme il dolore, che ella gli porge. Et questo è vero, quando ci è speranza di poterla scacciare. Percioche se tale speranza non vi fosse, niuna operatione potrebbe procedere da tal dolore. Onde se nell'effempio proposto, colui, che hà dolore di saper poco, non sperasse di potere studiano vincere la sua ignoranza, mai per tal dolore non si porrebbe a gli studij. Nell'altro capo, cioè quando dalla operatione, come effetto di lei, vien prodotto il dolore, è certissimo, che da tal dolore la operatione si ritarda, & si indebolisce. Percioche se (per effempio) vn giouane nato più tosto ad ogni altra cosa, che alle lettere, ouero a qualche sorte di lettere, fosse dal padre (contra la propria inclinatione) costretto a darui opera. Il gran dolore, che prèderrebbe costui di ciò, sarebbe senza dubbio cagione, che egli non vi attenderebbe mai, senon alla trista, come si vede in Ouidio, nel Petrarca, nell'Ariosto, & in altri. I quali, tutto che di altissimo ingegno fossero, con poco frutto diedero opera a quegli studij, a quali non hauendoni esì per sè inclinatione, furono da padri applicati. Et questo interuiene, perche procedendo ogni nostra operatione dalla volontà, quando vna cosa si fa con dispiacere,

dispiacere, & contra quello, à che la volità per sè stessa è inclinata, rade volte è che riesca à buon fine. Et perche habbiamo dato gli essempi in coloro, che stesero alle lettere, dirò appresso, che niuna nostra operatione tanto resta impedita dal dolore, & dal dispiacere, quanto lo studio delle lettere, etiamdico che il dispiacere, & il dolore da totale operatione prodotto non sia. Et ciò auuiene, perche essendo le molte potenze, che habbiamo di operare, fondate tutte nella essentia dell'anima, che è vna sola, è necessario, che quando l'anima è grandemente occupata nell'atto, & nella operatione di vna potenza, che ella abandoni le operationi delle altre, non potendo ella essere intenta molto in vn tempo medesimo à molte cose. Et essendo tale la natura del dolore, & del dispiacere, che rapisce, & tira à sè con gran forza la intentione dell'anima; & conciosia che la speculatione ancora, & gli studi delle lettere, habbiamo mestiero di molta attentione, quando il dolore è punto grande, auuiene, che l'huomo, non solamente non può studiando appagar cosa alcuna di nouo; ma ne anche considerare, o pur rimolgere la mente alle cose, per auanti apparate, se egli però non è (sopra quello, che sogliono gli huomini) eccessiuamente amatore della sapienza. Percioche così ardente amore potrebbe rapire in così fatta maniera tutta l'anima à se, istornandola da qual si voglia altra cura, che non sentirebbe il dolore. Come inteneruene à Socrate. Il quale tutta la notte, che egli sapea, che à lui deuere esser l'ultima, essendo stato condannato à douer la mattina, che seguì appresso, bere il veleno, disputò dottissimamente di cose altissime. Ma secondo che il dolore, quando egli è grande, impedisce, & ritragge l'anima dall'atto del contemplare; così ancora il mediocre, & misurato la contiene, ristringe, & misce in sè stessa senza lasciar, che ella vada vagando, & sia distratta da cure straniere. Et per questo è anzi che non vtile allo studio delle lettere la moderata tristezza dell'animo. Et quindi nasce, che più frutte più volte in cotali studi fanno coloro, la cui complessione declina al maninconico alquanto, che i molto allegri. Et perche la buona dispositione del corpo nostro molto consiste in vna certa trasmissione (per dir così) de' gli spiriti, che si fa dal cuore alle altre membra, è di mestiero per ben disporre il corpo, che questa trasmissione sia moderata. Conciosia che se di molto eccedesse, di gran nocimento sarebbe, & più ancora, se molto mancasse della misura. Percioche se ben tutte le passioni quando sono assai grandi, etiamdico quelle, che risguardano, & hanno per oggetto il bene, dalle quali, & massimamente dal piacere vien molto allargato, & aperto il cuore, assai noccono al corpo. Quelle nondimeno, che assai riguardano il male, con cui ha discordanza il nostro appetito, quali sono il timore, la disperatione, & più di tutte le altre il dolore, portano ordinariamente al corpo, non così subito, & improprio, ma più spesso, & maggior nocimento. Percioche restringono

stringono il cuore in guisa, che non può mandare gli spiriti all'altre membra. Et di qui nasce, che molti ogni dì si muoiono, i quali se ben soprauenendo loro, et feбри, et altri cattiuu accidenti, che adduce seco pian piano il dolore dell'animo, paiono morire di altri mali; non hanno essi nondimeno della lor morte altra più efficace, et più principal cagione, che quel dolore; la doue pochissimi si sono veduti, in tutte le età, che siano morti per souerchia allegrezza. Et quei pochi hanno ciò fatto incontanente, et allo improviso. Et questo auuiene, perche il cuore in costoro per lo grande, et subito allargamento, che in lui segue, al primo auiso di qualche desiderato, et non aspettato gran bene, manda fuori in vn tratto tutti gli spiriti, senza serbarsene dramma, che lo possa tenere in vita, onde restano morti subito. La doue coloro, cui per lo dolore, o per l'altre passioni, che vengono prodotte dal male, si ferra il cuore, si che non può mandar fuori gli spiriti, ond'egli abita, et che ha in sé riflessi, non muoiono così tosto, perche hauendo gli altri membri da poter sostentarsi qualche giorno con gli spiriti, che prima, che il dolore soprauenisse, erano stati lor mandati; pur viuono chi più, et chi meno. Ma se non si troua medicamento, à altro rimedio, che gli ralleghi, et in questa maniera allarghi, et apra loro il cuore, al fine si muoiono anche essi.

Dei rimedij contra il dolore dell'animo. CAP. XXXXII.

POI che (come di sopra conchiuso habbiamo) niuna delle passioni dell'anima più nuoce, che il dolore, non farà di diciendole, nè inutile, che hora diciamo qualche cosa de i rimedij, che giouano contra cotal passione. Et cominciandoci da quelli, che à noi sono così naturali, che con essi quasi nasciamo, dico, che il pianto, le lagrime, i sospiri, i lamenti, il raccomandar altrui i proprij affanni hanno virtù di mitigare il dolore. Il quale quando egli è chiuso, et serrato dentro rapisce à sé, et occupa tutta l'anima in guisa, che non la lascia essere intenta, o pur pensare à verun'altra cosa; et per questo grandemente più aspro diuiene et più acerbo. Ma quando si sfoga in lagrime, et in lamenti, la intentione dell'anima quasi si apre, et si sparge fuori, et così la doglia ne diuiene più leggiera. Ciò accade ancora, perche l'huomo si compiace, et si diletta di far quello, che gli conuiene. La onde perche à colui, che per hauer perduta cosa molto cara, è in affanno, stà bene il piangere; sente egli del pianger diletto, et ciò facendo si consola in parte, et si disacerba il suo affanno, si come ancora, se in tale stato fuor di tempo ridesse, o gli uscissero inettamente di bocca piacerolezze, à cose atte à mouer riso (se havesse punto di giudicio) se ne dorrebbe, parendole di hauer fatto disdicenolmente, et contra quel, che gli conuiene. Dei
sola-

solamente le nostre, ma le altrui lagrime ancora, le condoglianze, & le compassioni ci apportano refrigerio ne' casi auuersi. Prima perche vedendo noi, che i nostri mali crescono altrui, vegnamo in opinione di essere amati, & tenuti cari da coloro, à cui crescono. Et pensando, che ciò proceda da qualche perfettione, che sia in noi, ne sentiamo piacere. Et appresso perche essendo il dolore come vn peso, che molto ne aggraua, pare, che chi si conduole, toglia sopra di sè vna parte del dolor nostro, & che così sollevi noi da quel peso, & ne alleggerisca. Il sonno ancora, i bagni, i pretiosi vini, vsati moderatamente, i cibi accomodati, i buoni medicamenti, & tutte quelle cose, che ristorano la natura del corpo, hanno virtù di scacciare in tutto, o in parte il dolore dell'anima. Il quale (come si è detto) con ristrignere, & raffreddare il cuore impedisce, che indi non si mandano, come si deuerebbe gli spiriti all'altre membra. Onde perche ogni ricreatione del corpo si sente nel cuore, come in quel, ch'è principio, & fine di tutti i mouimenti corporali, auuiene, che ristorandosi, & riponendosi nel debito stato il corpo si recria anche il cuore, & aprendosi manda opportunamente, gli spiriti oue deue. Di che segue nell'anima consolatione, & diletto, che scaccia, o almeno temprà lo affanno. Ogni piacer finalmente mitiga in parte, & allenisce ogni dolore. Percioche essendo il piacere (come si è detto) quiete dello appetito nel bene, & essendo il dolore quel, che repugna, & è contrario all'appetito, è impossibile, per quanto l'appetito nel piacere si acqueta, che non cessi la repugnanza, & la contrarietà del dolore. Si come è impossibile, per quanto il corpo si riposa, che non cessi la fatica di lui. Et benchè ogni piacere habbia forza di mitigare, di far minore, & tal'hor anco di spegnere in tutto il dolore, niuno ve ne hà nondimeno, che sia à ciò fare più acconcio di quello, che dalla contemplatione si prende. Prima perche nascendo (come al suo luogo si disse) il piacere dalla operatione, & essendo ciascuna operatione tanto più atta à produrre il piacere, quanto ella è più degna, & tanto più degna, quanto la potenza, onde ella procede è più degna ancora; bisogna dire, che la contemplatione, ch'è operatione della potenza intellettiua principalissima nell'anima, sia sopra tutte le altre operationi la più degna, & per conseguente la più atta à produrre il piacere. Ciò auuiene ancora, perche (come s'è detto) il diletto della contemplatione patisce manco di ogni altro, qual si voglia mistura di amaritudine, & di dolore. Ma perche molti, non conoscendo quanto sia grã bene il sapere nõ possono ne anche conoscere, quanto sia grande il piacere, che il sapere seco adduce, interuiene, che essi, si come non desiderano, & non amano la sapientia, così anche non stimano il piacere, che da lei, & dalla contemplatione, che è l'atto di lei, procede, & non l'hanno in pregio. Coloro adunque, che sono amatori della sapientia, contemplando sentono

piacer

piacer tale, che basta à scacciare ogni dolore, che potesse lor generarsi nel l'animo. Et perche dalle parti superiori prendono qualità le inferiori, vale la contemplatione à mitigare et iandio il dolore del corpo; massimamente in coloro, che le diuine cose contemplano, come si vide già in molti Martiri, che per la consolatione, che di così fatta contemplatione la lor' anima interiormente trabea, appena sentiuano il ferro, & il fuoco, che di fuor sostenea il corpo. Il tempo ultimamente, si suol dire, che mitiga, & che al fine anche spegne ogni dolore. Et questo, perche l'alteratione, & il mouimento, che per le passioni segue ne gli organi corporali, col tempo si acquieta, & vien meno, & così cessa anche il mouimento, & il dolore dell'anima. Senza che la ragione quanto hà più spatio, tanto hà più forza ad impor modo alla parte sensitua, quando ella fremito, & fuori del conueniente si perturba. Il tempo ancora, & il lungo andare fa, che ci adustiamo, & facciamo il callo ne gli affanni, & ne' mali. Di maniera che per tutto che siano anco presenti, & graui, non gli sentiamo quasi più, se non poco. Et appresso ciò accade, perche i beni temporali, si come sono veramente piccioli, & vili in se stessi; così ancora quanto più si hà tempo à considerargli, & à conoscere la natura, & le conditioni loro; tanto più inuiscono, et iandio nella nostra opinione; & così quanto si apprezzano manco, tanto manco della lor perdita increbbe ancora.

Della differenza, che è intra le passioni del concupisceuole, & dello irasceuole appetito; & della contrarietà, che elle hanno intra loro.

CAP. XXXXIII.

ESSENDO CI spediti dalle passioni del concupisceuole appetito, resta hora, che diciamo di quelle dello irasceuole. Le quali con l'altre (di cui si è detto) hanno differenza, in quanto l'oggetto di quelle è il bene, & il male semplice; & di queste è il bene, & il male non semplice, ma qualificato di malagenolezza, & di difficoltà. Sono anche differenti, perche le passioni del concupisceuole hanno vna sola contrarietà intra loro, la quale è che risguardano contrarij oggetti. Percioche parte di esse, che sono l'amore, il desiderio, & il piacere, hanno per oggetto il bene, & parte, che sono l'odio, l'abominatione, & il dolore, hanno per oggetto il male. La done nelle passioni dello irasceuole due contrarietà si ritrouano. La prima è, che risguardano, si come quelli del concupisceuole vna parte il bene, & vn'altra il male, che sono contrarij oggetti. La seconda è, che verso i medesimi oggetti hanno contrarij mouimenti, seguendoli l'vna parte, & l'altra fuggendoli. Come si vede nella speranza, & nella disperatione. Percioche la speranza segue il ben difficile, & la disperatione lo sug-

M ge, per

ge, per la molta difficoltà, che cotai bene porta seco. V'edesi ancora nel timore, & nello ardimiento. De quali il timore fugge il mal difficile à superare, che è come à dire il pericolo della morte, che nelle imprese di guerra si troua; & lo ardimiento gli va in contra, & lo segue, per l'honore, che è un bene, che con quel male è congiunto. Quello che delle passioni, del concupisceuole non auuicne. Percioche niuna di esse è, che segua il male, & niuna è che si fugga dal bene. Non che il bene possa per sè esser fuggito, ò seguito il male, ne anche dalle passioni dello irasceuole. Conciosia che ogni cosa per sua natura appetisce, & segue il bene & è schifa, & si fugge dal male. Ma il bene è taluolta tanto difficile, che per così fatta difficoltà, è appreso come male. Di maniera che l'huomo giudicando di non poterlo otenere, per disperatione se ne fugge. Et taluolta ancora il male è appreso come bene, se egli è tale, che apporti seco honore, ò altra cosa desiderata. Ond'è che porge audacia, & induce l'huomo ad andare in contra à quel male; quasi come fosse qualche gran bene. Cio si vede molte volte ne' Principi, che imprendono di fare guerra. I quali tratti dal bene della vittoria, che sperano, vanno arditamente in contra'l male di molti incomodi, & di molti pericoli, che il guerreggiare porta seco. Da queste due contrarietà di oggetti, & di mouimenti procede, che eccetto l'Ira, à ciascuna delle passioni della irasceuole potenza sono contrarie tutte le altre passioni della medesima potenza. Conciosia, che alla speranza, che segue il bene, è doppiamente contrario il timore, che fugge il male. Percioche in quanto quella segue, & questo fugge, è intra loro contrarietà di mouimenti: & in quanto l'oggetto di quella è il bene, & di questo è il male, è intra loro contrarietà di oggetti: & secondo la sola contrarietà de' gli oggetti alla speranza, che segue il bene, è contraria l'audacia, che segue il male. Et secondo la sola contrarietà de' mouimenti, le è contraria la disperatione, che si fugge dal bene. Et similmente à l'audacia, che segue il male, è contraria doppiamente la disperatione, che fugge dal bene: percioche in quanto quella segue, & questa fugge è intra loro contrarietà di mouimenti; & in quanto oggetto di quella è il male, & di questa il bene; è intra loro contrarietà di oggetti. Et secondo la contrarietà sola de' mouimenti alla audacia, che va dietro al male, è contrario il timore, che lo fugge. Et secondo la contrarietà sola de' gli oggetti le è contraria la speranza, che va verso il bene. Et così auuicne, che ciascuna di queste quattro passioni dell'irasceuole habbia contrarietà cō tutte le altre. Il che alle passioni dello appetito concupisceuole non auuicne. Le quali, perche niuna di esse è, che segua il male, ò che fugga il bene, non hanno (come si è detto) altra contrarietà, che quella de' gli oggetti intra loro.

Della speranza , & della disperatione, & delle loro cagioni,
 & de' gli effetti. CAP. XXXXIIII.

LA Speranza pare à me, che habbia col desiderio quella proportionè, che ne gli uccelli hà il mouimento dell'ali , con quel de' piedi . Percioche, secondo che gli uccelli co' piedi non si muouono, senon verso le cose basse, & vicine ; le quali senza difficultà possono hauerli ; & con l'ali, verso le cose alte, & lontane, le quali possono bene hauerli , ma non senza difficultà . Così l'anima nostra verso le cose, che sono pronte , & facili ad ottenere, si muoue con lo affetto del desiderio, & verso le cose alte, & riposte, & che ottener non si possono senza difficultà, si muoue con lo affetto della speranza . La quale si produce nella virtù nostra appetitiua dalle virtù, che conoscono mediante l'oggetto , che le appresentano del ben futuro , & difficile, ma però possibile ad acquistarsi . Et per la presentatione de diuersi oggetti fatta in noi dalla virtù , che conosce, à quella , che appetisce . Si producono etiandio tutti gli altri mouimenti della nostra anima, che sono tanti, & così diuersi . Percioche altro mouimento segue nello appetito dalla cognitione del bene, & altro dalla cognitione del male; & similmente di altra maniera si muoue egli presentandosegli il ben futuro semplicemente , & d'altra quando se gli presenta il ben futuro, non semplicemente , ma difficile, ò che sia possibile, ò impossibile ad acquistarsi . Hora à produrre la speranza è necessario , che nell'oggetto concorrano quattro conditioni . Le quali sono, che egli sia buono ; che non si habbia di presente, ma sia remoto ; che sia difficile ; & che sia possibile . La bontà dell'oggetto è necessaria, per che il male non si spera. Et perche per tal bontà la speranza è differente dal timore, & da tutti gli altri affetti , che riguardano il male . Et che l'oggetto sia di cosa non presente , ma rimota, è necessario, perche il bene , che si hà di presente non si spera . Et perche questa conditione pone differenza intra la speranza, & il piacere , il quale hà per oggetto il bene presente , & che già si possiede , si ricerca , che l'oggetto sia etiandio difficile ; perche questa conditione distingue la speranza dal desiderio , che è del bene semplicemente considerato, & senza difficultà . E necessario ancora , che sia possibile , conciosia che quello, che non si puote per alcun modo ottenere, non si spera . Et questa conditione è quella, che fa differenza intra la speranza , & la disperatione . Anzi perche la conditione di esser possibile , appresa dalla virtù, che conosce, induce confidenza, che il bene , al quale si aspira , debba acquistarsi ; auuiene, che per tal confidenza la speranza fiducia , & fidanza è chiamata ancora . Ma essendosi intra le conditioni, che nell'oggetto della speranza concorrer deono, annouerato, che egli sia, non di cosa pre-

sente, marimota; come auuiene di quel, che è futuro, pare di ciò segna, che questa passione della speranza non possa trouarsi ne bruti animali, nè quella della disperatione altresì, che pur risguarda il futuro. Conuossia che non ha uendo essi altra cognitione, che quella de' sensi, laquale alle cose future nõ si stende; pare impossibile, che possa hauer luogo in loro speranza ò disperatione, ò alcuna di quelle passioni, che risguardano le cose future. Et dall'altra parte l'isperienza mostra il contrario. Percioche se il cane uede la lepre, & l'asore il sagiano molto lunge nè questo, nè quel si muoue. Il che nõ si può credere, che auuenga, se non per la disperatione, che è in loro di deuer prendere. La doue vedendoseli vicini si muouono incontanète. Il che esser nõ può, se non per la speranza, che hanno di far preda. Ma ciò ne bruti animali auuiene, nõ perche essi conoscano il futuro; ma per che si come l'appetito naturale nelle cose, che mäsano di ogni cognitione, segue la cognitione di Dio, che hà ordinato la natura; così l'appetito sensitivo ne' bruti, quanto alle cose future, et all'altre, intorno alle quali mäsca la propria loro sensitua cognitione, Iddio, che prouede sufficiètemète à tutte le sue creature, hà ordinato, che segua la cognition del primo intelletto, che è esso Iddio. Onde senza che i desti animali; quäto à sè, conoscano se siano, ò nõ siano per arriuare la preda à vicina, ò lötana che sia, che è cosa futura, sperano, & disperano per naturale istinto lor dato da Dio, & p tale istinto si mouono, ouero si resiano. Le cagioni, che producono la speräza, sono tutte quelle cose, che fanno possibili le difficili iprese, ò le rēdono etiädio agenoli. Lequai cose, parte si ritrouano in noi, e parte fuora di noi. In noi sono quäto al corpo, le forze, la destrezza, la età, la cōplezione, il cibo preso moderatamente, & massimamète il vino, & quanto all'anima, le virtù, & le arti tutte giunte cō l'efficaccia del dire, e dell'operare. Fuora di noi sono le ricchezze, gli amici, & molte altre cose, che possono esser istrumēti, & cagioni atte à produrre, e à far possibili, e facili gl'effetti, che intēdiamo di fare, & sopra tutto il diuino aiuto. Percioche coloro sperano di douere nelle grädi, et nelle difficili imprese riuscir bene, iquali cōfida no di hauer Iddio fauoreuole. Nè solamète ci dà speräza quello, che possibile, & agenoli rēde le cose difficili, ma quello ancora, che ci insegna, e ci fa conoscere come elleno possibili siano, & agenoli. Et p questo delle cōditioni, che ne gli huomini sono atte à produrre la speranza, niuna ve ne hà, che più sia della isperienza efficace, la quale l'uno effetto, & l'altro produce. Percioche chi nõ sà, che molte volte la speranza ad vn capitano essercitato hà fatto conoscere, & riuscire, vn'opera militare, non pur possibile, ma facile ancora? la quale ad vn'altro meno esperto sarebbe paruta, et forse stata ueramète nõ solo difficile, ma affatto impossibile. Et questo auuiene, perche chi hà isperienza sà tutti i modi, e tutti i mezzi accöci à cōdur le imprese. Onde hà ogli molte volte, quasi certa speräza di potere agenolmète far quello, inche, à chi nõ è esser-

è esercitato, perche nõ saprebbe comè si muouere ne mani, ne piedi, sarebbe necessario disperarsene. Rende dunque facile quello che è difficile la isperienza, et fa insieme conoscere cotale facilità. La qual cognitione sola basta à generare la speranza. Ma è differẽza intra la isperienza, che fa facili le difficoltà, & quella, che solamẽte fa conoscere, che isperienza speculatiua chiamar si puote. Percioche da questa procede nõ solamẽte la speranza, ma la disperatione altresì, mostrãdo ella nõ solamẽte il modo, che ci è ad agenolare le cose difficili, ma facẽdo anche conoscere, che la difficoltà è insuperabile affatto, & nõ vi è alcũ modo. Onde la disperatione ne succede. La doue dall'altra, che fa facili le difficoltà, la quale pratica, ouero operatiua chiamar si puote, la disperatione nõ procede già mai. Generasi la speranza nõ altramẽte, che tutte l'altre passioni, & tutti gli altri mouimẽti dell'anima nostra etiãdio da lo amore, come quãdo di lui ragionãmo fũ dimostrato. Ne solamente è lo amore cagione, & principio, che genera la speranza, ma è anche generato, et prodotto da lei. Non dico già di quello amore, che sempre risguarda il fine, et chiama si amore honesto. Percioche qũto tal mẽte genera, e produce la speranza, che nõ è mai prodotto, ne generato da lei. Ma lo amore, che dalla speranza si produce si chiama amor' utile, ilqual solamẽte riguarda le cose, che si desiderano p lo fine, & presupone sẽpre lo amor del fine. Onde auuiene, che nello auaro, il quale come suo fine ama il danaio, da cotale amore nasce la speranza di cõseguire lo amato fine, col mezzo forse (per cagion di esẽpio) di vn Signore, & da cotale speranza successiuamente in lui si produce lo amore utile verso quel Signore, amãdolo inquãto di trarre vtilità da lui spera, & nõ altrimẽte. Et da tal amore nasce poi nello auaro un'altra speranza, percioche chiunque ama, spera di esser riamato dalla persona, che egli ama. Et tutto questo adiuuine, percioche la speranza hà due mire. L'una è il bẽ sperato, l'altra è il mezzo, mediãte il quale si spera di poter acquistare cotal bene. Inquãto adũque ella mira nel bene sperato, la speranza è prodotta dallo amore di cõsì fatto bene. Et in quãto ella mira in colui, mediãte il quale di cõseguirlo spera, lo amore è prodotto dalla speranza. Et dalla medesima speranza procede in noi anche il diletto. Et questo auuiene, percioche da lei ci si rappresenta la cosa amata, e tal rappresentation ci diletta. Et perche il diletto, che si sente operãdo aiuta la operatione, & la rẽde facile. segue, che anche la speranza aiuti, & rẽda facili le operationi di chi spera. Et ciò fa la speranza ancora, pche essendo oggetto di lei il bẽ difficile, & possibile, la difficoltà, che è in esso, fa che gli huomini cõ maggior studio, & diligenza si pōgano alle imprese, & la possibilità fa, che con maggior animo, e ardire le seguano, et le tirino à fine; ilquale maggiore studio, diligenza, animo, et ardire di chi opera è manifesto, che fa più facilmente riuscire ogni impresa. Et questo basti della speranza. Il che seruirà anco p conoscere la disperatione, e le cagioni, & gl'effetti di lei, cõciosia che la conoscenza dell'uno de' cõtrarij opera, che anche l'altro sẽza fatica sia conosciuto.

Del

Del timore, & de gli oggetti, che egli hà, & quante sorti di timori si ritrouino. CAP. XXXV.

N I VN A passione si ritroua, eccetto il dolore, che più gran nocimento apportì a chi l'hà; che'l timore: perciocche fà ritirar gli spiriti, & le virtù dell'anima alle parti inferiori talmente, che le superiori restano abbandonate, & non sono più atte, se'l timor è grande, ad operar cosa alcuna, mentre egli dura. Et questo adiuuene, perche in ciascuna passione sono duo mouimenti; l'uno dell'anima, nella cui essentia è fondato il sensitiuo appetito, che le produce, & l'altro nel corpo, per l'organo, che è parte di esso. Et ciascuno delli detti duo mouimenti, secondo il suo modo simiglià l'altro. Onde è, che si come il timore non è altro, che vn certo ritiramẽto nell'anima, per lo quale chi teme si vorrebbe fuggire, & asconderis; così nel corpo segue anche vn ritiramento, per lo quale il sangue, & gli spiriti si fuggono, & si ascondono nelle parti da basso, abandonando le alte, & le principali. Et per tal mouimento, & alteratione del corpo, è il timore propriissimamente passione. Il cui oggetto è il mal futuro difficile ad ischifare. Et hà differenza col dolore, inquanto il dolore hà per oggetto non il futuro male, come il timore, ma il presente. Ne perciò si hà timore di ogni male futuro in qualunque tempo egli habbia à venire, ma di quel solamente, che non è lontano molto, nè molto vicino. Perciocche di quello, che assai è lontano, pochi sono, che si curino, se non poco. Ciò veggiamo noi per esperienza in tutti, che ci viuiamo, de' quali niuno è, che non sappia, che la morte gli sopra stà, & nondimeno, perche rari sono, che non credano, che ella sia loro lungi molto, pochi si truouano, massimamente mentre giouani, & gagliardi sono, che gran fatto la temano. Coloro ancora, i quali sanno, che il mal loro è grandemente vicino, non hanno (si può dir) più timore, ma tristitia, & dolor di animo, non altrimenti, che se il male fosse già soprauenuto, & che vi fossero dẽtro. Et questo è, perche non hauendo egli no speranza di poterlo schifare, non come futuro, ma come se egli già fosse presente, con la imaginatiua lo apprendono. Bisogna dunque à fine, che'l timore intra i suoi termini si rimanga, & non passi à diuentar tristitia, & dolore, che vi resti qualche speranza, che il male si possa, se non affatto schifare, differire almeno per qualche tempo. Et secondo che, per quello che à questo proposito si appartiene, il male è di due maniere, l'uno, che corrompe, perche ci priua del bene datoci dalla natura. Et l'altro, che contrista, perche ci priua del bene amato dal nostro appetito; così ancora il timore è di due maniere, L'uno è naturale, per lo qual si teme il male, che corrompe, & tal'è il timore della morte, & di tutte le infermità, & delle pene,

delle pene, che affliggono il corpo, & tal è ancor il timore del mancamento delle cose necessarie à sostener la vita, l'altro timore è nō naturale, per lo quale, si teme non il mal che corrompe, ma quel, che contrista; & tal' è il timore della infamia, della perdita delle abbondanti ricchezze, che sono mali, che ne priuano di beni non necessarij alla conseruatione della natura, & del nostro essere sostantiale: ma dalla stimatua, & dall'altre virtù, che conoscono giudicati necessarij alla conseruatione del nostro ben'essere accidentale, & tenuti cari dalle virtù, che appetiscono. Et perche molte altre maniere de' mali si ritrouano ancora, auuiene, che'l timore si troui anche esso di molte altre maniere. Percioche il male, che si teme, si come il bene, che si spera può prodursi, & da noi stessi, & da cagioni fuora di noi altresì. Et quello ancora, che si produce da noi stessi, è di più sorti. Percioche ouero è fatica, che aggrauare ne puote, la quale per fare il deuer nostro ci si appartiene con tutto il peso, che ella ci reca di sostenere: & il timore, che si hà di così fatta fatica, pigrizia, si chiama. Ouero il male, che si teme, è qualche atto di gran rischio, ma con tutto ciò debito all'ufficio nostro. Qual' è per essempio in coloro, cui si appartiene di andare à piantar la insegna sopra la muraglia di qualche Città combattuta, ouero à riconoscere vna batteria, ò fare altr'atto simile di pericolosa fortezza; & il timore, che si hà di questo male viltà si appella, & poltroneria. Ouero quel, che si teme, è qualche disdiceuole bruttezza, & dishonestà, che macchia la opinione, che si ha di noi, & la fama, come sarebbe se vn'huomo graue, & di grado vsasse di inebriarsi, ò di dir bugie, ò se fosse intemperato, ò incontinentemente nelle cose di Venere. Et il timore, che si ha di così fatto male, se egli è già commesso, vergogna vien detto; per lo quale non si teme la dishonestà dell'atto, che si commise; ma si ben la sinistra opinione, & la infamia, che le più volte vi dietro alla dishonestà di tal'atto. Et se egli non è commesso ancora, ma per la bruttezza, che egli hà in se, di commetterlo si teme, cotal timore pudore, & erubescencia si disse, sogliamo noi chiamarlo rossore. Il male, che da cagioni esteriori ci può soprauenire, è anche egli di molte maniere, secondo che per molti rispetti può essere difficile à sostenere. Et prima può tal difficoltà nascere della grandezza del male, come auuiene quando egli è tale, che non se ne vede il fine. Quali sono, non le pene di questo mondo, delle quali niuna se ne ritroua, che non habbia à terminare vna volta, senon altramente, per morte almeno: ma si ben quelle dello Inferno. Il cui timore in coloro, che muoiono con fede non formata di Carità, ma morta, & informe, è necessario, che grandissimo sia. Essendo conueneuole, che cotale spauento corrisponda alla grandezza del male, che spauenta; & che si come deue essere senza fine quello, di che si teme; così ancora il timore, che indi procede, sia senza comparatione maggiore di ogni altro, che si hà di qual si voglia male, che

le, che qualche volta deue bauer fine . Può anche essere il male difficile, nò tanto per sè, quanto per la poca isperienza di colui, che teme. Percioche à chi non è vsato può il mal mediocre parere grauiissimo . Come auuicne à coloro, che non andarono altre volte per mare, à quali per poco, che l'acque ingrossano pare, che grandissima sia la tempesta, & molto temono di sommergersi . Et così fatto timore fù dal Dottor Damasceno stupore chiamato . Sono anche certi altri mali grandi, & difficili à superare, non tanto per sè, ò per la poca isperienza di chi teme, quanto perche soprauegnono al lo improvviso, & la paura, che si hà di loro, fù dal medesimo Dottore detta agonia: potremo noi chiamarla angoscia . Et sogliono i mali insoliti, & repentini mandare inanzi maggiore spauento, che non fanno quelli, che auuenir sogliono spesso, & si preueggono . Et ciò interuiene, perche coloro, à quali vengono adosso, colti allo improvviso, non hanno vigore, ne spatio di poter dar le mani, ò pur pensare à rimedij: & appresso perche tutti i beni sottoposti al tempo, la cui perdita si teme, essendo per lor natura piccioli, & di poco valore, quanto più vi si pensa sopra, tanto paiono di minor pregio, & manco si stimano . Onde si come il tempo mitiga il dolore del mal presente, per la consideratione della picciolezza de beni, di cui ne priua, & allenisce il timore del mal futuro: così ancora il non bauer tempo da pensare alla picciolezza, & alla viltà loro, fa che nel dolore, & nel timore aggrauiamo, trouandocene allo improvviso priuati, ò vicini à douerne essere priuati . Et perche conforme alla speranza, la quale (come si è detto) hà duo rispetti, l'vno del bene sperato, & l'altro di colui, onde si spera, che tal bene debba venire, il timore mira due cose ancora, che sono il mal temuto, & colui, che hà possanza di fare altrui il male, che si teme, Il quale molte volte è Iddio, che è ottimo, ouero le creature di Dio, che buone sono; auuicne, che non solamente si teme il male; ma anche il bene, da cui cotal male venir ne puote . Et non è ciò contrario à quel, che si è detto, che l'oggetto del timore è il male . Percioche non si hà paura di Dio, & delle creature sue, inquanto è egli ottimo, & elleno buone sono; ma inquanto castigando le nostre colpe, ne apportano pena, la quale noi apprendiamo come nostro male . Onde ci pare, che coloro ancora, da quali il castigo ci viene, & la pena, siano à noi mali . Ne tutti i mali, che nocimento ne apportano, sono da noi temuti . Percioche il peccato, se bene è il maggiore di tutti i mali come quello, che ne diparte da Dio, & di Dio ne priua, che è il sommo; di tutti i beni, non si può propriamente dire, che si tema . Conciosia che non essendo peccato alcun nostro atto, se non in quanto la volontà lo consente; bisogna dire, che il peccato, dipendendo dal nostro libero arbitrio il farlo, & il non farlo, non possa essere da noi temuto . Si temono bene le pene, che seguono del peccato: ma ciò auuicne, perche così fatte pene da altrui contra nostra vo-

stra voglia ci vengono . Onde non dipendono dal voler nostro, non essendo in nostro potere il ricusarle, poscia che per lo peccato meritate le habbiamo . Si temono anche le occasioni del peccato, che da altrui dare ci si possono, & forse i casi della infermità nostra, che habbiamo hereditaria da Adamo, per la quale essendo fragilissimi, facilissimamente cadiamo se la mano di Dio non ci sostiene . Similmente si temono gli effetti, che la ribellione della parte sensitiva produce, non in quanto dipendono da noi, ma in quanto sono inevitabile reliquia del peccato originale, la quale pur ci si lascia, ma per essercitio, & per occasione di maggior merito quando ci battezzamo . Et per conseguente potiamo noi temere il difetto, & il soner cchio delle proprie nostre passioni, quali sono l'amore, l'odio, il timore, l'ira, il dolore, & l'altre, in quanto procedono dallo organo corporale, che alla parte ragionevole non obedisce; ouero dalle cagioni esteriori, come è quando da i loro oggetti, che sono fuora di noi, siamo noi tratti ad amare, ad odiare, a temere, ad adirarci, ad attristarci, & ad altri affetti, ma non già in quanto cotali affetti procedono dalle potenze dell'anima, le quali pur sono in potere del nostro libero arbitrio, & per lo imperio, che la ragione ha sopra la parte sensitiva, è in nostra balia di non dar luogo a cost fatti mouimenti, & di raffrenare, & di tenere l'appetito sensitiuo median te la diuina gratia in ufficio .

Delle cagioni, che muouono il timore. CAP. XXXXVI.

NELLE passioni, che sono mouimenti del sensitiuo appetito, si possono considerare tre cagioni chiamate da dotti formale, efficiente, & materiale . Non vi si può già considerare la quarta, che è la finale . Percioche operare per lo fine non si appartiene alla parte sensitiva, che non discorre, nè conosce la corrispondenza, che il mezzo ha col fine . La cagion formale di ciascuna passione è il suo proprio oggetto: per cioche si come alle cose naturali, & artificiali danno l'essere le forme; così alle passioni lo danno gli oggetti . Di maniera, che la cagion formale del timore, possiamo dire, che sia il mal prossimo futuro, & difficile, a schifare, che è il suo oggetto . Il quale come prima dalla virtù, che conosce allo appetito irascuole è presentato, subito vi nasce il timore . La cagione efficiente poi di ciascuna passione è quella, che è cagione dell'oggetto . Hora basèdo noi posto, che l'oggetto del timore sia il mal futuro prossimo, & difficile, bisogna dire, che la cagione efficiente, & produttrice del timore sia quella cosa, da cui procede il male, & che lo fa futuro, lo fa prossimo, & lo fa difficile, che altro, che colui esser non puote, onde ci viene cotal male . Il quale, come poco auanti si disse, molte volte è Iddio, & molte vol-

N te an-

DELL'HISTORIA DELL'HVOMO

le ancora sono le buone creature di Dio, & la virtù loro, & la possanza, che hanno di punire, & di fare altrui male. Et così dal bene, qual è la possanza di Dio, & de' Principi, che sono ministri di Dio, & della divina giustizia, & severità sua si produce il male, che si teme. Et non à meraviglia, perche non potendo il male semplicemente, & per sè esser mu cagione efficiente di alcuna cosa, è necessario, che egli sia sempre prodotto dal bene. Et può qualche bene per accidente haver tal volta qual che misura di male. In quanto colui, onde il mal ci viene, auenga che sia naturalmente buono; può nondimeno moralmente per qualche accidente di vizio, che in lui sia, esser cattivo; & così può ingiustamente volerci nuocere, & farci male. La cagione materiale delle passioni è la disposizione, che l'huomo hà d'esser à così fatte passioni sotto posto, & insieme tutte le cose, che fanno cotal disposizione. Di maniera che potiamo dire, che la cagione materiale del timore sia prima il mancamento della virtù, et della possanza in colui, che teme, per la quale non può egli se non forse molto debilmente resistere, ò impedire, che non gli soprauenga il male, che egli teme. Il quale mancamento di virtù, ò vero, ò immaginato, che sia, dispone l'huomo, & lo fa soggetto acconcio, & proportionato à cotal passione. Perchè se tal mancamento non fosse, perche facilmente potrebbe resistere, l'huomo non temerebbe, ancorche il male gli soprauastesse. Quei beni ancora, che il timido hà paura di perdere, quali sono la vita, le facultà, l'honore, & l'altre cose tenute care, & lo amore, che egli porta à cotali beni lo dispongono similmente, & si può dir, che siano in lui le cagioni materiali del timore.

De gli effetti del timore.

CAP. XXXXVII.

IN tutte le passioni dell'anima, perche tutte sono nella parte sensitua, la quale usa gli instrumenti corporei, sorgono i mouimenti non solo nell'anima, ma nel corpo ancora. Et così fatti mouimenti del corpo hanno co' mouimenti dall'anima, che lor corrispondano, & sono cagioni formatrici di quella conuenienza, & simiglianza, in quanto i corporali accidenti possono à gli incorporali rassimigliarsi. Il mouimento dell'anima nel timore è, che per esso l'huomo, che teme vorrebbe fuggire, & asconderfi. Et il mouimento del corpo è, che gli spiriti, i quali non sono altro, che sottilissimo sangue di calore, & di virtù piena si partono: quando l'huomo teme dal cuore, & dalle membra esteriori, alle quali dal cuore, che è come fonte, & principio loro erano stati mandati, & si fuggono alle parti interne, & basse del corpo. Et ciò fanno più, & meno secondo che quel mouimento

mento dell'anima, che è il timore iflesso è maggiore, o minore. Et quindi nascono molti effetti nel corpo, & nell'anima; perche quanto al corpo, il cuore da gli spiriti, & dal caldo, che gli spiriti gli porgeano, abbandonato, si raffredda & trema insieme con tutte le parti, che hanno dipendenza dal petto doue sta il core, quali sono il labbro, & le mascelle di sotto & anche seguesi batter de' denti, & più di ogni altra cosa il tremar della voce. La quale per la vicinanza, che del cuore ha l'arteria vocale, (che così chiamano l'organo della voce) resta tal volta impedita del tutto. Tremano anche, & rimangono nelle loro operazioni come legate le mani, le braccia, & tutte le membra esteriori per lo freddo, in che restano, abbandonate che sono anche esse da gli spiriti, come si disse. Il caldo de quali spiriti moltiplicato nelle parti da basso, consumando nello stomaco tutta la humidità, che vi troua induce sete; & tal volta anche scioglie il ventre & manda fuori la urina, & gli altri escrementi. Quanto all'anima poi coloro, che temono per la gagliarda imaginatione di qualche gran male, che sia lor uicio, sono curiosi, & solleciti, & grandemente si sforzano di trouare col consiglio qualche rimedio da schifare il temuto male. Ma se la paura è grande molto sono poco atti à trouarlo; perche ogni passione per sua natura corrompe, almeno in parte il giudicio, & impedisce il consiglio. Et questo avviene: perche a ciascun'huomo posto in qual si voglia passione è necessario, che le cose, inuorno alle quali ha passione, paia no di altra maniera, che come sono. Ciò si vede in coloro, che amano, & quali sempre le cose da loro amate più belle paiono, & migliori di quel, che sono; & in coloro, che temono similmente, à quali le cose temute sembrano peggiori sempre, & più terribili di quello, ch'esser si trouano in fatti. Sono anche poco atti à trouar col consiglio qualche rimedio contra il male, che temono; perche quando il timore è grande, per lo gran desiderio, che chi teme ha di assicurarsi, si moltiplicano dalla cogitativa in un tratto tanti concetti, che per la moltitudine si confondono, si perturbano, & si impediscono insieme, sì che non può la virtù, che giudica discernere quello, che sia di bene, o di male in ciascuno, & qual sia il migliore di tutti. Ma se la paura non è molto grande, perche non perturba gran fatto la ragione, & seco adduce diligenza, & sollecitudine è cagione, che l'huomo discorrendo sanamente si risolua, & si appiglia à qualche partito, il quale, o in tutto, o in parte basti à rileuarlo, & à schifare il pericolo del male, che gli sopraftana.

Dell'audacia, & delle cagioni, ond'ella procede, & quali siano gli audaci quando si ritrouano ne' pericoli. CAP. XXXVIII.

AL' Audacia, il cui oggetto è il malterribile, ma superabile, il quale ella segue per qualche bene, che con quel male è congiunto, va sempre inanzi, & le è come madre, & guida la speranza, non altrimenti, che la paura va sempre inanzi, & è come madre, & guida della disperatione, il cui oggetto è il bene insuperabilmente difficile, il quale ella fugge per lo male della detta difficoltà. Di che auuiene, che non può essere audacia senza speranza, nè disperatione senza paura. E ben vero, che quando la disperatione è già prodotta, & perfetta, perche fa come la vipera, la quale dicono, che nascendo uecide la madre, vien meno la paura. Non potendo esser paura, se non doue è ancora qualche speranza. Ma non perche all'audacia vada inanzi la speranza, & alla disperatione il timore, interuiene; che l'audacia segua sempre ogni speranza, & la disperatione ogni timore. Percioche bisogna, che il timore, & la speranza siano grandi assai, ad effetto, che questa dall'audacia, & quello dalla disperatione sia seguito. Nasce adunque l'audacia dalla speranza, & da tutte quelle cose, che la speranza producono & da tutte quello, che escludono il timore altresì. Ma perche l'audacia, la speranza, & il timore, si come tutte le altre passioni, consistono, parte nel mouimento del sensiuo appetito, che è nell'anima, & parte nell'alteratione dell'organo, che è il cuore, che è corpo; si dice, che quanto al mouimento, che si fa nell'anima, la speranza, da cui nasce l'audacia, si genera dalla imaginatione di quelle cose, che ci fanno parere la impresa facile, o almeno non molto difficile. Delle quali ma parte habbiamo noi in poter nostro assolutamente, come sono le forze, & tutte le altre perfettioni del corpo, le virtù, & tutte le altre perfettioni dell'anima, gli imperij, le ricchezze, & gli altri beni fuora di noi, ma da noi posseduti; & vn'altra parte di quelle cose, che ci fanno parere la impresa facile, è in potere altrui, ma imaginata da noi, come se in qualche modo fosse nostra. Et tal è la moltitudine de' gli amici, de' parenti, & de' gli altri, che ci fauoriscono, con tutto quello, che essi possono fare; & più che ogni altra cosa ci fa lo imaginarsi di hauere il fauor di Dio. Il quale non si può dire quanto agguagga & di speranza, & di ardimiento in tutte le imprese. Il timor poi quanto al mouimento ch'è nell'anima si esclude, & si scaccia con la oppenione di non hauere mai offeso persona, che possa risentirsi, & per questo, che non hauendo noi nemici, niuno pericolo ci sopraffia. Et quanto alla alteratione dell'organo, che è il cuore, esclude l'huomo il timore, & diuenta audace, sriegliando la speranza

ranza con que' cibi, & con que' medicamenti che applicati dentro, & di fuori, moltiplicano il calore intorno al cuore, & allargandolo baldanzoso, & lieto lo rendono. Ma queste cose fanno più effetto in vno, che in altro, secondo che hanno maggiore, o minore la sostanza del cuore. Percioche il cuor grande non altramente, che vna gran sala, in cui sia poco fuoco, più difficilmente prende il calore, che non fa il picciolo. Onde auuiene, che naturalmente gli buomini, & gli altri animali, che hanno (come affermano bauer i Leoni) la sostanza del cuore picciola, & che per ciò più facilmente si scalda, sono più audaci. Si come sono etiandio più audaci coloro, che hanno il polmone abondante di molto sangue, la cui copia per la vicinanza facilmente riscalda il cuore. Ma niuna cosa è, che alterando il cuore aggiunga più audacia, che la iracondia, massimamente se ella è accompagnata dalla speranza. Et ciò interuiene, perche per essa il sangue, & gli spiriti dalle parti di fuori tornano dentro, & si ragunano. & si moltiplicano intorno al cuore, & quindi facendo come vn incendio, talmente lo infiammano, che gli irati non conoscono pericolo. Ciò accade ancora, perche l'Ira non nasce, senon da qualche torto ricevuto, o apparente, o vero, che egli sia. Et quei, che ricevono torto, diuentano audaci: perche sperano, che Iddio giustissimo sia con essi à vendicare le ingiurie fatte loro, & à punire gli altrui torti. Ma percioche le passioni danno souente qualche impedimento alla ragione, facendole parer le cose maggiori, o minori di quel, che elle sono; auuiene le più volte, che l'Audace stimandosi sopra il vero; & imaginando di douer essere da molte cose aiutato, spera da principio assai, & così non misurando ben le sue forze, nè il pericolo, vi si mette animosamente. Ma ritrouando poi le difficoltà maggiori, che non si era proposto, & venendogli per ciò meno la speranza, & succedendo il timore, perde l'audacia, & l'animo, & spesso anche la impresa, & l'honore. La dove l'huomo forte, cui dà ardimiento, non la passion cieca, ma l'accorta ragione, hauendo prima diligentemente messo in bilancia tutto quello, che gli può essere di aiuto, o di impedimento, se pone ne' pericoli col piè dubbioso, & pian piano. Ma quando poi vi è dentro, non se gli facendo incontra ostacolo, cui non habbia egli pensato prima il rimedio, anzi ritrouando le cose molte volte meno pericose, che da principio non si era imaginato, riesce quasi sempre più ardito. Et se pur (perche de' casi humani non si hà sicurezza giamai) auuiene, che egli incontri in qualche scoglio secondo che per amor della virtù, & dell'honesto si mise nel pericolo da principio, così per lo medesimo amore vi persevera valorosamente sino allo estremo. Di maniera che se pure occorre, che egli perda l'impresa, & che vi muoia ancora, non perde per ciò nè l'animo, che si conserua inuito sin che dura la vita, nè l'honore, che rimane, & diuiene ogn'hor più bello, etiandio dopo la morte.

Dell'Ira.

RESTA per dar fine al trattato delle passioni, che dell'iracondia diciamo. Che altro non è, che appetito, che l'huomo ha di giusta vendetta contra chi con apparente disprezzo gli fece ingiuria. Il cui oggetto è così il bene, come il male. Percioche lo irato ha la mira a due cose; a colui, che l'offese, il quale egli riguarda come maluagio, et ingiusto, perche ingiustamente disprezzandolo gli fece onta: et alla vendetta, cui egli riguarda come giusta et buona. In quanto è ella a colui, contra il quale di vendicarsi intende, proportionata, et diceuole: potendosi con essa pareggiare l'offesa, et il torto, che ingiuriandolo gli fece: et proportionata, et diceuole a se, in quanto il piacere, che la vendetta porta seco, può allenirgli il dolore, che la ingiuria gli impresso, et solleuarlo dal peso, di cui contra ragione lo aggrauò l'offesa. Et è la iracundia passione dello irascenuole appetito: percioche la vendetta, cui ella intende, non si troua mai esser senza difficoltà, tanto se ella si considera in rispetto della ingiuria fatta; quanto se in rispetto di colui, che la fece. Concio sia che non si adirando gli huomini assai per le picciole cose, è necessario, che grande fosse la offesa, ad effetto, che potesse grandemente commouere ad ira. Et essendo stato grande la offesa, è di mestiero, che la vendetta ancora sia grande per pareggiarla. Ne solamente in rispetto della ingiuria, ma etiam di colui, che la ingiuria fece, è di bisogno, che la vendetta sia grande. Percioche se ella picciola fosse, non essendo bastanti le cose picciole a fare mutare a gli huomini volontà, non farebbe quel, che ella deuue, deuendo la vendetta, et appartenendosi le di costringere a mutar volontà colui, che offese, et di operare, che egli, quanto varcò il denere, compiacendosi in fare la ingiuria, altrettanto cangiando voglia si ritiri, pentendosi di hauerla fatta. Et presupposto questo, perche le cose grandi non si fanno mai senza difficoltà, è necessario dire, che il far vendetta sia difficile, et per conseguente, che l'appetito di essa, che altro non è che la iracundia, di cui si ragiona sia (come diceuamo) passione della irascenuole potèza. La quale tutto, che alla parte sensitiua si appartenga bisogna, che sia sempre in qualche parte guidata dalla ragione, in quanto la ragione mostra al sensitiuo appetito dell'offeso, che se gli è fatto ingiuria. Onde in lui sorge, et si accende l'ira, ciò è il desiderio di render la pena, et il gastigamento in vece dell'onta, et dell'oltraggio, che gli fu fatto. Et perciò si dice, che la iracundia è imitatrice della giustitia; perche gli atti di amò due sono circa le medesime cose, operando così la iracundia, come la giustitia, intorno a coloro, che hanno fatto altrui torto. Et si come è proprio dell'ira, così anche è proprio, et si appartiene alla giustitia di far vendetta.

Ma questa differenza vi hà , che nella giustizia la ragione non solamente mostra al ragionevole appetito la ingiuria fatta. (come si è detto) che si al sensitivo nella iracundia ; ma di più comanda , e dispone , che la vendetta vada di pari con la offesa . Il che non può fare nella iracundia . Perciò che per lo concorso della collera si infiamma il cuore , di maniera , che si converte in rabbia , e furore . Et non guardando a quello , che la ragione circa il perorgiare dell' offesa comandi , procede tanto oltre vendicandosi , che al fine sforgata l'ira , e satia ; l'huomo non solo si placa , ma tal volta parandoli di hauer fatto troppo , e di hauer troppo grandemente passato il segno , se ne pente , e se ne duole , e di duro , e crudele , che era mètre in lui bolliva la collera , diven molle , e pietoso . Et questa è una delle differenze che l'Ira hà con l'Odio . Il quale non si satia di nuocere , ne mai si placa . Et ciò accade , perche lo irato desidera di nuocere a chi l'offese ; non inquanto il nuocerli è male ; ma inquanto è giusto ; e così gli desidera il male , come bene di giustizia , e non come male di natura . La dove chi porta odio , hà voglia di nuocere a colui , che hà in odio , e di fargli male , non qualificato di alcun bene di giustizia ; ma male assolutamente . Onde si dice , che il desiderio , che chi porta altrui odio , hà di nuocerli , è senza alcuna misura , e senza fine . Ne perche l'iracundia , essendo passione del sensitivo appetito , si trovi anche ne' bruti , equali mancano di intelletto , paia strano , ch'io habbia detto , che ella è sempre guidata in qualche parte dalla ragione . Perciò che quello , che ne gli huomini fa il lume della ragione , mostrando allo irascensibile appetito , che se gli è fatto ingiuria , opera ne' bruti , quando bisogna , il grandissimo Iddio , la cui conoscenza , oue la propria vien meno , seguono essi ne' loro appetiti , come fu detto . Et è la ira prodotta in noi da due altre passioni , che ad accenderla concorrono . Queste sono il dolore della offesa ricevuta , e la speranza di poter sene vendicare . Et accesa , che ella è , se auuiene , che ella si inneschi , degenera in odio . Non che quella passione , che era auanti ira , odio diuenti . Ma si come dal dolore della offesa si genera la ira , che è passione dal dolore diuersa ; così dall'ira inuecechiata si genera l'odio passion diuersa dall'ira . Nè si può da gli huomini hauer ira contra le cose non animate , nè contra quelle , che (auuenga che habbiano anima) mancano di ragione , quali sono i bruti . Perciò che l'ira propriamente detta , e secondo , che ella è ne gli huomini (che di questa ragioniamo hora noi) non può essere , se non doue è la ingiuria , la qual non può uscire , se non da chi la conosce , la vuole , e di farla intende . Non conoscendo adunque gli animali bruti la ingiuria , non la possono come ingiuria volere . Onde perche la ira in noi non si muoue , se non quando la ragione mostra alla parte sensitiva , che ci si è fatto ingiuria , se auuiene , che per non vi essere ingiuria , la ragione non la possa mostrare , non potiamo noi muouerci ad ira .

Può

Può bene accadere, che ciò mostri la imaginatiua ingannata, & errando, & che in noi perciò segua qualche mouimento simile all'ira. Come auerrebbe, se hauendoci dato morso, ò di calci vn cavallo, noi adirati, parendoci di hauer riceuuto ingiuria, uolestimo vendicarci con dargli delle sferzate, ò come taluolta hanno fatto alcuni, delle ferite. Anzi non solo contra gli animali, che pur uiuono, & sentono le percosse, si sono da alcuni mostrati segni di ira, ma si è anche veduto, che hauendo vno per inauuertenza ferito se stesso, ò altrui con ferro, hà quel ferro furiosamente spezzato, ò gittato contra vn muro, ò in vn pozzo, quasi vendicandosi come adirato contra quel ferro, che non hà sentimento, nè anima. Ne sono mancati di quelli ancora, che dishonoratamente crudeli diuennero contra i cadaueri de' loro nemici, senza auedersi, che sorda terra era quella, che percotenuano. Et questi mouimenti non sono propriamente di humana iracondia, ma si bene di bestial fiera, che in qualche modo imita l'iracondia, & non cade ne gli huomini graui già mai, ò se pur vi cade, hanno essi rossore di mostrarla esteriormente, ben conoscendo, che coloro, che la mostrano fanno officio non di persone regolate, & di huomini ragioneuoli; ma di furiosi, & di bestie senza ragione. Nè ci potiamo noi propriamente adirare ne anche contra noi stessi. Percioche la ingiuria non si fa mai veramente, se non da chi di farla intende a cui non la vuol riceuere. Onde non potendosi insieme volere, & disuolere vna cosa stessa, è impossibile, che vn huomo possa far à se stesso ingiuria; & non vi potendo essere ingiuria, non può dalla parte ragionevole esser mostrato alla sensitiua, che ella vi sia, & per consequente non vi può la iracondia hauer luogo. Si dice bene per metafora, che vn huomo sà torto, & ingiuria à se stesso, inquanto manca in non tenere le parti inferiori dell'anima alle superiori soggette; & che è in ira contra di se, quando si accorge di hauer fatto vilmente, & di hauer contra l'ufficio mancato all'honore, al debito, & all'anima sua; & che si uendica contra di se medesimo ò digiunando, ò veggiando tutte le notti, ò faticando, ò battendosi, ò portando duri, & aspri vestimenti, & cilicij. L'ira finalmente non può essere vniuersale, come può l'odio, contra (come à dire) tutti i ladri, tutti i micidiali, tutti i tiranni. Percioche nascendo ella (come si è detto) da qualche ingiuria, nè potendo le ingiurie, che sono atti humani, uscire se non da gli huomini particolari; bisogna dire, che non si possa hauer ira vniuersalmente, & in generale. Nel qual modo si può ben portar odio, quando auuiene, che si apprenda come auuersaria, & nocenole questa, ò quell'altra sorte di huomini maluaggi. Non niego già, che non possa esser l'ira contra molti, quando quei molti si apprendono come vn solo. Onde se il popolo di vna Città ci hauesse offeso, potremmo noi essere irati contra tutti di quella Città, non come contra molti huomini, ma come contra vn sol popolo.

popolo. Et questo basti dell'ira, bora delle cagioni, che la muouono, & poscia de' suoi effetti diremo.

Delle cagioni, che producono l'ira.

CAP. L.

ANCORA che da quel, che già si è detto, si possa in parte comprèdere quali siano le cagioni produttrici dell'ira, nondimeno per più chiarezza aggiugnerò, che tutte quelle, che efficièti da dotti chiamar si sogliono, si considerano dalla parte di colui, che fa la ingiuria, & tutte le materiali dalla parte di colui, che la riceue. Le cagioni efficienti si riducono à due. L'una sono le conditioni della persona, che fa la ingiuria: & l'altra è il rispetto, che à ciò fare la induce. Circa le conditioni di tal persona si considera se elle siano, o non siano eccellenti, si che auanzino di assai quella dello ingiuriato. Percioche se così fosse, non potendo chi è poco eccellente sperar molto di poter vendicarsi contra chi molto di eccellenza gli sopra stà, non potrebbe facilmente generarsi in lui, se non forse per breuissimo tempo l'ira. Conciosia che tosto, che egli si riuolgesse à pensare di se stesso, & alle sue debili forze, quel mouimento si risoluerebbe in Tristitia, & in dolore. Ma se chi offende è di conditione inferiore all'offeso, l'ira si accende tanto maggiore, quanto deuea il minore andare più riseruatissimo, & guardarsi di non offendere il maggior suo. Onde la ingiuria fatta per essersi hauuto poco riguardo da chi molto hauer ne deuea, diuiene più graue. Circa poi al rispetto, che mosse à far l'ingiuria, si considera principalmente il disprezzo, il qual consiste dentro nell'anima, & in fatti, o in detti da colui, che offende, di fuor si mostra. Ma le cose ingiuste, che facciamo, o diciamo contra chi che sia, possono vscir da noi per ignoranza, per passione, & per malitia. Da quel, che si fa per ignoranza, se ella è tale, che tolga il concorso della volontà, come sarebbe, se per essemplio, combattendosi contra i comuni nemici, lo amico disaneditamente, & non volendo ferisse lo amico, credendosi, che fosse il nemico; non può propriamente prodursi l'ira. Percioche non vi essendo il disprezzo, il quale consiste nella volontà, che si hà di offendere, non vi puote essere ingiuria: salvo se però la ignoranza fosse affettata (come dicono) & procurata, come è quando vno studiosamente non vuol sapere quel, che deurebbe, & ageuolmente potrebbe: o se ella fosse così grossa, che per essa l'huomo non sapesse quello, che sa ogniuno. Percioche si come tale ignoranza non iscuserebbe dal disprezzo, e dalla ingiuria puto chi offesse; così sarebbe cagione, che nell'animo dell'offeso si desterebbe nõ puto minore il mouimento dell'iracodia. Quello ancora, che si fa p' impeto di passione, hà più, o meno di disprezzo, e rade mi

O nor

nor è maggiore la ingiuria, secondo che la passione, la quale quando è grande, non è dubbio, che sempre offusca di qualche tenebra la mente, & le dà impedimento; hauesse più, o meno tolto il lume dello intelletto. Et per conseguente l'ira ancora, che nien mossa da quello, che si è fatto per cotal'impeto, è necessario, che sia tanto minore, quanto. s'è maggiore, la passione. Onde dicea Aristotele, che contra coloro, che per ira ci offendono, non ci adiriamo noi, se non debilmente. Et potrebbe esser tanto l'impeto di cotal passione in chi fa la ingiuria, che gli empisse lo intelletto di tenebre, & gli leuasse in tutto l'uso della ragione. Come si è taluolta veduto in certi, che per amore, o per altra passione folli diuennero, & furiosi. Et contra così fatti offenditori l'offeso (se egli non volesse esser furioso, & folle altrettanto) più tosto à compassione, che ad ira si mouerebbe. Mà se ci si facesse oltraggio per electione di mala volontà, che propriamente malitia vien detta perche sarebbe necessariamente accompagnata da disprezzo, & da poca stima; seguirebbe di ciò in noi giustissimamente grand'ira. Dalla parte dello ingiuriato sono materiali cagioni dell'iracondia tutte quelle cose, che lo dispongono, & lo rendono acconcio à cotal passione. Et perche ciascuno, che ci offende, ci fa duo mali: l'uno in quanto ci priua di alcuna di quelle cose, che si appartengono alla perfettione, & alla felicità nostra, quali sono le ricchezze, la fama, l'honore, la libertà, la integrità de'membri, la vita, & simili: l'altro in quanto con tal priuatione ci attrista, & ci dà dolore; Diciamo ancora, che due sono le cose, che ci dispongono all'ira. La prima è la perfettione, & la felicità nostra. Onde quanto uno è più felice, & più copioso di quelle parti, che danno perfettione all'huomo, tanto è egli, quando auuiene, che altri per disprezzo l'offenda, più adadirsi disposto. Conciosia che non essendo in lui alcuna cosa degna di disprezzo, viene il disprezzo ad esser tanto più disdiceuole, & ingiusto, & per conseguente la ingiuria tanto più graue; massimamente quando un'huomo eccellente è disprezzato in quello, in che consiste la sua eccellenza. Et per questo i gran Signori, che in molte cose auanzano tutti gli altri, giustamente si adirano, più che gli altri, quando si vedono disprezzare, & tanto più ancora se siano disprezzati & ingiuriati da sudditi, & da vassalli loro, o da altri, che per altro grandemente stimarli doueano; essendo il disprezzo di huomini così fatti tanto più indegno, quanto è più ingiusto. L'altra cosa, che ci dispone all'ira, si è la dispositione, che habbiamo dentro in noi ad attristarsi; conciosia, che dalla tristitia nasce l'ira. Et per questo gli infermi, i deboli, & quei, che hanno fame, sete, & carestia di molte cose, perche sono molto vicini alla tristitia per ogni picciola cosa, che per disprezzo si dica, o si faccia loro, quasi come se si ritocassero loro le ferite, molto si dogliono, & hanno certi acutissimi mouimenti d'ira. La quale nondimeno, perche

perche le più volte è senza nervi, et senza speranza di potersene vendicare; tosto va via, et, d, se la passano con le bestemmie, et con le maledittioni, come le Femine, o col piangere, come i fanciulli. Ma di tutte le cose niuna ve ne hà, che più disponga all'ira, et à tutte le passioni dell'anima, che la complessione del corpo. Percioche, se ben l'uomo secondo la natura commune della sua specie, hà il corpo di complessione sì temperata, che non declina ad alcuno estremo. Contra quello, che fanno le specie de gli animali bruti, i quali hauendo le complessioni grandemente vicinate à gli estremi sono tutti secondo la natura commune à ciascuna delle loro specie naturalmente molto soggetti à certe particolari passioni. Onde veggiamo, che tutte le lepri sono naturalmente timide, tutti i Leoni audaci, tutti i cani iracondi, gli huomini soli intra tutti gli animali, secondo la natura commune è tutta la specie, non sono grandemente timidi, nè audaci, nè iracundi, nè molto inclinati, o sottoposti ad alcuna passione. Ma quelle inclinazioni, che essi non hanno secondo la natura commune à tutta la specie, hanno secondo la natura particolare di ciascun'uomo. Percioche si ritruouano molti, i quali, perche in loro è molto humor colerico, sono naturalmente molto iracondi: et altri, che, perche abbondano di sangue, sono allegri per natura. Et alcuni, ne quali perche l'umor maninconico auanza, sono naturalmente dolenti, et tristi. Et niuno ve ne hà quasi, nel quale siano così misurati gli humori, che ne risultì la complessione in tutte le parti temperata, et uguale. Onde auuene, che tutti siamo, chi ad una, et chi ad altra passione inclinati. La complessione adunque è la cagione, che (come si è detto) più di qual si voglia altra di quante in questo ragionamento delle passioni nominate ne sono, dispono ciascuno alla passione conforme.

De gli effetti dell'Ira. CAP. LI.

GLI effetti, che procedono dalla iracundia, oltre à quelli, che habbiamo tocchi in discorso, et quanto al corpo, et quanto all'anima sono molti. Percioche quanto al corpo, quando colui, che ha offeso è presente, il cuore di chi è stata offeso, essendo per li vapori mandati dal colerico humore, et per lo caldo, che gli apporta il subito concorso del molto sangue, et di quasi tutti gli spiriti, perturbato, et acceso, si dibatte, et bolle. Et le membra esteriori abbandonate dal sangue et da gli spiriti, che intorno al cuore si ragunano, prima si impallidiscono, et tremano, et poi diffondendosi vn'altra volta il sangue, et gli spiriti per le parti superiori s'infiammano. Et quelle ciò fanno più nelle quali più, che nell'altra riluce il vestigio del cuore, et perciò sono, come nuntij delle condizioni di lui. Onde è, che allo irato si infuoca il viso; et gli occhi, diuen-

tati sanguinosi, & aspri, somigliano le accese braccia, la bocca grida, & la lingua quasi legata mal forma, & peggio compone le parole, & talvolta ancora ammutisce del tutto. Et ciò interviene per la perturbatione del cuore; la quale indi passa all'altre parti del corpo. Si che poche sono le membra, che conuenuevolmente facciano il lor ufficio. Et la lingua resta impedita non solo per le cagioni sopradette, ma anche per lo giudicio della ragione. La quale, come che essendo turbata anch'ella, non possa impor modo, & acquistare il disordinato appetito della vendetta, può nondimeno in molti frenar la lingua, restando in loro tanto di lume, che conoscono l'alteratione, in che si ritrouano, & che il furore è tanto, che facilmente, se non taceessero, gli trarrebbe a dir cose fuora del conuenuevole. Gli effetti poi, che dalla iracundia seguono nell'anima, sono, che prima, che sia presente colui, che offese, lo irato, insieme col dolore dell'oltraggio, sente anco il piacere, che nasce dalla speranza della vendetta; la quale da cotale speranza gli è talmente rappresentata, che talvolta gli par quasi di essere alle mani, & in fatti. Nasce ancora il piacere dall'esser egli di continuo fisso in pensare di riuoltersi contra di colui, che onta gli fece. Conciosia che tutti quelli, che gradatamente desiderano qual si voglia cosa, ci pensano assai, & cotai pensiero gli diletta. Quando poi chi fece l'offesa gli è auanti, lo irato per torre da se il gravissimo peso del dolore, che per l'oltraggio, che egli ha ricevuto, lo preme, si muoue contra chi l'offese con tanto impeto, che indi segue nel corpo la perturbatione, che si è detta. Et questo auuene, perche ogni appetito, all'ora con maggior forza contra al suo contrario si muoue, che gli è presente, & ciò si vede nel freddo, che la d'inuerno, per lo naturale appetito, che ha di distruggere il caldo, più forte, che non fa dell'acqua fredda congeghi la calda. Et auuenga, che la mente nel suo proprio atto non adopri organo corporale, nondimeno, perche è pure di mestiero, ad effetto, che ella possa produrre tal'atto, che le siano amministrati i fantasmi dalle virtù sensitive, le quali essendo legate ad organi corporali, turbato il corpo è necessario, che si turbino ancora, & che per ciò non possano compiutamente soddisfare all'ufficio loro; segue, che nè anche la mente ben soddisfaccia al suo; & così, che l'irato, durante l'ira, perda in gran parte l'uso della ragione, poco intendendo quel, che egli, o altri si faccia, o si dica. Ma dopo, che si è vendicato, auuenga che per la medesima perturbatione delle parti sensitive, tra le quali, (come dicemmo) è ancor la memoria, non molto si ricordi di tutti gli auuenimenti particolari, nè come il fatto staudasse a punto; sente egli nondimeno grandissimo piacere della vendetta, che ha fatta, & in essa lo appetito di lui, come in cosa molto desiderata, & prosperamente auuenuta, lieto si acqueta.

Della

Della potenza, che muoue da vno ad vn'altro
luogo. CAP. LII.

E SSENDOSI ragionato di sopra di tutte l'altre potenze, & virtù sensitiue, resta hora per compimento di questo trattato, che diciamo dell'ultima, che motiua da dotti è chiamata. Per la quale comā dando così l'anima, da vno ad vn'altro luogo si muoue il corpo. Ma bisogna sapere, che ad effetto, che l'huomo in questa maniera si muoua, si ricercano le operationi di molte virtù, nè basterebbono quelle di vna sola. Percioche è necessario; che alcune di esse inuogolino l'huomo, & lo facciano diuenir vago di tal mouimēto, & che alcune altre comandino, che tal mouimento si faccia; & finalmente, che vna; & questa è quella, di cui hora si parla, lo mandi ad esecutione. Quelle che fanno venir voglia all'huomo di muouersti, sono prima l'intelletto pratico, inquanto mostra egli allà volontà, che sia bene, che il corpo in qualche maniera si muoua: & appresso la cogitativa, & la fantasia, inquanto mostrando esse al sensitiuo appetito qualche lor concetto di cosa amabile, ò degna di odio, gli fanno desiderio di far, che il corpo si muoua per acquistar la cosa amabile ò per fuggire l'odiosa. Ma è differenza intra le operationi di queste virtù. Percioche quanto à sè lo intelletto, se egli non è ingannato, non apprende, & non suade alla volontà, senon il vero bene. La doue la cogitativa, & la fantasia molte volte per se apprendono, & propongono alla volontà per vero bene, quello, che è vero male; ouero per grande quello, che è picciolo bene. Le virtù, che comandano il mouimento, sono principalmente la volontà, & appresso il concupiscenole, & l'irascenole appetito. Et la virtù, che manda ad esecutione quel, che si è comandato, & produce immediatamente il mouimento è (come dicemmo) la potenza di cui hora parliamo, che da dotti motiua è chiamata. Hora per intelligenza di quello che à dire habbiamo, bisogna sapere che la volontà nell'huomo è come vn Rè, che habbia vn principale, & fidel consigliero, secondo il cui parere hà per natura di deuer fare ogni cosa; & questo è lo intelletto. Ha ancora certi altri, che sotto specie di accorti; & veraci speculatori riescono molte volte temerarij, & bugiardi nouellieri. Et questi sono non solo la fantasia, & la cogitativa, ma si può dire tutti i sensi esteriori, & interiori. Ha poi duo, come suoi luogotenenti, i quali habrebbono ad essere pronti in aspettare i cenni del Rè, & in eseguirli vbidienti, & fedeli; ma sono quasi sempre insolenti, arroganti, ritrosi, & di poca fede: anzi aspirano, & affettano il regno dell'anima, & si sforzano di trarre il Rè nelle sconcie lor voglie, & di farlo fare à lor modo. Et ciò fanno massima mente, quando non sono stati con buona disciplina tenuti, & habitati sotto

la vbidienza di lui . Et questi sono i detti duo appetiti concupiscenuole , & irascenuole . Il cui vfficio è bene di comandare il mouimento delle membra , ma secondo che dal Rè vien loro ordinato . La doue essi essendosi in vn certo modo fatti come padroni, ouero non aspettano l'ordine del Rè , ma lo preuengono, ouero inducono lui, & il fanno le più volte volere tutto il contrario di quello, che egli, se non fosse stato da gli inganni, dalle lusinghe, & dalla importunità, lorq tratto fuor della strada , per sè stesso haurebbe voluto . Vltimamente hà questo Rè vn Ministro, al quale si appartiene di dare essecutione à tutto quello, che da lui, o da suoi luogotenenti in nome di lui gli è imposto . Et questo essecutore è la virtù, o la potenza, che vogliamo dire , di cui hora parliamo , che motiua è chiamata . Et hà la sua sedia nel cuore, oue si genera vn sottilissimo sangue , che spirito è detto . Il quale essendo indi da lei per le arterie, che sono come vena, mandato à muscoli, & à nervi delle mani , & de' piedi , & dell'altre membra , produce in tutte le parti del corpo que' mouimenti , che l'anima vuole . Gli organi di questa potenza sono non solamente i muscoli, & i nervi ; ma il cuore ancora ; & quello istesso sottilissimo sangue, & spirito, il quale anche esso si muoue spingendo, & ritirando, come manifestamente apparisce in quelle parti del corpo, che noi polsi chiamiamo, oue di continuo batter si sente , il che non è altro, che'l mouimento del detto spirito, che dal cuore per le arterie è mandato . Et che sia così veramente è manifesto , perche quando quello spirito non può per qualche impedimento passare à detti muscoli, & à nervi , il mouimento di quelle membra, alle quali que' muscoli, & que' nervi seruivano, come ne Paralitici si vede auuenire, resta impedito .

Se l'appetito sensitiuo, sia naturalmente soggetto, & debba vbidire alla parte ragioneuole . CAP. LIII.

NO I siamo arriuati al fine di quello, che di dire intorno alle sensitive potenze ci proponemmo , & ci conuiene boggimai di passare alle ragioneuoli . Ma veggendo, che per lo più, quasi come se la parte ragioneuole fosse di minor pregio , & deuesse alla sensitina vbidire , gli buomini vivono, non secondo che la ragione detta loro , ma si come le voglie li tirano del sensitiuo appetito ; auanti che si entri in altro , accioche lo errore si conosca, & si conosca anche onde nasce lo errore , mi gioua di discorrere sopra ciò alquanto, & mostrare, che la parte sensitina della nostra anima, come quella, che è inferiore, & di minor perfettione , deue naturalmente alla ragioneuole esser soggetta . Ciò si manifesta prima dal modo , con che la natura procede, secondo il quale si vede , che le cose men degne seruono alle più degne . Onde veggiamo, che la terra , corpe non viuente , & per

Et per ciò men degno serue alle piante, che vivono, Et si nodriscono di lei.
 Et che delle piante usano in cibo gli animali bruti. I quali, perche non più
 viuono, ma sentono ancora; di maggior pregio sono, che le piante. Et che
 all'huomo, il quale non solo viue, Et sente, ma hà intelletto. Et discorre, Et
 per ciò è più degno seruirlo per mangiare, Et per gli altri affari suoi, Et que-
 sti, Et quelle. Si manifesta appresso per l'ordine della prouidenza diuina,
 la quale gouerna i Cieli, che sono corpi nobilissimi, medianti gli Angeli, so-
 stanze incorporee, de' Cieli più nobili, Et li corpi inferiori, Et elementari go-
 uerna medianti i superiori, Et celesti. Et che le virtù sensitiue siano delle
 ragioneuoli men perfette, apparisce per la proprietà, che è in ciascuna del-
 le due parti. Percioche la parte sensitua non hà in se prudenza, se non di
 certi atti particolari, Et quanto per participatione dalla ragioneuole appre-
 de; ma la ragioneuole è vniuersalmente, Et per se prudente. La onde se-
 gue, che per natura la parte sensitua deue cedere, Et esser soggetta alla ra-
 goneuole, Et che si come ne gli altri animali allo appetito sensituo, il quale
 è quello, che immediatamente comanda alla virtù, che dà il mouimento alle
 membra, è naturale di essere principalmente mosso dalla virtù stimatiua: per
 che cotale virtù in loro è superiore à tutte le altre. Così ancora nell'huomo
 è naturale al sensituo appetito di esser mosso dalla medesima virtù stimati-
 ua, che in noi cogitativa, Et ragion particolare è chiamata. Ma perche la
 stimatiua non è in noi, si come è ne' bruti, superiore à tutte le altre virtù, co-
 ciosia che le intellettive sono à lei superiori; bisogna dire, che alla stimatiua
 in noi è naturale di muouere il sensituo appetito, non principalmente, Et
 per se; ma inquanto è ella mossa dalle virtù intellettive; che sono la ragio-
 ne, Et la volontà. Et per far la cosa più chiara, ne daremo gli essempli. La
 Pecora, all'ora che del Lupo si accorge, Et che per la imagine, ch'ella ne hà
 nella fantasia, mandataui dal senso commune, apprende mediante la virtù
 stimatiua, che quella fiera nocciuole, Et nemica le sia, Et che questo concetto
 dalla medesima virtù stimatiua è presentato al sensituo appetito incontan-
 te comincia bauerlo in odio, abborrirlo, Et temerlo. Et non se le presen-
 tando inanzi altro rimedio al suo scampo, essendo così comandato alla virtù mo-
 tiua da quel timore, che è passione del sensituo appetito, si pone à fuggirlo.
 Ne gli huomini auuiene il medesimo, eccetto che in loro, la prima à muoue-
 re naturalmente non è la virtù stimatiua, ma la parte, che intende, dalla
 quale informata la stimatiua, comanda all'altre sensitiue potenze, fin che
 passando tal comandamento di mano in mano, è finalmente dalla virtù mo-
 tiua eseguito, in mouendo alla esteriore operatione le membra del corpo.
 Et per darne lo essemplio in Horatio Coclè, all'hora, che egli deliberò di te-
 nere quel pöte, che solo restaua à passare al Re di Toscana, per prender Ro-
 ma. Diciamo, che in Horatio bisognò, che primieramente la ragione for-
 massè

piasse questa vniversale propostione, la quale fu principalissima cagione
 à farlo poscia risolvere sì come egli fece. Ogni cittadino è obligato, & de-
 ue metter la vita per saluare la patria, & che la cogitativa formasse quest'
 altra particolare. Et io sono Cittadino di Roma. Et che poi la medesima
 cogitativa ne cauasse questa particolar conclusione. Adunque deuo io: &
 sono obligato, à metter la vita per saluar Roma. Questa particolar conclu-
 sione tratta dalla cogitativa, per virtù di quella vniversal propostione, che
 la ragione formò, & intesa per riflessione dallo intelletto, & comandata
 dalla volontà, bisognò, che presentandosi dalla detta stimativa al sensiti-
 uo appetito, usato di obbidire al ragioneuole, desistesse nella concupiscen-
 tezza di Horatio amore, & compiacenza di così bella opera, come era il sal-
 uar la patria, etandio con perdere la vita, se bisognasse; & che à mano,
 à mano desiderasse di farlo. Et poi perche non si potea ciò tirar à fine sen-
 za molta difficoltà, fu di bisogno, che si chiamasse in aiuto la irascen-
 tezza. In cui, perche le virtù, che conoscono, mostrauano, che pur si po-
 tea tanta difficoltà superare, con metter si sopra quel ponte, & farselo taglia-
 re alle spalle, nacque la speranza, & quindi l'audacia. La quale gouerna-
 ta dalla dritta ragione, comandaua alla virtù motiua, che si andasse fortissi-
 mamente contra il male del manifesto pericolo della morte, per lo grandissi-
 mo bene della salute della patria, che con quel male era congiunto. Et co-
 st la motiua comandata per ordine della ragione, dalla audacia, passione del
 lo irascen- te appetito, mosse le membra di Horatio à fare quel che fece.
 Il quale, poi che con farlo hebbe saluato Roma, si auetò in quel diletto,
 che si può credere, che egli sentisse, di hauer fatto così gran bene. Ma che
 bisogno haueuamo noi di essempi à mostrare, che la ragione è quella, che co-
 munda naturalmente in noi, & muoue le sensitiue potenze? Conciosia che
 ciascuno sperimèta in se stesso, che quando egli vuole, applicando le ragioni
 vnuesali si mitiga l'ira, si caccia in gran parte il timore, si commuouono,
 & si acquetano etandio gli altri affetti. Da quel, che si è detto resta di-
 chiarato come la ragione, mediante la cogitativa, comanda alla potenza
 concupiscen- te & alla irascen- te, & come queste obbidienza le danno; &
 che le membra del corpo, prima che si muouano ad operare qual si voglia
 atto humano, aspettano, che ciò sia dalla parte ragioneuole alla stimativa;
 & da questa mediante il sensitivo appetito alla virtù motiua, & finalmen-
 te à lor comandato. Et quest'ordine, il qual è, che le virtù prime, & supre-
 me medianti le seconde, & le altre muouano etandio gli ultimi mobili; è
 commune à tutte le potenze atte à muouere bene ordinate. Nelle quali sem-
 pre il secondo mouente muoue in virtù del primo, come per essempio ne gli
 esserciti à soldati particolari comandano i Capitani minori, & à questi co-
 mandano i Colonnelli in virtù del Capitan generale. Il quale è come prin-
 cipio

cipio , onde nascono tutti i comandamēti, & tutti gli ordini , secondo i qua-
 li si muoue tutto lo essercito . Sono adunque naturalmente la potenza irasce-
 uole , & la concupisceuole con le ragioneuoli , come i Capitani minori & i
 Colonnelli col Generale ; & si come anche i Gouvernatori delle Città di
 vn gran regno col Rè , ouero i Cieli inferiori de' pianeti col primo mo-
 bile , dal quale si lasciano essi muouere , & girare , etandio che habbiano in
 elinatione à muouersi , & à girarsi in contrario . Et se nella nostra anima
 la parte ragioneuole non hauesse se non vna maniera di superiorità , & di
 maggioranza , & quella fosse assoluta ; ò se il sensitiuo appetito non fosse na-
 turalmente mosso da altro , che dalla virtù cogitativa , informata dalla ra-
 gione , non sarebbe intra le ragioneuoli , & le sensitiue potenze la nemici-
 tia che vi veggiamo . Ne si trouerebbe ne gli buomini il disordine , che vi
 è in viuendo (come fanno) secondo i sensi , & contra quello che è insegna-
 to dalla ragione . Perche adunque ben si intenda onde nasca cotal disordi-
 ne bisogna sapere , che la parte ragioneuole in noi hà due forti di maggiorā-
 za, & di dominio . L'uno , che con nome greco è da dotti chiamato despoti-
 co , il quale noi assoluto nominar potiamo , & è simile à quello , che hanno i
 padroni sopra gli schiaui , appo i quali non resta alcuna legitima possanza
 di far contra i comandamenti de'lor Signori , ma gli vbidiscono à cenno .
 Et se ne può dar forse lo effempio in quello assoluto Imperio , ilquale dico-
 no , che il Signor Turco hà sopra i sudditi suoi . Et tal'è il dominio , che hà
 sopra il corpo la volontà . La quale da que' membri , che hanno i mouimen-
 ti loro volontarij , è vbidita senza replica sempre . L'altro dominio non è
 così assoluto , ma simile à quello che prende regola da gli ordini , & dalle leg-
 gi , chiamato da Dotti regio, & politico . Per lo quale si comanda non à gli
 schiaui , ma à gli huomini liberi . Iquali quantunque siano sudditi al Pren-
 cipe , che gli gouerna ; è loro nondimeno dalle leggi lasciata la libertà in mol-
 te cose , nelle quali dependono da se stessi . Onde auuiene , che molte volte si
 oppongono , & stanno renitenti à i comandamenti del Prencipe . Et se ne
 può dar forse l'effempio in quel dominio , che l'Imperator Chriſtiano hà so-
 pra i Prencipi di Germania, & sopra le terre , che chiamano Franche . Dal-
 le quali è l'Imperatore tal volta bene vbidito, & tal volta ancora , per quan-
 to si ragiona , gli è contraddetto . Et tal'è la maggioranza , & il dominio ,
 che la parte ragioneuole dell'anima hà sopra la potenza concupisceuole, &
 sopra la irasceuole . Le quali vbidiscono molte volte , & molte altre per le
 inclinatione contrarie, & per non sò che di libertà , che hanno , non solo nò la
 vbidiscono , ma le contradicono , & spesso ancora adulandola , & lusingan-
 dola per inganno , & quasi anche mezzo per forza (se ben vera forza non
 si può farle mai) la tirano à consentire à gli affetti , & alle passioni loro . Et
 ciò auuiene perche lo appetito sensitiuo è guidato naturalmente , non solo

P dalla

dalla stimatua, la quale si va lasciando drizzare dalla ragione, ma è mosso da sensi esteriori anche spesso. Et quel che più importa è, che i mouimenti di lui, essendo egli legato all'organo corporeo, non sono mai senza alteratione di tal'organo, che è il cuore. Il quale, come al suo luogo si dirà, non è in potere della parte ragioneuole, nè la vbidisce, se non molto poco. Onde non potèdo per quanto i detti mouimenti dal cuore dipendono, esser retti dalla ragione, auuiene, (come sperimentiamo in noi stessi cotidiana mente) che la parte sensitua molte volte contrasta, & repugna alla ragioneuole, quando ella vieta quello, che è diletteuole à sensi, o comanda quello, che loro dispiace. Et molte altre ancora, quando al sensitino appetito dalla imaginatiua, o da sensi esteriori si propone quello, che egli gradisce, parte con lusinghe, & parte con ardentissimi stimoli di fuoco tira la ragione, & la induce sì, ch'ella finalmente consente, che si faccia à modo di lui. Ma non è per questo, che l'huomo, che è di libero arbitrio, qual'hora si libera, & in quello, che hà ben deliberato si ferma, non possa con la gratia, & col diuino aiuto frenare la parte sensitua, & tenerla in ufficio, & vbi diente alla ragioneuole. Et questo basti delle sensitine potenze.

Che cosa sia lo intelletto. CAP. LIIII.

HA VENDO sm qui delle potenze sensitue trattato, le quali all'huomo donate sono dalla natura à fine, che egli con l'aiuto di loro possa delle ragioneuoli, che sono à lui proprie usare, & produrre la sua prima sua operatione dello intendere, in che consiste la humana perfectione; resta che hoggimai delle ragioneuoli si dica, & prima dello intelletto. Il quale secondo la opinione, ch'io seguo, si diuide in due diuerse potenze, che intelletto possibile, & intelletto agente chiamate sono. Diremo adunque del possibile auanti, che non è altro, che vna potenza atta ad apprendere le nature di tutte le cose sensibili, la quale non hà in sè alcuna di dette nature, & non usa nella sua operatione, & non è legata ad alcun'organo corporeale. Et accioche tutto questo sia bene inteso, lo dichiareremo partitamente. Si dice imprima, che egli è potenza dell'anima, ad effetto, che non si creda, che egli sia l'essentia, ouero l'anima istessa. Conciosia che solo in Dio, quello, che è immediato principio della sua operatione, è vna cosa istessa cō la sua essentia, nel qual'è anche vna cosa istessa l'essere cō l'operare. Nell'anima nostra nō è così. Percioche la potèza dello intèdere in lei è differète dalla essentia di lei, & se fosse altramète sarebbe necessario, che si come ella per la essentia hà sempre l'essere, & il viuere in atto, così ancora hauesse sempre lo intèdere in atto. Il che nō è, si come la isperienza insegna, vedendosi, che quādo dor-

do dorme l'huomo, ò che si sìa senza pēsare ò nulla pur viue, ma nō intende. Si è detto ancora, che ella è atta ad apprendere le nature di tutte le cose sensibili, per dimostrare la differenza, che è intra lo intelletto, & il senso. Conciosia che nūno de' sensi esteriori conosce se non quella parte delle cose sensibili, che oggetti suoi sono. Perche la vista conosce la luce, & i colori delle cose, che vede. Et vñdendo si conoscono i suoni. Et auenga che l'oggetto del senso commune siano tutte le cose sensibili, non è per questo, che egli conosca le lor nature. Percioche i loro accidenti solamente, & non altro conosce egli per sè, che sono i colori, i sapori, i suoni, & simili. Le nature delle cose sensibili, che qualità molte volte dissero i dotti, siedono in più riposto luogo, di quello, à che da i sensi arriuar si possa. Onde la conoscenza di loro non si appartiene à sensi; ma è riserbata allo intelletto. Habbiamo ancor detto, che nello intelletto non è alcuna delle dette nature: per cioche se pur vene fosse vna sola, non potrebbe egli veruna dell'altre apprendere per alcun modo. Si come se l'occhio hauesse in sè vn colore, come à dire il rosso, non potrebbe nè il bianco, nè il verde, ne alcuno de' gli altri di stintamente vedere; & sarebbe simile à chi adoprasse gli occhiali rossi, cui ogni cosa parrebbe rossa. Resta adunque, che l'intelletto, il quale può intendere tutte le nature di tutte le cose corporee, & sensibili, non habbia in se nè corpo, nè alcuna cosa, che possa essere appresa da sensi; ma sia puramente spirituale, insensibile, & incorporeo. Si diceua vltimamente, che non vñsa in produrre le sue operationi, & non è legato ad alcuno organo corporeale. Il che si è posto per dinotare vn'altra differenza, che egli hà con le sensitiue potenze, le quali (come si è già veduto) à gli organi corporei legate sono, & affisse tutte. Et tal differenza si manifesta in più modi. Prima perche le potenze, che adoprano, & sono legate à gli organi, non conoscono principalmente se non vna sorte di cose. Perche l'udito conosce solo i suoni, & il gusto solo i sapori; ma l'intelletto, perche fa la sua operatione senza organo, può conoscere non pur vna sola, ma tutte le nature di tutte le cose sensibili. Manifestasi appresso, perche i sensi, i quali adoprano l'organo, non possono sostenere la virtù de' loro oggetti, se sono molto eccellenti, & gagliardi; anzi restano da essi guasti, & conquisi. Cio sperimentiamo noi in mirando il Sole, in cui, perche è visibile eccellentissimo, & potentissimo, se gli occhi troppo si fermano, rimangono corrotti, & ciechi. Il suo no ancora quando egli è molto grande, corrompe l'organo dell'vñdito, & asforda. Come dicono, che interuiene à coloro, che habitano là doue il Nilo cadendo da alto, fa gran romore. Et questo accade à sensi, perche gli organi, medianti i quali essi fanno le operationi, soprafatti dalla souerchia, & ismisurata virtù de' gli eccellentissimi sensibili, non possono conseruare il misurato, et debito temperamento intra le qualità contrarie de' gli elemen

ti; di che essi. essendo corporei, composti sono; & così vengono offesi, & finalmente corrotti ancora. All'intelletto, che organo non adopra, ciò non auuiene, anzi quanto egli riceue le impressioni, & le specie de' più eccellenti intelligibili, qual' è Iddio, & quali gli Angeli sono, tanto più atto, & accòcio diuenta ad intendere ogni altra cosa. Et se ben pare, che noi nello specular, & nello intendere delle cose altissime, ci slanchiamo più, che in intendere le cose basse, ciò non interuiene per la debolezza dello intelletto, & perche esso per se si fiacchi, & si slanchi; ma perche si fiacca, & si slanca lo organo della fantasia, che è corporeo, essendo necessario, che dalla fantasia si formino, & si propongano fantasmi, accioche per essi possa lo intelletto produrre la sua operatione, & intendere. I quali fantasmi, perche hanno le conditioni corporee, è molto difficile à formare di Dio, & de gli Angeli, che sono sostanze lontanissime da tutte le conditioni de' corpi. Onde interuiene, che non potendo la fantasia soffrire longamente per la debolezza del l'organo cotal fatica, si slanchi, & per conseguente, che cessi, & cessando ella per ciò dalla sua operatione, che lo intelletto ancora, se bene in se stesso è vigorosissimo, paia flanco.

Perche lo intelletto possibile sia così chiamato, & se sia potenza passiuà, & come. CAP LV.

TRE sorti d'intelletti si ritrouano, il primo è lo increato, & diuino, il quale intendendo, & comprendendo la essentia, & la natura sua, intende in atto, & eternamente tutte le cose, che sono, che furono, & che saranno, & quelle ancora, che esser potrebbero, nè però saranno giamai. Le quai cose sono nel diuino intelletto non solo intellettualmente, ma sostantialmente; perche sono esso intelletto. Conciosia che in Dio sono vna cosa stessa lo intelletto, che intende; quello, perche egli intende; lo intendere; & la cosa intesa. L'altre due sorti sono intelletti creati, l'vno angelico, & l'altro humano. Et hanno differentia intra loro simile à quella, che è intra la materia de' corpi celesti, & la materia di questi corpi corruttibili, & inferiori. Percioche si come la potenza della materia de' Cieli è sempre perfettamente compiuta dalla sua forma, onde auuiene, che non potendo essa spogliarsi di cotal forma, & vestirsi di verun'altra giamai; i Cieli non si corrompono per alcun tempo; così ancora gli intelletti di tutti gli Angeli sono sempre compiutamente perfetti dalle specie intelligibili di tutte le cose naturali, le quali Iddio impressse loro, quando gli produsse primieramente. Di maniera che se non in atto, percioche non sempre considerano infatti tutte quelle cose, che essi fanno; almeno habitualmente le intendono sempre. Conciosia che le cose naturali, che eternamente furono nella mente, & nel concetto

concetto diuino, all'hora che egli credè l'vniuerso, in due modi da Dio proce-
dettero. L'vno sì inquanto egli le produsse nelle proprie nature loro: &
l'altro inquanto ne impressè le simiglianze in tutte le menti angeliche. Di
maniera che in vn certo modo dir si puote, che oltre à questo mondo fatto
da lui nelle proprie nature delle cose, onde'l mondo è composto, Iddio creas-
se tanti altri mondi, quanti Angeli sono; hauendo (come si è detto) forma-
to l'intelletto di ciascun' Angelo talmente, che in ciascuno di detti intelletti
tutto il mondo interamente, secondo l'essere intellettuale, si ritroua. L'in-
telletto humano è di altra maniera: percioche si come la materia di questi
corpi inferiori è sempre in potenza à diuerse forme, in quanto la detta ma-
teria non è mai così compiutamente perfetta dalle sue forme, che non possa
lasciando le vecchie ricuere delle nuoue, che successiuamente per via di
corruptione, & di generatione tutto di vi si imprimono, come veggiamo.
Così l'intelletto nostro è sempre in potèza ad esser formato da diuerse forme
intelligibili, che gli possono dare perfettione. In tanto che (si come da gli
antichi si disse) è egli simile ad vna tauola rasa, ouero (come potiamo dir
noi) ad vna carta bianca, in cui non è scritto nulla. Et ciò tutti habbiamo
in noi stessi sperimentato, che da fanciulli non sapuamo veruna cosa, ma so-
lo erauamo in potenza à poter saper quello, che poi pian piano habbiamo
apparato, & regniamo ogni dì per via di inuentione da noi stessi, ò per via
di disciplina da gli altrui ammaestramenti apparando, & quasi scriuendo
sopra quella carta bianca, ò tauola rasa, che dir vogliamo. Et in questa ma-
niera regniamo dando perfettione, & riducendo in atto la potenza, che
naturalmente habbiamo di intendere. Perche adunque il nostro intelletto
non è naturalmente in atto, ò in habito, ma solo in potenza ad intendere,
come si è dichiarato, intelletto possibile si chiama. Et perche tal potenza
è capace, & atta à ricuere le forme intelligibili di tutte le cose, si dice, che
egli può diuentare ogni cosa. Dicesi ancora, che egli è potenza passiu;
perche nello intendere patisce nella maniera, che appresso si esporrà. Per-
cioche bisogna sapere, che tre sono i modi del patire. Il primo, che propria-
mente dir si può, che sia patire, è quando ad vna cosa si leua quello, che le
è dicuole secondo la sua natura, ò che secondo la propria inclinatione le stà
bene, come (se per essemplio) ad vn animale si leuassero gli occhi, che gli
conuengono per sua natura, ò se vn corpo humano, il quale per esser graue
hà inclinatione di stare à basso, fosse violentemente leuato in alto, ò sè
v membro, che hà inclinatione di muouersi in vna maniera; fosse per
forza (come auuiene delle braccia, quando à gli huomini se dà la cor-
da) mosso in vn'altra. L'altro modo di patire men proprio, è quando
ad alcuna cosa si leua non quello, che le conueniua, & le staua bene, ma
quello, che non le conueniua, nè secondo la sua natura le staua bene, co-
me sareb-

ne farebbe se ad vn huomo si leuasse la febre, ò che stando egli con dolor di anima, si gli allenisse, ò togliasse cotal dolore, il quale alla sua natura nõ conueniuu. Il terzo, & vltimo modo di patire è quando quel, che era solamente in potenza si riduce ad essere in atto, senza che se gli leui nulla di quel, che haueua. Et in questa maniera di patire, che non è altro, che riceuere perfezzione, patisce il nostro intelletto, quando e' diuenta intendente di quello, che auanti non intendeuu. Et per questa ragione il detto nostro intelletto, che non è altro, che la potenza, che habbiamo di intendere, si chiama potenza passiuu, in quanto può l'anima per essa esser ridotta ad intendere in atto quel, che prima potea bene intendere, ma con effetto non intendea.

De gli oggetti primi, & secondi dello intelletto. CAP. LVI.

HOGGIMAI, che quel, che sia, & qual sia lo intelletto si è dimostrato, douendosi entrare à dire della operatione di lui, mi par necessario, che prima di ogni altra cosa de gli oggetti, circa i quali egli adopera, & che lo muouono si ragioni. Questi sono di due maniere, & si chiamano primi oggetti, & secondi. I primi sono anche essi di più maniere. Percioche dicesi essere primo oggetto dell'intelletto(perche è communissimo)quello, che i dotti chiamano Ente, il quale noi cosa chiamar potiamo, inquanto questa voce cosa abbraccia, & significa tutto quello, che in qualunque modo hà l'essere. Et alla cognitione di questo communissimo primo oggetto può il nostro intelletto stendersi, perche non essendo (come si è dimostrato) potenza legata ad alcun'organo, non è limitata, ò ristretta la virtù sua à non poter conoscere se non vna particular sorte di cose, come auuiene alle virtù de' sensi, ma può stendersi à conoscere vniuersalmente, & senza ecceptione ciascuna cosa, che in qualũque modo hà l'essere, come si è detto. Et questo è da dotti chiamato oggetto adeguato, perche con la sua ampiezza agguaglia l'ampiezza della potenza. Percioche lo intelletto può in qualche modo fare la sua operatione intorno al detto communissimo oggetto, & intorno etiandio à ciascuna delle particolari cose dalla ampiezza, & generalità di lui contenute: ma non può stendersi già più oltre, che quanto è la larghezza di tale oggetto; percioche fuora di essa niuna cosa ci resta, che habbia l'essere, & che per conseguente possa essere intesa. L'altra maniera de' primi oggetti sono le nature delle cose materiali, & sensibili, chiamate da dotti quiddità. Et si dice, che sono primi oggetti, perche essi auanti ad ogn'altra cosa muouono la potenza intellettiua à fare la sua

sua operatione . Conciosia che hauendo ogni nostra cognitione il principio da sensi , à quali si appartiene di conoscere le cose particolari, chiamate da' dotti Indiuidui, quali sono questo particolare buono , questo buo , questo cauallo, bisogna dire, che si come è proprio de' sensi di conoscere le dette cose particolari; così ancora sia proprio dello intelletto il conoscere le loro nature, che sono vniuersali . Et queste nature sono quelle , che prima di ogni altra cosa muouono il nostro intelletto, & lo riducono di potenza in atto. In quanto alla conoscenza di esse è lo intelletto primieramente menato , quasi come per mano da' sensi . I quali mediante la cognitione delle cose particolari aprono all'intelletto la via da apprendere le dette nature vniuersali . Di maniera che i sensi sono all'intelletto circa la operatione dell'intendere, quasi quello, che nel cucire è l'ago al filo, cui l'ago apre, & fa la strada . Onde si come in nun luogo entra il filo , oue l'ago non sia prima entrato , così niuna cosa apprende lo intelletto, alla quale con la cognitione de' particolari non gli sia prima stata aperta , & fatta la via da sensi . Queste nature vniuersali adunque sono quelle, che per le occasioni, che i sensi danno di ciò allo intelletto, prima di ogni altra cosa lo muouono, & lo riducono di potenza in atto, facendoli intendere con effetto . Le nature delle sostanze incorporee, & astratte dalla materia, che co' sensi apprendere non si possono, come è Iddio, & come gli Angeli sono, non possono essere principalmente, & per sè dal nostro intelletto intese . Conciosia che il nostro intendere si fa mediante i fantasmi. Onde perche di così fatte sostanze non può la fantasia sufficientemente formar fantasmi, non possono esse, (come si è detto) essere da noi intese principalmente, & per sè ; ma solamente inquanto da' sensibili effetti loro, potiamo noi esser tratti à conoscere le dette sostanze, onde i detti effetti procedeno . A conoscer dico, che, le dette sostanze sono , ma non già à venire in cognitione di quello , che elle sono. Perche il conoscer questo (se non si hà per particolarissimo priuilegio) è del tutto impossibile à gli huomini in questo stato . Dalla notitia dunque de gli effetti , quali sono le cose create, & sensibili, veniamo noi in contezza (come si è detto) di Dio Creatore, & prima cagione di loro . Et per li mouimenti sensibili de' corpi celesti vegnamo in cognitione delle intelligenze (le quali noi chiamiamo Angeli) che gli muouono. La terza maniera de' primi oggetti del nostro intelletto si dice essere quella cosa, che è perfettissima sopra tutte le altre, che è il grande Iddio . Il quale non solo è primo oggetto del nostro intelletto per la perfettione, che egli hà in sè stesso, ma ancora per quella, che maggiore di ogni altra, che nè possa venire da qual si voglia cosa intesa da noi, dona egli al nostro intelletto, all'hora che alla cognitione di lui arriuu . Conciosia che la sua prima, & ultima nostra beatitudine, & perfettione, etiandio naturale, consiste nello intendere Iddio, quanto è à noi possibile perfettamente . I secondi oggetti

di oggetti del nostro intelletto sono quelle cose, che non possono essere intese da noi, senza che prima habbiamo inteso qualche altra cosa. Tali sono i sensibili particolari, & come à dire Giouanni, & Pietro, ouero questa & quell'altro huomo, i quali sono oggetti de' sensi, ouero sensibili per accidente (come al suo luogo si disse) & non possono essere appresi dallo intelletto, se non secondariamente, & per riflessione, all'hora che hauendo egli prima inteso la natura dell'huomo in vniuersale si riflette sopra questo, & quell'alt'huomo particolare, riconoscendo, che in lui è la detta natura vniuersale conosciuta prima dallo intelletto: & così viene secondariamente, & per conseguente à conoscere anche i detti buomini particolari. Tal è ancora la operatione dello istesso nostro intelletto, che altro non è, che la istessa sua intelligenza in atto; la quale esso non può intendere, se non per riflessione, & dopo che hà inteso qualche altra cosa. Perche non può l'intelletto intendere, che esso intenda, che è la sua operatione, se prima non hà inteso qualche altra cosa. Et così ad intendere i secondi oggetti è necessario, che concorrano due cognitioni, & due operationi dello intelletto. L'una, per la quale intenda qualche suo primo oggetto, & come à dire la natura dell'huomo: & l'altra, per la quale riflettendosi sopra di sè stesso, conosca quella sua prima operatione d'intendere la detta natura dell'huomo, la qual prima operatione sua viene à diuentare suo secondo oggetto. Tal è ancora la potenza istessa dello intendere, che è esso intelletto. Il quale non può iniedere, & conoscer se stesso, se nò per qualche atto suo. Per cioche all'hora lo intelletto conosce se esser potenza atta ad intendere, quando riflettendosi sopra l'atto suo si accorge, che con effetto esso intende. Tale ultimamente è l'anima stessa ancora, la cui sostanza non può esser conosciuta dallo intelletto, se non per gli atti, & per le potenze sue. Sono adunque di quattro maniere quelli, che si chiamano secondi oggetti dell'intelletto: l'una i sensibili particolari, l'altra l'atto dell'intendere, la terza lo istesso intelletto, & la quarta è l'anima intellettua. Et questo basti quanto à primi, & à secondi oggetti dell'intelletto.

Delle tre operationi dell'intelletto, che sono, l'una la semplice intelligenza, l'altra la compositione, & la diuisione, & la terza il discorso.

C A P. LVII.

L'INTELLETO humano intorno à suoi oggetti hà tre operationi. La prima è la semplice intelligenza delle nature, come à dire dell'huomo, del cauallo, ò di altre cose sensibili, secondo che si possono diffinire, senza che cõponga alcuna propositione, & senza che affermi, ò neghi, ò che per alcun modo discorra; ma puramente, & semplicemente mirando

vando solo alla natura di cose tali. Et così fatta operatione è necessaria all'huomo; perciocche non è altro, che la intelligenza de' termini, onde si formano le propositioni, nelle quali si afferma, o si nega. Et cotal formare di propositioni è à lui di mestieri sopra quello, che si può dire, deuenendo dalla notitia delle cose, che egli sa, passare mediante il discorso, ad acquistar notitia di quelle, che egli non sa. Il che non può l'huomo fare per alcun modo, se non fabricando propositioni. Et in questa prima operatione della semplice intelligenza può ben lo intelletto non saper nulla, et esserne à fatto ignorante, come eravamo noi delle nature di molte piante, auanti che dall'Indie ultimamente ritrouate, qui si recassero; ma non può già ingannarsi, perciocche l'inganno è vn'habito erroneo dello intelletto, per lo quale sa egli vna parte di quello, che considera, et vn'altra parte non sa, il che non può accadere nella semplice intelligenza de' termini. Di ciascuno de' quali bisogna, o che l'huomo non sappia nulla, o che sappia il tutto perfettamente. Come auerrebbe se di certe piante, che sono frequenti in Italia, ma per li estremi freddi non nascono là sotto la tramontana, quali sono gli Aranci, gli Oliui, et simili, si ragionasse in Scotia, o in Selandia alla presenza di huomini nati, et visì inui sempre, i quali non hauessero veduto, ne vdi to ricordar già mai così fatte cose; et insieme di huomini di nostri paesi, che mille volte ne hauessero veduti gli alberi, et mangiatone i frutti. Perciocche i Selandi, et gli Scotti, vdeno nominare Aranzi, et Oliui non intenderebbono per verun modo, et i nostri intenderebbono perfettamente. Et in questa semplice intelligenza de' termini, la operatione del nostro intelletto è simile alla operatione de' sensi nello apprendere de' loro proprij oggetti. Nella quale se gli organi siano ben disposti, et vi si interponga conue neuole spatio, non possono essi ingannarsi, sì che la vista per essemplio, non conosca senza falsità qual si voglia colore, et l'udito i suoni. Può ben lo intelletto esser falso, et ingannarsi nelle diffinitioni di così fatte nature; sì come può anche ingannarsi il senso in quello, che non è oggetto suo proprio, ma commune, o per accidente. Secondo che auuiene allhora, che mirando il Sole, ilquale in molti doppi auanza di grandezza tutta la terra, ci pare, che egli sia largo due palmi, et non più; o che veggendo di lontano vn tronco, che è corpo, che ha colore, ci pare, che sia vn'huomo o vn sasso. Così ancora lo intelletto potrebbe nelle diffinitioni ingannarsi in duo modi. L'un modo è quando egli la diffinitione di vna cosa attribuisce ad vn'altra, come sarebbe, se per essemplio, desse la diffinitione dell'huomo alla Scimia, di cendo, che ella è animale ragioneuole. L'altro modo, secondo ilquale potrebbe nello intelletto essere inganno, sarebbe, se egli giugnese insieme nella diffinitione quelle cose, che giugnere non si possono, dicendo (per essemplio) che l'huomo è animale, che vive sempre. Conciosia che non possono giugnersi, né

Q stare

stare insieme l'essere animale, che presuppone corpo mortale, & il viver sempre. Ouero se nella diffinitione diuidesse quelle cose, che diuidere non si possono, come sarebbe se dicesse, che l'huomo è animale, che non sente; per cioche è impossibile di diuidere del tutto il sentimento dallo animale, che non è animale se non per l'anima sensitua. Et questa falsità, & questo inganno si produce nel lo intelletto, perche nel diffinire si parte egli da quella prima operatione della semplice intelligenza; la quale non è altro, che la pura consideratione de' termini, onde si fanno le propositioni, & entra nella compositione, & nella diuisione di detti termini, & in formare propositioni, che è la seconda operatione di lui: nella quale può egli riceuere inganno, & esser falso. Resta dunque, che lo intelletto, quanto alla sua prima operatione di conoscere semplicemente le nature delle cose sensibili, non possa ingannarsi, nè esser falso; per cioche ò egli la intenderà veramente, & bene, ouero non le intenderà in alcun modo. La seconda operatione dello intelletto è (come si è detto) il formare delle propositioni. Il che fa egli quando congiunge, & lega insieme per via di compositione, ò disgiunge, & di parte per via di diuisione due, ouero più voci, che termini chiamano i dotti, affermando, come à dire, che l'huomo è animale, per via di compositione, in quanto componendo lega, & congiunge insieme l'huomo con l'animale; ouero negando per via di diuisione, come à dire, che l'huomo non è alato: per cioche dicendo così, diuide, & disgiunge l'essere alato dall'huomo. Et questo secondo modo di operare dello intelletto, che consiste nel formar propositioni, bisogna, che habbia in sè sempre la verità, ò la falsità. Per cioche la propositione è vera ogni volta, che col primo suo termine, che da dotti, è chiamato, soggetto, hà conuenienza, & ben corrisponde il secondo, il quale essi chiamano predicato. Come per effempio, queste propositioni; l'huomo è animale atto à ridere, ouero è animale di due piedi; sono vere, perche questi duo predicati, atto à ridere, & di due piedi, hanno buona corrispondenza, & conuenengono à l'huomo, che è il primo termine, chiamato soggetto. Et per contrario sempre la propositione è falsa, quando il predicato non hà conuenienza, nè ben corrisponde al soggetto, come in queste propositioni; l'huomo è animale alato, l'huomo è animal di quattro piedi, perche li duo predicati, alato, & di quattro piedi, non corrispondono; nè conuenengono all'huomo, che è il primo termine delle propositioni, chiamato soggetto. La terza operatione dell'intelletto è quella, che noi chiamiamo discorso, il quale fa egli quando col mezzo di alcune cose, che sa, procede ad intenderne alcun'altra, che egli non sa, come se (per effempio) adesso, che non è più giorno chiaro, & non è ancor notte oscura, io non sapeffi se fosse giorno, ò notte, procederei alla intelligenza di questa cosa, che io non so, per mezzo di due altre cose, che io so. L'una delle quali è, che il giorno dura quanto il Sole sta

sopra

sopra la terra, & che come egli non è più sopra la terra è notte. L'altra è che adesso il Sole non è sopra la terra, & dirò. In ogni tempo, che il Sole nō è sopra la terra, è notte, adesso il Sole nō è sopra la terra, adunque adesso è notte. Questo modo di operare dello intelletto, per lo quale da alcune propositioni precedenti si caua una conclusione, è chiamato discorso, & hà sempre la verità in se, se le propositioni precedenti sono vere, & hanno buono ordine intra loro. Et questi duo ultimi modi di operare, che fa lo intelletto, sono proprij dell'huomo, & non communi à gli Angeli. Percioche quelle cose, che conosciamo noi componendo, & diuidendo, ouero discorrendo, essi per la perfettione del loro intelletto medianti le specie, che impresse Iddio loro, quando furono da lui creati, conoscono con il semplice sguardo. Onde non hanno bisogno di cōporre, ne di diuidere, ne discorrere, come noi. Et quindi è, che essi sono chiamati intelligenze. Percioche quello apprende, che si fa col semplice sguardo della mente senza compositione, & diuisione, & senza discorso, è proprio dello intelletto. Et quel, che si fa procedendo dalle cose intese, alle non intese, per via di discorso, è proprio della ragione, che è ne gli huomini. Et per questo è, che noi huomini siamo propriamente chiamati ragionevoli, più tosto che intellettini, & gli Angeli intellettui, più tosto che ragionevoli.

Della verità, & come sia nell'intelletto nelle cose
stesse, & ne' segni. CAP. LVIII.

PERCHÉ nel precedente capitolo si è fatto mentione della verità, & della falsità delle propositioni, & del discorso, sia bene, che per la intelligenza delle cose già dette, & da dirsi, si dichiarino breuemente, che cosa sia verità. Et come ciò sia inteso, perche dalla cognitione dell'uno de' contrarij si conosce anche l'altro; si intenderà parimente, che cosa sia falsità. Hora perche questa voce verità più cose significa, mi dichiaro, che in questo luogo di quella verità trattar non intendo, che è habito virtuoso, & intra le virtù morali è riposta. Per la quale gli huomini ne' detti, & nelle operationi loro (quali siano senza simulatione dimostrandosi) sono tenuti, & chiamati veraci. Ma parlerò della verità, in quanto è ella una uguaglianza, & una conformità in tra lo intelletto, & le cose intese, & significate. Et questa verità può in quattro maniere considerarsi. L'una, in quanto nel lo intelletto di colui si ritruoua, da cui le cose intese procedute sono, & dipendono. L'altra, inquanto ella si ritruoua, non in alcuno intelletto, ma nelle cose, che dependenti sono da qualche intelletto. La terza in quanto la verità si ritruoua in qualche intelletto, da cui le cose intese non dipendono, ne

dono, nè sono procedute. La quarta maniera, secondo la quale può considerarsi la verità, è in quāto ella si ritroua ne' segni ordinati à dinotare, & à significar qualche altra cosa diuersa da quello, che sono essi segni. Hora come ella si consideri in ciascuna di queste maniere dimostreremo. Disi prima, che può considerarsi, in quāto è nello intelletto di colui, dal quale le cose intese sono prodotte, & dipendono. Et in questa maniera la verità di tutte le cose create, & fatte da Dio è nel suo diuino intelletto ab eterno. Percioche volendo egli produrre in tempo tante, sì belle, & sì buone creature, formò inanzi ad ogni tēpo ab eterno nella sua diuina mente il concetto di chente, & quale hauesse ad esser questo vniuerso, che egli di creare intendea, & di chēti, & quali hauessero ad essere le parti di esso. Et questo diuin concetto è la prima verità di tutte le cose, che sono state da Dio create, & prodotte; perche tutte sono state fatte à simiglianza di detto concetto. Si come anche il concetto della mente dello artefice è la prima verità delle cose fatte dall' arte di lui. Conciofia che ogni huomo deuendo fare, ò casa, ò letto, ò qual si voglia altra cosa, che all' arte sua si appartēgi, ne forma prima il concetto, & quasi il modello nella sua mente, secondo il quale si ingegna di fare quel, che egli vuole. Et questo modello, ò concetto, che dir vogliamo, che hà egli in mente, è (come diciamo) la prima verità di quella cosa, che egli con l' arte produce. Disi appresso, che la verità può considerarsi, secondo che si ritroua nelle cose, che dependono da qualche intelletto; quali sono tutte le creature, che tanto si dicono esser vere, quanto rassimigliano la prima verità, che è il concetto, che Iddio ab eterno hebbe di loro. Perche il sasso (per essempio) si dice esser vero sasso, & hauere la vera natura del sasso, perche simiglia il concetto, che Iddio hebbe eternamente nello intelletto di cotal cosa. Si come ancora tutte le cose artificiali tanto sono vere, quanto arriuanò al concetto, che'l Maestro hebbe di loro, dalla cui simiglianza quāto si dipartono, tanto mancano della perfettione dell' arte, & son false. Disi ancora, che la verità può considerarsi, in quanto è ne gli intelletti, da quali le cose intese non dipendono, & in questa maniera si ritroua la verità delle cose naturali, che da Dio solo dipendono, da cui solo create furono, ne gli intelletti de gli Angeli, & de gli huomini; inquanto sono da loro intese per le vere specie, & simiglianze, che ne hanno impresse; diuersa mente però questi da quelli. Percioche così fatte simiglianze, inquanto si ritrouano nelle menti de gli Angeli, non furono tratte dalle cose, di che sono simiglianze, ma impresse immediatamente da Dio, il quale in creandoli diede loro la vera conoscenza di tutte le cose della natura. Et inquanto si ritrouano ne gli humani intelletti sono derivate, & tratte dalle dette cose della natura, delle quali sono esse simiglianze, & non quini impresse immediatamente da Dio. Il quale, in creando le anime humane, dà loro gli intel-

letti

letti, non formati di intelligibili spetie, si come diede à gli Angeli, ma in pura potenza, & nudi di ogni cognitione. Onde è stato necessario, che gli huomini, che si sono studiati d'intendere, & di sapere così fatte cose, si siano per se medesimi, ma non già senza il diuino aiuto, sforzati di andare inuestigando, & cercando d'imprimerne nelle lor menti le vere specie, & simiglianze, trabendole dalle medesime cose, delle quali sono elle somiglianze. Et lo intelletto non si dice hauere in se il vero, solamente perche vi habbia la simiglianza di qualche cosa vera, percioche basta che ve l'habbia di qualche cosa etandio che sia falsa, conciosia che se egli hauesse in se la vera simiglianza della Alchimia, ancor che l'Alchimia sia argento falso, sarebbe ad ogni modo intelletto vero. Percioche lo intelletto quando contiene in se il falso, come falso, non è falso, ma vero intelletto. La verità in somma è (come si è detto) la conformità, che è intra la cosa & lo intelletto. Onde auuiene che se intra la vera natura del cauallò (per essemplio) & la spetie, o la simiglianza (che vogliamo dire) che lo intelletto hà in se di cotale natura, è buona conformità, si dice che lo intelletto in conoscere la detta natura è vero, & che hà in se la verità, ma non già che per questo egli conosca la verità. Perche il conoscere la verità, non è il conoscere la natura del cauallò, o di qual si voglia altra cosa, che sia fuora dello intelletto, ma il conoscere la conformità che è intra la spetie che è nello intelletto, & la natura del cauallò, o di qual si voglia altra cosa intesa, essendo che questa conformità sola sia la verità. Disi ultimamente che la verità può considerarsi in quanto è ne' segni ordinati à significare qual si voglia cosa. Et in questo modo la verità è nelle parole, & ne i ragionamenti che si fanno, non essendo nè le parole, nè i ragionamenti altro che segni de' concetti che hà nella mente chi ragiona. Di maniera, che se le parole, & i ragionamenti hanno conformità co' concetti; che hà nell'animo chi parla, che sono quelle cose, alla cui significazione sono ordinate le parole, & i ragionamenti, diciamo che le parole & i ragionamenti sono veri; & non hauendo tale conformità diciamo, che sono falsi. Non voglio già lasciar di dire, che le parole, & i ragionamenti possono esser considerati in duo modi, cioè come cose, & come segni, & che come cose sono sempre veri, in quãto sono veri suoni, & vere voci articolate, che hanno in se la natura simile al concetto eterno, che nella mente sua hebbe Iddio de i suoni, & delle voci articolate; & che considerati in vn'altro modo, cioè non come cose, ma come segni ordinati à significare qualche altra cosa, può essere, che siano falsi, perche può accadere, che non sia conformità intra loro, & la cosa significata da loro, che è principalmente quello, che nella mente si ritroua di chi fa le parole, & ragiona.

Dell'intel-

FV di sopra conchiuso, che l'intelletto nostro possibile è vna potenza passiuua, che habbiamo ad intendere, acconcia à potere essere ridotta à fare ciò in atto. Hora perche niuna potenza si può ridurre ad essere in atto per se medesima, ma hà bisogno di esserui da qualche altra cosa ridotta, che pur sia in atto, auenae, che i Filosofi antichi con molto studio si posero ad inuestigar sottilmente, che cosa sia quella, che riduce il nostro intelletto da pura potenza, che egli è, ad intendere in atto. Nella quale inuestigatione, perche era molto difficile, sudarono assai, & variarono anchora intra loro. La difficultà era in questo, che essendo il primo, & il proprio oggetto del nostro intelletto la natura delle cose sensibili, le dette cose sensibili (come è per essemplio vn particular sasso) non possono nel medesimo modo imprimere le specie loro per farsi conoscere nello intelletto, come le imprimono ne sensi. Percioche essendo ciascun sasso sensibile in atto, può senz'altro ridurre i sensi, che pur sono potèze. passive, allequali è naturale il sentire le cose particolari, à conoscerlo in atto. Ma non essendo, perche è cosa particolare, intelligibile in atto, nõ vi può ridurre lo intelletto. Il quale hà per natura di non potere principalmente intendere senon le cose vniuersali. Et ciò auuene, perche quantunque questo sasso particolare habbia in se la natura vniuersale & commune à tutti i sassi, nondimeno essendo tal natura in esso circondata, & coperta dalle conditioni della materia, che sono i colori, la grãdezza, la figura, & gli altri particolari accidenti di detto sasso, nõ può essere inteso in atto dal nostro intelletto, se prima non intende la vniuersal natura che è in lui coperta, & circondata dalle dette conditioni materiali, che sono i detti accidenti, sì come non possono esser veduti i colori, all'hora che sono circondati, & coperti dalle tenebre della notte. Onde per sapere come lo intelletto nostro faccia ad intendere le cose sensibili, che tutte sono cose particolari, delle quali è pieno questo mondo visibile, bisogna ritrouar prima il modo per lo quale intende le lor nature. Et per stare nello essemplio del sasso, chi vuol sapere come lo intelletto nostro faccia ad intendere questo particular sasso, bisogna che egli ritroui prima il modo, per lo quale intende la natura di lui, che è cosa vniuersale, & non è solamente in questo, ma in tutti i sassi, che sono nell'vniuerso. Il qual modo fù da quelli; che (per mio auuiso) meglio filosofarono, conchiuso consistere in questo, che si ritroua vna virtù attiuua, da cui si allumina quella specie sensibile del sasso, che riceuuta ne gli occhi, & da gli occhi mandata al senso commune, & quindi à la fantasia, da lei prende il nome, & chiamasi fantasma. Il qual fantasma dalla detta virtù attiuua si rende intelligibili in atto, inquanto illuminandolo ella

ella scopre, & rappresenta allo intelletto quella natura vniuersale; & comune di tutti i sassi, che quel particolar sasso rappresentato dal detto fantasma ha in se coperta, & tenuta ascosa da gli accidenti, che la circondano. Della quale vniuersal natura, come di suo proprio oggetto, lo intelletto nostro ha bisogno, per poter intendere in atto. Et ciò fa la detta virtù attiva, non ispogliando, ne togliendo, à quel fantasma le particolari condizioni della materia, che lo fanno essere fantasma di total sasso, quali sono le simiglianze, che egli ha in se del colore, della figura, della grandezza, & de gli altri particolari accidenti del detto sasso. Percioche cotale simiglianza di accidenti ella non muoue per verun modo, ma solamente non le rappresenta, ne le scopre allo intelletto, perche essendo cose particolari, non sono principalmente & per se proportionate alla conoscenza di lui, & bastando, che ella gli scopra, & gli rappresenti solo quella vniuersal natura, che si chiude sotto quelli accidenti in quel sasso. Si come nell'Autunno il Sole rappresenta, & scopre à gli occhi nostri il calore delle vne mature, & de' pomi, che si vedono per le viti, & per gli alberi, senza rappresentare, & scoprir loro il sapore, per non essere il sapore proportionato alla conoscenza de gli occhi, ma solamente à quella del palato, & della lingua. Et essendo in questa guisa dalla detta virtù attiva illuminato, & fatto intelligibile inatto il detto fantasma, la medesima virtù attiva, con esso così illuminato, produce per modo di oggetto nello intelletto possibile vna specie intelligibile, la quale di se formandolo, gli fa intendere la detta vniuersal natura del sasso, & poi per riflessione etiandio quel sasso particolare, riconoscendo essere in esso quella vniuersal natura, la quale fa che egli sia sasso. Ma in determinar poi qual sia quella virtù attiva, che fa questi effetti furono diuerse opinioni. Io attenendomi à quello, che hanno detto coloro (che per mio auui so) hanno meglio inteso, & principalmente il gran dottore san Tomaso, dirò, che è necessario ponere, che sopra l'anima intellettiua sia qualche altro intelletto, dal quale si doni alla nostra anima la virtù di intendere. Percioche sempre, che si ritroua qualche natura mutabile, & imperfetta, la quale habbia per participatione qualche virtù; bisogna ponere, che si ritroui anco qualche altra natura superiore immutabile, & perfetta. La quale hauendo per essentia total virtù, la comunichi, & ne faccia partecipe la inferiore. Hora perche l'anima humana, inquanto è intellettiua, è mutabile, non essendo ella da principio intellettiua, senon in pura potenza, & mutandosi poi, quando ella comincia ad intendere in atto. Et oltre à ciò perche ella inquanto è intellettiua, è anche imperfetta, di che sono manifestissimi segni, prima, che ella non è intellettiua tutta, ma solamente quanto ad vna parte; & poi, che va cercando la notitia delle cose per via di discorso, & di argomenti; & appena con molta fatica la ritroua. Et finalmente, che non inten-

de per-

de perfettamente; ne ogni cosa. Bisogna dire, che ci sia qualche altro intelletto superiore, dal quale l'anima riceua cotal virtù, & sia aiutata ad intendere. Ne solamente i Filosofi christiani furono in questa sentenza, ma alcuni non christiani ancora. Iquali dissero, che quel, che illustrando i fantasmi gli fa intelligibili in atto, è vno intelletto superiore, & vna sostanza separata dalla anima. Ma qual fosse cotal sostanza assai trà loro si questionò. Noi secondo la verità insegnataci comunemente da Sacri Theologi, habbiamo da tenere, che sia il grandissimo Iddio. Il quale si come hà creata, l'anima, così concorre con esso lei, come principale agente, & l'aiuta a fare le sue operationi. Ma posto (come è veramente) che il grande Iddio il lustri egli i nostri fantasmi, & per essi ci faccia intendere, è con tutto ciò necessario ponere, che nell'anima humana ancora sia qualche virtù propria di lei, donatale però, & deriuata dal detto superiore, & primo intelletto, che è il grande Iddio, mediante la quale possa ella illustrare i fantasmi, & renderli intelligibili in atto. Essendo cosa di disdiceuole il ponere, che l'anima humana, la quale dopo gli angeli intra tutte le creature è la più perfetta, non habbia naturalmente virtù a produrre le operationi sue, & particolarmente la operatione dello intendere, che è propria di lei, & in lei principalissima. Vedendosi che le cose naturali, quali sono le fiere, le piante, i sassi, & simili tutte naturalmente hanno le virtù necessarie a produrre le loro operationi. Conuiensi dunque dire, che sia nella nostra anima natural virtù di illustrare & di fare intelligibili i fantasmi. Et che ciò sia così sperimentiamo noi in noi stessi, accorgendoci che dalle immaginate specie particolari, che habbiamo nella fantasia, quando ci è a grado, cauamo certe intentioni, & concetti vniuersali. Il che non è altro che rendere i detti fantasmi intelligibili in atto. La qual cosa non si potrebbe dire che facessimo noi, se senza noi si facesse da vna virtù separata, & fuora di noi. Concludiamo adunque, che è in noi vna virtù attiuu deriuata da Dio, la quale purifica le specie imagnate, le illustra, & le fa intelligibili in atto & si chiama intelletto agente. Et perche poniamo, che egli sia potenza diuersa dallo intelletto possibile, resta, che secondo questa opinione siano tre potenze nella parte ragioneuole dell'anima, che sono l'intelletto Agente, il Possibile, & la Volontà; della quale si dirà poco appresso. La doue secondo l'opinione di coloro, che non poneuano, che nell'anima humana fosse intelletto agente, non sarebbono se non due. Et la differenza che è intra questi duo intelletti, consiste in questo, che l'agente opera intorno al medesimo oggetto, come principio attiuo, facendolo intelligibile in atto, & il possibile lo riceue già fatto in atto, & è mosso da lui ad intendere come principio passiuo. Et secondo che lo intelletto possibile, per esser vno de' suoi primi oggetti, tutto quello che in qualunque modo hà l'essere (come si è dimostrato) si dice, che

egli

egli può diuētare ogni cosa. Così ancora lo intelletto agente, perche in qual che modo può far intelligibili i fantasmi di tutte le cose, che in qualunque modo hanno l'essere, si dice, che egli può fare ogni cosa.

Che l'intelletto nostro non può intendere in atto le cose, delle quali hà le specie appresso di se, & che prima haueua apprese, senza riuoltarsi di nuouo à fantasmi. CAP. LX.

E Impossibile, che l'anima nostra consideri in fatti alcuna cosa; etiamdio di quelle, che altre volte da lei sono state intese, & delle quali hà le specie appresso di se, senza riuolgersi di nuouo à fantasmi. Ciò si dimostra in duo modi. Prima perche non usando (come molte volte si è detto) l'intelletto nostro nella operation sua organo corporale, se egli à produrre tal operatione, & ad intendere non hauesse bisogno della fantasia, & di altra virtù sensitua, legata ad organo così fatto, non ricenerebbe in tale operatione alcuno impedimēto già mai da offesa, che in qual si voglia parte del corpo fatta ci fosse. Ma la isperienza dimostra, che lo intelletto resta impedito nella sua operatione, si che non può considerare ne anche le cose per lo adietro apprese, quando la fantasia, per esser' offeso l'organo suo, come auuiene à frenetici, & tal volta etiamdio à coloro, che hanno ricenuta qualche percossa in testa, non può produrre conuenevoli fantasmi. Di che manifestamente apparisce, che non solamente in acquistar nuoue cognitioni, ma etiamdio in usare delle già acquistate, l'intelletto hà bisogno, che la fantasia proponga fantasmi. Appresso ciò dimostra l'isperienza, & quel, che ciascuno di noi sente in sè stesso. Conciosia che quando vogliamo ricordarci delle cose altre volte intese, ci formiamo subito in luogo di essempi certe imagini nella fantasia, nelle quali vegnamo specularando quello, di che ricordarci desideriamo. Et similmente quando vogliamo ridurre altrui à memoria qualche cosa, proponiamo certi cōcetti, de quali chi ascolta habbia à poter si formar fantasmi, per rammentarsi di quel, che desideriamo. Et questo auuiene, perche è necessario, che la cosa appresa habbia proportionone con la virtù, che apprende. La onde essendo l'anima intellettiua cōgiunta al corpo, & hauendo il nostro intelletto per proprio oggetto le nature delle cose corporali, le quali sempre ne particolari corpi si ritruouano, è necessario, per intendere tal oggetto, come à dire le nature del Leone, & del Cervo, che l'uomo (ancorche altre volte siano state intese da lui, & che per modo di habito ne conserui le specie nella memoria) risguardi ne fantasmi, co quali l'anima intellettiua, mentre è forma di questo corpo, hà proportionone, perche i fantasmi sono cōposti di conditione, & qualità corporali. Ne solamente ad intendere così fatte nature, che nō si ritruouano, se nō ne corpi par-

R. ticulari,

titolarli, i quali per se stessi imprinono ne' sensi, e nella fantasia le loro simiglianze, habbiamo noi bisogno de' fantasmi; ma etiandio quando vogliamo intendere le sostanze incorporee, come sono gli Angeli, & Iddio; auenga che di loro non si possono sufficientemente formar Fantasmi, è nondimeno necessario che pur, si formino, se non di esse sostanze incorporee, almeno di certi corpi, & cose sensibili, medianti le quali ci facciamo noi grado, & siamo come tirati per mano ad hauer contezza di Dio & de' gli Angeli.

Se nella parte intellettiua dell'anima sia la memoria. CAP. LXL.

QUELLO, che si è detto di sopra, presupone, che le cose una volta apparate da noi si conseruino nello intelletto, se ben per rammentarcene habbiamo bisogno, che di nuouo delle medesime cose si formino nella nostra imaginatiua fantasmi. Et con questo vegnamo ad hauer posto, che in noi, oltra la memoria sensitiua, della quale ragionammo di sopra al suo luogo, sia anche la memoria intellettiua, & che questa sia quella, la quale conserui le specie apprese una volta dallo intelletto; non essendo la memoria altro, che la cōseruatione delle cose prima apparate. Ma perche questo non è riceuuto da tutti, sarà bene, che di ciò si ragioni alquanto. Auicenna pose, che nella parte intellettiua dell'anima non fosse memoria, ne alcuna virtù conseruatiua delle specie, che si riceuono nell'intelletto. Perche (diceua egli) che tutto quello, che nell'intelletto si ritroua, è necessario, che in atto si intenda, & subito, che vn'huomo, ò perche dorma, ò perche pensi ad altre cose, ò per qual si voglia altra cagione, manca di intendere, è di mestieri, che manchi di hauere nello intelletto le specie etiandio di quelle cose che prima hauea intese; & se vn'altra volta le vuole intendere, è di bisogno, che col suo intelletto possibile si riuolga allo intelletto agente, per riceuer da lui di nuouo la specie di quello, che egli vuole intendere. Le quali specie poneua Auicenna, che si ritrouassero ne' gli intelletti separati. I quali poneua egli, che fossero certi diuini, & celesti spiriti, & che dal primo di loro si imprimeffero nel secondo, & dal secondo nel terzo, & poi negli altri di mano in mano fino all' ultimo, cui egli chiamaua intelletto agente. Dal quale volea, che si deriuassero così le forme sostanziali nella materia corporale, dando l' essere nelle proprie nature loro alle cose sensibili; come anche le specie intelligibili nell' intelletto nostro possibile, & lo facessero intendente in atto, & che dal frequente uso di fonte riuolgersi à cotai intelletto agente si producesse nel nostro possibile una certa ageuolezza, ò disposizione, che vogliamo dire, à così fatto riuolgimento. La quale ageuolezza chiamaua egli habito scientifico, & così poneua, che niuna cosa nello intelletto nostro si conseruasse, ò durasse per alcuno spatio di tempo, se non quanto

quanto fosse ella in atto intesa. Ma alla costui opinione repugnano l'autorità, la ragione & la speranza. L'autorità perche Aristotele nel terzo libro dell'anima (secondo San Tomaso) pose, che nell'intelletto possibile sia la memoria, in cui, come in armario, ò in scrigno le specie intelligibili si conservano. Sane Agostino ancora nel quarto decimo della Trinità disse il medesimo. Repugna etiamdio la ragione. Percioche ciascuna cosa, che è ricevuta, & si ritruova in un'altra, è ivi, non secondo il modo, nel quale è in se stessa, ma secondo il modo, & la conditione della cosa, che la riceve. Onde veggiamo, che ne' sensi esteriori vengono ricevuti gli oggetti sensibili, non come detti oggetti sono in se stessi, ma spiritualmente, & secondo il modo del senso, che gli riceve. Et se fosse altramente il color rosso ricevuto dalla virtù, che vede farebbero rossi gli occhi, & il suono sonore l'orecchie, il che veggiamo non avvenire. Hora essendo l'intelletto nostro incorruttibile (come si è detto) è necessario, che le specie ricevute in esso incorruttibilmente vi siano. Et se le forme sostanziali ricevute nella materia, sono ivi non solo mentre le cose naturali formate da loro operano, ma anche mentre non operano; molto maggiormente debbiamo dire, che le specie intelligibili ricevute nello intelletto nostro, il quale è manco mutabile, che non è la materia corporale, siano ivi, non solo mentre lo intelletto intendendo opera, ma etiamdio poi che cessa di operare, & che più non intende in atto. Repugna anche l'esperienza. Percioche chi è di noi? il quale habbia apparato una, ò più cose, che non possa à suo piacere lasciare di buver la mente intenta alle cose apparate, & ò dormire, ò attendere à qualche altra faccenda, & di poi tornar di nuovo à rammentarsi, & à considerarle medesime cose, senza che à rammentarsele, & à considerarle, duri (si può dir) fatica alcuna; non che quant'ne durò all'hora, che da principio hebbe à travagliare per appararle. La qual cosa per certo non accaderebbe, se quelle specie non si fossero conservate nello intelletto. La qual conservatione è quello, che noi chiamiamo memoria. Resta dunque, che lo intelletto nostro sia tal volta solamente in pura potenza, il che è quando egli non ha mai hauuto cognitione di qualche cosa; & che tal hora sia in atto di considerare con effetto per le intelligibili specie già ricevute; & che alle volte ancora sia in uno stato, che è posto in mezzo tra questi duo. Nel quale è quando egli ha in se le specie intelligibili apprese auanti, & per esse non considera di presente, ma può considerare qual hora gli piace. Et questo memoria intellettiva si chiama, & ha differenza con la sensitiva, di cui di sopra si disse. Perche questa conserva le specie, delle cose vniuersali purificate dalle particolarità della materia, che sempre durano, & quella conserva le specie solamente delle cose particolari, che non possono distinguersi dalle conditioni materiali; le quali essendo già passate non durano, & non sono più. O se pur durano ancora le specie, che

R 2 ne hab-

ne habbiamo noi nella sensitua memoria,perche ella è legata all'organo corporale, che è corrottile, possono corrompersi, & venir manco.

Che differenza sia intra lo intelletto, & la ragione, & della ragione superiore, & della inferiore. CAP. LXII.

FV' detto di sopra, che gli Angeli propriamente creature intellettive si chiamano, & che gli huomini più tosto ragioneuoli, che intellettui, (volendo parlar propriamēte) chiamar si deono. Hora per più chiarezza di ciò, & perche così conuiene alla materia, che presa habbiamo a trattare, la differenza, che lo intelletto, & la ragione hanno insieme breuemente dichiareremo. Intendendo in questo luogo per queste voci intelletto, & ragione, non la potenza, che habbiamo di intendere, & di discorrere, che è vna istessa; ma li duo atti, che dalla detta vna potenza procedono, & li duo nomi di lei si prendono. Diciamo adunque, che lo intelletto propriamente è quello apprendere, & conoscere, che semplicemente, & senza discorso si fa delle cose intelligibili: & che la ragione è quel discorrere, che si fa procedendo, & facendosi grado da vna cosa intesa ad intenderne vn'altra. Et si come quel primo atto dell'intelletto è proprio de gli Angeli, i quali per la conditione della lor natura possiedono perfettamente la cognitione di tutte le cose naturali, le quali assolutamente, & senza che di mestiero sia, che l'vna cosa appresa apra loro la via ad apprendere l'altra, intendono. Così questo atto secondo, detta ragione, è proprio de gli huomini. I quali sono stati da Dio creati non dotti, ma tali, che con l'industria loro mediante le virtù sensitive, & quella dello intelletto agente, possono con l'aiuto, che vien loro dalla notitia de' primi principij, discorrendo diuentar dotti. I quali primi principij si dice, che gli huomini fanno naturalmente, in quanto inteso, che eglino hanno i termini, & come à dire quello, che sia il tutto, & quello, che sia la parte intendono naturalmente, & senza altro, che il tutto è maggior della sua parte. E adunque l'intelletto humano simile (come si è detto) ad vna carta bianca, dato così da Dio all'huomo, accioche egli procedendo dalle cose conosciute alle non conosciute, che è quell'atto, che ragione si chiama, habbia pian piano à dar perfettione à sè stesso, & quasi scrivendo in detta carta, acquistar se la cognitione delle cose create, à fine di potere con essa far si scala alla cognitione del Creatore. Et per questo sono gli huomini chiamati ragioneuoli. Di che apparisce, che la ragione, cioè quell'atto della potenza intellettiva, che discorso è chiamato, hà con lo intelletto, sio è con quell'altro atto, che la medesima potenza produce senza discorso, quella proportion, & simiglianza, che hà lo acquistare col possedere, ouero

ouero il mouimento con la quiete. Percioche lo intendere semplicemente & senza discorso, come fanno gli Angeli, è simile alla quiete, & al possedere; & lo intendere per via di discorso, & di ragione, che è proprio de' gli huomini, è simile allo acquisto, & al mouimento, si come la istessa voce di discorso dimostra, che altro non importa, che il correr di vna in vn'altra cosa. Il che senza mouimento far non si puote. Et secondo che ogni mouimento, o dritto, o torto, che egli sia, pur che non sia circolare, qual'è quello de' corpi celesti, hà duo termini, l'vno, onde comincia, & l'altro oue finisce, & questo termine, & quello è sempre quieto, & immobile, percioche ciascuno, prima che si muoua, stà fermo, & come habbia finito di muouer si similmente stà fermo. Così ancora lo intendere per via di discorso hà duo termini quieti, quello, da cui chi discorre comincia, che è la intelligenza de' i principij, i quali sempre sono alcune cose ben conosciute; & quello, in cui finisce, & si acqueta, che è la conoscenza di nouo mediante il discorso acquistata di quello, che prima non si sapea. Et secondo che dalla medesima virtù procedono il mouimento, & la quiete, come si vede nelle cose graui, che per la medesima grauezza vanno à basso, & si fermano, come prima siano arrivate al termino. Così ancora dalla medesima virtù, & potenza intellettiua procedono li duo atti, che con li duo nomi della istessa potenza chiamar si sogliono, l'vno intelletto, & l'altro ragione. Et perche de' primi oggetti del nostro intelletto, che in vn modo sono, (come al suo luogo si disse) tutte le cose, che hanno l'essere, alcuni si ritrouano più degni, quali sono le cose sopranaturali, & diuine, & alcuni men degni, come sono le cose naturali, & humane. L'offitio di attendere alla speculatione delle cose sopranaturali, & diuine, fu dal diuo Agostino, il qual in ciò è stato, si può dire, seguitato da tutti, dato alla ragione superiore. La qual parte contempla quali siano in se stesse le dette cose diuine, & parte da loro impara, come si babbiano ad ordinare, & giudicare le humane. Et questo tutto si apparue ne à quell'habito, che sapienza è detto. Et l'offitio di attendere alle cose naturali, & humane fu dal medesimo Agostino assegnato alla inferior ragione. Ma le dette cose naturali, & sopranaturali sono talmente collegate intra loro; che l'vne sono mezzo ad apprender l'altre. Percioche le cose naturali, & sensibili seruono per via di inuentione a farsi grado, & à salire alla cognitione delle sopranaturali. & diuine, secondo che per gli effetti si conoscono le cagioni. Et dalle cose sopranaturali, & diuine impariamo per via di giuditio à disporre, & ad ordinare le inferiori, & le humane. Et perche il mezzo, & il termino si appartengono ad vna istessa virtù, come di sopra fu dimostrato, bi fogna dire, che la ragion inferiore, & la superiore, l'vna delle quali è mezzo all'altra per arriuare al suo termino, siano vna istessa potenza indistinta, quanto all'essentia, & distinta quato à diuersi offitij. Percioche

se ella

se ella si inalza co pensieri à contemplare l'increate, & diuine cose; si chiama ragione superiore, & se ella si abassa, à considerare le materiali, & create inferior ragione à chiamata.

Dello intelletto speculatiuo, & del pratico, & della differeuza, che hanno intra loro. CAP LXIII.

FV detto di sopra, che tutte le cose, che hanno l'essere, sono in qualche modo oggetto primo, & communissimo del nostro intelletto. Ma tutte le dette cose, che hanno l'essere, parte sono esso Iddio, & le cose immediatamente da Dio prodotte; & parte sono le cose, la cui production può in qualche modo depender dall'industria, dall'arte, & dalla prudēza nostra. Quelle prime, quanto all'esser loro, non dependono da noi per alcun modo. Onde la operatione nostra intorno ad esse, quanto al detto esser loro, non può in alcuna maniera stendersi più oltre, che à specularle, & à considerarle. Quindi è, che per quanto circa ciò lo intelletto nostro si agita, esser nō può già mai se non speculatiuo. Circa l'altre cose, la cui production può in qualche modo depender dall'industria, dall'arte, & dalla prudēza humana, può il nostro intelletto auuolger si in duo modi, secōdo che potiamo anche in tale auuolgimēto hauere duo fini. L'vn modo è quando cōsideriamo le dette cose nō cō intēione di hauere à produrre, ò di hauere à fare intorno ad esse opera alcuna, che habbia ad esser fuora del nostro intelletto, ma qlla sola, che dētro all'intelletto si rimane, che è la pura cōsideratione dell'essere, et delle cōditioni delle cose, che possono venire operate da noi. Come sarebbe se (p essem pio) in quelle cose di natura, la cui generatione può far si, ò in qual che modo dipendere da noi, vn Filosofo naturale andasse cōsiderando quel, che debba il marito offeruare ad effetto, che i figliuoli, che hanno à generar si di lui, nascano maschi, & siano robusti & sani, & qualche operar debba il pastore per far multiplicare assai gli armenti, & igreggi suoi; ò per far nascere gli animali qualificati in vno, ò in altro modo. O se nelle cose dell'arte vno studioso, Architetto considerasse quello, che gli edificij siano, quante maniere se ne ritrouano, quali conditioni, & quali parti si conuengano ad vn Tempio, ad vn Teatro, ad vna Fortezza. O se nelle cose della prudēza vn Filosofo morale andasse considerado come si habbia à trouare il mezzo nelle operationi affine, che siano virtuose, ò come si debbano gouernare le case, ò le Città. Et tutto ciò si facesse da ciascuno de sopradetti nō ad altro fine, che per la cōsideratione stessa, & per intendere veracemēte, & bene le dette cose, senza che però hauesse intēione di porre in opera alcuna delle cose considerate. Et in operando interiormente à questo fine il nostro intelletto sarebbe speculatiuo. Auenga che in quāto sono pur cose, che potrebbono

bono riceuere forma dalla industria nostra, si potrebbe dire, che egli fosse in qualche modo etiandio operatiuo ouer pratico. L'altro modo secondo il quale il nostro intelletto può trasugliare intorno à quelle cose la cui production può depender da noi, si è quando le consideriamo non per la pura speculatione, & solamente affine di bauerne vera, & certa contezza, ma con proposito di produrre mediante così fatta consideratione, qualche altro effetto, che sia fuora del nostro intelletto. Come fece nelle cose della natura Iacobbe, che per metterlo in opera, considerò come si poteano far nascere la Pecore di color vario. Et come quanto all'arte, farebbe vn legnaiuolo se andasse considerando le cose appartenenti al suo mestiero, affine di fare vna cassa, vn letto, vn carro. O, se, quanto alla prudenza, vn Senatore affogliaffe lo intelletto per ritrouare, per giudicare, & finalmente per porre in effecutione le cose ben ritrouate, & ben giudicate da lui, affine di ben reggere, & gouernar sè stesso, la casa, & la Città sua. Et in tal modo di operare, & con tal fine il nostro intelletto pratico, ouero operatiuo essere si dice.

Se l'huomo possa intendere insieme molte cose. CAP. LXIII.

PIV volte si è detto di sopra, che gli huomini intendono mediante le specie intelligibili, le quali lo intelletto agente purificando, & illustrando i fantasmi, imprime nello intelletto possibile. Hora diciamo, che di ciascuna cosa, che hà da essere intesa da noi, bisogna, che lo intelletto agente formi vna sola specie. Et secondo che è impossibile, che vn medesimo luogo di vna tanola, di vn muro, o di altro, sia dipinto di più figure, o tinto di più colori; così è impossibile ancora, che lo intelletto nostro possa insieme riceuere più specie, & in vn medesimo tempo intendere più cose. E ben vero, che ciascuna cosa composta di più parti, può essere considerata, & tutta insieme, come vna; & parte per parte come molte. Et all'hora si considera tutta insieme, quando per vna sola specie si intende. Et all'hora si considera parte per parte, & come molte, quando non tutte insieme, ma vna parte se ne considera prima, & vn'altra dopo per specie diuerse. Et all'vno, & all'altro modo ci può seruire per essemplio vna casa, della quale potiamo noi hauere in mente vna sola specie, che tutta insieme ne la rappresenti, & vna dopo l'altra tante specie, quante sono le parti di essa, come à dire vna del tetto, vna delle mura, & vna del suolo, che sono le tre parti, che giunte insieme costituiscono, & fanno la casa intera. Si possono adunque molte parti di vna cosa intendere insieme, quando si intendono non come molte cose, per molte specie, ma come per vna sola specie, vna sola cosa. Et quello, che si è detto dell'intelletto hà anche luogo nel senso, il quale può apprendere

apprendere più cose insieme, quando l'apprende come vna sola. Et in questo particolare di intendere insieme, ma, ò più cose, gli Angeli non sono molto differenti da noi. Perche quanto alla cognitione naturale, la quale hanno per le specie impresse loro da Dio allhora, che egli li cred, non possono nè anche essi insieme apprender molte cose, se non quando come vna, & per vna sola specie le apprendono. Perche non possono nè anche essi essere insieme inteni à più specie. E' ben vero, che le specie sono in essi più vniuersali, & rappresentano loro più cose, che non fanno quelle, che si formano in noi. Et quanto gli Angeli sono più nobili, & à Dio più vicini, tanto hanno le specie più vniuersali, & che si stendono à più cose. La onde i più supremi nò hanno bisogno, se nò di pochissime specie, pche in quelle poche, che vniuersalissime sono, per l'altezza del loro intelletto conoscono essi ogni cosa. La doue gli Angeli inferiori, perche le loro sono meno vniuersali, & à poche cose si stendono, hanno bisogno di molte specie. Di che si vede in qualche modo vna certa simiglianza ne' gli huomini, de' quali alcuni sono sì deboli di intelletto, che non possono intendere le cose, se non si dichiara loro minutamente ogni particella di esse. Et alcuni sene ritrouano, che per esser di possente, & gagliardo intelletto, subito che si è dato loro ad intendere vna cosa, per sè medesimi caminano ad intèderne molte altre, le quali hāno rispetto di simiglianza, ò di cōtrarietà, ò di cagione, ò di effetto, ò di principio, ò di cōclusione con la già intesa. Et certi se ne ritrouano tal volta ancora di così pronti ingegni, & così perspicaci, che incontanente, che altri hà incominciato à parlare, da quel poco principio le più volte intendono tutto quello, che di dire si era proposto, senza aspettare, che si dica. Quanto poi alla cognitione sopranaturale, & beata, che gli Angeli & le anime sante hanno in vedere la essentia di Iddio, ciascuna intende insieme tutte le cose, che gli conuengono secondo l'ordine della prouidenza diuina. Et ciò fa non per più, & diuerse specie, ma per la sola diuina essentia; nella quale, come che secondo il modo suo siano tutte le cose, è ella nondimeno vna sola, & non più.

Sel' intelletto nostro conosca le cose future.

C A P.

L X V.

LE cose future possono esser conosciute in duo modi principalmente. In vn modo in sè stesse, & in vn'altro nelle cagioni, che le producono; & poi manco principalmente in certi altri modi, de' quali diremo di sotto. Quato al primo modo, che è di conoscer le cose future in sè stesse, non è alcuna creatura, che possa farlo, ma è ciò riserbato del tutto à Dio solo, il quale, perche à lui sono presenti tutte le cose, che hanno à venire, le vede, &

de, & le conosce tutte in se stesse, & nella eternità sua, la quale chiude in se, contiene, & abbraccia tutto il tempo, & tutte le cose portate, & misurate dal tempo. Et così il conoscer di Dio, si stende à tutto quello, che auuiene in tutti i tempi, vedendo egli il futuro, secondo il modo suo, si come noi (secondo il nostro) vediamo, & conosciamo il presente, & quello, che habbiamo dinanzi à gli occhi. L'altro modo, che è di conoscer le cose future nelle cagioni loro, non è così chiuso, & vietato alle creature, come quell'altro. Ma perche le cagioni, onde si producono le cose sono di tre maniere, per più chiara intelligenza ragioneremo di ciascuna partitamente. Dico adunque, che sono alcune cagioni, le quali producono gli effetti loro necessariamente, & sempre, senza che falliscano mai. Et tali effetti possono essere, prima che auengano, conosciuti da gli Angeli, & da noi ancora; pur che intendiamo le lor cagioni. Et quindi auuiene, che gli Astrologi molto prima, che siano, & senza che errino mai, possono conoscere, & predire i corsi de' corpi celesti, le oppositioni, i congiungimenti, & gli altri aspetti, che i pianeti hanno insieme, & i mancamenti, che si chiamano eclissi del Sole, & della Luna. Sono poi certe altre cagioni, che non necessariamente, nè sempre, ma le più volte, se ben tal volta vanno anche mancando, producono i loro effetti. Iquali da coloro, che bene intendono le dette cagioni, facilmente sono conosciuti prima, che auengano, non già infallibilmente, ma per modo di giuditio, che le più volte riesce vero. Onde vediamo, che i buoni Astrologi, considerando i siti, & le dispositioni de' corpi celesti; predicono prima, che auengano, le piogge, & le altre impressioni dell'aria. Et che i Medici similmente per le cagioni, che insegna loro di conoscere la medicina, antiueggono la futura sanità, & la morte de' gli infermi. Et tal'antiuedere hà più, & meno di verità, secondo che le cagioni, per le quali si muouono essi à far giuditio de' gli effetti, sono più, o meno efficaci à produrre cotali effetti. Et questo modo di conoscere le cose future è tanto più certo, & infallibile ne gli Angeli, che non è in noi; quanto sono essi più perspicaci, & di maggior'accorgimento, che noi non siamo, & per questo più perfettamente, che noi non facciamo, conoscono le cagioni, onde gli effetti procedono. Si come anco trà i Medici alcuni di maggiore isperienza, & di più fino giuditio meglio sapranno dire quello, che habbia da seguire dello infermo, che non faranno coloro, che manco esperti, & manco intendenti sono. Le cagioni della terza maniera sono di conditione, che non hanno certa, & determinata efficacia à produrre gli effetti. Onde è che producendoli taluolta, & taluolta ancora non producendoli, & essendo di quelle cose, che di rado auuengano, pare in vn certo modo, che tali effetti siano anzi à caso, che no, & per ciò non possono nelle loro cagioni esser antiueduti. Come è, che uno cauado la terra habbia da trouar un tesoro.

S Il mede-

Il medesimo si può quasi dire de gli effetti, che dal libero arbitrio nostro procedono. Il quale per esser di sua natura parimente acconcio ad elegger cose contrarie, & à volere, & à disuolere una cosa stessa, è impossibile, che le resolutioni sue, prima che elle si facciano, possano con certezza esser conosciute nè da gli huomini, nè da gli Angeli per via naturale, ancora che da coloro, che sono bene informati della particolar nostra natura, se ne vada facendo tal volta giudicio, che se bene spesso incontra nel vero, non è però infallibile, ne certo mai. Et questo si fa da loro in diuersi modi, & per la consideratione di diuerse cagioni. Et prima della complessione de gli habiti, & delle inclinationi della persona di cui si tratta. Percioche se egli è, per essempio, huomo colerico, auaro, cupido di honore, continente, audace, & sottoposto ad altre simili inclinationi, si potrà far giuditio di quel, che egli sia per oprare subito, che se li propone l'oggetto, atto à muouere gli effetti, che più possono in lui. I quali, se ben non muouono necessariamente la volontà, non si può negare, che non habbiano qualche forza ad inchinarla. Hauendo (come di sopra si è detto) la parte ragioneuole imperio temperato, & non assoluto sopra di loro. Onde auuiene, che le passioni molte volte in coloro, che non sono vsi à tenerle sotto il freno della ragione, muouono in vn certo modo la volontà più, che non sono mosse da lei. Et ciò accade ancora, perche le resolutioni, & le operationi de gli huomini sono intor no alle cose particolari; di che nasce, che essendo l'appetito sensitiuo virtù particolare, hà molta possanza in disporre l'huomo ad operare, secondo che esso inchina. Di maniera che chi hà, (come si è detto) buona cognitione della complessione, & de gli affetti, à quali è vn'huomo inchinato, & de gli habiti, potrà molte volte far giuditio di quali habbiano ad essere le resolutioni; & le operationi di lui. Le stelle ancora, se ben non possono direttamente, & immediatamente imprimere nella ragione, & nel libero arbitrio nostro, non essendo egli atto di organo corporeo, nè corpo, & essendo impossibile, che qual si voglia corpo, etiamdico nobilissimo imprima nel le cose incorporee; nondimeno indirettamente si possono esse disporlo, in quanto imprimono nel corpo humano, & consequentemente nello appetito sensitiuo, & nelle passioni di lui, le quali sono atti di organi corporei. La onde perche gli huomini (per la maggior parte) seguono l'appetito sensitiuo, & le passioni, accade, che fanno le operationi loro molte volte secondo le inclinationi de' corpi celesti. Iquali, auenga che non impongano necessità all'huomo, essendo in podestà di lui, mediante il libero arbitrio di operare contra la inclinatione del Cielo (onde è in prouerbio, che'l sauiò si gnoreggia le stelle) nondimeno, perche non sono mai molti i sauii, che sappia no, & vogliano tenere à freno i loro appetiti, & che per questa via si oppongano alle inclinationi del Cielo; auuiene, che i valenti Astrologi (se ben le

ben le più volte, s'ingannano, & dicono anche alle volte il vero, etiamdo quando predicono i futuri euenti, dipendenti dal libero arbitrio de gli huomini; & massimamente quando predicono quelli, che deono uscire dalla moltitudine, & dal volgo. Il quale rade volte accade, che non dalle passioni, ma dalla dritta ragione a fare le sue operationi sia mosso. Di che segue, che ebi hanesse perfetta notizia de' corpi celesti, & delle virtù, & inclinationi loro, potrebbe antiuedere per via di coniettura, & non per certezza, molti futuri euenti, etiamdo procedenti dal nostro libero arbitrio. Et ancora che tal antiuedere non fosse infallibile, riuscirebbe nondimeno la più parte vero, quanto a quegli huomini, che poco obediscono alla ragione, & le più volte si lasciano suare dalle passioni. Ma perche questa così perfetta notizia della virtù delle stelle è a noi molto difficile, & forse anche impossibile, & perche molti huomini sono troppo curiosi, & inclinati a voler sapere le cose, che hanno a venire, & da tali inclinationi spenti si lasciano trascinare in dar fede a molte sciocchezze, & vanità, che vengono seminate loro nella mente da Demonij, i quali a niuna cosa attendono più volentieri, che ad ingannare gli huomini, & ad inuiliappargli in diuersi errori, & massimamente di superstitione, la quale è drittamente contra la vera religione; è bene di lasciare tutta quella parte di Astrologia, che giudicia riasi chiama, come cosa pericolosa, & che in molti modi può dare occasione di peccato. Può anche lo intelletto nostro in qualche altro modo, che per le loro cagioni conoscer le cose future. Et lasciando che gli Angeli buoni, & i cattini possono nella nostra imaginatiua compor fantasmi atti a rappresentare, & per questa via riuellarci quelle cose future, che essi sanno, & vogliono, che noi sappiamo: & ciò possono essi fare tanto in sogno, quanto all'hora, che siamo desti, ma meglio anche in sogno, perche mentre dormiamo, essendo quieti da tutte le operationi de' sensi esteriori, & dalle perturbationi, che di fuori ne vengono, più ci annunciamo allo stato de gli Angeli, che non facciamo vegliando. Dico, che in molti altri modi possiamo noi preuedere le cose future non già infallibilmente, ma per via di verisimile coniettura, che le più volte riesce vera. La quale facciamo noi guardando principalmente non nelle cagioni delle cose future, ma in certi effetti, che nascono dalle medesime cagioni, dalle quali procedono etiamdo quelle cose future, che noi preuediamo. Et in questa maniera vedendo l'Arco celeste giudichiamo, che debbia rasserenarsi, & far buon tempo, non perche l'Arco celeste sia la cagione, che fa rasserenare, ma perche la medesima cagione, che fa apparire nell'aria l'Arco celeste, produce etiamdo la serenità, & il buon tempo. Et così da vno effetto, che l'huomo vede, qual'è l'arco celeste, viene in cognitione di un altro effetto, che egli non vede, quale è la serenità. Et ciò fa egli ouero per la sola esperien-

za, & per ricordarsi, & hauer'offeruato più volte, che dopo l'arco celeste suol seguir il sereno, senza che sappia la cagione di detti effetti, ouero perche per lo effetto, che egli vede dell'arco celeste, viene in cognitione della cagione, che lo produce, & di mano in mano poi per la conoscenza, che egli hà di detta cagione, in cognitione etiam d'altro effetto, che da lei procede, il quale egli non vede, che è la serenità, & il buon tempo. Et in questa maniera ancora sogliono i medici alle vrine de gli infermi, a' polsi, a' sogni, & ad altri effetti conoscere la futura sanità, o la morte loro. Perche le medesime cagioni, che ne gli infermi producono la sanità, o la morte, fanno, che i polsi, le vrine, i sogni, & quegli altri effetti siano, & appariscano tali. Et in questa maniera ancora per li sogni fatti etiam in sanità, si potrebbero naturalmente antiuedere molte cose da chi stesse auuertito. Perche tali sogni sono prodotti in noi dalle medesime cagioni, dalle quali procedono quelle cose future, che noi antiuedere per li sogni potremmo, per la ragione, & nel modo, che si dirà appresso. E piaciuto alla prouidenza del grandissimo Iddio per più ordine, & per più perfettione dell'vniuerso, che le creature inferiori, & meno degne siano amministrate, & governate dalle superiori, & più degne, & così, che i corpi celesti come più degni, imprimano in questi inferiori. Onde essendo così la virtù imaginatiua, come tutte le altre potenze sensitiue, atti di organi corporali; è necessario, che per rispetto dell'organo, la detta imaginatiua virtù sia soggetta, & riceua le impressioni da detti corpi celesti, & che da loro venga naturalmente alterata. Di maniera, che le medesime impressioni de' corpi celesti, dalle quali seguono nelle cose naturali molti effetti di caldo, di freddo, di pioggie, & di siccità, producono etiam, & imprimono nella nostra imaginatiua certi fantasmi, che a chi gli sà offeruare sono segni, che rappresentano i medesimi futuri effetti, i quali noi per li detti fantasmi, & segni potiamo antiuedere vegghiando, & molto più ageuolmente dormendo. Perche i piccioli mouimenti interiori della fantasia meglio si sentono la notte quando si dorme, & che ogni cosa tace, & è quieta, che non fa il giorno, massimamente perche essendo noi la notte per lo sonno senza cure, siamo acconci ad apprendere i detti fantasmi, più che non facciamo il giorno, che essendo desti, habbiamo l'anima distratta in molti pensieri. Ma perche in cose tali è all'huomo facilissimo lo ingannarsi per se stessa, & lo essere inganato da Demonij, è bene di non attendere a cose tali, per non dare a detti Demonij nostri auuersarij occasione, onde possano, & dormendo noi, & vegghiando; muouere la nostra imaginatiua, auilupparci il cervello, & farci cadere in qualche fossa, onde sia poi, senza il particolare diuino aiuto, impossibile il rileuarci. Vltimamente può in questa medesima maniera il nostro intelletto apprendere alcune cose future, per le operationi de gli animali bruti. Onde vedendo più del solito

gracchiare

gracchiare le cornici, o vedendo lasciarsi la faccia, a gatti, molti fanno giudizio, che la pioggia sia vicina. Et li marinari quãdo vedono, che i Delphin saltano sopra l'acqua, si apparecchiano a ricever la tempesta, la quale per la lunga osservatione prevedono, che non può esser lontana. Et ciò annuncie, perche i medesimi corpi superiori, i quali imprimendo nell'aria sono cagioni delle piogge, & delle tempeste, imprimendo anche nella fantasia de gli animali bruti, sono cagioni di que' loro movimenti. Et le impressioni della fantasia meglio, che da gli huomini sono apprese da bruti. Percioche non hauendo i bruti nella loro anima alcuna virtù superiore alle sensitiue, & essendo essi per questo del tutto sottoposti a celesti corpi, possono i corpi celesti molto più efficacemente imprimere nella fantasia de' bruti, che in quella de gli huomini. La quale essendo per natura inchinata ad esser principalmente mossa dalla ragione, & dal consiglio, non è così pronta a ricevere le impressioni de' corpi superiori, & dell'aria, che gli circonda, come è la imaginatiua de' bruti. Onde è, che i bruti fanno que' segni de gli euenti futuri, che gli huomini, perche non osservano, & non conoscono quelle impressioni non possono fare. Ma nella cognitione delle cose future per li detti segni, & per le operationi de gli animali bruti, bisogna di auuerire a due cose. L'vna è di non allargarsi in volere per essi conoscer altre cose, che quelle, che si producono da' movimenti de' corpi celesti. L'altra è di non intendere la loro significatione oltre à quello, che si appartiene a detti animali. Percioche è stato lor dato dalla natura vn certo istinto, per lo quale conoscono quello solo, che è lor necessario per la conseruatione della specie, & del corpo di ciascuno di loro, & non più. Et chi non intendesse questo, & volesse dal monumento de gli animali procedere à far giuditio di altre cose future, darebbe nel paganesimo, & peccherebbe gravissimamente contra la religione, perche sarebbe Aruspice, à Augure, come erano gli Idolatri, & pagani antichi.

Se lo intelletto nostro (secondo lo stato di questa vita mortale) possa intendere le sostanze separate, come sono gli Angeli, & Iddio. CAP. LXVI.

LASCIANDO le opinioni, che sopra il titolo proposto bebbeno Alessandro, Themistio, Auerroe, Auempace, & simili, come lontane da quello, che insegna la santa dottrina catholica, dico, che non potendo noi in questa vita intendere alcuna cosa senza fantasmi, i quali componendosi di conditioni materia'i, non possono sufficientemente formarsi de gli Angeli, che per essere sostanze astratte da tutte le conditioni della materia, non cadono nell'apprensione de' sensi, nè della imaginatiua, segue,

segue, che sia impossibile, che lo intelletto nostro nello stato della presente vita, per via naturale compiutamente intenda quello, che siano gli Angeli. Potiamo ben noi apprendere in generale, che essi sono, & che sono sostanze intellettive, immateriali, incorruttibili, & che hanno altre simili perfezioni: le quali conosciamo noi (come conobbero molti Filosofi) per li effetti, quai sono li mouimenti de' Cieli, che essi fanno. Et il nostro non potè intenderli altramente auuine, percioche essendo l'anima nostra forma sostanziale del corpo, & al corpo mentre viuiamo essenzialmente unita, è ella necessariamente obligata alle cose materiali, & corporee, sì che non può in questo stato intendere, nè peruenire alla cognitione perfetta, se non di quelle, che sono, o corpi, o per qualche modo congiunte a corpi. Onde se bene gli Angeli per se sono intelligibilissimi, & possono essere facilissima mente conosciuti, & intesi, molto più ancora, che non fanno le cose materiali, non sono essi nondimeno intelligibili a noi, che soprafatti dalla superiorità della loro natura, non potiamo affisare la pupilla del nostro debile intelletto in essi. Et ci interuiene quello, che a vipisfrelli, i quali, tutto che il Sole, & lo splendore, che procede dal Sole, visibilissimo sia, essi nondimeno perche i loro occhi non sostengono così gran luce, non lo possono vedere. Et ben siamo noi simili a notturni uccelli. Percioche si come non passano essi fermare gli occhi nelle cose colorate, se non quanto cominciano ad esser velate, & coperte dalle tenebre della notte, così non può il nostro intelletto affisare nelle nature delle cose immateriali, & astratte se non quanto le inuiuiamo, & le copriamo col velo de' fantasmi, che ci formiamo non di loro, ma di cose materiali, che in qualche modo ne rappresentano loro. Et che noi non potiamo bauer più distinta, nè più chiara contezza de' gli Angeli, che quanto habbiamo detto, si manifesta etiam per la corrispondenza, che il nostro intelletto possibile ha col nostro intelletto agente. Percioche niuna potèza passiva si stende ordinariamente più oltre, che quanta è la virtù del suo proprio attiuo. Onde secondo che la virtù attiuo, che è (per esempio) nel seme del Leone, non può stendersi più oltre, che a generar un altro animale della sua specie: così la potèza passiva propinqua, che è nel ventre della Leona, non può stendersi a riceuere (secondo il corso commune) altra forma, che quella, che il seme del Leone può imprimere. Et se fosse ultramente bisognerebbe dire, che la natura indarno hauesse inui quella passiva potèza, che mai non si riduce ad essere in atto. Hora essendo il nostro intelletto possibile virtù passiva, cui corrisponde, come proprio attiuo il nostro intelletto agente, segue, che il detto nostro intelletto possibile non possa intendere se non quelle cose, che sono fatte intelligibili per lo intelletto agente. Il quale non può fare intelligibili le cose semplici, & senza materia, ma solamente le materiali, & le composte, purificando i fantasmi dalle condi-

condizioni della materia. Onde non essendo gli Angeli tali, che di loro per sè possa la imaginatiua formar fantasmi, i quali habbiano poi ad essere illustrati, & purificati dallo intelletto agente, segue che nè anche possano indi farsi specie intelligibili, che ricevute nello intelletto possibile ci facciano intendere quel, che essi sono: & così, che non possano esser naturalmente da gli huomini intesi, nè conosciuti in questo stato di vita mortale, se non come si è detto. Anzi chi tenesse, che la sostanza dell'anima nostra intellettuale corrottile fosse, & mortale, & che dal corpo separar non si potesse, sarebbe necessario, che egli per conseguente tenesse ancora, che'l nostro intelletto, ristretto, & limitato dalla sua sostanza, non potesse mai in alcuno stato conoscere gli Angeli, che sono sostanze separate dalla materia. Ma essendo l'anima nostra, come etiamdico per via naturale si mostra, & come la catholica dottrina insegna, & di sopra si è detto, immortale, & incorrottile; & hauendo il suo essere non dipendente dalla materia, secondo che dimostra il poter sene ella spiccare, & disgiungere, come fa all'hora, che morto il corpo sciolta, & separata da lui se ne va al luogo, che hanno meritato le operationi di lei; segue, che ella all'obbligo di non poter intendere le cose separate dalla materia sia astretta quanto dura la vnione, che ella ha col corpo, & non più: & che come ella ne sia sciolta, possa naturalmente, per le simiglianze però, che Iddio le ne imprime, hauere sì ben non perfetta, per esser la natura di lei alla angelica inferiore, almeno più propria contezza de gli Angeli, che non ha mentre è congiunta al corpo. Et dalla cognitione, che l'anima nostra ha dell'esser suo intellettuale, potiamo noi venire in cognitione, che essi sono similmente sostanze intellettive. Ma se per la cognitione dell'anima nostra non conosciamo, che cosa sia lo esser intellettuale, nè per ragione, nè per veruno altro modo potremmo noi naturalmente apprendere, che fossero altre sostanze intellettive. Hora se noi (come si è conchiuso) non potiamo durante questa vita mortale conoscere, se non per gli effetti, gli Angeli, che pur sono creature, bisogna dire, che molto meno potiamo conoscere la diuina essentia increata. Ma quantunque non si possa da noi in questo stato conoscere Iddio per essentia, si puote egli nondimeno in qualche modo conoscere. Et ciò in due maniere, naturalmente, & soprannaturalmente. Per via naturale potiamo noi venire in cognitione di Dio mediante le creature, sì come col mezzo de gli effetti si conoscono le ragioni. Et in questa maniera fu Iddio da molti antichi Filosofi conosciuto. Ma tal cognitione, oltre che non si può acquistare, se non con difficoltà, & con metterui molto tempo, & non senza pericolo di molti errori, è anche molto imperfetta. Percio che poche cose sono quelle, che per questa uia si possono di Dio conoscere, in rispetto delle molte, che è piaciuto alla bontà sua di rimelarci, et che sappiamo in quell'altra seconda maniera di conoscer Dio soprannaturalmente & per se-

de.

de. E ben vero, che di quelle poche, che apprendere si possono per via naturale, hanno contezza i dotti Filosofi per scienza propria di loro, & noi di queste molte, non propriamente per la nostra, ma per l'altrui; ciò è per la scienza di Dio, che à noi le hà nelle sacre scritture rivelate. Onde è, che di quelle poche si può propriamente dire, che da dotti Filosofi si fanno, & di queste molte non potiamo noi, stando nella proprietà del parlare, dire di saperle perfettamente, ma si ben di crederle. Percioche delle cose, che si tengono solo per fede, non si hà propriamente perfetta scienza, ma credenza. Come che questa nostra credenza, perche è fondata nella infallibile verità della scienza di Dio, superi di assai, & sia molto più certa, che non sona le humane scienze; le quali, tutte si appoggiano solamente al lume naturale humano, fallace, & debole.

Della volontà, & del libero arbitrio, & della differenza,
che è intra loro. CAP. LXVII.

ESSENDOSI detto dello intelletto; resta che della volontà si ragioni, la quale altro non è, che intellettiu appetito, così chiamato, perche segue la cognition dell'intelletto. Conciosia che sempre dietro alla cognitione v'è l'appetito, non potendo la virtù, che conosce, star senza la virtù, che appetisce, come dimostra il non trouarsi alcuna natura, che conosca, la quale non appetisca ancora, ma si ben molte, come sono le piante, & le altre cose naturali, che non conoscono, & pur secondo il modo loro appetiscono la propria perfettione, cui non hauendo, procacciano di hauere, & in essa, hauendola si riposano. Et l'appetito, che in così fatte cose si ritroua, che inclinatione naturale è chiamato, perche non può seguir la propria cognitione, della quale esse mancano; segue l'altrui, cioè è quella di Dio creatore, & moderatore di ogni natura. Ma delle cose; alle quali è stata da Dio data la propria cognitione, oltre che tutte hanno l'inclination naturale, niuna se ne ritroua, che non habbia giuntamente anche il proprio appetito; il quale v'è dietro à quello, che essa conosce esser suo bene, & che può darle perfettione. Et questo appetito in quelle nature, che hanno il senso, sensitiuo vien detto; & in quelle, che hanno intelletto, volontà è chiamato. Concludo adunque, che ciascuna natura hà appetito, & è inclinata à qualche cosa, che per buona, & conuenuevole à sè è conosciuta da lei, ò da Dio, che la gouerna. Ma è differenza intra lo appetito, che segue la cognition di Dio, che naturale è chiamato, & gli altri appetiti, che seguono il proprio conoscimento. Percioche il naturale, per lo quale così gli huomini, come tutte l'altre nature, appetiscono il bene, & aborriscono il male (essendo guidato da Dio) non può errare. Et gli al-

tri

eri appetiti, che seguono il conoscimento proprio; (ò sia del senso, ò sia del
lo intelletto) possono errare , perche non sempre appetiscono il vero bene,
ma quello , che al senso , & allo intelletto si rappresenta come bene , etian-
dio , che qualche volta sia male . Il bene appreso adunque, ò vero , ò falso ,
che egli sia in sè stesso , è quello , à che come à suo proprio oggetto la huma-
na volontà , inquanto segue la cognitione dell'intelletto congiunto è incbina-
ta . Et perche sono principalmente due maniere di bene , si dice ancora, che
la volontà nostra hà duo principali atti, co quali ella appetisce li detti beni.
L'una principal maniera è di quei beni, che solamente si desiderano per sè
stessi , & come fine , qual' è la beatitudine , cui niumo è , che voglia ad effet-
to di conseguire col mezzo di lei qualche altro bene . L'altra principal ma-
niera è di quei beni , che non si appetiscono per se stessi , & come fine , ma
solo ad effetto di conseguire col mezzo loro qualche altro bene. Come è la
medicina amara , la quale non è chi per se stessa desideri in alcun modo , ma
si desidera solamente ad effetto di recuperare , ò di conservarsi col mezzo
di lei la sanità . Hora dietro à queste due maniere di beni la volontà no-
stra si muove con duo principali atti . L'uno de' quali , perche con esso si
appetisce quella prima sorte di beni ; che si desiderano per se stessi , & co-
me fine, è da Greci chiamato Thelisis, che vuol dire appetito del fine. Noi,
perche questo è atto principalissimo , col nome stesso della potenza , volon-
tà lo chiamiamo . L'altro atto è quello , per lo quale si appetiscono quei be-
ni , che si desiderano , non per se stessi , ma ad effetto di conseguire col mez-
zo loro qualche altro bene , il quale da' Greci è chiamato Bulisis , che vuol
dire appetito consigliato ; & noi lo chiamiamo libero arbitrio. La qual vo-
ce non solamente significa il detto atto , ma si prende ancora per la istessa
potenza , inquanto però ella appetisce non il fine, ma le cose che si desidera
no per lo fine . Percioche si come queste due voci intelletto , & ragione no-
minano non solo duo diuersi atti della potenza apprensua , ma la istessa po-
tenza ancora , secondo che da lei procedono i detti duo diuersi atti . Così
queste due voci volontà, & libero arbitrio, che si prendono per li duo diuer-
si atti di vna stessa potenza appetitiva , significano anche la istessa potèza ,
in quanto però da lei si derivano li detti duo diuersi atti . Perche quando
si vuole il fine , cio è quello , che dallo intelletto è appreso, & conosciuto sem-
plicemète esser bene per se stesso, diciamo, che tal voglia è atto di volità. Et
quādo eleggiamo quella, che dalla ragione mediāte la inuestigatione, & il di-
scorso si è trouato esser buono, non per sè stesso, ma ad effetto di conseguire
col mezzo suo qualche altro bene diciamo, che ciò è atto di libero a;bitrio.
Còciosia che essèdo i beni, de' quali vsano gli huomini in qsto Mòdo, tutti cose
particolari sottoposte à molte varietà, et per conseguēte fallaci , si che rade
volte accade, che siano buone interamēte, et che mächino di ogni male, il no

T stro

Il suo appetito intorno ad esse non è sempre da principio molto risoluto, ma ha bisogno di consiglio, mediante il quale contraponendo, & iscontrando tutto quello, che vi può esser di bene, & di male, & poi giudicando si risolve, come li pare. Et per questo si chiama arbitrio, che tanto importa, quanto giudizio. Et dicesi libero à differenza di quello, che è ne gli animali bruti. I quali, perche hanno la cognitione de' sensi, ben giudicano: ma perche ciò fanno non paragonando, nè iscontrando l'una cosa con l'altra, nè eleggendo, ma operano per istinto di natura; la quale, senza che essi considerino alcuna cosa, detta loro, che seguano questo, & che fuggano quello, si dice, che il giudizio, & arbitrio loro non è libero, come è quello dell'huomo. Et perche si troua anche vn'altra sorte di beni mista, & quasi composta di quelle due prime sorti, la quale taluolta si desidera come fine, & tal volta ancora come mezzo acconcio à farne conseguire qualche altro fine, qual è per essempio la sanità del corpo; la quale, perche è buona per sè stessa, si può desiderare come fin prossimo, & perche è vtile ad effetto di potere col mezzo di lei far bene le operationi dell'anima, si può desiderare etiandio come mezzo atto à farne conseguire tal fine, si dice, che in quanto lo appetito ama la sanità, à altre cose così fatte, come fine, è atto di volontà. Percioche si come lo intelletto non è solamente de' primi principij, ma dopo che col mezzo de' primi principij si sono intese le conclusioni prossime, & l'altre, è anche di dette conclusioni, così la volontà non è solamente dell'ultimo fine, ma di tutte le cose, che si appetiscono come fine, etiandio non ultimo. In quanto poi lo appetito ama la sanità, & gli altri simili beni, non per sè stessi, ma come istrumenti, & mezzi à conseguire qualche fine; è atto di libero arbitrio. Il quale, perche procede consigliandosi, & inuestigando con lo aiuto della ragione, pare, che appetito ragionevole propriamente appellar si possa; & che la volontà, perche appetisce senza inuestigatione quelle cose, che già sono dallo intelletto apprese semplicemente & conosciute per buone, appetito intellettuale propriamente dire si debba. Se ben da gli Scrittori à significare l'una, & l'altra cosa sono stati indifferentemente, & senza distintione ambi duo questi modi di dire usati.

Qual sia più nobil potenza lo intelletto, ò la volontà. CAP. LXVIII.

LA ECCELLENZA, & la nobiltà delle potenze dalla eccellenza & dalla nobiltà de' gli oggetti dipende. Percioche più nobil potenza è quella, il cui oggetto è più nobile. Hora perche le cose tanto sono più alte, & più nobili, quanto più semplici, & più astratte

te sono , & questa interuane , perche più si rassomigliano à Dio , che à astrattissimo , & semplicissimo , diciamo che considerando queste due potenze semplicemente , & per sè , lo intelletto , perche il suo oggetto è più astratto , & più semplice , si truoua esser più degno , & più nobile della volontà . Et che l'oggetto dello intelletto sia più astratto , & più semplice , che quello della volontà , si dimostra in questa maniera . La volontà , il cui oggetto è la cosa buona , non inquanto è cosa , ma inquanto è buona , non può (perche per sè stessa è cieca) muouer si verso qual si voglia cosa , come verso suo oggetto , se non inquanto dallo intelletto è conosciuta esser buona . Et perche gli effetti si conoscono per le cagioni , lo intelletto conosce , che le cose son buone per le cagioni , che le fanno esser buone . Le quali cagioni , inquanto per le loro simiglianze sono nello intelletto , & lo muouono , facendoli conoscer ciò , ragioni si chiamano ; & perche non sono altro , che conformità , che è intra le dette cagioni , & lo intelletto , sono verità . Et perche l'oggetto dello intelletto è il vero , diciamo , che le dette ragioni essendo verità , sono oggetto dell'intelletto . Onde perche senza alcun dubbio le dette ragioni , che nello intelletto , si ritrouano , sono più astratte , & più semplici , & per conseguente più nobili , & più alte , che non è quella bontà , che è oggetto della volontà , & è nella cosa amata , segue , che più che la volontà , sia semplicemente , & per sè nobile lo intelletto . Ma se lo intelletto , & la volontà si considerano non per sè , ma in comparatione di qualche altra cosa ; auuiene che taluolta più che lo intelletto , sia alta , & nobile la volontà , & taluolta ancora , che più che la volontà sia alto , & nobile lo intelletto . Ma ad effetto , che ciò s'intenda è di mestiero sapere , che il vero , ò vogliamo dire la verità , la quale (come si è detto) è oggetto dello intelletto , & non è altro , che la conformità , che è intra la simiglianza , che lo intelletto ha in sè della cosa intesa , & la istessa cosa intesa ; stà nello intelletto . Et conciosia che il bene , ò vogliamo dire la bontà , che è l'oggetto della volontà , non sia nella volontà , ma nelle cose buone , che la volontà appetisce , auuiene , che tal bontà molte volte è amata dalla volontà , all'hora che si ritroua in cose più degne , che non è l'intelletto humano , & come à dire in Dio ; & molte volte , all'hora che si ritroua in cose , che sono men degne dello intelletto . & come à dire nelle cose materiali . Onde si dice , che quando la volontà ama il bene , ò la bontà , che è nelle cose , che dell'intelletto più degne sono , ella in tal'atto è più nobile , che non è l'intelletto . Percioche più nobile cosa è lo amar Dio , che è atto di volontà , che non è il conoscerlo , che è atto di intelletto . Et quando la volontà ama il bene , che è nelle cose , che sono dell'intelletto men degne , ella in tal atto è men nobile , che non è l'intelletto . Conciosia che migliore , & più nobile operatione è di intendere , & di conoscere le cose materiali , che non è

di amarle. Considerate adunque in questa maniera le dette due potenze, si trouano talmente ordinate intra loro, che hora questa è auanzata da quella, & hora quella è auanzata da questa. Et il medesimo bisogna, che auuenga se le dette due potenze si considerano quanto ad vn certo rispetto vniuersale, & quanto ad vn certo altro rispetto particolare, che in ciascuna di esse si ritroua. Percioche lo intelletto si può considerare in quanto apprehende, & conosce il vero vniuersale, & inquanto egli è vna potenza particolare, la quale fa il suo atto particolare, & determinato. Et similmente la volontà si può considerare, inquanto ama il bene vniuersale, & anco inquanto è vna particolar potenza, la quale fa il suo atto particolare, & determinato altresì. Se adunque si fa paragone dello intelletto, secondo che egli riguarda il vero vniuersale, & della volontà, secondo che ella è vna potenza particolare, nõ hà dubbio, che lo intelletto è più nobile. Percioche sotto la generalità del suo oggetto, che si stende à tutto quello, che in qualunque modo hà l'essere, è compresa etiandio la volontà con gli atti, & con gli oggetti suoi particolari, vedendosi manifestamente, che lo intelletto intende la volontà, & gli atti, & gli oggetti di lei, come anche intende la natura dell'altre cose particolari. Et similmente se la volontà, secondo che ella ama il bene vniuersale, viene paragonata con lo intelletto, in quanto è egli vna particolar potenza, non è dubbio, che la volontà è più nobile, che non è l'intelletto. Percioche sotto il bene vniuersale, che è il proprio oggetto della volontà, è compreso anche lo intelletto co' suoi atti, & oggetti; ciascuno de' quali è vn ben particolare. Conciosia che la volontà ama lo intelletto, & il suo intendere, come gli altri beni particolari. Concludo che queste due potenze, se si considerano non semplicemente, & per se, ma in rispetto di qualche altra cosa, sono talmente ordinate intra loro, che hora l'vna è auanzata dall'altra, & hora l'altra dall'vna. Ma se si considerano semplicemente, & per se, lo intelletto di eccellenza, & di nobiltà auanza, & supera la volontà. Ma qui dirà alcuno se questo è vero, ond'è che la volontà si dice esser Reina intra tutte le potenze dell'anima. Rispondo breuemente, che ciò interuiene, perche ella muoue lo intelletto, & tutte l'altre potenze all'esercizio dell'atto loro. Il che come, & perche auuenga diremo nel capitolo, che segue appresso.

Comela volontà muoua lo intelletto, & come sia mossa,
da lui. CAP. LXVIII

LE Virtù ragioneuoli, & sensitiue dell'anima, che potenze si chiamano, non sono se non certe attèzze (per dir così) che hà l'anima à far diuerse operationi. Ma ciascuna potenza si troua esser' atta ad operare in

rare in duo modi. L'vn modo è in quanto ella è atta ad essercitar la sua operatione in genere. Et l'altro inquanto è atta à far questa, ò quell'altra cosa particolare, & in specie. Essempio del primo modo si è la vista, inquanto ella è atta à vedere, non questa, ò quella particolar cosa, ma in genere. Essempio del secondo si è pur la vista, inquanto è atta à veder questa, ò quell'altra particolar cosa in specie. Et perche all'hora si muouono le nostre potenze, che elle si riducono ad operare in atto, auuiene, che ciascuna di esse hà bisogno di esser mossa, & ridotta ad operare in atto in duo modi. L'vno è inquanto di non operante si riduce ad essercitar l'atto suo, & à diuentare operante in genere. L'altro è inquanto si riduce à far questa, ò quell'altra particolar operatione in specie. Et similmente hà bisogno di duo motori. L'vno, che la muoua ad essercitar l'atto suo in genere; & l'altro, che la muoua à far questa, ò quell'altra particolar operatione determinatamente, & in specie. Il motore, che muoue, secondo quel primo modo, è sempre cagione agente. Et perche ogni agente opera per lo fine, & il fine è proprio oggetto della volontà (come si è detto) bisogna, che la volontà sia quella, che come cagione agente, muoua tutte le potenze dell'anima ad essercitar in genere l'atto loro. Et questo ciascuno di noi proua in se stesso. Percioche non viamo dell'altre potenze, ò in mouendoci da luogo à luogo, ò in sentendo, ò in intendendo, se non se vogliamo, & all'hora che vogliamo. Et ciò ben si conuiene, essendo che tutti i fini, & tutte le perfettioni di tutte l'altre potenze, che sono beni, & fini particolari, sono compresi nel bene, & nel fine vniuersale, che è oggetto della volontà, si come i fini de' minori Capitani, ciascuno de' quali consiste nel bene della sua particolar compagnia, sono compresi sotto il fine del Capitan Generale, che è il bene vniuersale di tutto l'esercito. Conciosia dunque, che l'ben particolare dell'intelletto, sia compreso sotto il bene vniuersale, che è oggetto della volontà, è necessario, che l'intelletto non altramente, che tutte le altre potenze dell'anima, sia mosso dalla volontà ad essercitare lo atto suo, come da cagione efficiente: & si come chi è spinto è mosso da colui che, lo spinge. Et per questo si dice, che la volontà intra le potenze dell'anima comanda loro, & è come Regina. Et ciò procede, perche in tutti gli agenti ben ordinati, quel, che mira il fine vniuersale, muoue tutti gli altri, che risguardano i fini particolari. Ciò, quanto alle cose naturali si vede nel Cielo agente vniuersale, il quale operando per la vniuersale conseruatione delle cose, che si generano, & si corrompono, muoue tutti i corpi inferiori, de' quali ciascuno opera per la conseruatione della propria specie, & di se stesso in particolare. Et quanto alle cose, che dependono dalla humana prudenza, si vede in vn Rè agente vniuersale, in rispetto di coloro, che al suo reggimento soggetti sono. Il quale habendo per fine il ben commune di tutto il Regno, muoue con l'Imperio suo ad essercitar

ad essercitar gli atti loro tutti i particolari rettori delle Prouincie , & delle Città, & tutti gli huomini priuati del suo Regno. De quali ciaschun rettore hà per fine il ben della Prouincia, & della Città à lui commessa; & ciaschun buomo priuato hà per fine il ben della casa sua, & di se stesso, che tutti sono beni, & fini particolari in rispetto del fine del Rè, che è il bene vniuersale di tutte le Prouincie, di tutte le Città, & di tutti gli huomini del suo Regno. L'altro motore, che muoue le potenze à far questa, ò quella speciale, & determinata operatione, è l'oggetto di ciascuna potenza. Percioche da i proprij oggetti sono mosse le potenze, come da fini, che muouono ciascuna cosa che opera per lo fine. Et perche niuna delle potenze appetitiue è, che per se stessa conosca il fine, & l'oggetto suo, ma tutte hanno bisogno, che sia loro mostrato dalle potenze apprensive, che lo conoscono, si dice, che le potenze apprensive, inquanto dimostrano alle appetitiue gli oggetti loro, le muouono come fini; & che per questo la volontà, come da cagion finale è mossa dal lo intelletto. In quanto lo intelletto le mostra il suo oggetto, cioè, che questa particolar cosa è buona, non essendo altro l'oggetto della volontà, che il bene conosciuto; & così la volontà persuasa dallo intelletto si muoue à fare il suo atto determinato, & in specie, cioè à voler questa, ò quella particolar cosa. Et se alcuno qui mi dicesse; Se è vero, secondo che tu hai concluso, che la volontà come cagione agente muoua l'intelletto ad intendere, & che lo intelletto come fine, muoua la volontà à volere, segue, che nè lo intelletto possa intendere, se la volontà prima non vuole, & volendo non lo muoue all'essercitio dell'atto suo; nè la volontà possa volere, se prima lo intelletto non intende, & non persuade à lei, che il voler muouere se intelletto ad intendere sia bene. Ma se è così, deuendo all'atto di questa potenza andar' inàti l'atto di quella, & similmente all'atto di quella andare inanzi l'atto di questa, si procederebbe in infinito; & per conseguente nè la volontà sarebbe mai ridotta à volere in atto, nè mai lo intelletto ad intendere in atto. Conciosia che niuna potenza possa esser ridotta in atto, se non da qualche altra cosa, che già sia in atto. A questo rispondo, che habbiamo sopra di noi vn principio, che è sempre in atto, il quale muoue la volontà all'essercitio dell'atto suo, dal qual principio essendo mossa la volontà, muoue ella lo intelletto, & le altre potenze all'essercitio dell'atto loro: Et il medesimo principio riduce similmente lo intelletto in atto ad intendere, & à persuadere alla volontà, che è bene, che ella voglia muouere, & se intelletto, & l'altre potentie all'essercitio dell'atto loro. Et così non si procede in infinito. Et questo principio è, (come di sotto vedremo) il grande Iddio. Et ciò fa ben conosciuto etiandio da alcuni antichi Filosofi, come che altro lume non haueffero, che'l naturale.

Che

Che cosa sia, che muoua la volontà ad essercitar l'atto suo. Et s' Iddio mouendo, a le imponga necessità. CAP. LXX.

SI è concluso di sopra, che le potèze dell'anima sono mosse da duo motori, l'vno de' quali è la volontà, che come cagione efficiente, muoue l'altre potenze ad essercitar' il lor'atto non in specie, ma in genere, cioè in quanto di otiose, & di adormentate, & di non operanti, che sono, le scuote, le destà, & le fa operanti; & che l'altro motore sono i proprij oggetti di ciascuna, ouero le potenze apprensive che loro mostrano i proprij oggetti; le quali come cagioni finali muouono la volontà, & ciascuna dell'altre potenze à far gli atti loro speciali, & determinati. Resta hora, che veggiam qual cosa sia quella, che come cagione agente muoue la volontà, quando ella si stà otiosa, & senza far nulla, & la induce all'essercitio dell'atto suo in genere, facendola di non operante, operante. Et perche ella (come di sopra si è detto) vuole il fine, & vuole i mezzi da peruenire à tal fine; diciamo, che in quanto ella vuole i mezzi da peruenire al fine, si muoue all'essercitio dell'atto suo per sè stessa. Percioche si come lo intelletto per la viua intelligenza, ch'egli hà de' primi principj; riduce sè stesso di potenza in atto ad intendere, et andio le conclusioni, che dipendono da tali principj, così la volontà per lo appetito, che ella in atto hà del fine, riduce sè stessa di potenza in atto à volere i mezzi da peruenire à tal fine. Ma in quanto ella vuole il fine, niuna altra cosa ci è, che come agente la possa ridurre di potenza in atto; destandola, & mouendola à produrre l'atto suo, & di non operante farla operante, se non solo il grandissimo Iddio. Il quale nelle necessità non manca di souenire, et andio immediatamente, & per sè stesso alle sue creature. Et questo si dimostra, percioche non puo qual si voglia cosa, che sia in potenza esser ridotta in atto, se non da qualche altra cosa, che sia in atto. La onde non potendo le cose men degne muouer come cagioni efficienti le cose più degne, bisogna, che tal mouimento si attribuisca solamente all'altissimo Iddio, che è atto puro. Conciofia che se ben la natura angelica è più nobile, & più degna, che non è la volontà nostra, non può nondimeno muouerla come cagione efficiente. Percioche se la volontà nostra da creata esterior cagione potesse esser mossa in cotal maniera, seguirebbe che se le potesse far violenza. Il che è del tutto impossibile, come poco appresso vedremo. Possono bene gli Angeli muouerla à produrre specialmente qual che atto particolare, cioè à volere questa, o quell'altra speciale & determinata cosa: ma questo possono essi fare mouendola dalla parte dell'oggetto, & come fine, proponendo, & facendo, che lo intelletto da loro illuminato conosca, che il voler ciò sia vero bene. Ma dalla parte dell'oggetto. Et in questa

questa maniera può la volontà esser mossa, non solo da gli Angeli, ma etian
 dio dall'altre creature inferiori à lei. Resta dunque, che il poter muouere
 come cagione efficiente l'humana volontà ad essercitar l'atto suo, sia riser-
 bato à Dio solo, dal quale solo è ella flata creata. Et egli in cotal guisa la
 muoue, non imponendole neccsità, ne sancendole violenza. Percioche il
 far questo non cōuerrebbe à Dio, che hà fatta la humana volontà libera, &
 del quale, perche gli piace non di corrompere, ma di conseruare le condi-
 tioni, che egli hà donate alle nature delle cose fatte da lui, si dice, che
 egli muoue il tutto soauemente, ciò è secondo le nature, & le conditioni
 delle cose mosse; facendo dalle neccsarie cagioni vsire gli effetti neccsarij,
 & dalle cagioni (come dicono) contingenti gli effetti contingenti altrest.
 La onde, perche la humana volontà per sua natura non è determinata à vo-
 lere vna certa, & particolar cosa sola, ma è atta à poter di molte applicar
 si, & elegger quella vna, che più gradisce, Iddio la muoue talmente, che
 non le fa forza; ma la induce ad essercitar l'atto suo liberamente; stenden-
 dosi la virtù di Dio non solo à fare, che ciascuna delle cose, ch'egli muoue,
 faccia quel, ch'egli vuole, ma anche a fare, che lo faccia nel modo, che
 conuiene alla natura di ciascuna cosa mossa da lui. Et auuenga, che come
 da cagione efficiente la nostra volontà non sia mossa imponendole neccsità,
 nè anche da Dio; può nondimeno lo intelletto congiunto proponendole qual
 che oggetto, come fine muouerla neccsariamente. Et perche ne' mouimen-
 ti, che gli oggetti fanno delle potenze della nostra anima, si deono confide-
 rare le cagioni, & le virtù, che in detti oggetti sono atte à produrre cotali
 mouimenti; dico, che in tutte le cose che possono esser oggetti della volòtà,
 quel che la muoue, non è altro, che la bontà conosciuta, che è in loro, &
 vera, ò apparente, che ella sia. Secondo adunque, che le cose hanno in se-
 più, & meno di tal bontà, hanno parimente più, & meno di forza à muo-
 uere la volontà. Onde proponendosele vn oggetto, che apparisca esser
 del tutto, & in tutte le parti buono, & senza alcun difetto, è costretta la
 volòtà, se pur vuole qualche cosa, à voler neccsariisimamente questo. Ma
 proponendosele qualche oggetto, il quale considerato in vn modo appari-
 sca buono, & che secondo vn'altra consideratione possa parer cattiuo, non
 lo vorrà neccsariamente, percioche per quanto manca di bontà, & appare
 cattiuo, può ella non lo volere. Quella sola cosa dunque, che è tutta, &
 in tutte le parti buona & cui secondo qual si voglia consideratione, non mā-
 ca alcun bene, ne alcuna perfettione, è dalla volontà neccsariamente vo-
 luta, si come auuiene della beatitudine. Le altre cose, che tutte sono beni
 particolari, & sempre ò mancano, ò può parere che manchino di bontà in
 qualche parte, possono dalla volontà essere accettate, & rifiutate libera-
 mente;

mente, perche possono dallo intelletto, secondo diuerse considerationi, & per buone, & per non buone essere apprese.

Se le passioni, & i corpi celesti possano muouere la volontà.

CAP. LXXI.

PERCHÈ (come si è detto) l'oggetto in tanto muoue la uolontà, in quanto è egli veramente, o ci par buono, & à noi conuenevole; & la conuenevolezza di una cosa con vn'altra dalle conditioni di ciascuna di esse procede; & conciosia, che le passioni del sensitiuo appetito facciano alteratione, & in così fatta maniera muouano, che ad vn medesimo huomo, quando è alterato, par buono, & conuenevole quello, che auanti l'alteratione cattiuo, & disdiceuole gli pareua, bisogna dire, che anche le passioni del sensitiuo appetito habbiano dalla parte dell'oggetto possanza di muouere la volontà; facendo mentre dura l'alteratione, parere all'intelletto, il quale è guida, & consigliere della volontà, che veramente sia buono, & conuenevole quello, che veramente è cattiuo, & isconuenevole. Et di ciò hanno tanto maggior possanza, quanto gli atti de gli huomini sono circa le cose particolari; le quali più principalmente alla parte sensitua si appartengono, che non fanno alla ragioneuole, la quale dirittamente non opera, se non circa le cose minersali. Ne deue parere strano, che la parte sensitua, che è inferiore, habbia possanza sopra la ragioneuole, che naturalmente superiore esser deue. Percioche se ben semplicemente la parte ragioneuole comanda alla sensitua, nondimeno in quest'huomo alterato, nel quale più può di quel, che deurebbe la passione, preuale, & è superiore il sensitiuo appetito. Et ciò auuiene, perche, (come più volte si è detto) la ragione hà sopra le potenze sensitive dominio non assoluto, ne quale è quello, che si hà sopra li schiaui comprati, o presi in guerra; à quali per quanto si stende il potere delle leggi humane non resta punto di libertà, ma hà dominio simile a quello, che hanno i Maestrati, & i Rettori, che gouernano le Città, & le prouincie sopra i liberi Cittadini; quali possono, & quando par loro vogliono anche tal volta contraporrsi à gli ordini di chi gli regge. Et conciosia che le virtù sensitive siano tutte legate à gli organi, i quali perche sono corporei, riceuono le impressioni de i corpi celesti, che per ordine posto da Dio, reggono questi corpi inferiori, di loro men degni, adiniente, che etiadio i corpi celesti possono, nõ però dirittamente, ma in qual che modo muouer la volontà, in quãto mouẽdo essi i detti organi, muouono le virtù sensitive, e le passioni, et queste muouono la volontà, come si è detto. Il

V che

che intermissione et iudicio in un altro modo, perche i corpi celesti fanno altre ratione nell'aria, che ne circonda, & ne gli altri corpi, fuora di noi, che ci sono vicini, i quali cost alterati muouono i sensi nostri, di che segue poi mouimento et iudicio nella volontà. Onde veggiamo, che quando il Sole poco s'innalza sopra la terra, l'aere ne diuien freddo, il qual freddo penetrande le vesti, che ne cuoprono, & tutti gli altri corpi, che ne toccano, & si ci auuicinano, imprime et iudicio nel senso del tatto, & lo commuoue, & dal mouimento fatto di lui segue, che la volontà si commuoue ancora; & cosi subito comanda a membri, che facciano fuoco, & che vi si accostino. Ma tal mouimento nella volontà non viene dirittamente, & per se prodotto da corpi celesti, come si è detto, ma medianti le virtù sensitiue legate a gli organi, che sono parti del corpo. Et vie più, che a muouere la volontà hanno i corpi celesti efficacia, & virtù di imprimere nello intelletto per accidente però, & non per se. Et questo interuiene, perche lo intelletto prende necessariamente dalle virtù sensitiue, nè può senza esse per alcun modo fare le sue operationi. Onde dalle impressioni, che i corpi celesti medianti gli organi fanno ne i sensi interiori, & massimamente nella imaginatiua, che allo intelletto propone i fantasmi, è necessario, che si faccia impressione et iudicio nello intelletto, & nelle operationi, che dallo intelletto procedono: quello, che della volontà non interuiene. Percio che non segue ella cosi necessariamente la inclinatione del sensitiuo appetito, come fa lo intelletto la operatione della fantasia. Conciosia che, ouero noi presuponiamo, che le passioni del tutto acciechino la ragione, & presuposto questo è forza, che resti legato del tutto il giudicio di essa, & che per conseguente resti legata et iudicio la libertà della volontà, la quale non può essere ne libera, ne ragionevole, doue non è l'uso della ragione. Onde non le rimanendo in tal caso punto di libertà, & non essendo più padrona de gli atti suoi, non accade andar cercando, se ella segua, o non segua di necessità il sensitiuo appetito. Ouero noi presuponiamo, che la passione offuschi alquanto la ragione, ma non per ciò, che in tutto l'acciechi, Et in questo caso dico, che se ben la passione ha qualche possanza di inchinare la volontà, non le puote però in alcun modo imporre necessità, restandole sempre in poter di lei di seguire l'impeto della passione, o di non seguirlo. Resta dunque, che le passioni habbiano minor forza, & i corpi celesti minor efficacia in imprimere sopra la volontà, che è prossima cagione de gli atti umani, che non hanno di imprimere nello intelletto, non potendo le loro impressioni arriuare alla volontà, che non habbiano prima fatto mouimento nello intelletto. Conciosia che quanto la volontà vien mossa dalle passioni, tanto è necessario, che prima sia stato mosso dalle medesime l'intelletto. Il quale riferisce alla volontà, quanto gli paia conueniente, &

buon

buon l'oggetto, che dalle passioni è proposto, et secondo quel, che lo intelletto le riferisce, si muove, et non più ne meno la volontà. Di maniera, che deuenendo la volontà esser mossa dalle passioni, et col mezzo loro da corpi celesti, è necessario, che da essi prima mediante le passioni si faccia impressione nello intelletto, et che poi col mezzo di lui sia mossa la volontà.

Se la volontà possa esser mai costretta da alcuna necessità à produrre gli atti suoi.

CAP. LXXII.

E Di mestieri auanti, che à quel si risponda, che si è proposto, dire, che gli atti, che dalla volontà procedono (per quello, che si appartiene à questo proposito) sono di tre maniere. Percioche certi se ne ritrouano, che talmente escono della sola volontà, che niuna altra potenza ha parte nella sostanza di essi. Tal'è il semplice appetito del bene, che si desidera come fine, il qual atto col nome della potenza volontà è chiamato. Tal'è similmente la intentione, che si ha di conseguire il fine desiderato. Et tal'è finalmente etiandio il godimento del bene già acquistato, et che si possiede. Il qual godimento Fruitione da Dotti si disse. Sono appresso certi altri atti di volontà, i quali procedono ben da lei, ma non però da lei sola. Percioche à produrre la sostanza di essi concorre etiandio la ragione. Tali sono il consiglio, il consentimento, la electione, il comandamento, et l'uso. Di ciascuno de' quali si dirà distintamente al suo luogo. Et gli atti di ambedue queste maniere furono da dottì per la ragione, che al suo luogo diremo, chiamati eliciti. Produce ultimamente la volontà, non sola però, ma giuntamente con la ragione alcuni altri atti, i quali procedono dalle dette due ragionevoli potenze, inquanto esse unitamente danno ordine, et comandano, che si facciano, et procedono etiandio dall'altre potenze inferiori, inquanto vengono da loro eseguiti, et spesso ancora dalle membra del corpo. Et questi atti da i medesimi dottì comandati si dissero. Hora venendo alla determinatione della proposta, et presupponendo, che necessario (per quanto si appartiene à questo proposito) altro non sia, che quello, il cui contrario è impossibile, dico, che la necessità può essere nelle cose in più modi. Percioche taluolta sono esse necessarie per qualche cagione, che hanno naturalmente in se stesse. Et in questa maniera diciamo esser necessaria la corruptione delle cose composte de' quattro elementi, di che è cagione la contrarietà, che hanno in se stesse, per la quale è impossibile, che elle sempre, senza corrompersi mai si conseruino. Et questa sorte di necessità, che naturale si chiama, non repugna alla volontà.

V 2 tà; anzi

ia; anzi stà insieme con esso lei. Onde veggiamo, che noi necessariamente, & senza che possiamo altrimenti, vogliamo la perfettione, il bene, & la beatitudine nostra. Di che è cagione la naturale inclinatione, che la volontà hà al proprio bene. Trouasi ancora nelle cose vn'altra sorte di necessità, che non è prodotta da alcuna interior cagione, che sia in esse, ma vien loro di fuori da qualche altra cosa. Et in questo modo quando l'huomo si è proposto di peruenire a qualche fine, diciamo esserli necessario di passare per li mezzi, senza i quali è impossibile di peruenirui. Et questa maniera di necessità, che del fine è chiamata, si può anche imporre alla volontà, & non le repugna. Onde è che volendo noi passare il Mare è necessario, che anche vogliamo intrar in Barca, senza la quale è impossibile di passarlo. Si ritroua finalmente nelle cose vn'altra maniera di necessità, la qual procede da qualche possanza esteriore, che come cagione agente costringe gli huomini, & gli sforza a fare, o a patire qualche cosa, si che non possono altrimenti. Hora questa, che è detta necessità di violenza, repugna alla volontà, & è impossibile, che se le imponga, quanto a quegli atti, che escono da lei sola, ouero giuntamente da lei, & dalla ragione: i quali, (come si è detto) essi citi chiamarono i Dotti. Percioche si come la violenza repugna all'esser naturale, onde si vede, che per tutta la forza, che ad vn sasso, ouero ad altro corpo graue si faccia, mai non gli può esser naturale il montar in alto: così repugna all'essere volontario. Di maniera che è del tutto impossibile, che sia volontario vn'atto fatto per forza. Resta dunque, che la volontà non possa mai esser forzata quanto alla sostanza dell'atto suo, che è il volere. Quanto poi a gli atti esteriori, che ella comanda, può la volontà ricener violenza, non nell'atto suo proprio del comandare; ma nella effecutione, che dalle inferiori potenze, & dalle membra del corpo si fa di quello, ch'ella comanda. Percioche può il sensitiuo appetito desiderar piaceri disonesti, contra quello, che la volontà, & la ragione comandano, come auuiene ne gli huomini continenti. Et può il corpo esser per forza condotto in alto, come quando si dà la corda. Può la lingua essere impedita sì, che non parli, & i piedi, che non caminino, & gli altri membri similmente, contra quello, che la volontà appetisce. Ma non per ciò passioni, o atti tali sarebbono mai volontarij, più che sia al sasso naturale lo andar in suso quando vi è tratto per forza. Ma se bene non si può fare violentia alla volontà; se le può nondimeno far paura, & se ella poi per tal paura volesse qualche cosa, la quale, se quella paura non fosse, mai non haurebbe voluta, non per ciò si sarebbe fatto violenza alla volontà, & non resterebbe per questo, che tal cosa non fosse volontaria semplicemente. Onde se vn Mercatante, quando è tempesta, per paura di non sommergersi, gittasse le mercatantie sue in mare, l'atto non sarebbe violento, ma volontario semplicemente. Perche trouandosi in tale stato,

le stato, & considerato ogni cosa, vuol egli veramente, & efficacemente giutarle, se ben quanto à non sò che, & per accidente dir si può, che non sia volontario, considerato, che se in tal paura non fosse, ciò non vorrebbe. Et è gran differenza intra quel, che si fa per forza, in cui la volontà non consente per alcun modo, & quel, che si fa per timore, in cui la volontà pur consente, se ben ciò fa non per quello, à che ella consente, ma per ischivare il male, che ella più teme, che non ama il bene, di cui per paura si priva. Percioche non solo è volontario quel, che si vuole per sè stesso, come è il fine, ma anche quel, che si vuole per altro, ciò è ad effetto di conseguire il fine. Altramente bisognerebbe dire, che il bere la medicina amara ad effetto di ricuperare, ò di conservare la sanità, & che il combattere per conseguire la vittoria, non fossero atti volontari; il che (come ogni huomo conosce) è falsissimo.

Come per la volontà gli huomini muouono sè, per sè stessi, & sono padroni dell' operatione loro. CAP. LXXIII.

PER CHE la volontà è quella per la quale gli huomini soli fra tutti gli animali, mouendo sè per se stessi, sono signori de gli atti, & delle operationi loro, prima che passiamo à ragionare particolarmente de gli atti della volontà, intendo mostrare come ciò auuenga. Dico adunque che ad effetto, che una cosa muoua sè per sè stessa, è di bisogno, che concorran due conditioni. L'una è, che la cagione di tal mouimento sia nella cosa mossa. Et conciosia che niun mouimento si fa mai, se non à qualche fine, bisogna, (& questa è l'altra conditione) che la cosa mossa drizzi sè stessa al fine, verso il quale si muoue, & per conseguente, che conosca il fine, al qual si muoue. Et quando manca una delle due conditioni, come auuiene all'hora, che le cose graui vanno à basso, le quali ben hanno in sè la cagione del mouimento loro, che è la propria grauezza; ma perche non conoscendo il fine, verso il quale si muouono, non possono da sè drizzarsi verso tal fine: si dice, che non muouono sè per sè stesse. Resta dunque, che quelle cose sole possano muouere sè per sè stesse, che per la notitia, che hanno del fine possono drizzare sè stesse verso tal fine. Et perche due sono le notitie del fine, una perfetta, della quale di sotto ragioneremo, & una imperfetta, per la quale si conosce solamente la cosa, che è il fine, ma non già la cagione; perche ella sia il fine, dico, che questa notitia così imperfetta è ne gli animali bruti. I quali per li sensi esteriori, & interiori, che hanno ben conoscono l'atto della generatione, & il preder de' cibi, che son i fini loro; ma non conoscono già le cagioni, perche dette cose siano fini, le quali cagioni sono la conseruatione de gli

ne de gli individui loro, & delle specie, conosciute, da loro no, ma da Dio, che gli hà creati, & gli gouerna. Et per questo non muouono essi sè per sè stessi perfettamente, nè sono padroni de gli atti loro; anzi sono essi più tosto mossi da altrui. In tanto, che quando alla loro patenza concupiscuole si presenta il conuenuale oggetto (et come à dir l'orzo al cavallo, che ha fame) non possono essi non muouersi verso tale oggetto. L'altra notizia del fine, che è perfetta, non si ritroua fra tutti gli animali, se non ne gli huomini soli. Percioche essi conoscono non solamente la cosa, che è fine, ma la cagione ancora, perche ella è fine, & di più la proportion, che col fine hanno gli atti, che essi possono fare per arriuaire à tal fine. Onde per questo, & perche essi possono prender consiglio intorno à tali atti, & eleggerne certi, & rifiutarne certi altri, (quello, che de gli animali, che di ragione mancano, non auuiene) si dice, che gli huomini per la volontà, il cui oggetto è il fine, muouono sè per sè stessi, & si drizzano al fine, & vi aspirano, & per conseguente, che de gli atti, & delle operationi loro sono Signori. Nè quello, che si è detto, che l'huomo muoue sè per sè stesso per la volontà, che è in lui, repugna à quanto di sopra si è posto, che la volontà nostra è mossa da Dio altissimo, & dall'oggetto. Perciocchè quanto all'oggetto si risponde, che esso muoue, come fine, & noi hora parliamo della cagione interiore, che muoue come agente: Et quanto à Dio diciamo, che non è necessario, che il principio interiore de' nostri atti, che è la volontà, sia primo principio, o solo; Anzi si come non è disdiceuole, che le cose graui, & le leggieri, tutto che in loro siano le cagioni de' mouimenti loro naturali; habbiano de' medesimi loro mouimenti anche fuora di sè vna esterior cagione, che è Iddio, dal quale ogni natura è mossa, come suo istromento; così ancora non è disdiceuole, che gli atti nostri, de' quali la volontà è principio prossimo, habbiano vn'altro più alto principio, che è Iddio. Dal quale, tutto che la humana volontà mossa sia; non perciò auuiene che gli atti humani non siano volontarij. Si come non perche queste cose basse de' naturali loro mouimenti, quali sono la generatione, & la corruzione, che di lor si fanno, habbiano (oltre la cagione prossima) che e la contrarietà, che è in esse, etiamdico vn'altra cagione superiore, & fuora di loro, che è il girar de' Cieli, il qual muoue le qualità contrarie, auuiene, che la generatione, & la corruzione non siano mouimenti naturali di dette cose. Bastando ad effetto, che i detti mouimenti di generatione, & di corruzione sian naturali, & gl'atti humani volontarij, che habbiano le cagioni prossime dentro di loro; se bene hanno di ciò etiamdico fuora di loro certe cagioni superiori.

Della volontà assoluta, che è il primo atto della humana volontà.

C A P. LX XIII.

E SSENDOSI di sopra trattato de' mouimenti della volontà, ciò è come essa muoua, se stessa, & l'altre potenze, & come ella sia mossa da loro, & da Dio, resta hora, che parliamo partitamente di ciascuno de' gli atti, che quando essa è mossa ad effercitar l'atto suo, escono da lei. La prima diremo di quelli, che sono talmente atti della volontà, che niuna altra potenza ha parte nella sostanza di essi. La qual cosa non si ha da intendere, se non presupponendo, che la volontà, che è appetito ragioneuole essenzialmente, sia anche in questi atti illuminata dalla ragione. I quali atti sono tre, secondo che ella in tre modi riguarda il fine, che è il suo oggetto. Risguardalo dunque prima in vn modo, quando ella si muoue verso il fine volendolo assolutamente, & senza, che si pensi ad alcun mezzo, col quale si possa arriuare a tal fine. Come è quando l'huomo vuole assolutamente la beatitudine, senza hauer riguardo a mezzi, che lo possono alla beatitudine condurre. Et questo primo atto col nome della potenza, aggiuntosi però lo epiteto, che dalla potenza il distingue, volontà assoluta si chiama. Risguardalo appresso in vn'altro modo, quando ella vuole il fine non assolutamente, ma in quanto è termino, al quale può ella peruenire col mezzo di qualche cosa proportionata a tal fine: come è in chi aspira, & vuole la beatitudine, secondo che vi può arriuare, & la può acquistare col mezzo delle buone operationi fatte in carità. Et tal'atto intentione è chiamato. Il terzo modo, nel quale la volontà riguarda il fine, si è quando hauendolo già acquistato, & possedendolo si riposa in esso, & di lui si gode. Et fu questo atto da' Dotti nominato fruitione, che godimento in lingua nostra potiamo dir noi. Ma perche quello, che è primo in ciascun genere, è cagione di tutte le altre cose, che sono in quel genere, auuiene, che quell'atto, che volontà assoluta vien detto, perche è il primo, è cagione di tutti gli altri atti volontari, i quali non altramente, che i riui dalle lor fonti da lui procedono. Et inanzi ad ogni altro, perche guardandosi le condizioni del fine, la ragione conosce, che non vi si può arriuare senza i mezzi; ne nasce quel secondo atto, che detto habbiamo, che intentione è chiamato. Per lo quale l'huomo aspira al fine, & lo vuole, non assolutamente, ma secondo che co mezzi si può ottenere. Et quindi, perche per ritrouar i mezzi proportionati è necessario, che la volontà chiami la ragione, & che seco si configli, si produce quel l'altro atto detto consiglio, dietro al quale viene il consentimento, & poscia, la electione, sin che, se vi è di mestiero, da amendue le potenze ragionuoli giuntamente si comandano gli atti alle sensitiue potenze, & a membri esteriori,

esteriori, & che finalmente si acquisti, & si goda di quel bene, al quale, perche da principio con volontà assoluta si volse, come fine, è bisognato, che quasi, come co' passi si camini con cotanti atti di volontà, & di libero arbitrio, quanti se ne sono teste annoverati.

Della Intentione. CAP. LXXIII.

LA intentione (come si è detto) è atto di volontà, per lo quale si aspira al fine, secondo, che vi si può pervenire co' mezzi. Et si dice, che ella è atto perche ogni movimento è atto, & la intentione, è movimento, come suona il nome derivato da tendere che appresso i Latini significa andare. Et perche ogni movimento va verso qualche termino, che è il fine del movimento, & il fine è l'oggetto della volontà; si dice, che la intentione è atto di volontà, per lo quale si aspira, al fine. Et vi habbiamo aggiunto, secondo che vi si può pervenire co' mezzi, a differenza di quell'atto della medesima potenza, che volontà assoluta è chiamato; il quale guarda il fine, non come vi si può pervenire co' mezzi, ma assolutamente, & senz'altro. Et non perche la intentione risguardi il fine, secondo, che vi si può pervenire co' mezzi, avviene, che ella sia atto di veruna altra potenza, che della sola volontà. Percioche altro è il riguardare il fine secondo, che co' mezzi vi si può arriutare, che alla intentione si appartiene; & altro il risguardare la proportionione, che i mezzi hanno col fine, & l'ordinarli al fine, che non alla intentione, ma al consiglio, & à gli altri atti si appartiene. I quali talmente dalla volontà procedono, che la ragione (come si mostrerà al suo luogo) vi hà ancor molta parte. Et perche habbiamo detto, che la intentione è movimento, & ogni movimento presuppone due cose, il motore, & la cosa mossa, che è come à dire l'arciere, & la saetta, che dall'arciere è tirata; diciamo, che la intentione è movimento, non in quanto la volontà è mossa ella à tal'atto, ma in quanto con tal'atto muove ella come cagione agente l'altre potenze verso il fine. Da quello, che si è detto, che la intentione aspira al fine, secondo che vi si può arriutare co' mezzi, segue, che la intentione non può cadere ne gli animali bruti. Iquali se ben risguardano qualche cosa, in che è il fin loro, nondimeno perche il loro non è appetito ragionevole, non possono essi risguardarla, secondo che vi si può arriutare co' mezzi. Et ciò adiuene ancora, perche appartenendosi al consiglio, di risguardare l'ordine, & la proportionione, che i mezzi hanno col fine, & màcando essi del consiglio, non era di mestiero, che si desse loro la intentione. Et quantunque desiderando essi il cibo, che è il fin loro, per ottenerlo si muovano a cercarlo; & alcuni (come fa la volpe) tendano anche insidie, che sono i mezzi, con che essi l'acquistano; ciò fanno essi per istinto di natura, &

non

non perche mediantē il consiglio, conoſcano, che il muouerſi, il cercare, & il tendere inſidie ſiano oportuni mezzī, da quali proceda, che eſſi trouino, & che guadagnino il cibo deſiderato. Reſta dunque, che la intētionē nō ſia comune a gli altri animali, ma propria dell'huomo ſolo. Et perche è ella mouimento verſo il fine, & poſſono eſſer non ſolamēte vno, ma molti fini, ſi come anche molti termini, ſe bē nō vltimi, di vn medefimo mouimēto, potēdoſi per queſte voci, termino, & fine, intēdere non ſolamēte quello, che impon fine, et termina tutto il mouimēto, ma ſllo ancora, che termina, et è fine d'una parte, & principio di vn'altra parte del mouimēto, diciamo che l'huomo può hauere vna ſola intētionē a più coſe, & anche ad una coſa ſola più intētionē. Per cioche quando quei molti fini ſi riſpondono inſieme, & ſono ordinati intra loro, all'hora ſi dice, che l'huomo hà vna ſola intentionē a più coſe, ciò è a tutti quei fini, che ſono inſieme ordinati; & ſi corriſpondono. Onde ſe per eſſempio vno andaeſſe à Roma l'ultimo termine, & fin ſuo, quanto à queſto viaggio, ſarebbe Roma; & i termini poſti in mezzo, come fini di vna parte del viaggio, & principij di vn'altra parte, ſarebbono tutti gli alberghi, oue egli trà via ſi fermaſſe; à ciaſcuno de' quali, anātī che partiſſe dal luogo, onde prima preſe il camino, poſſette egli hauere intentionē di arriuare, & di fermarſi, & come à dire con la fatica del primo giorno al primo albergo, & al ſecōdo albergo cō la fatica del giorno ſecondo, & à gli altri di mano in mano. Et la volontà ſua in tutti queſti termini, & fini, perche ſi corriſpondono inſieme, & hanno ordine intra loro, nō hauerebbe fatto altro, che vn'atto ſolo, nè hauerebbe hauuta più, che vna ſola intentionē a più coſe. Ma ſe i termini, & i fini nō hauereſſero corriſpoſdenza, ne foſſero inſieme ordinati, come (per eſſempio) auerrebbe a chi deuendo da Ancona gire à Chioggia, & ſapēdo di poter andar per mare, & per terra, ſi eleggeſſe la via del mare per più fini nō ordinati inſieme, che poſſono eſſere il durar mēco fatica, il far minore ſpeſa, & lo arriuare forſe più toſto. Coſtui in tal elettione hauerebbe trē fini, che ſono la poca fatica, il riſparmio de' danari, & del tempo. Et ſe bene à queſti trē fini aſſiſtaſſe egli cō vn ſol mezzo di andar per acqua, ſarebbono nōdimēno trē atti, & trē mouimenti di volontà, & trē intentionē, mouendoſi egualmēte verſo trē fini diuerſi, & che nō hanno inſieme corriſpoſdenza, nè ordine. Et per più charezza di quello, che hò detto, che la volontà tal volta mouendoſi a voler più coſe, fa vn ſol atto, & vn ſol mouimento, & tal volta fa più atti, & più mouimēti nella elettione di vna coſa ſola: dico, che cōcioſia, che la volontà ſi muoua, non ſolo volendo il fine, ma anche volendo i mezzī per arriuare al fine, ſe auuēne, che io appetiſca vna coſa ſolamente, in quāto è mezzo da peruenire à qualche fine, come è quando io voglio bere vna medicina amara, nō eſſendo altro la cagione, per la quale io voglio tal medicina, ſe non la ſanità, non è dubbio, che è vn'atto ſolo, & vn ſol mouimen-

to di volũtà, et nõ più; quello per lo quale io voglio la sanità, & la medicina. Et à chi mi dicesse, che tal mouimento, in quanto per esso si vuole la sanità, come fine, è atto di volũtà, & chiamasi intentione; & in quanto si vuole la medicina come mezzo, è atto di libero arbitrio, & chiamasi elettione; & che per questo si haurebbe a dire, che fossero duo atti, & non vn solo. Risponderei, che ciò più tosto dimostra, che sono duo termini, cioè è il principio, & il fine del medesimo atto, che duo atti diuersi. Ma che merauiglia è che la volũtà & il libero arbitrio, che se ben risguardano quella il fine, & questo i mezzi, sono vna medesima potenza, cõcorrano a far vn'atto solo? quando, (come si vedrà all'hora, che de gli atti comandati ragioneremo) molte volte accadè, che a fare vn sol'atto, due & più potenze concorrano? Ma se adiuuine, che noi vogliamo assolutamente, & per se due cose; ancora che l'una sia di natura, che possa esser mezzo ad acquistar l'altra; come è quando per se, & assolutamente vogliamo viuere, & per se, & assolutamente vogliamo il diletteuole cibo, & lo vogliamo nõ per lo alimento, che indi ne trabe la vita, ma per lo diletto, che egli ne porge al gusto, si dice, che sono duo atti, & duo mouimenti di volũtà. Et per questo credo io, che resti dichiarata la cagione, perche colui, che voleua andare a Roma con vn sol'atto, & con vn sol mouimento di volũtà volea più cose, in quanto haueua la intentione à più termini, & à più fini insieme ordinati. Et perche quell'altro, che volea andare à Chioggia, nella elettione di vna cosa sola, che era la via del mare, facesse trè mouimenti, & trè atti di volũtà, & hauesse trè intentioni à trè diuersi fini, che non si corrispondeuano, & non erano insieme ordinati.

Del godimento, che è il terzo atto della volũtà, il quale chiamar sogliono i dotti fruitione. CAP. LXXIII.

RESA per compimento di quel, che habbiamo a dire intorno a gli atti, che escono meramente dalla volũtà, che diciamo del godimento, che è quell'ultimo atto, con cui nel bene acquistato ci riposiamo. Il quale da Dotti fà chiamato fruitione per metafora tratta dalle cose corporali alle spirituali. Percioche nõ significando tal voce altro, che il godimento del frutto, & essendo il frutto non nelle frondi, ò ne' fiori, che si mostrano auanti, ma ne' pomi, che dalla pianta ultimamente spiccati con soauità si mangiano, usarono essi di chiamare metaforicamente fruitione, quasi ogni godimento di qualunque bene, che habbia del soaue, & in qualche modo sia fine. Et principalmente chiamarono così il godimento del sommo bene, che è l'ultimo nostro fine. Percioche se ben questa particella fine semplicemente nõ si cõuiene se nõ à quello, che è assolutamente ultimo, qual'è il sommo bene, non dimeno fini si chiamano pur'ancora gli altri beni, che non sono ultimi, se nõ

in vn

in vn certo modo, & in rispetto di alcune cose, che vanno loro auanti. Onde se vn infermo di febre hauesse per suo fine assolutamente vltimo la perfetta sanità, la quale include nõ solamente la intera esclusione della febre, ma di più la ricuperatione delle forze, & di tutto quello, che hauea consumato il male: & hauesse anche per fine non vltimo assolutamẽte, ma in rispetto di molti rimedij, che gli bisogna far prima, nõ la perfetta sanità; ma solamente il restar netto di febre. Costui si come haurebbe duo fini, l'uno assolutamẽte vltimo, & l'altro si ben vltimo, ma non assolutamente; così guarendo perfettamẽte hauerebbe duo godimenti, ò due fruitioni. L'una propriamente così chiamata, già che (come dicono i retori) le parole ben trasportate anch'esse sono proprie, la quale sarebbe di essere perfettamẽte guarito, & ristorato affatto; & l'altra impropriamente, che sarebbe di esser restato libero dalla febre. Non si potẽdo chiamare fruitione, ò godimento, se nõ impropriamente, quell'atto di volontà, per lo quale l'huomo si riposa nello acquisto, & nella possessione di qual si voglia bene da lui appreso come fine non assolutamẽte vltimo. Percioche in così fatti beni si riposa la volontà in parte, ma non si acqueta già mai del tutto; essendo necessario, ch'ella pẽda, e si sia sempre sospesa, fin ch'è in aspettatione di quello, a che ella aspira, come a fine assolutamente vltimo. Resta dunque, che la fruitione, ò il godimento, che vogliamo dire, non sia propriamente, se non del sommo bene, che è Iddio; il quale è assolutamente vltimo fine, & beatitudine, nõ solamente dell'huomo, ma dell' Angelo, & di se stesso: & in tal guisa empie ogni volontà, che niuna ve ne ha, che poscia, che ella è arriuata, & congiunta perfettamẽte con esso, nel quale è la pienezza di tutti i beni, possa desiderare verun'altro bene. Et hò detto arriuata, & congiunta perfettamente; percioche prima ancora, che il congiungimẽto sia così perfetto, & durante ancor questo esilio, può l'huomo in qualche modo goder di Dio, & fruirlo, drizzando in lui tutta la intentione, & andado verso lui co' passi della fede, & della speranza & stringẽdosi seco con le braccia della carità. Ma con tutto ciò, perche l'oggetto della fede è Iddio non veduto, & di Dio non si può pienamẽte godere, se nõ vedendo l'essentia sua; & perche l'oggetto della speranza sono le cose diuine, che nõ si hanno; & Iddio, nel quale sono tutte le cose diuine, perfettamẽte, hauer nõ si può dall'huomo, sin che l'huomo non è arriuato, & congiunto perfettamẽte cõ Dio, siamo in questo modo simili a coloro, che vedono i lor campi pieni di biade, ma verdi ancora; & gli alberi carichi di pomi, ma ancora nõ maturi; & si godono della speranza, che col tempo debba maturarsi ogni cosa, & di poter all'hora goder di loro perfettamente, & fruirli. Di maniera che il godimento, & la fruitione, che habbiamo di Dio mentre siamo pellegrini, ancorche sia propriamente fruitione, perche è del vero vltimo fine; ha nondimeno molto dell'imperfetto, nõ potendo noi vederlo nella sua essentia; ma solamente intenderlo col mezzo de' fan-

tasmi. Et perche i fantasmi non possono essere, se non composti di conditioni corporee, & Iddio è del tutto incorporeo, non può la virtù imaginativa sufficientemente formar fantasmi di lui; ma si v'è aiutando, formandoli di alcune cose, che come si può ne lo rappresentano.

Del consiglio.

CAP. LXXVII.

ESSENDOSI già parlato de gli atti della volontà, che risguardano il fine, resta hora, che di quei si ragioni, che risguardano i mezzi, onde si peruiene al fine. I quali mezzi sempre sono, ouero l'operationi nostre, ouero non senza le nostre operationi. Et conciosia, che le operationi fatte da noi à qualche fine, essendo sottoposte à molti accidenti, sono quasi sempre di esito dubbio, auuiene, che non essendo noi come gl' Angeli, che nelle cagioni da loro naturalmete conosciute vedono in vn tratto tutti gli effetti, che da quelle depèdono; bisogna per non dare in qualche scoglio, che da i fini, che sono certi, discorrendo à i mezzi, che sono incerti, quasi come tentone ci andiamo acquistando notitia di loro. Et che così consigliadoci cerchiamo, & inuestighiamo quello, che sia da fare di passo in passo. Non essendo il consiglio altro, che inuestigatione di quello, che per noi operar si debba. Et per ciò si dice, che egli è atto principalmente della virtù, che conosce, che è la ragione; cui propriamente l'ufficio di inuestigare si appartiene. Ma perche la volontà, che appetisce il fine, muoue la ragione à consigliare, ciò è à cercare i mezzi, c'habbiano buona proportione col fine; si dice, che il config'io è anche atto di volontà. Et hò detto, che col consiglio si vanno sempre cercando i mezzi da peruenire al fine; perche niuno è, che dimandi consiglio sopra il fine. Quando si vdi già mai di quanti capi di esserciti si fa mentione in tutta la memoria de gli huomini, che alcuno, (eccetto forse pochi mercenarij, i quali vincendo; non per sè, ma per altrui vinto hauerebbono) hauesse dubbio, & si consigliasse, se fosse bene, o no il vincere? Essendo certissimo, & indubitato, che nella guerra non è il maggior bene, che la vittoria; & che per la vittoria, che è il fine, si fa tutto quello, che si fa nella guerra. Perche dunque il vincere è il fine di coloro, che comandano à gli esserciti, non si consigliano essi, se il vincere sia bene, ma se sia bene di vsar questo, o quell'altro mezzo per vincere. Et è necessario, che nelle cose, che si bano da fare per gli huomini, il fine sia sempre certo, & determinato, perche il fine nelle humane operationi è come i primi principij, i quali sono sempre certissimi nelle humane speculationi. Anzi mètre vna cosa non fosse ben certa, & determinata, non si hauerebbe mai per fine; & consigliando sopra di le, non farebbe consigliare sopra il fine, ma sopra il mezzo da peruenire à qualche altro fine. Come debbe per auentura auenire al Carmagnuola Capitano Generale

uerale de' Signori V'inetiani, cui fù da loro tagliata la testa per imputatione (come dicono) che hauesse potuto vincere, & non hauesse voluto. Et que sto se pur fù vero, è credibile, che auuenisse; perche debbe egli dubitare, & finalmète credere, che il vincere nò fosse buono per lui; & ciò perche non deuca egli hauere per fine del suo guerreggiare la vittoria; ma qualche altra cosa; & come à dire il trarre dalla lunghezze della guerra quãto più grossi guadagni ei potea. I quali si fece forse à credere, che mancare gli douessero, mancando (vinto ch'egli hauesse) la guerra; & come prima il V'inetiano non hauesse hauuto di lui più bisogno. Ma comunque ciò fosse, basta, che (come si è detto) non si consiglia mai sopra il fine. Ma perche si ritrouano fini, che sono come vltimi termini di vna parte delle nostre operationi, & principij di vn'altra parte, auuiene, che quel, che è fine hauendo rispetto ad vn consiglio; si prende come mezzo, da peruenire ad vn' altro fine, in rispetto di vn' altro consiglio, & che così sopra esso si possa l'huomo consigliare, non come sopra il fine, ma come sopra il mezzo da peruenire ad vn' altro fine. Nè ci consigliamo, se non di quelle cose, che habbiamo à far noi, ò quei, che sono in cura di noi. Ciò auuiene, perche è molto grandemente difficile lo antiuedere, come si appartiene di fare al consiglio; & il ritrouare l'esito, che deono hauere le azioni humane, che per natura sono contingenti, & per ciò variabili, & piene di dubbio. Et non essendo lo hauer contezza di ciò di alcun pregio, se non quanto gioua per reggere, & gouernar le operationi proprie di chi si consiglia, ò di coloro, che sotto la cura sono, & sotto il gouerno di chi si consiglia, niuno è, che senza prò uolentieri si affatichi in consigliandosi circa quello, che gli stranieri hanno à fare. Tutti adunque, che si consigliano, ciò fanno solamente intorno alle cose, che essi dubitano, se esser deono, ò non deono da loro, ò da quelli, che sono nel gouerno loro operate. Nè per ciò di tutte le operationi, che habbiamo noi à fare ci consigliamo; ma di quelle solamente, che sono dubbiose. Et che dubbiose non siano le cose, che hanno da essere operate da noi, & per conseguente, che non debbano, nè in disputa, nè in consiglio esser poste, le più volte per due cagioni suole auuenire. La prima è quando à qualche arte si appartengono, le quali appo coloro, che l'arte fanno, dubbiose non sono, perche sono determinate dall'arte. Onde è, che niuno buon Musico, ò buon Grammatico si consiglia, come egli debba cantare senza far dissonanza, ò parlare senza far barbarismo. Et chi di ciò consigliandosi andasse, darebbe à credere, che egli nò hauesse ben l'arte appresa. Ma ciò ha luogo in quell'arti, le cui operationi sono determinate, & certe, & nò in quelle, che in determinare hanno bisogno di molta cōsideratione; com'è la medicina, la architettura, & l'altre tali. Percioche nelle operationi dell'arti così fatte hanno etiãdio i grãdi artefici di cōsiglio mestieri. La secōda cagione, per la quale le nostre

azioni

azioni si possono spedir senza cōsiglio, si è perche comūque si facciano, poco
 importa. Onde è, che volèdo io andar in piazza, non mi accade cōsigliar per
 qual via io vi debba andare, poco importando, se per questa, ò per quella
 io vi vada. Et è l'ordine del cōsigliare tutto contrario all'ordine dell'o-
 perare. Conciosia, che il fine, il quale nella intentione, & nell'ordine del
 cōsiglio è il primo, nell'ordine della operatione è l'ultimo. Nella intēti-
 one, per essemplio, di vn Principe, che muouere disegni vna guerra; è prin-
 cipalissimamente la vittoria, la quale è il suo fine, & sopra questo non si con-
 siglia egli punto, perche è certo, & determinato appo lui, che la vittoria è
 buona. Onde senza cōsigliarsi altramente è egli deliberato, & vuol vin-
 cere in ogni modo, pur che possa. Et si dice, che il fine nell'ordine del cōsi-
 glio è il primo, perche ciascuno prima si costituisc il fine, & fatto, che egli
 hà ciò, vada col cōsiglio ritrouando i mezzi prossimi al fine, & poi gli altri
 di mano in mano, fin che si conduca à quello, che far si deue inanzi ad ogni
 altra cosa. Il che si come è ultimo nell'ordine del cōsiglio; così è il primo
 nell'ordine della operatione. Si cōsigherà egli dunque primieramente, se
 per vincere sia più opportuna la fraude (per essemplio) ò la forza aperta.
 Et presupposto, che il cōsiglio della fraude non proceda, & che bisogni
 adoperar le forze, & venir all'armi; si cōsigherà di quant'arme è necessa-
 rio, che si proueda, del numero de' cauallieri, & de' fanti. Et non hauendo
 de' proprij à bastanza si cōsigherà da qual natione possa hauere de' mercen-
 narij, & da quali Prencipi, & Republiche de' gli ausiliarij, & per qual
 modo si habbiano ad essercitare, & far buoni proprij, & onde possa per
 sopplire à tutti i bisogni della guerra prouedersi di caualli, di armi, di netto
 uaglie, & di altre munitioni. Et finalmēte conosciuto, che in ciascuna di que-
 ste cose bisogna il danaio, il qual si suol dire, che è il neruo della guerra; tutti
 i suoi cōsigli termineranno in questo, che bisogna trouar danari, & che per
 bauerli è necessario, impegnare, & vendere le intrate publiche, grauare i
 sudditi, & far cose simili. Et da questo, che sarà stato l'ultimo, quanto all'or-
 dine del cōsiglio, comincerà l'ordine della operatione, perche ciò farà egli
 incontanente, & poi di mano in mano le altre cose, secondo, che cōsighian-
 do saranno state risolte da lui; sin che finalmente si condurrà alla batta-
 glia; & poscia alla vittoria, che è il fine suo, & fu il suo primo intento, &
 sarà l'ultima operatione. Et perche tutti i mezzi da peruenire à qualche fi-
 ne, tanto sono buoni, quanto hanno buona proportionē col fine, in tutti i cō-
 sigli non si trauaglia per altro, che per conoscere questa proportionē. La qua-
 le è piena di dubbio & incerta sempre, altramente non accaderebbe di met-
 terlo in disputa, ne di cōsigliarsi sopra. Et perche le cose dubbiose non si
 possono chiarire, se non per le certe, ouero per quelle, che sono manco dub-
 biose; si dice, che in ogni cōsiglio per ben risolverli delle cose dubbiose, bi-
 sogna,

sogna, che siano due cose certe. L'vna è il fine, sopra il quale habbiamo detto, che non si consiglia, perche prima, che si incominci a consigliare, è certo; & questo fine è sempre la propositione minore del Sillogismo operatino. L'altra cosa certa, che si ricerca, è lo argomento, che ne fa fede, & ne certifica delle cose dubbiose. Et questo argomento è sempre la proposition maggiore del Sillogismo, la quale è di mestieri, che si prenda o da sensu, o dalla esperienza, o dall'autorità, o da qualche scienza speculativa, o pratica. Onde presupponendo, che vno si consigli se debba entrare nella religione, o no, farà il Sillogismo operatino in questa maniera. Ogni huomo, che voglia più sicuramente salvar l'anima, deue imprendere di osservare non solo i precetti, ma ancora i consigli di Giesu Christo, come si fa nelle religioni. Questa è la propositione maggiore del Sillogismo; & la seconda certezza delle due, che si ricercano; la qual si prende dalla autorità di Christo, che (come è nell'Euangelio) disse, se tu vuoi esser perfetto, va, & vedi quel, che hai, & dallo a poveri, & hauerai il thesoro in Cielo, & vieni, & seguimi. Et poi dirà. Io voglio sicuramente, quanto si puote il più, salvar l'anima mia. Et questa è la minore propositione del Sillogismo, & la prima certezza, & il fine, sopra il quale habbiamo detto, che non si consiglia, perche sempre è certo, & determinato. Et ultimamente farà la conclusione, che risolve il dubbio, & dirà. Adunque deuo io entrare nella religione, oue si osservano etiamdìo i consigli di Giesu Christa. Et da questo apparisce, che nelle attioni humane, non altrimenti quasi, che nelle scienze speculative, le cose dubbiose si chiariscono per le certe.

Delle conditioni, che si ricercano al buon consiglio
& delle sue parti, che sono l'inuentione,
& il giuditio. CAP. LXXVIII.

A Far, che'l consiglio sia buono, si ricerca inanzi ad ogni altra cosa, che sia buono il fine, sopra il quale (come dicemmo) non si consiglia, ma bisogna, che sia determinato; prima che l'huomo cominci a consigliarsi; & oltre a ciò, che il mezzo, che si prende per arriuare a tal fine, sia similmente buono; & qualunque di queste due cose mancasse di bontà, il consiglio riuscirebbe cattiuo. Percioche se vno si costituisse vn mal fine, etiamdìo, che per arriuare pensasse di usar buoni mezzi, secondo che fece Mallio Capitolino, il quale con atti di fortezza, & di liberalità, & col fare beneficio a molti, pensò di opprimere la commune libertà, & occupar la Republica, che era il suo fine; sarebbe mal consiglio. Et similmente mal consiglio sarebbe se vno cercasse con cattiuu mezzi arriuare ad vn buon fine; & che (come a dire) a fine di poter dare di molte limosine, pensasse rubare.

re. Si come nelle cose speculative vguualmente mal concluderebbe chi con false ragioni volesse promare il vero, & chi con le vere volesse affermare il falso. Et perche al consiglio concorrono duo atti della ragione, che sono la inuentione, & il giudicio, conciosia che con la inuentione si ritrouano i mezzi opportuni da peruenire al fine, che l'huomo si ha proposto; & col giudicio intra i mezzi ritrouati dalla inuentione, che molte volte son molti, qual sia il migliore, & con quali circostanze vsato esser debba, si discerne: e ciò è se in questo, o in quel tempo, se in questo luogo, se in questo modo, & simili: auuiene spesso, perche si manca in vno di detti duo atti, che il consiglio difettoso, & manco riesce. Et questo è perche si trouano de gli huomini, che sono ben sufficienti a far l'vno, ma non ambiduo gli atti predetti essendo rarissimi coloro, ne quali queste sufficienze amendue compiutamente concorrano. Onde è, che alcuni si vedono spesso, che sono di pronta inuentione, i quali vsiamo noi di chiamare ingegnosi, ma mancano di giudicio, & altri, che non sono di molta inuentione, nè ricchi assai di partiti, ma hanno giudicio saldo, & fino. Il che può nascer tal volta in qualche parte dalla complessione. Percioche i colerici, essendo spediti, & pronti nelle loro operationi, con più prestezza, & più prontamente de gli altri, ritrouano i buoni mezzi. Et i maninconici, perche, (se non danno nello estremo) sono graui, & considerati, più saldamente, & più drittamente giudicano che gli altri non fanno. Ma ciò auuiene molto più per la dispositione, de' sensi interiori. Percioche a coloro, che hanno ben disposto l'organo dell'imaginatiua, non è punto difficile il formar molti, & diuersi fantasmi. Onde riescono di prontissimo ingegno, & di facilissima inuentione. Et quelli che hanno ben disposta la istinatiua, o cogitativa, che vogliamo dire, sogliono essere di dritto giudicio; si come etiandio coloro, che hanno ben disposto il senso commune. Perche apprendendo quel senso le cose, così come sono, & non altrimenti, non lascia, che si inganni lo intelletto; il quale giudica per le vere imagini, delle cose dal senso commune apprese. Et oltre a queste cagioni, che naturali sono, nasce anche la bontà di detti due atti, & maggiormente del giudicio dalla sperièza di molte cose. Percioche souente accade che vna cosa à chi poco hà veduto, par buona; & che la medesima da chi molto hà praticato, pessima è giudicata. Fabio Massimo era dannato e tutto l'esercito suo, & quasi da tutta Roma, perche pareo loro, che perdesse molte occasioni di venire alle mani con Annibale; le quali essi credeuano esser buone per vincerlo tosto. Ma da Fabio, essendo prudente molto, e naturalmente accortissimo & Capitan vecchio, & per ciò grandemente esercitato, & esperto, era giudicato, che fossero cattive tutte, & che per vincere non ci fosse altro modo, che di allungar la guerra. Stimando egli, che il tempo deuesse mettere il nemico, che era in terra altrui, in molta neceffità di ogn

di ogn

di ogni cosa, & finalmete consumarlo senza combattere. Nasce anche il buo giuditio da gli habiti virtuosi cosi speculatiui, come morali, ma più che da ogni altra cosa dalla gratia del Signore. La quale, se ben non leua affatto la ignoranza dello intelletto, lo purga nondimeno da molti sinistri, & falsi cōcetti, & lo riempie de' veri, & de' sani, non lasciando, che facilmente s'inganni in tenendo il bene per lo male, ne il male per lo bene. Di che segue, che l'huoma, che è in gratia di Dio, consigliando giudica drittamente circa i mezz'i, che da lui si cercano per lo fine, se non di vincer guerre, o di acquistar gradi, & honori del mondo, o di far si ricco, almeno di viuere virtuosamente, & di far quelle cose, che conducono alla vera beatitudine. Et la medesima gratia, adducendo seco non pur le virtù Theologiche, ma le morali tutte ancora, tiene in freno gli humani affetti, & sottomettendo (quāto si puote il più in questa vita) all'appetito ragioneuole il sensitiuo, fa ardere la volontà nel santissimo amore del vero bene, & l'empie dell'odio del peccato, che è il vero male. Onde non si hà da temere, che ella si costituisca alcuna fine de' consigli, che virtuoso, & santo non sia. Et questo basti del cōfiglio, che è il primo atto, che la volontà, & la ragione fanno, (come si è detto) circa le cose, che si vogliono per lo fine.

Del consentimento atto di volontà.

CAP. LXXIX.

DOPO il consiglio segue il consentimento, con cui l'huomo, poi che si è consigliato, accetta quello, che giudica esser buon mezzo da peruenire al fine, che si hà proposto. Et hò detto, che l'huomo col consentimento accetta, perche il consentimento è solamente nell'huomo, che hà in sua balia il proprio appetito, & non è ne' bruti animali. Et se ben si vede, che essi mettono in opra, & esseguiscono quello, che hanno nello appetito, ciò nasce in loro, nō come ne gli huomini, dal consentimento, ma dall'impeto della passione, che gli caccia. Non essendo il consentimento altro, che l'applicazione, per così dire, dell'appetito, ad accettare quel, che il consiglio giudica buono. Il che fare propriamente non possono i bruti, iquali mancano di cōsiglio, & non comandano a' movimenti del loro appetito; ma più tosto sono essi comandati da tai movimenti, cui non hanno possanza di repugnare. Et hò detto, che l'huomo col consentimento accetta, per dimostrare, che questo è atto dell'appetitiua, & non dell'apprensua virtù. Concio sia che accettare non è altro, che deliberatamente voler quello, che si propone. Il sentir'è ben'atto della virtù, che conosce; ma il consentire, che è vn'accostar si, & cōgiungersi cō chi sente, si appartiene alla virtù, che appetisce. Di maniera che il cōgiungimento, che la volontà fa cō la determinatione fatta dal consiglio, è propriamente consentimento. Et si dice, che è atto di volontà, perche à significare la potenza, da cui tal atto procede, pare, che sia di ogni altra voce più accōcia

Y questa

questa, che è più usata; ma chi volesse più propriamente parlare; haurebbe a dire, che il consentimento è atto di libero arbitrio. La qual voce nominan ben la medesima potenza, ma in quanto ella produce gli atti, che risguardano, non il fine, ma i mezzi da peruenire al fine, qual'è il consentimento, che mai non risguarda il fine, come diremo. Et perche il consentimento non si fa mai, se non a quelle cose, che consigliate si sono, bisogna dire, che l'ordine a gli atti humani, che escono immediatamente dalle potenze ragionevoli, sono le cose, che si hanno da fare, sia, che prima lo intelletto apprende, et conosce il fine, et poi la volontà assolutamente, et senza altra consideratione de' mezzi lo vuole. Et perche lo intelletto conosce, che al fine non si può arrivare senza i mezzi, che al fine conducono, la volontà comincia a risguardare il fine con quell'atto, che intentione si appella; la quale vuole il fine, in quanto si può co' mezzi acquistare; et quindi la ragione spinta dalla volontà, che consiglio cerca i mezzi da ottenerlo; et trouati, che gli hà, et giudicatoli opportuni, il libero arbitrio col consentimento gli accetta, tanto se sono molti, quanto se vn solo. Ma perche di molti mezzi trouati auuiene, che vno si più proportionato al fine; et che per ciò più piaccia, che gli altri, il medesimo libero arbitrio con la elettione, che è il principal suo atto, di cui si parla poco appresso, lo prende, antepoendolo a tutti gli altri. Ma se il consiglio non hauesse trouato, et giudicato opportuno, et proportionato al fine, altri che vn mezzo solo; il consentimento, et la elettione non farebbono, se non vn solo atto, et non duo. Ne alcuna differenza vi haurebbe se non, che il medesimo atto si chiamerebbe consentimento, in quanto accetta il mezzo, che piace, et si chiamerebbe elettione, in quanto antepone questo, che piace, quelli, che non piacciono. Ma perche da quello, che si è detto, segue, che a natural mouimento dell'appetito verso'l fine, che semplice volontà è chiamato, non si conuenga il nome di consentimento, il quale si dà solamente a quelle cose, che il libero arbitrio accetta non naturalmente, ma seguendo il giudicio della ragione, dopo essersi consigliato. Resta, che solamente le cose, che si apprendono, non come fine, ma come mezzi acconci a condurre a qualche fine, cadano sotto il consentimento, non altrimenti, che sotto il consiglio; et che gli atti della volontà, inquanto risguardano il fine, consentimenti esse non possano. Conciosia che non cadendo il fine sotto il consiglio, è impossibile, che cada sotto il consentimento, che sempre va dietro al consiglio. Ma gli huomini (come di sopra si è detto) non si consigliano, se non delle cose, che egli hanno da fare. Et le attioni humane si deono giudicare, et dirizzare secondo le ragioni diuine, che altro non sono, che la legge eterna, da cui, come da fonte principalissimo si deriuà il lume naturale, che habbiamo, che è la istessa legge della natura, et appresso l'altre leggi diuine, et humane. Et perche (come al suo luogo fù detto) alla parte superiore della nostra ragione, (

appartie-

appartiene di prender consiglio, giudicare, & drizzar gli atti humani, seton-
do le ragioni divine; si dice, che il consentimeto, che sempre segue il cōsiglio, è
atto di libero arbitrio, secondo però, che è drizzato dalla parte superiore del
la ragione. La quale perche molte volte dalla sensitiva suar lasciandosi, mà
va di consigliarsi, con le ragioni eterne, & divine, cui seguendo nō fallirebbe,
ammon, che gli huomini dando consentimento a quello, che nō deurebbono,
falliscono; & da questo principalissimo macamento tutti i falli nostri, & i no-
stri errori si derivano.

Della electione atto principale del libero ar-
bitrio. CAP. LXXX.

GIA che si è ragionato del consiglio, & del consentimento; che vanno
auanti, resta, che diciamo della electione, che ne gli atti della volon-
tà segue, dopo che si è consigliato, & consentito; & alla quale, come
a fine, sono ordinati il consiglio, & il consentimento. Percioche l'huomo si cō-
figlia, & alle cose ritrouate, & giudicate buone dal consiglio, consente a fine
di poter fare conuenueole electione, che è il proprio atto, & la principal'ope-
ratione del libero arbitrio, nella quale concorrono la ragione, & la volontà.
Percioche la sostāza dell'atto, detto electione, procede dalla volontà; & ciò
si dimostra per l'oggetto d'essa, che è il bene, che si ordina a qualche fine. Nō
hauendo dubbio, che qualunque bene come tale, è sempre oggetto della vir-
tà, che appetisce & non mai di quella, che conosce. Et si dice, che la electione
è anche atto della ragione, inquanto il suo oggetto non si appetisce per se;
ma è sempre ordinato a fine di qualche altra cosa; & l'ordinare si apparte-
ne alla sola ragione. Et da questo apparisce, che di tutti gli animali sol l'huo-
mo elegge, che solo è partecipe di ragione. Gli altri ben'appetiscono, ma nō
eleggono; perche nō possono ordinare vna cosa à fine di vñ'altra, non poten-
do, come à dire, mangiar' affine di viuere, ne vsar l'atto uenereo affine di ge-
nerare. Et se ben fanno & l'uno, & l'altro; & dell'atto uenereo segue, che ge-
nerano; & che viuono del mangiare; non fanno essi nondimeno nè l'altro, ne
l'uno à total fine, nō conoscendo la proportione, che l'atto uenereo hà col ge-
nerare, & che il mangiare hà col viuere; ma per istinto di natura, san questo,
& quello. Essendo l'appetito loro drizzato non tãto dalla cognitiō propria,
come è il nostro, quanto dall'altrui; che è quella dell'altissimo Iddio, che hà
ordinato, & conserua per questa via la natura. Et scōdo che, (come di so-
pra si è detto) non si cōfiglia sopra il fine, il quale sempre si presupone, & è
necessario, che auanti, che si elegga; sia nella intētiōe di chi elegge; così anco-
ra bisogna dire, che la electione sia nō del fine, ma sempre di alcuno de' mez-
zi, che ad ottenere il fine paiono proportionati. E bē vero, che (come altre

volte si è detto) si trouano certi fini, che non sono vltimi; percioche son
talmente fini di vna cosa, che sono anco principj di vn'altra. Et questi
possono ben' eleggere, non in quãto sono fini, ma solo inquãto sono principj
ouero mezzi opportuni da peruenire à qualch'altro fine. Come per essẽmp
il fine del Medico è la sanità dell'infermo. La qual il Medico nõ elegge, per
l'hà nell'intentione, & la vuole prima, che vega all'atto dello eleggere; ma
election sua bisogna, che sia di questo, ò di quel rimedio proportionato al fin
intento della sanità dello infermo. Può ben' essere, che la sanità, che è il fin
vltimo quanto alla operatione del Medico, come Medico, sia dallo inferm
eletta, & procurata, come mezzo atto à condurlo ad vn'altro più alto fine
che forse esser potrebbe la sanità dell'anima; giudicando egli di poter san
in seruizio di Dio far molte cose, che non potrebbe infermo. Et così la sa
nità del corpo dell'infermo, che dal Medico non potea esser' eletta, perche
era il fin suo, può eleggersi dall'infermo, che col mezzo di lei alla perfetta
sanità dell'anima spera arriuare. E adunque la electione monimento di vo
lontà, per lo quale si muoue ella à voler qualche bene, nõ per esso, ma in
quanto cõ esso intẽde ella farsi grado ad ottenere qualche altro bene. In
questo atto di volõtà, per lo quale prende ella vna cosa, come acconcia, &
proportionata à qualche fine, si chiama electione propriamente, se non qu
do di più cose proposte, & dal consiglio giudicate acconcie, & proportion
te al fine, se ne prende vna. Conciosia che la electione di vna cosa è sempr
con vn certo rifiuto dell'altre, che erano proposte, alle quali la eletta si an
tepone. Nè si eleggono mai se non le cose possibili; percioche quel, che è in
possibile, non puote esser mezzo proportionato ad alcun fine. Onde è, ch
subito, che gli huomini, consigliandosi incontrano ne mezzi impossibili, la
sciano la impresa, perche la impossibilità de mezzi fa, che etianadio il fin
impossibile sia. Il mezzo da volare sono l'ali, & da nauigare sono le nau
se à gli huomini fosse così impossibile il farsi le nau, come è il farsi le ali, sa
rebbe loro impossibile il nauigare, come è il volare. Anzi tutte le election
nostre sono sempre di qualche nostra operatione, ouero di qualche cosa, all
quale si aggiungono le nostre operationi. Come quando à fine di andare
Roma, ci eleggemo, ò di gire à piedi, che è tutta operation fatta da noi, ò
cauallo, il quale non è cosa fatta, ma bene operata da noi al fine intento.
Et similmente quando la Chiesa si elegge il Vescouo, & la Città il Maestr
to, il fine dell'vna, & dell'altra è il buon gouerno, alquale si peruiene co
mezzo del Vescouo, & del maestrato, che come tali sono fattura della Chie
sa, & dalla Città, & da loro operati al fine intento del buon gouerno. Et s
ben la volontà (come di sopra si disse) tal volta fa necessariamente l'atte
suo, come auuiene quando se le propone cosa, che in qualunque modo si con
sideri, non si ci vede alcuna mistura di male, ò difetto di alcun bene; ma è tu

ta, &

ta, & in tutte le parti perfetta; qual' è la beatitudine, cui vogliamo noi necessariamente come ultimo fine; & non potiamo non volerla: nondimeno alla elezione, che è atto di libero arbitrio, è impossibile, che s' imponga necessità. Perciò ella (come si è detto) non cade mai sopra il fine, ma sempre sopra le cose, che si ordinano al fine. Le quali, o che siano attioni nostre, o altre cose adoperate da noi, non sono mai tanto perfette, che per qualche rispetto non habbiano in se alcuna mistura di male vero, o apparente, o di mancamento di bene. Et per questo possono così dispiacere, come piacere, & per conseguente esser elette, & anco rifiutate da noi secondo che più ci piace.

De gli atti comandati.

CAP. LXXXI.

FIN' adesso habbiamo trattato de gli atti della volontà, che elicit da doti chiamar si sogliono. I quali parte risguardano il fine, & parte i mezzi, che conducono al fine, & tutti ugualmente sono operationi interiori, che stanno nell'operante, simili à quelle, che vn Rè fa da se stesso, senza il seruizio di alcuno de' sudditi, o de' ministri suoi. Resta hora, che vediamo de gli atti comandati dalla volontà giuntamente con la ragione, & eseguiti da loro stesse, o dall'altre potenze inferiori dell'anima, & dalle membra del corpo. I quali atti sono simili à quelle operationi, che vn Rè comandando à ministri, & vassalli suoi, fa col mezzo loro per tutto il suo Regno. Et questi atti eseguiti dalle potenze inferiori, & dalle membra del corpo, sono materialmente delle dette membra, & delle potenze esecutrici, & formalmente delle potenze, che li comandano. Perciò che si come il corpo, che è la materia; & l'anima, che è la forma concorrono à far l'animale, che è vn' intero, che hà più parti; così il comandamento delle potenze superiori, & la effecutione delle inferiori, & delle membra sono vno atto solo, il quale è come vn tutto composto di più parti. Et habbiamo detto, che questi atti sono comandati dalla volontà giuntamente con la ragione, perciò che queste due potenze si abbracciano insieme, & l'atto dell'vna può preuenire, & esser preuenuto dall'atto dell'altra. Perche hora la ragione discorre, & conosce, che è bene, che la volontà voglia, & hora la volontà vuole, che la ragione discorra, & conosca. Di maniera, che si come ne gli atti, che si chiamano elicit, la virtù dell'vna potèza, che prima fa l'atto suo (della ragione per esempio) si ritroua nell'atto, che dalla volontà si produce da poi; et è in esso, quasi come nel corpo è l'anima. Così ancora ne gli atti, che comandati si chiamano, la virtù delle potèze, che comandano ne gl'atti delle potèze, & delle membra, che eseguisciono (quasi come forma nella materia, o anima nel corpo) si ritroua.

Et non

Et non essendo il comandamento altro, che ordine, per lo quale colui, cui si comanda è ordinato a far la cosa, che gli è comandata, & appartenendo si alla sola ragione di ordinare, la qual sola conosce la proportion, che la cosa, cui si comanda, hà con la cosa, che è comandata, bisogna dire, che il comandamento sia atto della ragione. Ma perche ciò si fa mouendo le altre potenze, cui si comanda, & alle quali si appartiene di obedire, & il mouere le potenze all'essercitio dell'atto loro alla volontà si appartiene (come disse) segue, che il comandare sia atto etiamdio della volontà. Di che a parisce, che gli atti delle fiere non possono essere mai comandati: perciò che se bene si ritruoua in loro la parte mouente, & la parte mossa; nondimeno perche elle mancano di ragione, che è la virtù, che ordina, segue che non possano per se stesse ordinare, nè comandare. Nè solamente comandano le dette due ragionevoli potenze giunte insieme a quelle, che mancano di ragione, ma anche a se stesse. Et questo auuiene, perche eleno sopra gli stessi atti loro si riflettono. La onde secondo che la volontà vuole qual si voglia altra cosa, così anche vuol volere, che è l'atto suo proprio. Et secondo che la ragione intende le altre cose, così anche intende intendere, che è lo istesso atto suo. Si come adunque potiamo noi giudicare che sia bene, che la volontà voglia, & che la ragion discorra; così lo potiamo etiamdio comandare. Ma è da auuertire, che alla ragion si può ben comandare, mouendola all'essercitio dell'atto suo in genere, ma comandarle, che ella intenda questa, & quell'altra cosa particolarmente, & precisamente non si può. Percioche lo intendere in noi si produce da virtù di lume naturale, & soprannaturale, che non è in poter nostro. Può se ben comandare, che ella si acqueti, & nõ si acqueti in qualche cosa già col discorso inteso, ma non già, che ella tal cosa intenda. Anzi non se le può pur comandare che ella si acqueti in quelle cose, che naturalmente intende, come sono i primi principij, & le prossime conclusioni: senza le quali star non possono i primi principij. Conciosia che non si comandano, se non quelle cose, che per la potenza, cui si comanda, fare, & non fare; & i primi principij sono di condizione, che cõuincono lo intelletto talmente, che non può negarli, nè pur spendere circa essi il giuditio suo; ma bisogna per istinto di natura, che necessariamente gli affermi, & che in essi si acqueti; se pur intorno a ciò si può ne ad essercitar l'atto suo, & ad operare qualche cosa. Si come anche la volontà necessariamente, & per istinto di natura vuole il bene, che in tutte parti è perfetto; nè lo può per verun modo (se pur vuole intorno a ciò essercitar l'atto suo) rifiutare. Onde non se le può comandare, che voglia, & che non voglia tal bene, il quale è ella costretta a voler per necessità di natura, & non per electione di libero arbitrio; non dipendendo da noi, nè il volerlo, nè il rifiutarlo. Nè dalle due potenze superiori si comanda a tutte le inferiori

feriori

feriori . Percioche le vegetatiue, auuenga che facciano anche esse i loro atti per lo fine ; nondimeno perche ciò fanno per istinto, & inclinatione di natura ; & non perche il fine, ò pur la cosa, in che il fine consiste, sia conosciuta da loro, non si può dire, che esse facciano le loro operationi, perche così è loro dalla parte ragionevole comandato . Conciosia che la parte ragionevole le comanda non solamente mouendo, ma anche mostrando per modo di vna certa intimatione quel, cho ella conosce, & vuol, che si faccia . Di che auuiene, che le potèze vegetatiue, perche non conoscono da sè alcuna cosa, nè sono atte à lasciarsi mostrare dalla virtù, che conosce, che è la ragione, non seguono, nè seguir possono la cognitione cōgiunta, ma solamente quella di Dio, che l'hà fatte . Onde non si può lor dalle parti superiori comandar cosa alcuna . Alle sensitiue potèze comandano bene le ragionevoli, ma in parte, & in quāto sono elle in poter nostro, & nō più . Ma per intelligēza di ciò bisogna sapere, che gli atti delle potenze sensitiue, perche elleno sono tutte legate à gli organi corporali dipēdono nō solamente dall'anima, che è il soggetto delle dette potenze, ma anche dall'organo, che è corpo . Ciò apparisce nel veder corporale, che è atto della potèza visiva . Il quale perche nō depēde dalla potèza sola, ma anche dall'organo, che sono gli occhi, è manifesto, che dall'essere gli occhi più, & meno disposti, la potenza meglio, ò peggio fa l'atto suo . Onde posso ben' io comandare alla mia potenza visiva, che vegga, ma per ciò tanto, quanto l'occhio mio è disposto à vedere, & non più . Il medesimo auuiene de' gli atti dell'altre potenze sensitiue, i quali, in quanto dipendono dall'anima sono bene in poter nostro, & possono essere dalle parti ragionevoli comandati . Conciosia che il sensitiuo appetito, quanto à sè segue l'apprensione della imaginatiua, la quale obedisce le più volte, & è regolata dalla ragione nel modo, che poco appresso diremo . Et così quanto à questa parte gli atti dello appetito sensitiuo soggiacciono allo imperio della ragione . Ma in quanto dipendono dall'organo corporale, che è il cuore, & dalle qualità, & dispositioni di esso; percioche il cuore, (come diremo appresso) non è alla ragione soggetto, se non in pochissima parte; interuiene che i mouimenti del sensitiuo appetito, non mai del tutto soggiacciono alla ragione . Et per questo San Paolo si lamentaua, che egli non faceua il bene, che hauerebbe voluto fare ; ma faceua il male, che non hauerebbe voluto, & che vedea ne' suoi membri vna legge contraria alla legge della sua mente ; la quale lo faceva prigioniero, & lo ponea in seruitù del peccato . Nè solamente per questa cagione auuiene, che gli atti del sensitiuo appetito alla parte ragionevole del tutto non obediscono ; ma ancora perche tal volta il detto sensitiuo appetito si commoue subito per qualche apprensione di alcuno de' sensi esteriori, ò della imaginatiua virtù, auanti che la ragione se ne accorga, ò che sia à tempo à porli il freno . Et per questo si dice,

che la

che la ragione hà sopra il sensitiuo appetito non assoluto dominio, cioè simile a quello, che si hà sopra gli schiaui, ma imperio ciuile, et simile alla giuriditione, che i Maestrati hanno sopra gli huomini liberi, a quali non possono, non sino a certi termini comandare. Ne solamente è la parte ragioneuola a questa conditione di non esser sempre obedita dalle virtù sensitive, che appetiscono; ma anche da quelle, che apprendono, & conoscono, quali sono sensi interiori, & esteriori. A quali può ben la parte ragioneuola comandare; ma limitatamente, & pur che due cose concorrano. L'una, che l'atto, che si comanda, si habbia a fare intorno all'oggetto proportionato alla potenza, che deu' essequire. Onde perche a sensi esteriori niuno oggetto è proportionato; se non è presente, non potiamo noi, tutto che la parte superiore li comandi gustare i sapori, ne tastare le cose fredde, ò le calde se non ci accostano, ne fiutare gli odori, ne vdire i suoni se non ci sono vicini, ne vedere i colori, se molto ci sono lontani. Et così a sensi esteriori, come a gli interiori sono sproportionati tutti gli oggetti, che non sono proprii loro, ò almeno communi. Onde non può l'occhio, tutto che siano presenti, vedere i suoni, ò i sapori; perche sono oggetti stranieri, & non hanno con gli occhi alcuna proportionione. Ne può l'orecchio vdire i colori, oggetti non suoi, ma de gli occhi. Ne può il naso fiutare le qualità fredde, ò calde, che sono proprii oggetti del tatto. L'imaginatiua similmente non può formar fantasmi di cose, che mancano d'ogni corporea conditione, perche le cose incorporee sono oggetti non di sensi, ma di altre potenze più alte, & più nobili, che i sensi non sono. L'altra conditione, che si ricerca, si è, che l'organo della potenza, cui si comanda, sia disposto, non potendo quella, che comanda, esser obedita, se non quant'è la dispositione dell'organo di quella cui si comanda. Et per ciò a quei, che sono deboli di occhi, ò di naso, ò che hanno mal disposto la cella del celabro, che della imaginatiua è organo, non si può comandare che vedano, ò che odorano molto acutamente, ò che formino fantasmi con molta prontezza. Et quanto le potenze inferiori dell'anima stanno suddite alle ragioneuoli; altrettanto, & assai più ancora stanno lor suddite etiamdio quelle membra del corpo, che sono per natura atte ad esser mosse dalla ragione, quali sono le mani, i piedi, la lingua, & simili. Sopra le quali purch' siano ben disposte, la ragione hà imperio non simile al ciuile, per cui si comanda a gli huomini liberi, ma assoluto, & a guisa di quello, col quale si comanda a gli schiaui. Onde è, che non hanno così fatte membra alcuna possanza di repugnare; anzi sono così pronte ad obedire, che non si può, se non forse gran pena, discernere, che entri in mezzo alcun tempo intra il comandamento, & l'ubidienza. Lo stomaco, il fegato, & l'altre membra, che sono instrumenti delle virtù vegetative, non odono il comandamento della ragione, non possono etiamdio esser mossi dalle potenze sensitive; ma solamente dalle ve-

getatiue,

getative, che alla ragione non obediscono, come si è detto. Il cuore non obedisce alla ragione, quanto al suo movimento naturale, che è il principio di tutti i movimenti del corpo, & è quel battere, che si manifesta ne' polsi, che altro non è, che lo spingere, & il ritirare de' gli spiriti, che escono da lui, & vanno per l'arterie a dare il movimento all'altre membra. Ciò avviene, perchè niun movimento naturale può essere dalla nostra ragione comandato, essendo tutti comandati dall'autore della natura, che è sopra la nostra ragione. Onde è che i nostri, & tutti gli altri corpi gravi bisogna, che si muovano verso il centro, & che i leggieri vadano in alto. Anzi non pur i naturali movimenti delle membra del corpo, o dell'altre potenze dell'anima non possono essere dalle potenze ragionevoli comandati, ma ne i loro stessi; & per questo non può l'intelletto (come si disse) non acquetarsi nella verità naturalmente conosciuta de' primi principj, nè la volontà recusare il bene, che non apparisce, che habbia misto alcun male; il quale ella naturalmente appetisce. Perciò che lo acquetarsi in quella, & lo appetir questo sono atti di debiti naturali in noi, & non soggetti al libero arbitrio. Gli altri movimenti del cuore, che non sono naturali, ma escono da lui, inquanto è organo del sensitivo appetito, a i movimenti delle parti pudende altresì sono bene in qualche parte rebidenti alla ragione in coloro, che grandemente siamo avvertiti; ma ordinariamente, & le più volte obediscono poco, & poco assai, che gli atti del sensitivo appetito non fanno. Et ciò avviene, perchè tali movimenti dipendono da due cagioni. L'una sono le apprensioni dello intelletto, o della imaginativa, le quali appresentate al sensitivo appetito, subito svegliano in lui qualche passione, dietro alla quale in un tratto segue il movimento di detti membri; & ciò molte volte avanti, che la ragione sia accorta. L'altra cagione, onde i detti movimenti dipendono, si è, che a produrli concorre necessariamente etiam d'una certa alteratione di caldo, o di freddo, la quale non è per alcun modo in poter della ragione. Et di qui avviene, che i detti membri ne i loro movimenti non la obediscono, se non molto poco, come si è detto.

Dell'uso, atto di volontà.

C A P. L X X X I I.

D O P O che la parte ragionevole ha comandato alle potenze sensitive dell'anima, & alle membra del corpo, resta che elle, cui si è comandato, & che obediENZA le deono, a far l'opera si mettano. Ma perchè ciò fare non possono da se, essendo inanzi, che ciò facciano, quanto all'atto comandato solamente in potenza. Et non essendo possibile, che alcuna cosa sia di potenza ridotta in atto, se non da qualche altra cosa, che già sia in atto; bisogna che la volontà, cui si appartiene di muovere le altre

Z potenze

potenze all'esercizio dell'atto loro, ciò faccia principalmente, dirizzata per
dalla ragione, & così, che questo atto di ridurre le potenze à far le loro op
rationi, sia della volontà. Il qual'atto, perche è una certa (per dir così)
applicatione delle potenze all'opera, con voce commune à tutte le applica
tioni, che di qualunque cosa si faccia alla sua operatione, uso si chiama.
Anzi la istessa operatione ancora, che di tale applicatione segue, uso pa
rimente si dice, si come il fendere diciamo essere l'uso della sega, & il battere l'
so del martello. In un altro modo si mostra, che l'uso, & l'applicatione, che
si fa, o delle potenze interne, & come à dire della ragione al discorrere,
delle membra esteriori, o delle altre cose fuora di noi alle loro operationi,
principalmente atto di volontà. Percioche, si come non si usa delle membra
né alle loro operationi si pongono, i piedi (per essemplio) à camminare, & l'
lingua à parlare, se non mediante le potenze sensitive interiori, ne si us
delle cose fuora di noi, & come à dire dell'ascia à tagliare, se non mediante i
mani, & l'altre membra esteriori; così le potenze interiori non si metton
alle loro operationi, ne si usa di loro, se non mediante la volontà. Ma
come il tagliare del legno non si dice, se non molto impropriamente, esser
operatione dell'ascia; ch'è puramente istrumento, ma si bene del Legnaiolo, ch
adopra l'ascia. Così ancora le operationi di tutte le altre potenze, & di tut
te le membra, che sono come istrumenti, si attribuiscono alla volontà pri
ncipale agente. Le cose poi, di che usano gli agenti principali, all'hora ch
alle operationi le mettono, non possono essere se non quelle, che col fine han
no rispetto de' mezzi opportuni. Et per tal'uso si è introdotto, che le cose
che sono commodi al fine, si chiamino utili, quasi convenienti, che di loro
usi à fine di qualche altra cosa. Del fine quanto à se, & come fine, niun
usa; ma solamente l'huomo lo vuole semplicemente, & l'hà nella intentione
prima che l'abbia in fatti, & di lui si gode; poi che l'hà già ottenuto. Ma
chi in considerando il fine ultimo, che è la beatitudine, separasse con lo inte
lletto l'oggetto beatifico, che è Iddio, dalla operatione della nostra potenz
intorno ad esso, che è la visione di Dio, si potrebbe in qualche modo dire, ch
del beatifico oggetto usano gli Angeli; & le anime, che sono in Cielo; per
che lo adoperano ad acquietare il loro appetito in lui, & sono beate veden
dolo. Si come fa lo auaro, che hauendo posto il sommo suo bene nè danar
usa di loro, inquanto possedendoli acqueta in essi la sua cupidigia. Et co
questo sono spedito di tutto quello, che della volontà, & di tutte le altre p
tenze dell'anima trattare intendea.

Che

Che le cose create da Dio tutte hanno ordine intra loro, & come l'huomo sia ordinato con le creature, che inferiori gli sono, & quello, che da loro riccua. CAP. LXXXIII.

HABBIAMO fin qui parlato di quello, che è nell'huomo naturalmente & quanto al corpo, & alle vegetative virtù dell'anima ce ne siamo brevemente spediti, perche ci è parso, che la consideratione di ciò anzi si appartenga allo *Anatomista* & al *Medico*, che a chi hà tolto à trattar dell'huomo nella maniera, & à quel fine, che noi habbiamo fatto. Ben si è ragionato assai distesamente delle sensitue, & delle ragioneuoli potenze. Delle ragioneuoli, perche di tutti gli atti nostri quei soli humani chiamar si possono propriamente, che da esse procedono. Et delle sensitue, perche la maggior facenda, che habbia chi virtuoso esser vuole, è di tener le sensitue in Vfficio, & alle ragioneuoli vbidienti. Hora perche le creature sono state talmente da Dio disposte, che si corrispondono, & hanno intra loro vn certo ordine, il quale soauemente tutte le congiunge & le lega insieme; & di tante, & sì diuerse, che sono; & di sì contrarie, & discordanti qualità intra loro, sì che risulta, come di molte parti vno intero pieno di concordia, & di armonia, quale questo sopra modo bel mondo esser veggiamo. Et perche l'huomo è parte di esso, & niuna delle parti è per se perfetta, ma solamente quanto ben corrisponde, & è ordinata con l'altre parti, resta che diciamo della natural corrispondenza, & dell'ordine, che l'huomo naturalmente hà con l'altre parti di questo mondo, & di quello, che da ciascuna di esse prende. Et perche Iddio hà fatto, & governa le cose inferiori, & men degne per le superiori, & più degne, essendo men degne intra le creature quelle, che mancò sono partecipi della simiglianza di lui, segue, che tutte le cose, in cui non è altra simiglianza di Dio, che quella, che chiamano di vestigio, per cui non lo rappresentano, se non come da gli effetti è rappresentata la lor cagione, siano dell'huomo men degne, & per conseguente inferiori, & soggette à lui. Il quale non par rappresenta Dio per modo di vestigio, & come effetto di lui, che è cagion prima di ogni cosa; ma per lo intelletto, & per la volontà, che frà tutte le creature corporee hà egli solo; lo rassimiglia etiamdio per modo di imagine; che è vna maniera di simiglianza molto più alta, come si dichiarerà di sotto al suo luogo. Et è ben conueniente, che l'huomo sopra le creature, che mancano di intelletto, habbia per lo intelletto che è in lui maggioranza, & che elleno siano inferiori, & soggette all'huomo. Percioche per la detta simiglianza della imagine, ch'egli solo frà tutte le creature corporee hà con Dio, naturalmente capace, della vniuersal prudenza di tutto quello, à che le operationi humane stender si possono; & della conoscenza delle vni-

nersali nature di tutte le cose composte di materia, & di forma, dalle quali può in qualche modo alzarsi etiamdio alla conoscenza delle forme semplici & astratte, quali sono gli Angeli, anzi può con l'ali dell'intelletto arrivar fino à Dio semplicissimo, & astrattissimo. Et auenga che le fiere per la virtù sumatua, che è in loro, habbiano in certo accorgimento, che in qualche modo alla prudenza si rassomiglia, ciò non è, se non delle loro particolari operazioni. Ma perche sono più maniere di maggioranza, & di soggettione, dichiarando qual sia questa, di cui hora parliamo, dico, che le cose dell'huomo men degne, non sono all'huomo soggette in guisa, che per ciò possa egli mutare le loro nature, ò le naturali loro inclinationi, & conditioni, & come dire le qualità de gli elemèti, le virtù delle piante, & de' semi, nè fare, che una Cerna, (per effempio) nasca in Leone. Percioche tal possanza hà Iddio solo, che solo à suo piacere può mutar le nature di tutte le cose, & operar fuor dell'ordine, che egli hà imposto ad ogni natura. Ma la maggioranza & il dominio, che l'huomo hà sopra le cose, che inferiori gli sono, è solamente quanto all'uso. Percioche può egli trarre, & da gli elementi, & dalli piante, & da gli animali bruti innumerabili commodità, & usar di loro come di cose fatte per lui, etiamdio uccidendo i detti animali, & vestendo delle pelli loro, & mangiandone le carni, senza abusarsi, ò far lor torto, & senza contrauenire alle leggi, & à gli ordini imposti da Dio. Il quale non solamente alle creature fatte ad imagine di lui, ma etiamdio à molte dell'altre, hà dato superiorità, & possanza sopra le cose di loro men nobili, & è voluto, ch'esse (come fatte per le più nobili) seruano loro. Onde veggiam che la materia, come fatta per la forma, & di lei men degna, le serue, e che le forme men perfette serouano alle più perfette. Quindi è, che le piante perche hanno in se la vita, usano, & si serouano della terra corpo non viuente, & per ciò men nobile, cauando da lei il nutrimento; & che li bruti, che non pur viuono, ma sentono ancora, lo cauano & dalla terra, & dalle piante, & che certi animali, ne quali apparisce maggior simiglianza di fortezza, ò di magnanimità, ò di alcuna dell'altre virtù, come sono i leoni, le aquile, & simili, usano in cibo loro gli animali men generosi. Et quanto à così fatta superiorità, & à così fatta superiorità si intendono quelle parole di Dio, quando parlando dell'huomo disse, Signoreggi, & sopraffai à pesci del mare; gli uccelli, che volano per lo cielo, alle bestie, & à tutta la terra. Et auenga che molte specie di animali siano, che di niuna cosa paiono utili all'huomo, & che molte altre ve ne habbia ancora, che non solo non pare, che alcuna utilità gli apporino, ma lo pungono, lo affliggono, lo tormentano, & noi & dolore gli danno, quali sono le zenzare, le mosche, le pulci, & altre. Et molte, che per lo ueleno, che seco portano, ò per la ferezza loro, quali sono i lupi, le serpi, i cani rabbiosi, lo feriscono, l'occidono, lo din-

rano.

rano. Et similmente sono molte piante delle quali alcune paiono sterili di ogni frutto vile, o commodo all'huomo, & alcune lo trouagliano, lo adugiano, lo trasfiggono, & col veleno, che hanno in se tal volta gli danno morte. Di che prendono souente molti indiscreti occasioni di lagnarsi quasi di Dio, che habbia riempito l'aria, l'acque, & la terra di così fatte creature le quali par loro, che non seruano à nulla, suar che à far danno, & incòmodo à noi. Ma ciò auuiene, peche essendosi l'huomo col peccato fatto ribello à Dio, per vèdicare l'offesa di Dio, si sono le inferiori creature ribellate all'incòtro all'huomo. Disponendo così la prouidenza diuina p gloria della giustitia sua di cui sono esse effecutrici, & ministre, & le più uolte etiadio della sua miseria cordia. Per la quale vuole, che i nostri falli, siano in così fatta maniera castigati da loro in qsto mōdo, accioche nō n'abbiamo ad esser puniti molto più grauemēte nell'altro. Et così fanno esse l'ustitia, à che sono state create, & ci seruono, & ci sono utili à purgarne, ad essercitarne, & à farne p la pazienza più grati à Dio; si come ci seruono, et ci sono utili le amare medicine altresi. Et quei Medici, ch'adopranò il ferro, & il fuoco p risanarci. Deuono dunque quegli indiscreti, & debbiamo tutti acquetarci, & credere, che se ben nō sapiamo noi, sà Iddio quello à che ciascuna delle sue creature vale et è buona. Massimamente, che par veggiamo, che quādo anche molte di esse non ualessero ad altro, vagliono, & sono buone a fare cō la varietà più ornata, & più bella questa gran fabrica dell'universo, la cui principal bellezza consiste nella diuersità delle specie, & de i gradi. Et se gli huomini vagliono nelle lor case bauer tal volta delle pitture etiandio di figure strane, & mostruose, & nō buone a verun'altra cosa, che à fare con la nonitā loro ornamento; non deurebbe parere strano à noi, quando anche Iddio si fosse compiacinto di fare in questo Mondo alcune cose non utili ad altro, che ad ornarlo con la varietà, & ad indurre in noi marauiglia di lui, che l'hà fatte. Non debbiamo adunque, quando anche alcune cose ci fossero più graui di quello, che per nostra colpa ci sono, giudicarle cattiuue, à che ci siano di souerchio, & che meglio fosse, che Iddio non le hanesse create. Accioche non ci interuenga, come à quel l'huomo, che essendo entrato nella bottega di un molto nobile, & grande artefice, & vedendo in molti istrumenti di ferro, & di altro, che egli non sapea à che fossero buoni, cominciò a giudicarli inutili, & di poi dando per poca amertenza i piedi in alcuno di detti istrumenti, & restandone punto, si fece à credere, che ne fossero anche de' dannosi, & de' nocui, & hebbe a dire di dolersi dello artefice, & di biasmarlo, perche tenea così fatti istrumenti in bottega. Percioche si come di quest'huomo pazzo, & presuntuoso quel grande artefice, che ben sapea à che fosse buono ciascuno de' suoi istrumenti, si rise, & si fece beffe; così potrebbe à ragione rider di voi, & farsi beffe il grandissimo, & sapientissimo Iddio.

Come

Come l'huomo sia ordinato co' quattro elementi, & co' i corpi celesti, & della dipendenza, che hà da loro. CAP. LXXXIIII

H A l'huomo ordine etiandio con gli elementi, & da lor ricue, in quanto il corpo humano, si come anche tutti gl'altri corpi misti, di loro composto. Non che in essi siano congiunti, & si ritrouano i quattro elementi, nelle proprie forme, & nature loro; ma inquanto vi còcorrono con le proprie loro qualità, nelle quali sono le virtù delle dette nature. Et proportionate, che di tal concorso risulta, è la propria disposizione, la quale la materia acconcia a ricouer la forma di questo, o di quel corpo misto. Hà etiandio ordine l'huomo co' corpi celesti, da quali, come da loro conde cagioni, che operano in virtù della prima, che è Iddio, dipendono i corpi inferiori, quanto a tutti i lor mouimenti, che sono molti mouendosi tali di loro, non solamente dal luogo a luogo, ma anche per via generatione, & di corruzione, & di quasi innumerabili varie, & continue alterationi, non stando pur mai per spatio di vn' hora nel medesimo stato. Et perche ogni moltitudine hà principio dalla vnità, come si uede ne numeri, quicquid, che questi nostri molti mouimenti, si riducono non altramente, che agli effetti alla lor cagione, al mouimento de' Cieli; il qual non è che di vn sola maniera; & (come veggiamo) circolare, & è il primo di tutti i mouimenti, che sono in questo vniuerso. Et ben conuiene, che tal mouimento essendo il primo, & vn solo, sia cagione di tutti gli altri. Conciosia che quel, che è primo in ciascun genere, è sempre cagione di tutte le cose, che comprese sotto tal genere si ritrouano. Si come il fuoco; che è il primo intra tutte le cose calde, è cagione del caldo, che in tutte le altre cose trouar si possono. Ma perche habbiamo detto, che i corpi celesti non hanno altro, che vn sola maniera di mouimento, che è quello, per lo quale di continuo ci girano intorno; bisogna intendere, che essi di quest'vna sorte di mouimento, hanno diuersi principij. Il primo de' quali è il grandissimo Iddio, primo motore, il quale come fine inteso, amato, & desiderato, muoue gli Angeli deputati a ciò; & essi mossi in questa maniera da Dio, muouono i Cieli per amore, & per desiderio, che hanno di rassimigliarsi a lui. La qual rassimiglianza consiste in questo, che si come Iddio dona l'essere, dispone, & conserva ogni cosa nel mondo inferiore, & superiore, & in tutto l'vniuerso. Così questi Angeli non per se stessi immediatamente, ma col mezzo del mouimento de' Cieli, producono in essere, dispongono, & conservano le cose generabili, & corrutibili in questo inferior mondo, conforme alle idee, che Iddio ha nella sua diuina mente. Et non solo muoue Iddio i Cieli, come fine amato, ma anche come cagione efficiente. Non che sia egli applicato a girare

immob.

immediatamente alcuno particolar Cielo. Ma perche tutti gli Angeli deputati à muouere i Cieli, che tutti sono secondi motori, prendono la virtù, che hanno di muouere, dal motor primo, che è Iddio. Et così concorre Iddio cō gli Angeli, che ciò immediatamente fanno, à muouere i Cieli; etiandio come primo agente. De quali Angeli vno girando da Leuante in Ponente, & compiendo in ventiquattro hore cotai giro, muoue il primo mobile; il quale secondo l'opinione di alcuni moderni è il nono; & secondo che altri anco più moderni hanno offeruato, è il decimo Cielo, cui non conobbero gli antichi Dotti, che p lo più si accordarono, che fosse l'ottauo, che è pieno di stelle fisse, & rapisce, & si tira dietro tutti gli altri cieli, che sotto à lui sono. Questo vn mouimento, perche è sempre di vn medesimo modo, si dice, che è cagione della conseruatione, & duratione; che nelle cose inferiori si ritorna. Et perche ciascuno de' sette pianeti hà vn proprio Cielo, nel quale, oltre che è mosso dal primo mobile, cō cui, come rapiti si voluono tutti i cieli, hà da vn' altro Angelo vn' altro proprio suo mouimento, per cui di Ponente in Leuante si gira sotto il zodiaco. Et di quei vi sono di detti pianeti, che hano altri mouimenti ancora; & altrettanti Angeli, che in virtù del primo motore producono cotali mouimenti. Et perche i detti pianeti girandosi diuersamente si risguardano insieme, & si inalzano hora più, & hora meno sopra la terra verso il Polo; & tale di loro compisce il suo circolo sotto il Zodiaco in manco, & tale in più tempo, auuiene così per queste varietà, come per le diuerse virtù, & possanze delle costellationsi, & de' segni; che nel Zodiaco sona; che si producono ne' nostri corpi, i quali da quegli aspetti, da que' segni, & da quelle costellationsi qualità prendono, i molti, & diuersi mouimenti, che diciamo da luogo à luogo, di generatione & di corruzione, & di varie alterationi. I quali tutti procedono da mouimenti de' corpi celesti, mediante il lume, che dalla luce, che è in loro, qua giù si deriua, & sà riflessione. Il qual lume, se ben da tutti i corpi superiori è qua giù mandato, procede nondimeno principalmente, come si vede, dal Sole fontana di luce sensibile, che illumina non solo queste cose inferiori, ma i medesimi corpi celesti ancora. Et questa pienezza di luce, che è nel Sole, & la vicinanza; che la Luna più di ogn' altro pianeta hà con la terra, sono cagioni, che questi due corpi luminosi, siano più di tutti gli altri efficaci à produrre effetti in queste cose basse. Ma con tutta la loro efficacia non bastano nè questi, nè gl' altri celesti corpi, & non sono sufficiēti ad imporre sempre alle cose, che alle loro operationi soggiacciono, necessità assolutamente. Conciosia che essi i loro effetti qua giù producono non immediatamente, ma medianti le cagioni particolari, le quali può auuenire, che siano deboli, & così che per lor difetto resti, che gli effetti non seguano. Perciocchè può per essempio accadere, che una costellatione, per quel, che tocca à lei, sia sufficiente à produrre stessa

lità;

lità; ma perche ciò bisogna, che faccia medianti le qualità del freddo, del caldo, dell'humido, & del secco, le quali possono per dinersi accideri esser maggiori, o minori di quel, che si ricercherebbe a produr tale effetto, può correre, che tal effetto, non segua. Hanno oltre a ciò le Stelle bisogno, per produrre gli effetti loro, che la materia sia preparata, & disposta a ricever le celesti impressioni. Di maniera che faccia pur quanto può grandi impressioni il Cielo, che non essendo la sua virtù infinita, come è quella di Dio, qual può nel medesimo istante preparar la materia, & imprimer la forma andranno vòte di effetto le sue impressioni; se la materia non è convenientemente disposta. Et posto ancora, che la materia, come esser puote, sia preparata, & disposta da qualche altra cagion celeste, nondimeno perche il cōcor di due, o di più cagioni non ordinate intra loro è per accidente, nō si può più ciò dire, che i corpi celesti siano sufficienti a fare, che queste cose inferiori ricevano di necessità sempre le loro impressioni. Ma comunque ciò sia, e le altre cose, certo è, che sopra le operationi humane non imprimono necessariamente; & che può l'humano col libero arbitrio suo impedire gli effetti de' corpi celesti, non solamente in se stesso, ma anche nelle altre cose, a quali le humane attioni si stendono. Percioche se bene ha Iddio dato a certi corpi la virtù di imprimere dirittamente sopra tutti i corpi inferiori, i quali sono anche gli humani, cotāl virtù non ha luogo, ne si stende sopra le anime humane; perche elle, tutto che forme siano di questi nostri corpi, sono nondimeno sostanze spirituali sostistenti, & più degne, che i cieli. Onde i cieli per se sopra di loro, in quanto sono tali, non hanno possanza alcuna; ma in quanto poi elle informano questi corpi, & fanno vn'intero cōcorso loro, hanno i cieli indirettamente, & per accidente, ciò è per rispetto a corpi, cui sono unite; sopra le operationi delle anime humane qualche possanza. Percioche le operationi escono dalle potenze, le quali, (come si è mostrato) parte sono sensitue, & legate a gli organi corporali, & parte ragioneuoli, le quali non hanno organi, & non sono legate ad alcuna parte del corpo. Dache segue, che imprimendo i corpi celesti ne gli organi delle potenze sensitue, hanno possanza sopra le operationi di dette sensitue potenze: non sopra le operationi delle ragioneuoli, che sono lo intelletto, & la volontà, non hanno possanza alcuna, se non assai debbole, & molto indirettamente, & in quanto lo intelletto, & la volontà preñono nelle loro operationi in qualche modo dalle virtù sensitue. Di maniera che la possanza, che'l cielo ha sopra i corpi nostri, aggiugne medianti gli organi corporali alle potenze sensitue dell'anima, & medianti queste arriua finalmente stanca, & indebita in qualche modo alle operationi delle ragioneuoli ancora, come si è detto, ma in quelle dello intelletto assai più, che in quelle della volontà. Et è ciò, perche lo intelletto, se dalle sensitue potenze nō gli fossero proposti i fantasmi

non po-

non potrebbe per alcun modo produrre le sue operationi. Onde se la fantasia sensitiva è impedita, o perturbata da corpi celesti, segue necessariamente impedimento, & perturbatione anche nella operatione dello intelletto. Ma se i corpi celesti tranagliano l'organo dello appetito sensitivo, & che per questo le passioni di lui si commouano, elleno, se ben hanno qualche forza ad inchinar la volontà, non possono piegarla, se ella non vuole, & resta in poter suo di muouersi, o di non si muouere, di seguire, o di non seguire gli impulsi delle passioni, & le impressioni celesti. Et per questo concludiamo, che il Cielo habbia molto poca possanza sopra la volontà; da cui le operationi de gli huomini principalmente procedono. Nè a questo repugna, che gli Astrologi molte volte predicono le guerre, & gli altri effetti, che pur deperdono dalla volontà, & dal libero arbitrio humano. Percioche questo auuiene, per che la maggior parte de gli huomini ne gli affari loro seguono non la ragione, come douerebbono, & potrebbero, ma il sensitivo appetito, & le proprie passioni, sopra le quali le Stelle hanno la forza, che si è detto. Es pochissimi i veri sanii, che lor facciano resistenza. Ma quei pochi (si come gli Astrologi stessi dicono) signoreggiano le Stelle; perche col libero arbitrio loro contrastano, & vincendo le inclinationi del sensitivo appetito, vincono etiamdico quelle de corpi celesti.

Come gl'huomini sono ordinati à star sotto gli Angeli,
& della maggioranza, che gli Angeli hanno sopra
de gl'huomini. C A P. LXXXV.

AL Sapientissimo, & grandissimo Iddio è piaciuto per ornar questa sua marauigliosa fabrica, empirla di innumerabili specie di creature diuerse, & differenti intra loro, accioche la infinita bellezza, & perfettion sua, la quale debolmente potea rappresentarsi da poche specie di cose, fosse tanto meglio rappresentata da molte. Et la diuersità, & la differenza principalmente consiste in questo, che si come i numeri si auanzano l'vn l'altro in quantità, essendo trè più di due, & più quattro di tre; così volse che le specie si auanzassero & di perfettion intra loro, bauendo Iddio voluto, che le spirituali siano più perfette, che le corporali, & le superiori spirituali più, che le inferiori pur spirituali. Et gli è parimente piaciuto, che etiamdico intra le cose corporali siano i gradi di maggiore, & di minore perfettione. Et quantunque di ciò segua, che le specie inferiori in rispetto di quelle, che loro sopraffanno, siano imperfette; è nondimeno ciascuna di esse perfetta quanto à se stessa; non le mancando alcuna di quelle cose, che compiscono il perfetto esser suo. Et accioche tante, & sì diuerse specie di creature, quasi come parti si vnissero, & ne risultasse questo tutto,

A A che mondo

che mondo è chiamato la diuina sapienza volse, che le parti vltime, & basse delle cose superiori con le prime, & supreme delle inferiori, si congiugessero; & che queste fossero governate da quelle. Onde perche la natura corporale è posta sotto la spirituale; & i corpi non operano, se non mediante il mouimento, accioche essi hauessero à far le operationi, per le quali creati sono, non potendo alcuna cosa muouer se stessa quanto a tutte le parti sue; volse il grandissimo Iddio, come ben conobbero i migliori antichi Filosofi, & è tenuto da sacri Theologi, che alcune separate sostanze, che Angeli sono da noi chiamati, mouessero i cieli, volgendoli, & che dal volgere dei cieli si producessero in questo mondo inferiore que tanti mouimenti, che per ora inanzi dicemmo. Ne si appartiene à gli Angeli solamente di muouer i cieli, ma quei di loro, che sopra stanno, così buoni, come rei reggono, & mouono e' andio gli altri Angeli, che inferiori lor sono, come fece (secondo euni) il Sarafim, che col mezzo di vno de gli Angeli inferiori, mandato lui, purgò col fuoco le labbra del Profeta Isaia. Et come fa anche (secondo che il Saluator narra) il demonio; che tornando per li noui peccati in coloro, onde perche gli erano stati perdonati i vecchi, era vscito vna volta, presette altri spiriti di se peggiori, & quini seco gli adduce. Et ne gli buoni possono così i maluagi, come i buoni Angeli produrre quanta à corpi, non solamente que' mouimenti, che naturali lor sono, ma anche i non naturali. Di ciò, quanto à buoni si vide la isperienza in Abacuch profeta; il qual da vn' Angelo preso per li capelli, & portato di Giudea in Babilonia. Perche lui col cibo, che egli in giudea hauea apparecchiato, pascesse Daniel che in Babilonia nel lago de' Leoni si ritrouaua. Et quanto à rei si vide quello, che secondo alcuni hebbe ardimento di portare il Signore sopra il pinnacolo del tempio, & poi sopra nn' altissimo monte. Ne solamente possono huomini esser mossi da gli Angeli buoni, & rei, quanto a corpi, ma etia d'io quanto alle operationi, dell'anima secondo che appresso discorrendo per le potenze dalle quali le nostre operationi immediatamente procedono, & mostreremo. Et incominciando da sensi esteriori dico, che in essi in duo modi far si può impressione. In vno proponendo loro gli oggetti, & come à re, à gli occhi i colori, & à gli orecchi i suoni. Et in questa maniera non dubbio, che gli Angeli, & buoni, & cattui possono imprimere ne' sensi nostri proponendo loro cose sensibili, & fatte dalla natura, & di mouo da lor formate. Come interuiene quando essi prendono i corpi di aere, & quello stringendo figurano, & colorano a lor piacere. Et sotto così fatti corpi parlando fanno le voci, & le parole, secondo che nelle sacre scritture si legge, che molte volte hanno fatto. Possono anche imprimere ne' sensi, trasportando gli humori, & gli spiriti, che sono le più sottili parti del sangue, da quei luoghi del corpo humano, oue stanno ordinariamente, & adducendoli ne gli organi di det-

di denti sensi, far loro parere quel, che non è. Come auuene a coloro, a quali, perche hanno per la febre riempita la lingua, & il palato di humor colerico, & amaro, ogni cosa pare, che sia amara. Et per questa via possono anche trauagliare, & alterare tutte le vegetatiue, & le sensitiue potenze, che tutte sono legate à gli organi corporali. Percioche essendo, (come si è detto) vbidiente la natura delle cose corporali a gli Angeli in lasciarsi da lor muouere di vn luogo ad vn' altro, è manifesto, che essi mandano l'humor colerico, o'l maninconico, o gli altri al cuore, possono accendere in noi la ira, muouere il timore, il dolore, & le altre passioni del sensitiuo appetito, & parimente mandando i medesimi spiriti, & humori al celabro; nel quale sono gli organi di tutti i nostri sensi interiori, possono in noi produrre fantasmi, & simili altre apparenze, come accade à coloro; che sognano. Et tali apparenze sono taluolta tanto efficaci, che paiono cose verissime, etian dio à coloro, che sono desti; come interuiene à chi per febre, o per altro accidente diuenta frenetico; & come debbe auuenire à colui, del quale si scrive, che gli pareua di essere cōtinuo intra bellissimi spettacoli, i quali parendoli verissimi, erano à lui così grati, che dopo che per opera de gli amici, che gli diedero lo Helleboro, fù risanato, di loro, che di quel diletto priuato lo bauenuano, si lamentaua. Et per questa via possono gli Angeli muouere le parti sensitiue, & medianti le sensitiue in qualche modo le ragionuoli ancora. Et non solo in questa maniera muouono in noi le parti ragionuoli, ma anche in altre. Percioche quanto alla volontà ciò fanno proponendole per modo di oggetto qualche cosa come buona, & desiderabile, & quasi interiormente esortandola, & suadendola, si come gli huomini suadono, & esortano l'un l'altro, & così la inducono à prestare il consentimento à quello, che essi vogliono. Ma nè questo modo, nè verun altro può esser' usato da loro tanto efficacemente, che non resti in arbitrio della volontà humana di accettare, o di rifiutare quello, che da loro se le propone; & di lasciarsi, o non lasciarsi persuadere. Et quanto all'intelletto, si come gli Angeli si parlano insieme, & fanno si l'uno à l'altro noti i concetti loro, così anche possono essi parlare, & fargli noti à noi. Ma per la diuersità, che è intra'l nostro modo di intendere, & il loro parlano essi a noi, in vna maniera dissimile da quella, che usano parlando intra loro. Et perche ciò si intenda, non essendo il parlar' altro, che vna manifestatione, che si fa de' concetti ascosi in vn intelletto ad vn' altro intelletto, dico, che i concetti nostri stanno chiusi dentro al nostro intelletto da duo serrami. L'uno d'la volontà nostra, la qual può tener chiuso, quanto ella vuole, senza mandarlo mai fuori, il nostro concetto, ne mai sin tanto, ch'ella lo vuol celare, potrà esser' inteso da alcuna creatura, ma è ben sempre inteso dal Creatore; al quale solo noti sono, & manifesti i secreti di tutti i cuori. Et questo serrame è à noi commune

con gli *Angeli*; Percioche niun' *Angelo* può penetrare i concetti di vn' altro *Angelo*, se egli non vuole. L'altro ferrame, che chiude i secreti della mente nostra è la grossezza del corpo humano. Questo non è a noi comune con gli *Angeli*, che non hanno corpo, ma è proprio nostro, & è d' conditione, che per esso non possono gli altri, ò *huomini*, ò *Angeli*, che siano, etiamdià che noi vogliamo, penetrare à secreti concetti della mente nostra, se ò con parole, ò con altri segni non gli facciamo lor manifesti. Ma questa differenza vi hà, che a manifestargli à gli *Angeli*, se essi sono à ci intenti, basta, che ne facciamo i segni dentro nella imaginatiua nostra, ou' essi arriuanò. Et questo sia detto quanto all' intendere naturale de' gli *Angeli*, percioche quanto al sopra naturale & beato, possono i beati (senz' altro) guardando in Dio, vedere i concetti appartenenti alla lor felicità, di *Angeli*, ò di *huomini*, che siano. Ma se noi *huomini* vogliamo manifestare i nostri concetti à gli altri *huomini*, che hanno il corpo materiale & grosso, come habbiamo noi, & non possono veder dentro alla nostra imaginatiua, non bastano questi segni fatti interiormente, ma bisogna, che noi per via di parole, ò di altri segni esteriori mandiamo i concetti nostri ad alcuno de' sensi esteriori di coloro, cui vogliamo manifestarli, & che quindi passino à i loro interiori, & pascia all' intelletto ne modi, che di sopra a suo luogo detti si sono. Quanto poi al parlare, che gli *Angeli* fanno intra loro, basta, che eglino leuino il ferrame della volontà, & vogliamo che il lor concetto sia da gli altri *Angeli* inteso, & subito è fatto. Ma quando hanno à parlare à noi, & che vogliono imprimere qualche cosa nel nostro intelletto, è di mestiero, che essi si affettino al modo nostro, & che trouino via da penetrarui, aprendo l'altro ferrame, che essi non hanno; & habbiamo noi, che è la grossezza del corpo. Per la quale, perche non basta, che essi vogliano, che noi sappiamo i concetti loro, è necessario che ne facciano segni sensibili, & che gli appresentino à nostri sensi esteriori, ouero à gli interiori per via di fantasmi, i quali purificati, & illustrati come di sopra si disse, ci fanno intendere. Et per questo modo possono gli *Angeli* parlare à noi *huomini*, & imprimere nel nostro intelletto i questo stato. Ma dopo la resurrettione, se al Signore piacerà, che siamo intra i benedetti alla destra sua, perche habbiamo i corpi glorificati, & chiaro & non ci impedirà la grossezza loro, potremo senza altri segni sensibili intendere i concetti de' gli *Angeli*, & de' gli altri *huomini* santi, subito, che essi vorranno, & similmente essere intesi da loro, quando ci piacerà.

Delle battaglie, & delle tentationi, che di continuo gli huomini sostengono dai cattiuu Angeli. CAP. LXXXVI.

NASCENDO noi huomini tutti per natura nudi di ogni sapere, & essendo mal'acconci à poter diuenire molto intendenti per le breuità della vita, che ne lo vieta. Della quale trà che vna parte se ne portano gli anni della prima fanciullezza, in cui per la debolezza de gli organi de' sensi interiori, non siamo noi buoni quasi à veruna operatione della mente; & trà che vna parte ce ne rubano il sonno, & le altre occupationi necessarie, poco ci auanza da potere spendere in acquistar notitia, & isperienza di molte cose. Et essendo noi oltre à ciò per le ferite, che riceuemo nelle quattro principal potèze dell'anima, all' hora che Adamo primieramete peccò, rimasi grandemete deboli, & infermi, gran cosa pare, che Iddio, il quale è somma giustitia, & sapièza, ci habbia posto à còbattere co Demonij. Iquali, oltre che ci sono per natura superiori, possono còtra di noi valersi delle proprie nostre armi, & virtù naturali, intàto che cò niuna cosa più ci fanno guerra, che con la istessa nostra carne, & con tutta quella parte della nostra anima, che sensitiua si chiama. Et essendo essi inuisibili, vanno, e vengono, senza che pur' accorger ce ne possiamo. Et gran cosa pare ancora che Iddio habbia voluto, che il campo di così fatta battaglia sia questo mondo, nò ugualmete all' una, & all' altra parte sicuro; anzi infedele, & pieno di pericoli per noi, & ad essi fauoreuole sì, che nò manca mai di porger loro nuoue armi, & nuouilaccioli; onde & per inganno, & quasi in vn certo modo per forza, (se ben vera forza nò possono farci mai) habbiano essi à vincer, e noi à restar prigionij. Grà di suguaglianza per certo, & gran disauantaggio par questo, & veramete sarebbe maggiore di quel, che pare, se noi huomini senza altre forze, che cò le proprie nostre còcorressimo cò questi fero ciissimi nostri nemici, che sono prencipi, & possanze spirituali, & rettori di queste tenebre. Ma entràdo noi in questo aringo, come huomini, ch' habbiamo dato il nome, & siamo diuentati soldati di Giesù Christo, è impossibile, mentre per noi stessi nò ci separamo dalla carità, la qual seco ci congiunge, & ci lega, che essi habbiano mai vittoria contra di noi. Conciosia che l'anima, quando è vnita cò Dio da niuna creatura, fuor che dalla propria volontà, puote esser da Dio dipartita, massimamente, che il Demonio, secondo che hauèdo vinto, & gittato p terra Adamo, si era per ragion di guerra guadagnato sopra di noi, & di tutta la sua posterità peccatrice, & degna di morte, balia, & imperio; così hauendo egli di tal balia ingiustamente vsato, all' hora che median te Pilato, & i Giudei, membri, & ministri suoi diede la morte à GIESÙ

CHRISTO

CHRISTO nostro Signore, che di morire essendo innocentissimo, non è degno, giustamente ha perduto quella possanza che egli hauea sopra di noi, già serui, & prigionieri suoi. Essendo stato giustissimo, che a lui, che uccidemmo, GIESV CHRISTO giusto, si era arrogato più di quello, che di GIESV CHRISTO se gli douea, & usurpatosi lo altrui, si togliesse quel, che era già fatto suo. Di maniera, che entrando noi in questa battaglia col segno del buon Giesu, anzi hauendo per iscorta, & per guida lui, che ha vinto, & trionfato del Demonio, & del peccato, & essendo coperti dell'armatura di Dio, che è la gratia, & hauendo la corazza della giustitia, lo scudo della fede, l'elmo della salute, la spada dello spirito, che è il verbo diuino; & trouandoci accompagnati dall'Angelo santo, che (come appresso vedremo) a tutti, che nasciamo, subito si dà in guardia; nè mai ci abbandona sino alla morte; la battaglia, se ben'è dura, & difficile, è nondimeno assai raguagliata, anzi se ne gittiamo via noi uilmente l'armi, & non ci rendiamo volontariamente al nemico, vi habbiamo noi gran vantaggio. Essendo la rocca della nostra lontanità per natura sua tale, che per forza è inespugnabile del tutto. Nè tutte le creature, che sono sotto i Cieli, & di sopra ancora, sono bastanti a poterle far violenza, se ella per se medesima non si rende. Et essercita il Demonio con incredibile rabbia così fatta persecutione per la estrema invidia, che porta a noi, & per la intollerabil superbia, che egli ha, in voler quasi disfar senza agguagliarsi a Dio. Onde secondo che Iddio manda i santi Angeli suoi alla guardia, & alla difesa nostra; così il Demonio quasi a gara, & pronta con Dio si compiace di mandare gl' scelerati Angeli, & ministri suoi alla nostra ruina. Ma in tanti trauagli, che questa nemicitia ci apporta, gran consolatione esser ci dene, il ricordarci, che Iddio è tanto buono, che permetterebbe questo male, se non per cauare qualche gran bene. In qual maggior bene può egli di ciò cauare, che la sua gloria, & la nostra salute? Permette egli dunque, che siamo combattuti, acciache vincendo habbiamo a meritare appo lui; per poter' egli poi, come giusto giudice giustamente darne quella corona, che di ragione non si conuiene, se non a chi uoluntariamente combattendo l'ha meritata, & affine, che habbiamo in questa maniera a trionfare per più loro confusione de' nostri superbi nemici. I quali è pur forza, che si vergognino di se stessi, & che si confondano, vedendosi di essere abbattuti, & vinti in battaglia da gente così debole, & così imbecille, come noi siamo, altre volte vinti, & trionfati da loro. Nè solamente ci combatte il Diavolo, il che fa egli le più volte, quando hauendo conosciuto le nostre particolari conditioni, & le nostre inclinationi sa in qual fossa habbiamo esser più facilmente da lui precipitati. Ma prima per poter ciò conoscere, ci tena, proponendoci hora cose atte a muouere in noi le concupiscenze carnali, & hora quelle, che possono muouere le spiritali, come sono

superbia

superbia, & simili. Et conosciuto, che egli hà questo, ci assalia da quella banda, dalla quale ci hà trouati più deboli. Et come quello, che è traditore, & padre della bugia, & di ogni falsità, molte volte accenna in vn luogo per renderci incauti in vn altro, oue ci vuol ferire. Et spesso ancora sotto specie di bene ci inganna, & dall'opre, che sono veramente buone, & sante, se non si stà in su l'auiuso, prende egli le occasioni di farci far cose pessime. Et per dir' in somma è vecchio, & acuto molto; & non hà fatto mai altr'arte, che di ingannar'huomini. Di maniera che sa perfettamente tutti i modi, & tutte le vie; per le quali si può nuocer loro. Et sopra tutto si ingegna di tirarli à cōmetter que' mali, de quali conosce, che ne hanno à seguir molti altri. Si come quando muoue gli Heresiarchi à seminar le false dottrine: le quali, oltre che sono cagioni, che si perdano innumerabili anime, ruinano anche temporalmente, & destruggono le Città, le Prouincie, & i Regni interi. Et si come è quando induce gli ingiusti & superbi Prencipi à muouere ingiuste, & crudelissime guerre, dalle quali seguono poi tutti i mali. Et per questo si dice, che non si fece mai alcun peccato, di che egli non sia in qualche modo stato cagione. Non che quando anche i Demonij non fossero, non poteessero gli huomini in molti modi fallire, essendo lor naturale il desiderio de' cibi, & de' gli atti venerei; circa i quali, se la ragione non soccorre, raffrenando le souerchie voglie, facilmente può l'huomo cadere in molti disordini, massimamente dopo che per lo peccato del primo nostro progenitore la natura humana restò in molti modi ferita, & corrotta. Ma ciò si dice, perche hauendo il Diavolo vinto, & abbattuto il primo huomo, onde seguì in noi tutti, che da lui discesi siamo, tanta facilità al peccato, si può dire che ci sia in vn certo modo, & almeno per via di vna certa dispositione stato cagione di quanti mali si fero da quell'hora, & si faranno mai, sin' alla fin del mondo sopra la terra. Senza che ogni dì ci fa fare infiniti mali, come le cotidiane, & continue sue instigationi, & con le fraudi, & co' lacci, che à lui per la gran possanza della sua natura è facilissimo di tenderci ad ogni passo. Potendo egli (come si è detto) à man salua, quando però Iddio glie le permette, ingannare i sensi nostri interiori, & gli esteriori con muouer dentro gli spiriti, & gli humori, & con apprender di fuora, & formar' à suo piacere noui corpi di aere; & dar loro le figure, & i colori, che à lui piace. Et di più perche è intendentissimo, & sa naturalmente tutte le virtù attive, & passive delle cose naturali, adoprando i semi, che la natura ne gli elementi del mondo ascosse; le cui virtù sono occulte à noi, & manifeste à lui, può far nascere noui corpi, & noui animali. Come auuenne, quando i Magi di Faraone, adoperandosi in ciò i Demonij conuertirono le Barchette in veri Serpenti, & produssero le vere Rane. Et come auuenne al tempo di Giobbe, i cui Pastori, & armenti furono diuorati in vn tratto dal fuoco, che à

Demonij

Demonij serono scendere dal Cielo. Di maniera, che se bene il Diavolo non può fare i veri miracoli, non essendo in poter suo di mutar gli ordini, e Iddio hà imposto alle nature delle cose; può egli nondimeno adoprando virtù naturali far naturalmente cose, che a noi, che non sappiamo quante che sà egli, sopranaturali parrebbero, & verissimi miracoli. Come sarà tempo di *Anticristo*, il quale (secondo che l'*Apostolo* scrive) uerrà (adoperandosi in ciò il Diavolo) con ogni virtù de' segni, & de' falsi prodigij. Ma di grandissima consolatione esser ci deue, & di certezza, che Iddio dalla parte nostra, il vedere, che egli raffrena la lor possanza, non gli sciando contra di noi usar tutte quell'armi, che essi hanno di così grand'efficacia (che se possibile fosse) per la grandissima difficoltà di resistere, sanno etiamdico gli eletti tratti in errore.

Della cura, che i buoni Angeli, à quali siamo raccomandati, & dati in guardia, hanno di noi.

CAP. LXXXVII.

L'*ALTISSIMO* Iddio, cui si appartiene di tirar le sue creature alla perfectione, & al fine, per lo quale sono state da lui create; sendo che per sè stesso, & immediatamente ha nella diuina mente sua eterno fermato l'ordine; per lo quale ciascuna di esse vi si hà da condurre al qual ordine non è altro, che la diuina sua providenza: così hà voluto, & tal'ordine sia eseguito da diuerse sue creature. Et questo hà egli fatto non per debolezza di virtù, come fanno i Rè della terra. I quali deputano i ministri, & mandano i Vicarij, & i Luogotenenti loro, perche non possono far per sè stessi & esser per tutto. Conciosia che Iddio è in ogni luogo, con la sua infinita virtù, può per sè medesimo gouernare, & proneder tutte le sue creature con quella facilità, che ad una sola, etiamdico che fosse innumerabili modi. Ma egli hà ciò fatto per la sua bontà, & per la gràdezza & per l'honore delle cose, cui commette il gouerno dell'altre; & ad effetto che in ciò si riconosca la eccellenza del suo reggimento. Percioche essendo il fine di ciascuno, che regge, di condurre le cose da lui rette alla lor perfectione, tanto è sempre migliore il reggimento, & il gouerno, quanto la perfectione, che indi segue ne' gouernati è maggiore. Onde non hauendo alcunchè dubbio, che la perfection delle cose, che non solo son buone in sè stesse, ma fanno buone anche l'altre, è maggiore, che non è quella, che è nelle cose, cui bontà non si stende fuora di loro; bisogna dire, che il gouerno di Dio per cui le cose, che egli gouerna, non solo diuentano perfette in se stesse, ma conducano anche l'altre alle loro perfectioni, sia ottimo, & perfettissimo. Si come perfettissima, & ottima è la dottrina di quel Dottore, che non solo

fà dotti

fa dotti gli scolari suoi, quanto à loro; ma gli fa diuentare Maestri, & Dottori, atti à far dotti anche gli altri. Essendo adunque gli huomini tali, che, ancorche Iddio hauesse illustrato loro lo intelletto con la ragione naturale, che non è altro, che vn raggio della diuina sua luce, & drizzata la volontà con la naturale inclinatione, che al ben hà lor data, che legge di natura viè detta, nondimeno dalle molte, & fiere passioni del sensitiuo appetito nello applicare delle vniuersali proposizioni della legge della natura, che naturalmente note lor sono, alle cose particolari; intorno alle quali si riuolgono sempre le operationi humane, poteuano facilmente essere ingannati, & tratti fuor della buona strada, & essendo per ciò in molto pericolo di ricuere dalle cose dentro, & fuora di loro nocimento, & più che da altro dalla inuidia de' Demonij, nostri perpetui nemici, la diuina sapienza volle in rimedio di ciò, che ciascun'huomo hauesse ad essere sotto la guardia, & la protezione di vn' Angelo. Il quale dal nascimento gli hauesse ad essere in aiuto sempre, senza abbandonarlo già mai sin' alla morte. Non che l'Angelo stia sempre con la virtù sua nel medesimo luogo, oue è l'huomo guardato da lui; percioche può ben' essere tal volta in Cielo, & altroue, ma ciò nō dà impedimento alla guardia, & alla cura, che egli ne tiene. Conciosia che non hauendo gli Angeli corpo, non hāno bisogno di alcuno spatio di tempo per muouerli da luogo à luogo, & possono in vn tratto scendere di Cielo in terra, come vediamo, che fa il raggio del Sole, il quale appena spunta in Oriente, che per vie lungbissime è in vn tratto arrivato in Occidente. Ne per tal cura è punto impedita ne gli Angeli la visione, & la cōtemplatione di Dio, in che è la loro somma beatitudine. Percioche quando di due operationi vna è cagione, & regola di un'altra, non s'impediscono insieme, ma più tosto si aiutano, & si auanzano l'una per l'altra. Come auuiene quando vno si studia di contemplare Iddio, per più amarlo; percioche quanto più lo contempla, tanto più l'ama; & si milmente all'incontro più l'ama quanto più lo contempla. Onde perche la cura che gli Angeli hāno de' gli huomini, procede da Dio, come da primo principio, per ordine, & autorità del quale essi ciò fanno, & si termina in Dio, in quanto il suo di cotale operatione è di empire il beneplacito diuino, auuiene, che ciò facendo, non solo non se dipartono, & nō si disgiungono da Dio, ma più tosto se stringono, et si vniscano cō esso lui. Et hà dato Iddio à gli Angeli la cura de' gli huomini, nō solo perche da loro siano guardati principalmente cōtra gli assalti, et le insidie de' demonij et d'ogni altro male; ma ancora perche siano da essi, quasi come per mano cōdotti al bene della eterna beatitudine. Il che gli Angeli fanno, illuminando quei, che sono loro, da Dio dati in cura, & manifestando, & facendo lor conoscere la verità delle cose in duo modi. Prima fortificando il loro intelletto, & poi proponendo, per accomodarsi al nostro modo di intendere, le cose intelligibili, sotto il velo delle

sensibili, con visioni, et fantasmi, et dormendo noi tal volta, et talvolta
 etiamdio all' hora, che desti siamo. Et in oltre dirizzano il nostro libero ar-
 bitrio per modo di chi suade, con mostrarci quel, che fare, o fuggir si debbe
 et mettendo in consideratione i premij, et le pene, che vanno dietro à que-
 lo, et a questo. Et se molti sono, che tutto di cascano in gravi peccati, et a-
 ne se ne vanno dannati all' inferno; ciò non è per colpa de' gli Angeli, che
 guardano, che mai non mancano di far l' ufficio commesso loro, ma è difetto
 coloro, che non danno orecchie à gli interni consigli angelici, et non apri-
 no gli occhi al lume, che essi mostrano loro. Percioche si come noi per
 nostra fragilità, o malitia ci partiamo da quel, che la ragion naturale ci det-
 ta, e così anche lasciamo di far quello, che gli Angeli Santi interiormente ci in-
 gnano. Ma non è per ciò, che etiamdio à coloro, che dannati se ne vanno
 all' inferno, non gionni in qualche parte la guardia de' gli Angeli. Iquali an-
 tendoli, et levando loro le occasioni, et sostenendoli, non gli lasciano cadere
 in molti lacci, et in molte fosse, che in ogni parte tende loro, et apparecci
 il demonio, cui non mancano gli Angeli buoni di scacciare molte volte,
 di reprimere, non permettendo, che egli faccia tutto quel male, che vorreb-
 be, et che (se non fosse impedito) potrebbe fare col mezzo de' maluagi buoni
 membri, et istrumenti suoi. Iquali per questa via da gli Angeli, che ne ha-
 no cura, sono ritratti da molto gravi peccati, che essi con maggior nocività
 fanno, et danno altrui, et lor proprio ancora, se ciò non fosse, farebbono d' au-
 taggio. Et se bene gli Angeli in universale desiderano, che gli huomini
 peccchino, et non periscano; nondimeno in particolare, et considerato ogni
 cosa, vogliono, et si contentano, che intorno à ciò l' ordine della divina giu-
 stitia habbia luogo, et si adempia. Secondo il quale si permette, che certi
 peccchino; et si dispone, che i medesimi de' i falli, et peccati loro si puniscano.
 nel particolar giuditio, che intanto al tribunal di Dio si fa di ciascuno, all' ho-
 ra che passa di questa vita, interuencono gli Angeli, et nel generale, che si
 farà di tutti, l' ultimo giorno, interuenranno ancora, et come testimoni con-
 ceranno gli huomini cattivi, che bebbeno in cura, che non per mancamento
 di conuenevoli aiuti, ma per mera peruersità loro commissero i falli, on-
 hanno ad esser dannati, et dati in seruitù, et in preda à quei Demonij
 e catori loro, da quali si lasciarono indurre nel precipitio della offesa di Dio
 per esser da loro di ciò puniti, et tormentati in eterno. Et perche la cura
 di guardar gli huomini particolari è quasi de' minori officij, che da Dio si co-
 mmettano à gli Angeli, tengono i santi Dottori, che quelli del più basso
 ordine dell' ultima Gerarchia siano à cotale cura proposti. Et perche nume-
 roso si ritruoua, se ben sono, si può dire innumerabili, che sia di pari vi-
 ta con un altro, ma tra loro à guisa de' numeri sempre si auanzano, è ver-
 un'altra cosa, che à quegli huomini, che da Dio sono stati chiamati à gradi, e
 dignità

dignità più eccellenti, & a più alte imprese, si danno in curatori quegli Angeli, che nel medesimo ultimo ordine della più bassa Gerarchia sono di maggior virtù, & più degni. Et conciosia che gli Angeli non solamente sono deputati alla guardia de gli huomini particolari, ma anche delle communanze, come sono i Regni, le prouincie, le Città, & finalmente tutte le vniversità, è credibile, che secondo le conditioni, & i gradi di così fatte vniversità siano loro proposti Angeli di maggior virtù, o di minore; & che a ciò fare si prendano non quelli del più basso ordine, onde si talgono i curatori de gli huomini particolari, ma di qualche ordine superiore, & come à dire de gli Arcangeli; & secondo che stimarono alcuni etiandio de' Prencipi. Da quello, che si è detto, segue, che vn huomo può hauere alla guardia sua non solamente vn Angelo, che è quel, che hà cura della particolar persona, ma molti Angeli, cioè è tutti quegli, che hanno in guardia etiandio le vniversità, delle quali esso è parte. Nè per ciò si confondono gli officij. Percioche à l' Angelo, cui si commise la persona, si conuene di hauer cura in quelle cose, che riguardano la particolar salute di lei, & à gli altri Angeli in quelle, che se le appartengono, per esser membro, & parte di quelle vniversità, che essi hanno in possessione.

Come gli huomini siano ordinati in tra loro
CAP. LXXXVIII.

ESSENDO si fin qui veduto, come gli huomini siano con l'altre creature ordinati, & quello, che da lor riceuano, resta, che breuemente parliamo dell'ordine, che essi naturalmente hanno in tra loro. Il che con predece ageuolmente si può considerando come ciascuo' huomo sia ordinato in se stesso. Hauendo la sapienza infinita di Dio voluto, che l'ordine, che egli ha posta intra le parti, che sono in ciascuo' particolar' huomo, non solo serua alla perfection di lui, ma che sia anche essemplio del modo, secondo il quale la vniversità de gli huomini, & tutte le comunità deono per lo buon reggimẽto loro essere ordinate in se stesse. Et di più essendo l'huomo in vn certo modo di ogni cosa composto, hà voluto, che dall'ordine, che nelle parti di ciascuno particolar' huomo si ritruoua, sia rappresentato quello, che è intra tutte le principali parti dell' vnuerso. Noi siamo (come tutti veggiamo) composti di corpo, & di anima, & il corpo hà le sue membra, & l'anima hà le sue potẽze vegetatiue, sensitiue, & intellettive. Hora secondo che in tutto l'uniuerso la virtù delle cose men degne è soggetta à quella delle più degne, onde veggiamo, che le sostanze nõ viuenti seruono à quelle, che viuono, etiandio solamẽte di

B B 2 anima

anima vegetativa, quali sono le piante, le quali v'sano della terra corpo nudo, & da lei trabeno gli alimenti; & che gli animali bruti per l'anima sensitiva, che è in loro della vegetativa più degna, sono superiori. & si nudiscono delle piante; & che l'huomo per l'anima, che egli ha partecipe di intelletto è alle piante, & à bruti superiore. Onde & questi, & quelli comitate in suo uso, nudrendosi, & vestendosi di essi. Così ancora in ciascun huomo le parti men degne seruono alle più degne. Onde è, che il corpo, eccetto alcune parti, con molta vbidienza essequisce i commandamenti dell'anima, & le potenze vegetative seruono alle sensitive, in quanto gli organi le sensitive si nudrisciono, & crescono per le vegetative, & alle sensitive ben tal volta non senza renitenza, & contrasto sono obedite) comandano, impongono legge le ragioneuoli. Et questo medesimo ordine deuue naturalmente essere in tutta la vniuersità de gli huomini. Percioche quei di loro che di migliore intelletto sono, deono naturalmente come più nobili comandare à quegli, che manco vagliono in questa parte. I quali pare, che la natura le più volte soglia ricompensare con dar loro corpi robusti, & atti à sfener le fatiche, & à poter seruire in essequendo gli ordini di coloro, che di migliore intelletto sono. Ma si come nel Regno dell'anima molte volte troua disordine, perche la parte, che intende, quasi serua della sensitiva, niene, secondo che ne gli intemperati, & ne gli incontinenti si manifesta. le virtù sensitive diuengono serue del corpo. Il che si vede in coloro, ne quali, per la crapula, & per lo souerchio vino moltiplicano i vapori, & i humori corporali talmente, che aggrauano l'anima sensitiva, si che nè i sensi interiori, nè gli esteriori fanno diceuolmente l'ufficio loro; così ancora nella vniuersità de gli huomini si troua disordine. Conciosia che coloro, che iustij, & giusti sono, & che aboundano di molte virtù, le quali tutte procedono dalla parte intellettuale, sono molte volte tenuti sotto, & oppressi da Tiranni ingiusti, & da huomini bestiali, alzati, & mantenuti ne' supremi gradi delle cose humane dalle forze corporali di quegli huomini, ne quali le sensitive passioni signoreggiano, & si sono fatta vbidiente ancella la infelice ragione che è in loro. Onde se ben hanno l'arbitrio libero, non pensano ad alcun' altra cosa più, che à tener ben pasciuto, & trattato il corpo, in che hanno per il fin loro, adorando, & tenendo (come dicea San Paolo) per Iddio il loro ventre. Il qual disordine ne gli huomini particolari, & nelle vniuersità nasce principalmente dal peccato deriuato in noi dal primo huomo, per lo quale, secondo che la mente humana si ribellò à Dio, così à lei si ribellarono le virtù sensitive; & in molta parte etiandio il corpo all'anima; & appresso nasce da gli sconci habiti della peruersa volontà di que' tali. Permettendoci il Signore, non solo in pena de falli loro, ma anche perche non è disdiceuole,

uole, che il gouernatore vniuersale permetta nelle cose da lui gouernate qualche difetto particolare, acciò che la perfettione del bene dell' vniuerso, il quale per alcuni particolari difetti vien più perfetto, non sia impedita. Perciò che questa differenza è intra i particolari gouernatori, & il generale, che i particolari deono porre ogni studio, affine, che nim difetto sia ne gli affari gouernati da loro. Et il generale per maggior beneficio di quel tutto, che egli gouerna, à bello studio lascia tal volta, che nelle cose da lui gouernate sia qualche difetto. Onde veggiamo nelle cose civili, che al supremo Principe è lecito per la publica vtilità, seruare certe conditioni, torre d'prinati le ragioni, & le cose lor proprie. Il che è contra la particular giustitia di que' tali. Et in certi misfatti più graui, hauendo riguardo alla publica vtilità, si puniscono i figliuoli de' delinquenti, se ben senza colpa, & innocentissimi. Et per questo hauendo rispetto alla loro particular giustitia si fa lor torto. Et similmente nelle cose naturali, Iddio gouernatore di ogni natura per non impedire il maggior, & vniuersal bene, lascia, che seguano le corrutioni, & i mali particolari. I quali, quantunque siano contra il bene delle particolari nature di quelle cose, che si corrompono, non però sono contra il bene della vniuersal natura del tutto. Conciosia che dalla corrutione di questa cosa la generatione di quell'altra, & la conseruatione delle specie procede. Et dal difetto, & dal male di vna parte, nasce la perfettione, & il bene di vn'altra parte, & di tutto lo intero altresì. Di maniera che se il mondo mancasse di tutti i mali, mancherebbe anche di molti beni. Perciò che se (per essemplio) non si uccidessero i Cerui; i Montoni, & i Buoi, mancherebbono le specie de' Lupi, de' Leoni, & de gli Orsi, che vinono delle altrui carni, & compiscono la perfettione dell' vniuerso, & oltre à ciò gli buomini mancherebbono di molte commodità. Et se non fosse stata la crudeltà, & la ingiustitia di Nerone, di Diocletiano, di Decio, & di molti altri Tiranni, non sarebbe stato glorificato il Signore, & ornata la Chiesa dalla patientia, & dalla fortezza di Pietro, di Paolo, di Lorenzo, & di innumerabili altri Martiri. Il cui sangue fù da coloro ingiustamente sparso. Et da questo apparisce tanto piu la onnipotenza di Dio, il quale da tutti li mali del Mondo cauauo il bene; & è così grande la sua bontà che se ciò non fosse, non lascerebbe
 (come dice Sani' Ago-
 stino) che si facesse alcun
 male .

Come

Come Iddio conferua gli huomini, & tutte l'altre
sue creature. CAP. LXXXVIII.

ESSENDOSI fin' ad hora mostrato quello, che gli huomini per or-
ne naturale dalle altre creature riceuono; & come anche siano in
loro ordinati: resta hora, che si mostri quello, che essi naturalmen-
oltre allo essere stati da lui prodotti, riceuano dal grande Iddio; che so-
principalmente tre cose. L'vna è la conseruatione, in quanto è l'huomo
Dio conseruato nell'essere, che egli li hà dato. La seconda è lo aiuto, per
quale concorre Iddio à far con esso noi ogni nostra operatione. La terza
il gouerno, per cui l'huomo è da Dio drizzato al fin suo. Hora tornand
la prima, dico, che tutte le creature, perche tutte furono da Dio fatte di
da, se fossero da lui lasciate à se stesse, & cessasse egli col suo diuino influ-
di conseruarle in quell'essere, che diede loro, incontanente si risoluerèbbo
in quel nulla, di che egli le fece primieramente. Ma perche è proprio d
bontà di comunicarsi, & fare altrui di se parte; Iddio, che è ottimo, &
lo istesso suo essere sostantiale, dal quale si deriva ogni altro essere partico-
lo, si compiace talmente di comunicar l'essere in conseruando le sue cre-
re, che non lascia, che alcuna di quelle, che sostanze (perche hanno l'ess
compiutamente, & stanno per se stesse) si chiamano, venga manco del
to mai. Percioche se ben molte cose materiali, perdendo le forme sostan-
li, & gli accidenti si corrompono, nondimeno perche quanto alla mater
la quale è incorrottile, pur restano; non si può dire, che manchino
del tutto, ò che si risoluano in nulla. Anzi nè anco le forme sostantiali
gli accidenti periscono affatto, restando, & questi, & quelle nella pote
della materia. Ma auuenga che niuna creatura si riduca mai del tutt
nulla, non è per ciò, che, come diceuamo, non se ne corrompano molte.
onde fa mestier di sapere, che delle cose fatte da Dio, che stanno per se ste
quelle, che sono forme semplici, & senza materia, come auuiene de gli
geli, & dell'anime humane, le quali, tutto che siano forme de' corpi, no
meno stanno (come al suo luogo si disse) etiamdio per se stesse, sono in-
rottili, & immortali. Percioche non essendo qual si voglia cosa, che
se stia alla corruzione sottoposta, se non in quanto la forma si diparte a
materia, doue non è materia, & forma insieme, presuposto il naturale in-
so, per lo quale Iddio conserua ogni cosa, non può essere corruzione
morte. Si ritruouano appresso certe altre sostanze, le quali ancorche d
teria, & di forma composte siano, nondimeno incorrottili sono. E
auuiene, perche la forma empie, & satia in tal guisa la potenza della m
ria, che ella non è più atta à desiderare, nè à riceuere verun'altra for

La ond

La onde perche la materia non può star senza la forma, auuiene, che la forma, che ella ha, non può per alcun modo esser da lei diuisa già mai. Et tali sono i corpi celesti, i quali per questo veggiamo, che sono incorruttibili, et immortali. Trrouasi finalmente vn'altra sorte di sostanze composte pur di materia, et di forma, le quali, perche le forme loro non sono di tanta virtù, che bastino a dar la intera perfettione, et ad empire affatto l'appetito della materia, sono corruttibili tutte. Percioche restando la materia di continuo in potenza ad altre, et ad altre forme, et con appetito di spogliarsi le vecchie, et di vestirsi le noue, segue in questa sorte di cose la generatione, et la corruttione, che ogni dì veggiamo. Et tali sono tutte la cosa inferiori composte di quattro elementi, et gli elementi stessi altresì. I quali, se ben non si corrompono quanto à i loro interi; nondimeno per lo contrasto, che è intra le contrarie qualità loro di caldo, et di freddo, di humido, et di secco, sono corruttibili, quanto alle parti, medianti le quali scambienolmente si annichiano, et si toccano insieme. Et queste cose inferiori se ben si corrompono tutte (come si è detto) nondimeno perche hanno chi più, et chi meno temperata la complessione delle qualità contrarie de gli elementi, onde sono composte, auuiene, che certe di loro sono atte a durar più, et certe men lungamente. Et perche le impressioni delle cose agenti operano nelle patienti, secondo le dispositioni, che nelle patienti ritrouano; auuiene, che infondendo il grandissimo Iddio, che è il primo agente, tuttavia l'essere senza allentar mai sopra le sue creature, et che riceuendo esse total' influsso secondo la capacità, et le diuerse dispositioni, che si ritrouauano in loro, sono conseruate diuersamente. Percioche gli Angeli, le anime humane, et i corpi celesti, che sono disposti a poter durar sempre (come si è detto) riceuendo l'influsso dell'essere, che da Dio vien loro, secondo la dispositione, che in loro si ritroua, sono da lui conseruati in perpetuo. Et le cose inferiori composte di questa materia elementare, riceuendolo similmente, secondo la loro capacità, sona da Dio conseruate, non in perpetuo, ma più, et meno, secondo le tempre, che hanno. Onde gli huomini quanto à corpi durano secondo la dispositione, che è in loro à riceuere il diuino influsso. La qual dispositione dalla consonanza delle qualità contrarie de gli elementi, onde composti fanno, risulta. Et durano ancora quanto il sapientissimo Iddio nell'alto secreto suo giudica esser più expediente à ciascun'huomo particolare, et à quelle vniuersità, delle quali essi particolari huomini sono parti, et membri. Et perche si intenda bene quello, che del diuino influsso si è ragionato, dico, che nò è Iddio con le cose da lui create, come sono gli artefici, et quei, che generano con le cose generate da loro, et fatte dall'arte. Percioche costoro, come prima hanno fatte, ò generate le cose, cessano, et non operano più intorno ad esse, la doue Iddio senza cessar mai di operare intorno alle cose da lui create,

create, & prodotte, di continuo infonde loro l'essere, conseruandole secondo la natural dispositione di ciascuna, come si è detto. La qual conseruatione non si fa per alcuna nuoua operation di Dio, ma per vna continuatione dell'operation sua; con la quale secondo, che vna volta diedo l'essere, creandole, & producendole, così tutta via lo dà loro conseruandole. Et se per vn sol momento restasse egli, & cessasse da tal influsso, verrebbero manco tutte le cose & si ridurrebbono à quel niente di cui furono primieramente da Dio create. Et è questo influsso, & questa operation di Dio simile in qualche modo alla operatione, che fa il Sole, illuminando hor questo, & hor quell'altro emisfero. Percioche si come à far che così quello, come questo, si conserui luminoso per vn giorno intero, non basta che il Sole sorga fuora dell'Orizzonte in Oriente, & poi subito ricada sotto, & si ascòda; ma bisogna, che egli vada cōtinuando in illuminarlo, sì che dogli tuttauia sopra dalla mattina alla sera; così ancora à far, che l'essere Dio dato alle creature si conserui, non basta, che egli l'abbia loro dato prima, ma bisogna, che lo conserui, dando lor tutta via il medesimo essere. secondo che vediamo, che ogni sera subito, che il Sole tramonta, manca luce; così se Iddio mancasse di tale influsso, subito mancherebbe l'essere ogni cosa. Anzi dicono i Santi Dottori, che non è cosa fattibile, nè possibile che alcuna creatura riceua virtù di conseruarsi in essere per sè stessa, & per la quale Iddio operi in lei cotal conseruatione, secondo che non può nè auuenire, che alcuna creatura habbia l'essere, senza che le sia dato da Dio. Et il dire il contrario sarebbe, come se si dicesse, che vna cosa è cagione della stessa, il che è impossibile; ouero che può hauer l'essere non communicato non dependente, il che è proprio à Dio solo, & non si cōuiene ad alcuna creatura. Percioche il dire, che vna creatura possa hauer l'essere indipendente, & non communicato, è dire, che la creatura possa esser Iddio. Il che è dicenole, sì che le orecchie non lo possono sostenere, essendo la natura di Dio del tutto incommunicabile. Ma ancor che a niuna creatura si possa dare che ella conserui se per sè stessa senza che Iddio la conserui, se le può nondimeno dar virtù di conseruar l'altre, se ben non senza Iddio. Ilquale à molte creature ha communicato il poter donare altrui l'essere, & à molte il poter conseruarlo altresì. Vedendosi, che certe generano; il che è dar l'essere, & che certe altre, anzi molte di quelle istesse nutriscono le se generate da loro; il che non è altro, che conseruarle, ma non hà dato ad alcuna il poter ciò fare senza il grande Iddio; sì come nè à lui il poter essere prima cagione, il che conuiene, & è talmente propria a Dio solo, che è incommunicabile del tutto ad altrui. Hà bene Iddio dato alle creature il poter essere seconde cagioni, le quali operano però tutte in virtù della prima. Anzi hà egli ordinate molte cagioni à produrle gli effetti, le

li per

li, per cio che stamo in mezzo intra esso Iddio, che è cagion prima, & gli altri effetti, si chiamano cagioni secòde. Onde è necessario, che ciascun' effetto principalmete depèda dalla cagion prima, & poi successiuamente dalle secòde, ordinate à produrre tal' effetto. Et per questo così la cōseruatiō de' gli huomini, come anche di tutte le altre cose principalmete dipèda da Dio, & secondariamete dalle cagioni di mezzo, che secòde si chiamano, & tãto più da ciascuna, quãto è più alta, e più prossima alla prima. La onde possiamo dire, che le cagioni della cōseruatiōe de' corpi humani dopo Iddio sian quegli Angeli, che sono deputati a muouer i Cieli; & che forse inãzi à loro sian quei, che immediatamete riceuono da Dio l'ordine di tal' mouimento, & lo cōmettono à quelli, cui si appartiene la effecutione di tal' ordine, & poi i corpi celesti, & intra loro principalmete il Sole, & la Luna, che più possono co i raggi loro sopra questi corpi inferiori, & successiuamente altre cose, ancora, che si lasciano per breuità; & finalmete i cibi, che prēdiamo per ristorare quel, che di cōtinuo consuma il calor naturale; i quali cōuertiti in sangue ci nutriscono, & ci cōseruano. Ma tutte queste cagioni secòde operano in uirtù della prima, che è Iddio, da cui ciascuna ricene tutto quello, che hà. Et questo basti à mostrare si come gli huomini nō solamente hanno riceuuto l'essere da Dio nella prima creatione, & generatione fatta di loro; ma che è loro etiandio cōseruato dal medesimo Iddio col continuo influsso, come si è detto.

Che Iddio aiuta gli huomini, & concorre con essi à produrre ogni loro operatione.

C A P. X C.

Sono oltre à ciò gli huomini da Dio aiutati à far tutte le lor' operationi, et talmete aiutati, che cō verità dir si può, che indistintamete, et senza alcuna eccettione tutte le operationi de' gli huomini sono molto più principalmete di Dio, che di loro. I difetti soli, che nelle nostre operationi si ritrouano, sono talmete nostri, che Iddio nō ui ha parte. Et questo in molti modi si può dimostrare. Ciascuno intēde, che l'operare nō solamete de' gli huomini, ma di tutti gli agēti di qual si uoglia maniera, nō è altro, che il dar l'essere. Perciò che ciascuno, ch'opera fa qualche cosa, et niuna cosa è, che nō habbia l'essere: cōciosia che se ella nō hauesse l'essere, nō sarebbe. Hora in ogni genere quello, che è per natura, sempre è cagione di tutto quello, che è per participatione. Nel fuoco si vede ciò. Il quale perche per natura è fuoco è sempre cagione, che s'infuochi il ferro, il legno, et ogni altra materia, a cui s'appiglia il fuoco. Essendo dūque Iddio p natura l'istesso esser, è necessario, che l'essere partecipi, che in tutte l'operationi de' gli huomini, & di qual si uoglia altro agēte si ritroua, proceda come da sua cagion da Dio principalmete. Ciò si dimostra ancora, pche ogni operatione, che facciamo, si fa da noi mediati le uirtù, et le potēze, ch' habbiamo à far ciò, le quali son le prossime cagioni de' gli atti nostri.

C C Conciofia

Conciosia che il veder nostro procede dalla potenza visua, che è in noi, lo intendere dalla intellettuale. Ma hauendo noi queste, & tutte l'altre tenze, come da prima cagione, da Dio, che ce l'ha date; & col continuo flusso (come poco auanti mostrato habbiamo) ce le conserua. Et dipendo sempre ogni effetto più dalla prima, che dalle seconde, & prossime cagioni; non si può negare, che il vedere, & lo intender nostro, & tutte l'altre nostre operationi non procedano principalmente da Dio. Appressò che que applica le virtù naturali, che si ritrouano nelle cose, ouero gli istrumenti dell'arte à far qualche effetto; si dice esser quello che principalmente l'effetto produce. Onde è, che l'apparecchio delle viuande si dice esser fatto non del fuoco principalmente, ma del cuoco, che come principale agente applica loro la virtù del fuoco; il quale non interuiene se non come istrumento. Et le vittorie, che si acquistano combattendo, si attribuiscono principalmente non all'armi, nè à cauali, nè à gli altri istrumenti della guerra animati, ò non animati, che siano, co' quali si acquistano; ma à capi de' esserciti, che come principali agenti applicano opportunamente, & le armi & i cauali, & la virtù de' soldati, & gli altri istrumenti alle battaglie; da quali applicationi seguono poi le vittorie. Ma Iddio, il quale è principalissimo Agente, & cui ogni altro agente serue come istrumento, è quello, che moue, & applica le volontà humane, dalle quali nascono tutte le humane operationi allo essercitio (come al suo luogo dicemmo) de' gli atti loro. Et de' conueneuolmente si conchiude, che non solamente siamo noi da Dio in ogni nostra operatione aiutati, ma che è principalmente suo effetto tutto quello, che noi facciamo. Percioche se egli non mouesse la volontà, ella non mouerebbe le altre potenze dell'anima, & non mouendosi le altre potenze dell'anima non si mouerebbe ne anche il corpo; il quale ne' suoi mouimenti fa i mouimenti dell'anima; Onde si resterebbe l'uomo del tutto immobile, & non farebbe operatione alcuna già mai. Ma accioche da questo alcuna occasione di errore altri non prenda, facendosi à credere, poi che (come è concluso) ogni nostra operatione, è principalmente effetto di Dio, che anche i nostri peccati da Dio procedano, & siano suoi effetti. Dico, che in ogni peccato che si commette, sempre si ritrouano due cose, che sono Atto, & Difetto. L'Atto è come à dire nell'homicidio il colpo, che con la spada mena l'occidere à colui, che egli occide. Il Difetto è il non voler vbidire alla legge di Dio, & à Dio, che ha comandato, che non si occida. Hora il colpo menato, che è atto, & cosa, che ha l'essere, è ben' effetto di Dio, dal quale, perche è atto puro, & primo, & lo stesso essere sostantiale, procede ogni atto, tutto quello, che in qualunque modo ha l'essere. Ma il non volere vbidire à Dio non è atto, ne cosa, che habbia l'essere in alcun modo: Conciosia che negatiua (come i Dottori dicono) non pone in essere alcuna cosa, ma è solamente

et difetto di quello, che in ogni atto deirebbe essere, Dio. Dal quale non potendo, perche' è perfettissimo, propria, ne peccato già mai è necessario dire, che questo di er' vbidire à Dio, proseda talmēte dall'huomo solo, et lui, che Iddio nō ni habbia parte alcuna. Et in questo di colpo di spada, con che vn'huomo vn'altro huomo occo: Et che ciò sia vero è manifesto, perche se vn'huommazasse vn'altr' huomo, (come auuiene tal volta) ouanni Sacerdote, di cui sotto il titolo de Homicidio si re tali. Costui, perche in esso non sarebbe stato quel amento di non voler' vbidire alla legge di Dio, non ha cato alcuno, nè mortale, ne veniale. Et similmente della Giustitia sà in dar la morte à condannati, perche dal disprezzo di Dio in non voerlo vbidire, non è peccato, ancor che egli meni vno, o più colpi di spada, o di aliarare come Iddio concorre all'atto del peccato, et liano i sacri dottori dare vn'effempio, ilqual non addurre in questo luogo. Noi sappiamo, et si è vera nostra virtù motiua, da cui procedono tutti i mouitro membro è nell'anima. Hora poniamo, che vn'huomr qual si voglia accidente di vna gamba, et che camiare sarebbe necessario, che fosse maco, et zoppo. Ma se cederebbe dalla virtù motiua, che è nell'anima, la qual nē dall'anima la quale, si come mediante la detta virtù mba, che è restata intera, così mouerebbe anche ben l'al fetto, se ella maccasse di tal difetto, ma procederebbe dal amento, che è nella gamba, et dalla gamba istessa, che è na dire, che la bruttezza, et il mancamento, che è ne gli da noi, non sia da Dio, nè dall'infusso, con che Iddio re ad atti tali, ma sia totalmente da noi, et dal libero ar difetto, che habbiamo in esso, in non volerci sottoporre nti alla legge di lui.

e non ragioneuoli sono da Dio gouernate me elinationi naturali, non à fine del proprio lor r beneficio dell'huomo. CAP. XCI.

conserua Iddio gli huomini infondendo loro l'essere cōe, et gli aiuta concorrendo à far con essi ogni loro opera e si è dimostrato gli regge, et gli gouerna ancora ad esumino, che è lor proposto. Et non è particolar priuile-

CC 2 gio

gio de gli huomini, che da Dio gouernati siano, anzi è ciò commune à tutte creature; le quali tutte con la diuina sua prouidenza non manca egli mai di dirigere alla lor perfezzione, & à quel fine, per lo quale furono da lui create. Ma perche più che le creature non ragioneuoli, ama Iddio le ragioneuoli, le quali furono create ad imagine di lui, & per l'altissimo fine proprio loro, di aggiungere con le loro operationi à Dio, conoscendolo, & amandolo sono molto più degne di quelle, che mancano di ragione, hà Iddio lor prouidenza in vn modo segnalato, & distinto da quello, con che gouerna le non ragioneuoli. Alle quali, non potendo esse hauer contezza dell'amor di Dio, basta partecipar di alcuna simiglianza di lui, o con l'essere sensibilmente, o col viuere, o col conoscere medianti i sensi le cose particolari che sono lor necessarie per la conseruation di se stesse, & della specie loro. Et ben conuiene, che Iddio gouerni diuersamente queste da quelle, conciosia, che l'operatione di ciascun operante è sempre diuersa secondo la diuersità della materia, che tratta, & del fine, per lo quale la tratta. Ciò si vede ne' Medici, i quali altri modi tengono, quando operano affine di rendere altrui la sanità perduta, & altri, quando solo intendono di conseruar quella che già si possiede; & altri rimedij vsano con huomini di forte complessione, & giouani, & altri con deboli, & vecchi. La onde perche le creature non ragioneuoli, mancando del libero arbitrio, non sono padrone de gli atti loro, & per ciò non si può propriamente dire, che per se stesse adoprino alcuna cosa, ma che più tosto siano esse, come puri istrumenti d'altrui, & per l'altrui beneficio operate. Et perche la diligenza, che qual si voglia principale agente, o artefice vsa intorno à gli istrumenti suoi, non è a fine de' istrumenti, ma di quello, à che egli intende di operare gli istrumenti, si chiama diligenza, che'l legnaiuolo pone nell'aguzzar la sega, & in fare, & ella ben iagli, non è à fine, che ella sia tale, ma per poter con essa commodamente fendere il legno; bisogna dire, che la cura, che Iddio tiene delle creature, che mancano di ragione, non sia à fine del proprio ben loro, ma del bene delle ragioneuoli, per le quali hà egli fatto, & adopera quelle, che sono senza ragione. Et così, che il gouerno, che Iddio fa di loro, molto sia differente da quello, con che egli gouerna gli huomini. I quali per la ragione che hanno, signoreggiano, & sono padroni, & moderatori delle proprie loro actioni. Onde essendo essi non puri istrumenti, ma talmente istrumenti di Dio, che sono anche principali agenti, in quanto essendo partecipi di prouidenza si appartien loro di gouernar se stessi, & le lor famiglie, & spesso Città, le Prouincie, & i Regni, adinuenne, che se come furono creati, così sono dalla diuina prouidenza gouernati, & retti, à fine del ben lor proprio nella maniera, che appresso ragioneremo. Nè à quello, che si è concluso, che le creature non ragioneuoli sono create per dar perfezzione all'huomo

& à

Et non di se stesse, Et che l'huomo è creato à fine del ben
a quello, che con verità si dice, che tutte le parti, di che
lo, sono ordinate à perfettion di esso vniuerso, Et che
per la gloria del Creatore. Percioche la perfettione,
vniuerso, consiste nell'ordine, che elle hanno di comma
si come i sensi esteriori, che sono parti dell'huomo, com
one di tutto l'huomo, inquanto seruono d' sensi interio
seruono all'intelletto. Così ancora le creature, che m
anto aiutano la perfettione dell'vniuerso, in quanto ser
uale se mancasse alcuna cosa di quelle, che hanno da co
tto; parrebbe, che all'vniuerso, di cui l'huomo è parte,
se ancora: Et che non bene fosse, nè compiutamente per
i Dio, la qual risulta dalla perfettion dell'vniuerso gran
la conseruatione de gli ordini, che hà egli imposto alle sue
voluto, che le men degne seruano alle più degne. Seco
onore de' supremi Principi della terra tanto è maggio
nte sono essi vbiditi, Et seruiti da tutti i sudditi. Vasa
ma anco inquanto à ministri, Et à Vicarij che essi tengo
r le Prouincie danno i sudditi la vbidienza, Et la rimer
r gli ordini, che essi supremi Principi hanno imposto.
e creature non ragioneuoli sono come à lor fine ordinate à
oli, Iddio mediante le inclinationi naturali, che hà dato
tamente, che esse non lasciano mai di ciò fare. Onde è
i secondo l'ordine, che Iddio hà imposto loro, sempre
bili commodi, Et beneficij di continuo cagione ci sono
le piante, et gli animali bruti non mancano mai di seru
la generatione delle cose, onde possiamo noi sostenere
, a quali è vnita l'anima intellettina. Vedesi appresso
perfettione al suo intelletto speculativo vsa delle cose
speculando in esse le lor nature. Et dalla cognitione di
i scala, sale, Et arriva alla cognition di Dio come fero
i filosofi, che altro lume, che quel di natura nō hebbero
atione, Et ridurre in atto gli habiti operatini, che egli hà
o della materia corporale, la quale si lascia ad operare,
lui, come gli piace. Et così l'huomo di tutte le creature
line di Dio si serue à suo beneficio, trabèdo da loro vtili
a dichiarato come Iddio con la infinita sua prouidenza
creature nō ragioneuoli à fine, nō del proprio lor bene,
ioneuoli, per le quali create furono, Et come da questo
dell'vniuerso, Et la gloria di Dio.

Che

Che Iddio gouerna gli huomini, & gli conduce
al lor fine mediante le leggi, che ha date
loro. C A P. XCII.

G I A si è dimostrato si come Iddio gouerna le cose, che mancano di fine, & le conduce al fine, che è lor proposto, che è la perfezion dell'huomo. Resta hora, che si mostri, come egli con la diuina prouidenza gouerni, & al proposto fine conduca anche l'huomo. Il qual è stato dotato da lui di appetito elettivo, che è il libero arbitrio, che habbiamo, & quello, in che principalmente auanziamo noi le non ragionevoli creature. Perciocche per esso, il qual segue la cognitione della nostra propriagione, siamo noi padroni de gli atti nostri. Ma adiuuene, che questa nostra ragione, secondo che per proprio errore, o per inganno fattoli da qualche cosa fuora di lei, facilmente può non conoscere qual sia, & in che consista, vero bene, & il suo ultimo fine; ouero quali siano i mezzi, che condurre possono a cotale fine, così ancora può facilmente trarre seco in errore il suo libero arbitrio. Onde fu necessario, che in remedio Iddio desse una regola, nella quale risguardando, & a cui attenendosi, potesse ella stare nella sua strada, & tenerui anche il libero arbitrio, si che cō tale scorta regolasse le electioni, & le operationi, che da lui uscir deono. Ma conciossia la regola de gli atti, & delle operationi humane, che si fanno per lo fine, ser non possa al ro, che qualche ragione (appartenendosi alla ragion sola) ordinar le cose verso il fine) bisogna dire, che la regola, che da Dio è proposta alla humana ragione, ad effetto, che ella non erri, & non tirasse in errore il libero arbitrio, altro non sia, che una certissima, & infallibil ragione, chiara sì, che in essa non possa mai per verun modo cader ombra d'errore alcuno; dalla cui luce deriuandosi nella debile, & tenebrosa nostra ragione vn luminoso raggio, la illustri, & le mostri quello, che seguire, o far si debba. Et questa ragion così chiara, anzi questo splendidissimo altro non è, che la legge eterna, che è nella eterna mente di Dio. Nella quale è scritto l'ordine, la regola, & la misura, con che ciascuna creatura particolarmente, & segnalatamente l'huomo, regolar deue ogni sua operatione, in quanto l'huomo solo di tutte le creature, che sono sotto il Cielo, per voler di Dio partecipe di prouidenza. Appartenendosi a ciascun modo di douer gouernare, & condurre se stesso al suo fine, & a molti di habere a condurre non solo se stessi, ma molte volte anche altrui. E: il raggio che deriuandosi da questa eterna legge, illustra (come si è detto) la nostra ragione, è quel lume, che legge di natura è da noi chiamato, & ragion naturale si disse ancora, la quale altro non è, che una impressione, che dal l. diuin

una si fa nella nostra mente, per cui tutti, che ci ha fatto
nosciamo il bene, & il male; & habbiamo natural' incli-
to, & a seguir quello. Et questo è vno, & il primo mez-
gouerna, & ci conduce al fine, che ci ha proposto.
humana per la sua debolezza non può riceuere le im-
per quello, che l'eterna legge detta, se non imperfetta-
ne l'intelletto nostro speculatiuo dalla sapienza diuina
partecipe, non di tutte, ma solamente di alcune veri-
principij speculatiui, iquali per natura tutti sappiamo: ed
lletto operatiuo è dalla legge eterna fatto partecipe
principij operatiui, che altro non sono, che certi prece-
ni, circa le cose, che esser deono operate da noi. Di-
tendo noi nella mente impressa la cognitione di tutti i
particolari atti humani nella detta legge eterna si ritro-
in in tutte le nostre operationi possiamo dalla detta na-
menti nostre è scolpita, esser dirizzati; massimamen-
ccato del primo nostro progenitore fu questa natural
parte oscurata. Onde per supplire à quello, che in ciò
providenza diede à diuerse nationi diuersi legislatori,
Romani, Caronda. & Solone à gli Ateniesi, Liguri
ri ad altri. Da ciascun de' quali, con le leggi da lor
uomini tratti, & dirizzati al ben commune di quel po-
leggi. Il quale ben commune, che è il fine di tutte le
è altro, che il bene humano, possono gli huomini
le forze, & le virtù naturali. Ma conciosia che gli
Dio creati, non principalmente affine, che essi hab-
, ma perche arriuiamo alla beatitudine eterna, che è il
n lunga auanza, & trapassa la proportionate di ogni ha-
che da Dio si desse lor legge proportionata all' altezza
Per la quale (rimosso ogni dubbio, che intorno alle
ij, & diuersi giudicij nascer poteano) fossero certi (es-
ro, & mostrato da Dio, che non può errare,) di quel
neano: & così che secondo i precetti di cotal legge ba-
solo le operationi esteriori, ma anche gli interiori asser-
erij de' cuori loro. Et oltre à ciò affine, che tal legge
dò, che da Dio si proponessero i premij à gli offeruatori
ntumaci, & à trasgressori. Et perche le impressioni
ssere accomodate alle capacità de' patienti, che le rice-
uon padre di famiglia non dà à figliuoli, mentre che le
edesimi precetti, che dà lor poi, che già sono cresciuti,
& fatti

Et fatti grãdi,ma glie le dà diuersi,et secõdo che cõuengono à ciascuna. Così ancora la diuina sapiẽza non diede al mōdo vna legge sola. Ma bau- nello eterno consiglio suo determinato di saluarlo col mezzo di GIE- CHRISTO figliuol suo,et Signor nostro;essendo il mondo giouane,et zo anchora,diede prima per mano di Moisè à quel popolo,di cui Christ- scer deuea, vna legge,la quale hauesse da prepararlo à riceuer poi a suo po il diuino verbo incarnato. Nella qual legge,che anticha si chiama, o che si proposero molti precetti di atti virtuosi,deriuati, et tratti come c- chusioni da' precetti della legge della natura, si ordinarono molti sacrifici Sacramenti,et modi di viuere,ne' quali tutti si figuraua,et si promettea sà Chriſto. Et dopo quando venne la pienezza de' tempi,per la bocca de- stesso vnigenito figliuol suo,et Signor nostro fatto huomo,diede vn'altra ge. La quale in questo fa gli huomini perfetti,perche gli induce alla osser- uatione de' precetti diuini,non per timore,(come faceva la legge antica) ma amore,che è la carità, la quale con la gratia,che si dà nella nuoua legge figurauasi nella vecchia,Iddio per Chriſto infonde ne'nostri cuori. Et à cetti piacque al Signore,per tirar gli huomini più sicuramente alla per- fectiõ,di aggiungere alcuni consigli. I quali non impongono necessitã, procedono suadendo,et insegnando vna più alta, et più sicura via, per- quale può l'huomo più speditamente mediãte il disprezzo,et il rifiuto de- honori,et de' piaceri corporali,et per quanto l'humana necessitã compo- delle ricchezze,andarsene verso il Cielo.Ne' quali consigli sono fondate te le religioni,che in stato di perfettione pongono quei,che in esse,mediã- i voti, à Dio si rendono. Et per queste vie,et con questi mezzi della ge eterna,naturale,humana,et diuina,antica,et nuoua,et de' diuini co- gli, piacque alla diuina prouidenza di gouernare il genere humano, et condurlo allo altissimo fine propostoli di douer veder Dio, et di lui godere. Ma et del fine, et delle leggi, che al fin conducono più pienamente si- di sotto à suoi luoghi.

Del Fato, & di quel, che possa sopra g'li huomini, & sopra le operationi, & le cose loro. C A P. XCIII.

E SSENDOSI di sopra ragionato dell'huomo quanto à quello, egli hà in se stesso,et à quello ancora,che dalle cose fuora di lui r- ne,et come con esse,et con gli altri huomini sia naturalmente o- nato,si potrebbe hoggimai à questa prima parte impor fine, nella quale era proposto di parlar solamente delle cose, che à gli huomini conueng- per natura. Ma perche tutto il giorno si sente, che essi ne gli auuenim- loro prosperi,et auuersi sogliono lodarsi; et dolersi del Fato, et della E- tana

ni, onde venga lor bene, & male; auanti ch'io passi al-
la dire delle cose, che può l'huomo sopranaturalmente
giacere di discorrere alquanto etiandio sopra questo. Affi-
l, che siano Fortuna, & Fato; & se le cose humane di-
uo per alcun modo soggette; da tal notizia si toglia, quan-
l'occasione di errore, che facilmente intorno à cid nella
er potrebbe. Et prima diremo del Fato. La qual vo-
erbo latino, che significa dire, & pronuntiare, non im-
detta. Ma si come dicendosi poeta, s'intende per la lo-
gilio, ò di Homero, così dicendosi Fato, si intende quel-
da qualche eccellente virtù superiore, la quale non so-
entire, come secondo l'opinione de gli antichi Idola-
Gione, Ammone, Apolline Delfico, & gli altri lor
endendo questo nome di Fato, secondo l'intendimento
ch'io m'affaticchi in mostrare, che quel, che essi chiama-
no cose fallaci, ò nulla. Percioche nõ essendo cosa alcuna
ue, nè Apollo, nè gli altri, che essi adorauano per-
se pur furono qualche cosa, non Dij veraci, (come essi
ci Demonij, è necessario, che quei lor fati fossero nien-
incerti; non potendo i demonij, quando anche vera-
sallo fallacissimi sono, & pieni di menzogna, antiuede-
ri euemi delle cose, (come dicono) contingenti, qua-
le le operationi humane, se non per via di vna perico-
Altri credettero, che il Fato fosse virtù de i corpi ce-
stione, come da prima cagione, procedesse, & si signi-
che in queste cose inferiori accade; & che quanto alle
stellationi si producesse, nelle quali nasce ciascuno. Ma
.Percioche le Stelle non sono prime cagioni delle cose,
no, ma si ben seconde, & istrumenti di Dio, fatte da
re col mezzo di esse, gli effetti, che egli vuole. Intra i
ioni de gli huomini, che procedono dalla humana vo-
oppra essa, non essendo legata ad organo corporale,
celesti alcuna forza, se non debolissima, & per acci-
questa opinione era diuulgata; & hauea altamente fissi
i humane, onde trabeua molti in errore, i Santi Dot-
rono, che per beneficio del Mondo fosse marco male di
via dal comune uso questa voce di Fato. Et ciò nõ perche
operaticni loro, & tutto quello, che in qualunque modo
non sia sottoposto, & non dipenda da vna cagione supe-
riore,

D D

riore, cui (come appresso diremo) può convenire il nome di fato, ma che, o per inganno del Diavolo, o per malvagità de' gli-uomini veniu-
 voce presa falsamente, & nell'intelletto di infiniti mortali' generaui-
 o pericolosissime opinioni. Hora dichiarando qual sia quella superio-
 rione, cui non si discometterebbe il nome di Fato, dico, che è la idea, &
 sempia, che come scritta, detto, & pronunciato nella mente di Dio si ri-
 ua, dell'ordine, che hà egli imposto à tutte le creature, per lo quale ha
 esse ad innarsi verso il lor fine. La qual Idea non è altro, che la di-
 sua providenza, la quale in duo modi considerari si puote. In vn modo
 quanto la idea del detto ordine nel diuino intelletto si ritruoua. Secondo
 qual modo se alcuno, riconoscendo le cose humane dependere da quello
 è scritto nella mèta di Dio, dicesse, che esse dependono dal Fato, in quan-
 to state da Dio secondo il modo suo predette, & pronunciate, non han-
 he cattiuo intendimento. Et per ciò (come dicea Sani' Agostino) deu-
 he costui tener fermo cotai' intendimento, & correggere la lingua, per
 dar con quella parola di fato occasione di scandolo à deboli, che per au-
 tura crederebbono, che altro significasse di quello, che colui in cotai' ma-
 ra parlando hauesse inteso. L'altro modo, nel quale la providenza diu-
 considerari si puote, si è quanto alla effecutione dell'ordine da essa dato
 imposto alle cose. La quale effecutione, che gouerno si chiama, per
 Iddio gouerna le cose inferiori per le superiori, le più volte si ritruoua
 presso le superiori creature. Et secondo questa consideratione, si com-
 idea, che nella diuina mente si ritruoua dell'ordine dato alle cose, la
 è cagione, che elle auuengano, come in è ordinato, & scritto, si può
 mar Fato, così ancora l'effecutione di detto ordine commesso à gli Ang-
 è à corpi celesti, inquanto sono seconde cagioni ordinate da Dio à pro-
 re gli effetti, che egli vuole, & Fato, & fati etiandio nel numero del
 quando più sono le dette seconde cagioni chiamar si possono. Perche se
 no Angelii quali operano per lo intelletto, hanno nella lor mente scr-
 quello, che di fare intendono, & l'ordine, che eseguir deono; & se i
 corpi celesti l'hanno similmente scritto nelle costellazioni loro, & seco-
 il lor modo lo pronuntiano, lo dicono, & lo significano, cui leggere, &
 tender lo sà, come fanno alle volte i buoni Astrologi. Ma perche più
 altro intorno alle cose del fato, si desidera di sapere se egli sia immobile
 immutabile, quanto à gli euenti da lui predetti, dico, che parlando
 queste cose inferiori, in quanto dal fato, che nella mente di Dio si ritruo-
 dependono; non è dubbio, che infallibilmente, & immutabilmente seg-
 no sempre, non già perche tal immobilità sia per se in queste cose infer-
 soggette al fato: le quali per lo più quanto à se contingenti sono, & r-
 necessa-

che è stato così disposto, & ordinato da Dio. Di molte cose, tanto a se immobile, & immutabile, che io deueffi narrar qui, come faccio a questa hora, nondimeno aggiungerò, & presupposto, che Iddio hauea così ordinato, era e alemente, & che il diuin' ordine non si effeguisse. Parte la consideratione della dipendenza, che gli euenti ha di disposizione, & dall'ordine, che si ritruoua nella diuina del fato, se non in quanto egli è nelle ragioni secon- considerano le virtù, che per se hanno le dette secon- e gli effetti, diciamo, che gli euenti di tali effetti non allibili. Conciosia che l'operare delle dette seconde ca- de cose inferiori, è per se contingente, perche le in- de' Cieli, possono in molti modi riceuere impedimento, a loro, o per le indisposizioni della materia; nella qua- lo concorso dell'altre ragioni, che impediscono tali eu- racolosamente voglia, che alle volte succedano le co- minime, che egli ha lor dato. Et conciosia che, (co- to) la parte ragionevole nell'huomo, & massimamen- ena necessariamente le impressioni de gli Angeli, o di- non sia assolutamente soggetta se non al suo Creatore, to il fato di Dio; che è quel, che è scritto nella diuina- to, che sia in qual si voglia superior' ragione, ha tan- onia humana, che non lo possa essa con la libertà sua- e quella forza ancora, che il fato, che si ritruoua nel- ba sopra l'altre cose contingenti, intorno alle quali si- on humane; non possa similmente per humana indu- a. Percioche se qualche costellazione (per effempio) ne' caualli, diu' altri simili animali, che sono in cura- rruzione nelle biade, potrebbe il libero arbitrio di qual- uona diligenza quanto a gli animali, & alla biade, che render vano il fato di così fatta costellazione.

la Fortuna, & il caso, & la differenza, che han- a loro. **CAP. XCIII.**

affatto a quanto haueuamo promesso di ragionare circa- che diciamo della Fortuna, & del caso. Cui desidero tan- volsero, che non par queste cose basse, ma le stollo anco- latti per lo concorso (come essi diceano) de gli atomi, &

caso. Questa Fortuna molti crederono, che fosse vna diuina sostanza vna Dea padrona de' beni temporali, i quali per questo si chiamarono di tina; & che ella hauesse arbitrio di dispensargli, dandogli temerariamente & togliendogli senza alcuna consideratione de' meriti, o de' demeriti, come que le aggradina. Nè intendo io qui di quei Poeti solamente, che de' lei fero in modo, che guardando la pelle, & la superficie de' loro componime può parere, che così intendessero. Percioche fu la Fortuna publicamente adorata in Roma, & altroue; le furono dedicati i Tempj, posti gli alta- dati gli incensi, offerti i sacrificij, & fatti gli altri diuini honori. Et per q- la, che si appartiene a' Poeti, esser può, che (comunque della Fortuna pa- ssero) non fosse in loro intorno a cio errore di intelletto, considerando, che rono huomini per lo più di grandissimo sapere: & che per legge di Po- era lor lecito di fingere, come a' Pittori, quel che voleuano, nuoue sorti di li- mini, nuoui animali, nuoui Dei. Senza che i Poeti tēgono per grande or- mento de' componimenti loro, quando alle cose, che non sentono, & non uono, danno la vita, & sentimento, & quando fanno parlar le piante, intendere le fiere, & cose simili. Nè per ciò auuiene, che essi credano, così sia, come scriuono; nè che chi legge intenda gli scritti loro second- senso, che suonano le parole. Essendo cosa manifesta, che molte volte sotto il velo delle Favole, & delle Poetiche finzioni, volsero per modo di- legoria dire leggiadramente, molto belli, & veri sentimenti, appartenenti buona, & beato viuere, Ciude, bene intesi da prudenti, & accorti Letto- Ma lasciando da parte i Poeti, affine, che ben s'intenda quel, che siano (pur qualche cosa sono) Fortuna, & Caso, dico, che in queste cose inferi- in duo modi si opera per qualche fine. In vn modo da l'huomo già per- nuto a gli anni della discretione, il qual opera a proposito del fine conosci- to da lui: & in vn altro modo da fanciulli auanti, che per la età habbia- l'uso della ragione, & dalle cose naturali, che mancano di intelletto altre- come sono gli animali bruti, le piante, & le cose non animate, che tutte be- operano a proposito del fine conosciuto; ma tal conoscenza non è in lor- ma in Dio autore, & moderatore loro, & dell'vniuerso. Hora quando a- huomo, che opera a proposito di qualche fine, che egli conosce, accade fi- ra dell'intention sua qualche cosa, che di rado soglia auuenire, se è buon- diciamo, che ciò è per buona Fortuna, & se è rea, diciamo, che è per ma- Fortuna. Onde se vn'huomo cauando terreno a fine di fondare edificio di piantar vigna, o di altro, trouasse fuor di sua intentione moneta di oro di argento, o altra cosa di pregio, perche ciò di rado auuiene, diremmo c- di così fatto auuenimento fosse stata cagione la buona Fortuna. Et se v- altro segando le biade, desse le mani in vn' Aspidi, che lo pungeffe, perche

questo

rara, & à lui sarebbe accaduto fuora della sua intentio-
 ne fine adoperaua, diremmo, che fosse stato di ciò ca-
 gione. Ma quegli accidenti, che à chi opera per qualche
 fine, ò spesso, ancorche auuengano fuor di sua intentio-
 ne. Onde se vn viandante à lungo andare si stan-
 ca per via le scarpe, se ben non hauesse egli pensato
 non si potrebbe per ciò chiamar mal Fortunato; per-
 ciò, & quasi sempre à chi assai camina. Conciosia che
 la cagione à gli huomini, che si stancano, & che si rompa
 le scarpe, onde se pur lamentar si volesse, più tosto della incon-
 ueniente pensato, che quello gli deuesse interuenire, che
 l'auuenimento, che della mala Fortuna sua lamentar si po-
 trebbe. Alle cose, le quali, perche mancano di intelletto, opera-
 no alcun fine, accade qualche cosa insolita, se è buo-
 na, & per Caso prospero, & se è rea per Caso aduerso, &
 per Fortuna. Onde se ad vn Cauallo, stando sopra vn'al-
 tre, auuenisse, che mancandoli la terra sotto, cadesse
 perche ciò rade volte accade, che il Caso auuerso ne fos-
 se Romulo, & Remulo, a l'hora che teneri, & po-
 sti esposti ne gli stagni del Teuere, col pianto trassero
 le mammelle, & nutrirli, perche essendo così Bambi-
 no della ragione, non poteano piangere à proposito di
 la loro, & fù cosa rara, che vna fiera così fatta diuenis-
 se humano, diciamo, che essi furono di ciò cagione per Ca-
 so. In somma, che è intra la Fortuna, & il Caso, si
 fa auuenir quello, che rade volte suol' accadere, &
 l'occasione accade à chi opera à proposito di qualche fine.
 Et quello diciamo esser per Caso, che nõ essendo solito,
 accade all'operante, che non haueudo la ragione,
 non può aperare à proposito di alcun fine, inteso da lui.
 La differenza, che da Dotti si pone intra la
 Fortuna, è per ciò offeruata nel commun' uso del ragionare,
 si souente queste due voci Caso, & Fortuna prender-
 si l'una per l'altra. Et questo basti per farci strada à
 non dire, mostrando le cagioni, onde è che gli
 sono bene, ò mal Fortunati. Et dichiarando se gli
 sono, che noi diciamo accaderci per Fortu-
 na, producbino da alcune cose, che siano
 le cagioni di essi, ò pur solamen-
 te per accidente.

Che le

Che le cose, che quì auuengono per Fortuna, ò per Caso, hauendo rispetto alle cagioni superiori, tutte procedono da ordini certi, & determinati.

CAP. XC.V.

D A quel, che si è ragionato di sopra, facilmente comprender si può, che bene, ò mal Fortunato si dene chiamar colui, al quale, occorrendo egli à proposito di qualche fine, accade fuor di sua intentione, ò prospero, ò sinistro accidente insolito. Ma occorre, che à gli huomini gli affari loro interuengono molti insoliti accidenti buoni, & rei, che se non sono fuora di loro intentione, non sono fuora della intentione, & dell'ordine di qualche cagion superiore, alla quale sono gli huomini in qualche modo soggetti. Di maniera che di costì fatti accidenti dir si può, che in rispetto de gli huomini, à quali interuengono, siano per Fortuna; ma in rispetto alle cagioni superiori, che gli producono, interuengano non per Fortuna, ma per ordine, & disposition certa, & determinata. Come sarebbe se (per esempio) vn Signore essendo in Roma, mandasse duo messaggieri, quest'vno in Francia, & quello in Germania, dando ordine, senza, che l'vno sapesse l'altro, à l'vno, che facendo la via per Toscana si trouasse il tal giorno in Bologna, & all'altro, che passando per Romagna douesse il medesimo giorno ritrouarsi pur in Bologna. Lo incontro di questi duo messaggieri, quanto ad essi, cui fuor di loro intentione auuerrebbe di ritrouarsi insieme in medesima Città di Bologna, sarebbe per Fortuna. Ma quanto al Signore, che hauea dato tal ordine, & disposte talmente le lor giornate, che volendo vbidire era necessario, che si incontrassero, sarebbe non per Fortuna, ma per ordine certo, & determinato. Le cagioni superiori, alle quali gli huomini soggiacciono, sono Iddio principalmente, & poi in qualche modo Angeli, & i corpi celesti. Onde è, che interuengono ogni dì à gli huomini molte cose fuor di loro intentione, ma volute da Dio, procurate da gli Angeli, & prodotte dalle Stelle. Le quali Stelle, non solo medianti le qualità astrattive, & passioni, che à corpi celesti soggette sono, possono sopra i corpi, & in che modo sopra le nostre anime auer, desiderando in loro per rispetto de gli organi corporali, cui sono affisse, l'Amore, & l'Odio, & l'altre passioni sensitiue appetito, ma etiamdiu medianti certe qualità occulte di dette Stelle. Vedendosi, che molte di queste cose inferiori tengono naturalmente alle proprie & particolari virtù, le quali bisogna dire, che habbiano non da una qualità elementare; ma da oscura forza del Cielo, come è nella calamita, che tira à se il ferro, & nel Turbit, & nel legno d'India; de quali (come i Medici dicono) il Turbit per occulte virtù celeste purga la flemma; &

gn

il male, che portato dall'Indie noue ne paesi nostri, fu
alle medesime qualità celesti predono i particolari hu
operare efficacemēte sopra certe maniere de' corpi. On
medici, nō per sciēza, o pratica, che essi habbiamo più de
scosto de' Cieli, del quale non si sà dire la ragione, sono
in rēdere à corpi infermi la sanità. Sono ancora alcu
aiuto celeste in piātare; inestisce & altr'opre di villa
cōdo il desiderio loro, che nō fà à gli altri, che di qll'ar
per auuentura di gran vantaggio. Si sono veduti an
in espugnar Città, & in simili imprese di guerra, più
per celesti à noi nascoste cagioni, che per prudenz
furono auuenturati, & altri, cui tutto che di gradif
scirono le cose quasi sempre à rouescio. Ma bisogna
adoperandosi in ciò le superior cagioni, succedono
amente, o sinistramente le cose, che essi hebbero in in
per difetto semplicemente di quei mezzi, ch'essi si eleffe
questo possono chiamarsi bene, o mal Fortunati. Concio
buona et la mala fortuna, che fuor di nostra intētionē,
gnano co' mezzi eletti, & procurati da noi à qualche fi
capo di essercito hà intentione di vincere mediāti cer
ge come atte, & acconcie à poterli dare la vittoria,
intentione di sanar lo infermo con certi mezzi, che egli
poter render la sanità, all' hora diciamo, che quei vit
per buona Fortuna; quando il vincere, & il risanare
mplicemente per li mezzi eletti da loro, ma per certe
intentione, & del consueto co' mezzi da loro eletti si
all' hora diciamo, che quei non vinca, & che questi non
na, quando ciò auuene non drittamente da i mezzi,
per accidenti, che fuor del solito, & della loro inten
o eletti sinistramente si giungono. Si come in Perugia
il discordia già auuene. Nella quale non mancar
per hauer compiuta vittoria quasi altro, che di spezza
di ferro, che attrauerando la strada vietaua il passo,
on istrumenti acconci à far ciò la tagliana, per la frē
tendo quini moltiplicati gli erano adosso, alzar le brāt
che quei, che più appresso gli erano, & più lo impēdi
uanto, & gli dessero agio di ciò fornire, gridò à dietro.
anche da quei, che erano alquanto lontani, & non sa
curissima la notte, da cui, nè perche fosse detta, & pen
se si dicesse, fu da loro replicata, & così portata di vō
ce in voce

se in voce sù cominciato à gridarsi da tutti à dietro à dietro, & bastò qu
senz'altro, & senza che se ne possa assegnare altra ragione, che l'occ
disfauore delle cagioni superiori, à fare, che quasi in vn momento smo a
mila armati lasciando alla parte nemica vna molto auenturosa vittoria
mettessero per sè stessi, non vi essendo chi gli cacciasse in fuga, & in ro
La cui sinistra Fortuna sù in questo, che insolitamente, & fuor di inten
ne, col mezzo, che per vincere sù eletto, di tagliare quella catena, si
pagnò, che colui sfortunatissimamente per li suoi, & auenturosissimame
per gli auuersarij gridò à dietro. Ad Augusto ancora si può credere,
hauendo così disposto Iddio, cui come istrumenti seruono le seconde ca
ni, fosse da occolta virtù di quel suo genio, cui (come scrinono) quel di M
cantonio cedeà, che altro esser non debbe, che lo Angelo, che lo gua
ua, fosse dico dato speranza, et ardire, si che prese egli partito, ancor
hauesse assai minor numero di Navi, & di genti, di venir con Marcanti
à battaglia nauale ad Attio, nò pensando per ciò egli, che hauesse à suc
re, che Cleopatra senza alcuna cagione, se non forse l'esser femina, la
dicono, che è animal mobile per natura, si togliesse con le sue, che er
circa sessanta navi, di mezzo il fatto d'arme, per tornarsene in Alessand
& che Marcantonio per lo fiero amore, che le portaua, nò potendo soft
di vederla andare da sè lontano, deuesse abandonare anch'egli l'impresa
andarle dietro, come fece, lasciando à lui quella gran vittoria, che lo fe
narca del Mondo. Et sù in ciò buona la Fortuna di Augusto, & auu
quella di Marcantonio, che insolitamente, & fuor della intentione dell'
& dell'altro, co mezzi, che ciascum di loro per vincere si era eletto, si ac
pagnò che à Cleopatra, contra quello, ch'esser deuea, vene voglia di tor
in Egitto. Auenga che più, che alla mala Fortuna, la colpa della sua
na potesse Marcantonio dar' à sè stesso. Conciosia che se ben Cleopatra s
ra con circa sessanta navi partita, potea egli nondimeno vincere ancor
senza tenerle dietro attendea alla battaglia. Ma è da auuertire, che non
sono i corpi celesti con vna sola inclinatione operare, che vn'huomo s
tutti i suoi affari bene, ò mal fortunato, & dargli vna perpetua qualità
diante la quale egli si elegga, & faccia di continuo quelle cose, con cui
biano fuor di sua intentione, & del solito à congiungersi certi commo
incomodi, che lo facciano sempre bene, ò mal fortunato. Percioche le
tù celesti sono naturali, & la natura, che è determinata ad vna, non p
vn'atto solo operar molte cose, se non in quanto le molte possono ridur
vna. Ma accioche vn'huomo sia dalle Stelle medianti gli organi delle s
tue virtù inclinato ad eleggere in diuerse volte diuerse cose, le quali d
tri insoliti, & non aspettati commodi, ò incomodi accompagnati sian
necessario che ciò volta per volta si produca da diuerse costellatiqni; le
li no

forza di imporre à gli huomini necessità di elegger nello . Conciosia che Iddio non hà dato nè à' Cieli, nè una quantunque eccellentissima creatura, il potere as à gli huomini questa , ò, quell'altra cosa ; ma si bene modo disporre, riserbando à se solo il poter efficacemen volontà, facendo lor fare con effetto sempre , & in e egli vuole . Si come anche solo può con vna sola di- , che quegli huomini, che à lui piace, siano vniuer- fortunati sempre . Et perche ben si intenda quel, che gli hanno virtù di potere in qualche modo disporre gli necessariamente, ad eleggere, & à voler questa, ò quel- che essi ciò fanno illustrando lor lo intelletto, & illumi a duo modi . Prima mostrando loro , che sia bene di illo, à che indurre gli vogliono, senza però far lor co- che sia bene . Et quando gli Angeli così procedono ini le più volte grandemente bramano di così fare, co ato da gli Angeli, che sia bene . Ma se fossero diman abbiano cotal brama, risponderebbono di non saper'al , quasi presago detta loro , che sia ben fatto di così fa sia succedesse loro di ottenere qualche buona cosa, alla prima pensato, si potrebbe dire, che ciò fosse loro auue- na . L'altro modo, con che possono gli Angeli illumi facendo conoscer loro, non solamente, che faranno be- ò quell'altra cosa ; ma ancora la ragione, perche faran insolitamente hà da seguire di tal' electione . Onde se ati si eleggessero di far qualche cosa, con la quale si ac insolito, ma conosciuto, & procurato da loro , poi che iti da gli Angeli, ciò non sarebbe per buona fortuna , che essi per questo si chiamassero ben fortunati, non na quello , che è stato antiueduto, & procurato , & che one . Et per fine di questo ragionamento , dico , che di iori, le quali si è dimostrato , che ci fanno bene , ò mal ben le più volte suol fare gli effetti suoi adoperando le i sono gli Angeli, & le virtù de' corpi celesti, & l'altre: ò far senza le operationi di alcuna delle secòde cagioni , ostra intètionè, et di ogni nostro pësiero senza alcuna il- li, ò inclinatione di Cieli darci le prosperità, & le auuer & farci bene , & mal fortunati, come gli piace . Ma Angeli, nè i Cieli, nè verun'altra cagion seconda darci ò cattiva , senza che Iddio vi concorra . Perche da lui

E 1 necessa-

*necessariamente dependono tutte le cose, che in qualunque modo possono
 fere. Di maniera che volendo Iddio, può l'huomo hauer bene, & male
 & che gli Angeli lo procurino, & che i cieli lo inchinino. Onde è, che c
 rispetto di noi huomini, come anche de gli Angeli, & de cieli, possono
 auuenire molte cose per Fortuna, in quanto possono accadere insolitam
 & senza che à noi siano prima venute in mēte, & che gli Angeli l'h
 biano procurate, & disposte i cieli; & così fuor di ogni intention
 nostra, & di ogni ordine loro. Ma in rispetto di Dio nin
 na cosa può auuenire nel mondo per Fortuna, & à
 caso, conciosia che egli con la diuina sua men
 te hà proueduto, & ordinato il tutto, on
 de è, che niuna, et iandio minima
 cosa può accadere in tutto
 l'uniuerso fuora dell
 ordine suo, &
 della sua pro
 uidenza.*

IL FINE DEL PRIMO LIBRO





A HISTORIA
 LL' HVOMO,
 STADA MESSER
Sensi, Giureconsulto Perugino.
 BRO SECONDO.



SIANO SIMIGLIANZA, ET
 fferenz, che hanno intra loro; & qual sia
 Dio, che è nell'huomo. CAP. I.



ON bastò all'infinita bontà di Dio di ha
 uer creato il Cielo, & la terra, dando lo
 ro, & insieme à tutte le crature, che que
 sta, & quello empiono, & ornano l'esser
 sostitiale; ma à ciascuna cosa da lui crea
 ta per più dignità di lei aggiunse virtù,
 & possanza di produrre la sua operatio
 ne. Non volendo egli, che di tante crea
 ture fatte da lui alcuna ve ne fosse otio
 sa, & che si stesse senza far nulla. Et si
 come per più bellezza, & ornamento del
 innumerabili specie di cose differenti, & distinte in gra
 di minor bontà: così ancora hauendo rispetto alla mede
 simo ornamento, volse, che le operationi, che da tanta va
 rietà doucano, fossero in bontà differenti; & che le meglio

Et 2 riop-

ri operationi dalle migliori creature si producessero . Et perciò diede a se da lui create le virtù, & le potenze atte, & acconciè a far le opera più, & meno buone, secondo che più, & meno nobili sono i gradi, & piacque à lui di fortirle . Facendo in ciò, come fanno i buoni Architetti, quali alle pietre di maggior pregio, & che con più arte laurate sono, più degne parti danno luogo, ad effetto, che habbiano ad ornar tanto l'edifitio . Le operationi, alle quali fù l'huomo, come huomo ordinato, gli atti, che egli produce medianti le potenze; onde è egli di ragione natura, che intelletto, & volontà si chiamano . Ma perche gli oggetti torno à quali operano lo intelletto, & la volontà, sono il vero, & il bene certi beni; & certi veri si ritruouano, in cognitione de' quali vien l'huomo col mezzo delle cose sensibili naturalmente, essendo proprio, & naturale all'huomo dalle cose sensibili farsi grado alla cognitione delle intelligibili . Viamo di dire molte volte, che le operationi, che fa l'huomo con lo intelletto, & con la volontà intorno à così fatti oggetti, sono à lui naturali, perché le fa secondo l'ordine della sua natura, & perché le dette potenze, si come tre cose, delle quali si è detto di sopra nel primo libro, naturali gli sono, conciosia che certi altri veri, & certi altri beni si ritruouano ancora, intorno à quali, per essere alti, & riposti molto, gli huomini per se alzar si, operando con lo intelletto, & con la volontà secondo l'ordine della lor natura possono, quali sono la essentia di Dio, & la Trinità delle diuine persone, cui cognitione, (che è vna cosa medesima con l'eterna beatitudine) è propria di Dio solo per natura, che solo è naturalmente beato; & quali sono che i misterij di Giesù Christo, & finalmente tutti gli articoli della fede, quali veri, & à quali beni, tutto che leuarsi per se non possano gli huomini con il lume della natura, si possono essi ciò fare col mezzo di certi altri lumi, che di gratia, & di gloria si chiamano . Percioche per lume di gratia possono apertamente vedere detti oggetti; & per lume di gratia vedendoli apertamente non già, ma si ben crederli, sperarli, & amarli . Ma per così fatti lumi non potiamo noi hauer per noi stessi, essendo molto sopra nostra natura; & è di mestiero, che ci siano sopranaturalmente dati da Dio, diciamo, che i detti lumi, & gli atti, che medianti i detti lumi dallo intelletto, & dalla volontà humana proceder possono, & gli habiti, che dal lume della gratia in noi si producono, sopranaturali sono tutti. Hora essendoci nel primo libro detto di quelle cose, che ha l'huomo dentro, & fuora di se naturalmente, & deuenendosi in questo secondo di quelle dire, che sono sopra la natura di lui, & che puote egli ben'hauere, ma non per altro modo, sopranaturalmente da Dio: mi gioua, prima che à ciò vegniamo, ragionare di vna cosa, la quale partecipando di queste, & di quelle, pare, che stia in mezzo. Percioche l'huomo in vn modo l'ha per natura, & in vn'altro modo più

anaturalmente hauere per gratia, & in modo altissi-
sta è la imagine di Dio, con la quale fù l'huomo da
intelligenza di ciò, perche fù egli, (come la diuina
to non solo ad imagine di Dio, ma à simiglianza, &
la imagine è vna specie di simiglianza: è necessario
quel, che siano simiglianza, & imagine, & la disse-
loro; & che poi si dica come l'una, & l'altra siano
glianza dunque è quando due ò più cose conuengono
. Come auuicne dell'uoua. Le quali perche tutte con-
che, risonnette, & alquanto lunghe, diciamo, che elle
agine è più, che la simiglianza, percioche la presu-
qualche cosa. Conciosia che à fare, che vna cosa sia
bisogna bene, ma non basta, che la simigli, & è ne-
uno alcun'altre conditioni. Et prima, che la simiglian-
sia della medesima specie. Onde è, che quantunque
o) somigli in qualche modo molto vn Cauallo, pche cō-
alità, nondimeno perche non ha con esso la simiglian-
cie, nō si può dire, che egli sia imagine di quel Cauallo.
sta qualche cosa, come è per essemplio vn pezzo di
o di marmo, ancorche manchi della simiglianza, non
ecie, ma del genere ancora, può nondimeno hauere
lche altra cosa, & come à dire di vn'huomo. Ma per
che conuenga con quell'huomo, di cui è imagine, in-
nte propria di lui, che non sia comune à verun'altro,
questo modo diciamo di vna medaglia, ò di vna statua,
a imagine di Cesare, perche ha in se la figura, che era
l'altra conditione, che giuntamente si ricerca ad effet-
agine di vn'altra, si è che habbia origine, & princi-
mitatione dipenda, & sia tratta da lei. Onde ancora
ano di qualità simigliantissime, ò due fratelli nati per
, siano (come tal'hor si vede) tanto simili di figura,
pena discerne in tra loro. Et ancora che la simiglian-
e sia della medesima specie, nondimeno perche nè le
mo origine, o dipendenza di imitatione l'uno dall'al-
oe l'uno sia imagine dell'altro. Sin qui quel, che simi-
ano, & la differenza, che hanno intra loro, si è dichia-
ò come l'huomo sia fatto prima à simiglianza, & poi ad
dichiaratione di che, dico che se bene in Dio nō è alcuna
llo, che è in lui, è sostanza, & egli nōdimeno vno in essen-
; & l'huomo ha il corpo, & l'anima, & l'anima ha in se
la parte

la parte sensitua, la quale è à lui commune con gli altri animali, & la parte ragioneuole, che è propria di lui. In quanto adunque ha il corpo, & la parte sensitua, diciamo, che l'huomo è fatto non ad imagine di Dio; perciò quanto à queste parti, non hà con Dio la simiglianza della medesima specie la quale io dissi, che si ricerca à produrre la imagine, ma è ben fatto à simiglianza di lui, come che ogni simiglianza, che qual si voglia creatura ha col Creatore, per la eccellenza di Dio manchi di assai. Et la simiglianza, che l'huomo ha con Dio, per quel che si appartiene alla Essentia, consiste in questo, che secondo che Iddio ha l'essere, anzi è lo istesso essere, viue, & è così ancora niuno huomo è, che etandio quanto al corpo, & alla parte sensitua non habbia l'essere, la vnità, & la vita secondo il modo suo però qual è molto differete dal modo di Dio, che è per Essentia lo istesso essere la sua vita, & la sua vnità, semplicissimo & sommamente vno. Et in questa maniera di simiglianza, che di vestigio si chiama, per la quale è Iddio rappresentato dall'huomo, si come dallo effetto è rappresentata la causa, onde l'effetto procede; non l'huomo solo, ma tutti gli animali, & le piante ancora, che pur hanno in se l'essere, la vnità, & la vita, & finalmente se le creature sono partecipi della simiglianza di Dio, perche se ben non ve ne ha, che non viuono, tutte nondimeno, hanno in se l'essere, & la vita. In quanto poi è Iddio Trino in persone, gli huomini etandio in rispetto del corpo, & della parte sensitua dell'anima, simigliano di simiglianza di vestigio la santissima Trinità; cui come effetti da lei prodotti rappresentano. Percioche in quanto hanno virtù di operare, & per conseguente d'essere principio delle operationi, che da loro, come da Creature corporee & sensitiue si producono, diciamo, che rappresentano il Padre, il qual è principio dell'altre diuine persone. Et in quanto l'huomo etandio nelle parti ragioneuoli ha forma, & specie conforme al concetto, che è di lui nella diuina mente, diciamo, che rappresenta il Figliuolo, che è il detto diuino concetto, si come la forma della Casa rappresenta il concetto, che di lei hebbe l'Architetto; che la dispose, & la fece. Et in quanto l'huomo ha in se etandio nelle parti non ragioneuoli le naturali inclinationi, che altro non sono, che Amori, per li quali è egli inclinato à certe cose, rappresenta lo Spirito santo, che è l'Amore del Padre, & del Figliuolo. Et in questa maniera non solamente l'huomo, ma tutti gli altri animali ancora, anzi indistintamente tutte le creature rappresentano, & hanno in se, non la imagine, la quale si dirà poco appresso; ma si ben la semplice simiglianza, che di vestigio si chiama, della santissima Trinità.

& in che consista la imagine di Dio,
nell'huomo. CAP. II.

La parte ragioneuole, che è nell'anima humana, diciamo
fatto non solamente à simiglianza di Dio, ma ad ima-
gine, quale oltre la simiglianza, si ricerca, che ella (come
ne, o dipendenza di imitatione da quella cosa, di cui
noi Christiani, che l'huomo sia stato da Dio (co-
segnato) à simiglianza, & ad imagine sua creato, &
atione da lui dipenda, non mi accade prender fatica
l'immagine sia in noi; ma solamente in mostrare qual sia
che consista. Et perche poco auanti dicemmo, che
necessarie à costituire la imagine si ricerca, che ella
sia della medesima specie con la cosa, di cui è imagine, nõ
la simiglianza non è altro, che accidente, farsi à credere,
con Dio in alcun accidente, o che sia di vna medesima
che non essendo Iddio in alcuna specie, nè in Dio alcun-
mente la purissima, & supersostanziale Essentia sua, è
e. Ma è nell'huomo la imagine di Dio, quanto alla
noi simili à Dio in intendere, & in volere; che sono
in lui; & in noi atti della parte ragioneuole, che è la
a cui si prende l'ultima differenza, che costituisce la
specie di tutti gli altri animali la distingue, et la fa dif-
ferente dall'huomo, secondo la parte ragioneuole, fatto ad ima-
gine di tre diuine persone, perciocche si come il Padre, & il
Figliuolo, in quanto il Padre concepisce, & gene-
ra il Figliuolo, & in quanto il Figliuolo è concetto,
Et similmente lo Spirito Santo si distingue dall'altre
due persone, & il Figliuolo, non come duo, ma come
uno per modo di Amore lo Spirito Santo; & in quanto
legato, & cõgiunge insieme il Padre, & il Figliuolo,
e sol principio da amendue è spirato da loro. Così an-
che nella mente humana si ritroua procedono lo intel-
letto che lo intelletto, & la volutà in quanto sono, po-
teranno memoria: per ciò che come tali procedano dalla Es-
sentia, quanto per la memoria, che (come santo Agosti-
no) che abituale conseruatione della cognitione & dello
dette potenze à produrre gli atti del conoscere, &
che pensando noi ad alcuna di quelle cose, la cui
notitia

notitia habitualmente si ritroua nella nostra memoria, formiamo nella mente il concetto della cosa pensata; il quale si chiama verbo, perche è vna parola, che se bene non suona di fuori, & non è vestita di voce, che si appa- tenga ad alcun linguaggio; si forma ella nondimeno, & si proferisce internamente dallo intelletto. Et in questa maniera la memoria produce in noi verbo, si come Iddio Padre produce il Figliuolo. Ma perche la volontà (per la quale io qui intendo l'amore, che l'huomo porta alla propria cognitione) conseruandosi habitualmente anche essa nella memoria (come s'è detto Agostino dicea) si riduce di habito in atto, quando l'huomo con effetto ama quel concetto prodotto internamente, che io chiamai verbo; si dice che lo amore da amenduo procedendo, lega insieme, & congiunge la memoria produttrice, & il verbo prodotto, si come lo Spirito Santo lega insieme, congiunge il Padre generante, & il Figliuolo generato, da quali procede. Ma auuenga che poniamo la imagine, che è in noi della santissima Trinità, esser (come è) principalmente ne gli atti dello intendere, & dello amare, sendo impossibile, che nell'anima nostra sia alcun concetto di mente, se l'huomo con effetto non pensa a cotai concetto. Nondimeno poniamo noi tal' imagine secondariamente essere anche nelle potenze, che sono principij de' atti; & molto più ancora ne gli habiti; da quali; come da più prossimi principij, gli atti più immediatamente procedono. Et in questo modo la imagine di Dio si dice essere etiandio ne piccioli fanciulli, che anco non hanno uso della ragione. Et negli huomini addormentati, nelle cui menti, auanti che si destino, non bene si possono formar concetti; & non formandosi, non si possono amare. Ma si dice, che se ben non è in loro la imagine di Dio in atto, vi è in potenza, o in habito, in quato crescendo coloro, & destandosi fioro, vi può essere anche in atto. Ma (come habbiamo dichiarato) a produrre la imagine di qualche cosa, si ricerca necessariamente la simiglianza della medesima specie, o di qualche qualità propria della cosa, di cui deue la essere imagine. Et perche i concetti, che nella nostra mente si formano di cose differenti, anch'essi sono differenti, conciosia che il concetto, ch'io ho in mente del Cauallo (per essemplio) è di specie diuersa dal concetto, ch'io ho del Bue; segue, che distinguendosi le diuine persone intra loro, in quanto il Figliuolo è generato dal Padre, secondo la conoscenza, che Iddio ha se stesso; & lo Spirito Santo procede dal Padre, & dal Figliuolo secondo amore, che Iddio porta a se stesso; bisogna dire, che all'hora sia in noi propriamente in atto la imagine di Dio, quando il concetto, che è nella nostra mente, conuiene, & è simile, quanto all'oggetto, con quello, che è nella mente diuina. Il che auuiene quando noi habbiamo Iddio in mente, conoscendolo per atto di fede, & amandolo per atto di carità. Et in coloro, che non hanno così fatta conoscenza, & amore di Dio in atto; ma lo conoscono solamente per

de, & lo amano solamente per habito di carità, la vera, & di Dio è in habito, & non in atto. Si come auuiene ne' fanciulli, che non hanno ancor l'uso del libero arbitrio; et ne gli altri buoni dormono, ouero hanno la mente in altri pensieri innoltrata. gine di Dio, che solamente ne' veri, & buoni Christiani esoprannaturale, & in atto è in habito, ch'ella sia. La doue ne naturali Christiani, quali sono i peccatori, che de falli loro non si fa immagine di Dio non è in atto, ne in habito, ne in alcun modo presente; ma solo naturalmente in potenza, in quanto possono alla perfezione, & diuentare veri, & buoni Christiani. Ma i buoni, & fedeli; & infedeli in un'altra maniera naturalmente gine di Dio, non solo in potenza; ma etiam in habito, et in atto. Non essendoci molte cose di Dio per atto, et per habito naturalmente acquistate, si come per gli effetti si conoscono le cose di Dio, la maniera furono di Dio conosciute molte cose da molti uomini, che non ebbero, che quel di natura. Et similmente lo possono conoscere di Dio per oggetto di soprannatural beatitudine per amore di Dio, & conseruatore di tutti i beni della natura conosciendo di Dio, se non quanto se ne può sapere; & non potendosi per via naturale sapere il secreto della mente della incarnatione del diuin verbo, ne gli altri misteri; & non si amando per via naturale Iddio, come oggetto di amore, non si può produrre la nostra salute. Potendo ella non essere in uomini scelerati, & infedeli in questo modo, ma ne demoni, iquali per gli effetti conoscono molto meglio le cose di Dio, che non ferono i più dotti Filosofi, che mai furono. Il dire più di lei torno a quella immagine di Dio, che è ne' fedeli Christiani. Iquali, perche mentre sono in questo pellegrinaggio, che santissimi siano, ordinariamente conoscere la diuina essenza; ma solamente per fede, per laquale credono quello, che possono con la volontà perfettamente amarla; ma solamente conoscono; è necessario, che in loro tal'immagine di Dio, men in rispetto di quella, che hanno i beati in cielo, sia molto imitata. Le cose già dette si può inferire, che quest'immagine di Dio si può conoscere per tre gradi. Percioche secondo il primo, & più basso, etiam a gli infedeli, & a peccatori, ne quali è ella naturalmente, in quanto essendo in questa vita, hanno naturale attitudine (diante la gratia) conoscere per fede, & amare per carità. Onde si può dire, che la conoscenza di Dio consiste nella natura della humana mente. Onde si può dire, che è comune a tutti gli huomini; così ancora a tutti gli huomini

mini è per natura comune questa maniera d'immagine, che è in potenza. L'altro grado, secondo il quale si comunica cotale immagine, mentre siamo nel peregrinaggio di questa vita mortale; si è in quanto essendo noi in gratia di Dio, perfettamente lo crediamo per fede, ma non perfettamente lo conosciamo. Onde si come la cognitione è imperfetta: così ancora la carità, con la quale amiamo Iddio, è necessario, che sia in qualche modo imperfetta. Perché non solo, che quanto all'habito sia continua, quanto all'atto per le condizioni della vita humana, è necessario, che sia molte volte interrotta. Si comunica finalmente la diuina immagine secondo il più perfetto, & il più alto grado, quell'anime, che hauendo finito il corso della vita mortale, già sono arrivati al termino, & si ritrouano nella Patria pieni di gloria. Dove, perché (si come gli angeli Santi) vedono sempre in atto la essentia diuina, et l'amano sempre sempre in atto, auuiene, che imitandolo perfettamente, & per questo essendo quanto più è lor possibile simili a Dio, hanno in se la perfetta immagine di lui. Perfetta dico quanto nelle creature esser puote; nelle quali non può esser tanto perfetta mai, che agguagli quello, di che ella è immagine. Il quale infinito eccesso trapassa ogni immagine, che di lui si possa trouare in qual si voglia altissima, et beatissima creatura. Non essendo alcuna proportionione in le cose finite, quali sono tutte le creature, & la infinità; quale è solo Iddio creatore. La immagine adunque di Dio uguale a Dio è solamente nel uero Dio, che è l'unigenito suo figliuolo; il quale è del tutto simile al Padre, distinto altrimenti da lui, se non in quanto il Padre genera, & il Figliuolo è generato. Et perciò volendo parlar propriamente, si deue dire, che la perfetta immagine sia la seconda persona diuina; cui nulla manca di quello, che è nella persona prima; & che l'Angelo, & l'huomo possono bene chiamarsi immagini di Dio, perché lo somigliano; ma imperfette, non lo agguagliano. Onde per tal disuguaglianza, & imperfettione più tosto si deue dire, che per ad immagine di Dio, che immagini. Et così ne insegna la sacra scrittura, la quale espressamente in così fatta maniera parla dell'huomo.

Che gli huomini sono stati da Dio creati affine, ch'eglino diuen-
uengano partecipi della diuina perfettione di lui, & siano beati.

C A P. III

ESSENDOSI nel primo libro detto delle cose, che l'huomo ha per natura, & nel principio del secondo di quelle, che in qualche modo per natura, et che anco per gratia hauer puote; resta hora, che di quelle si ragioni, che sono assolutamente sopranaturali, ne può l'huomo per altro modo hauere, che per gratia. Dico adunque che delle cose, che essi possono in noi sopra la nostra natura, parte dona all'huomo Iddio, & parte per gratia di Dio sopranaturalmente fa l'huomo. Et perché ogni agente
ra pe-

tutto quello, che si opera da qual si voglia operante; il si
opera; come che quanto all'essecutione sia l'ultima cosa
dimeno la prima, che gli venga in mète, & che egli hab
in questa maniera è principio di ogni sua operatione;
ni altra cosa del fine, per lo quale l'huomo è stato da
quale adopera l'huomo. Et conciosia che di tutte le co
che fine, parte ciò fanno conoscendo il fine, per lo quale
non lo conoscendo, come auuene delle cose natura
è ben non è conosciuto da loro, è nondimeno cono
è hà fatte, così le hà ordinate. Il fattore di quel
ente adoperano, è il grandissimo Iddio; la cui notitia
gli agenti naturali; che tutti sono instrumenti suoi, si
dell'Arte, che non conoscono il fine, in operando per
noscenza del principal artefice, che fece, & ordinò co
vede in molte cose fatte da diuerse arti, & meglio, che
molina, composte di diuersi instrumenti, de' quali quello,
ere, d'acqua, d'vento, d'Canallo, che sia, opera à fine di
ote, di che il molino è composto, & ciascuna rota à fi
finalmente la macina à fine di tritare il grano, &
questi fini non sono conosciuti ne dall'acqua, ne dal
ne da alcuna di quelle rote; ma si ben dallo artefice, che
mo. Et se à qual si voglia operante non fosse proposto
erationi sue, non seguirebbe del suo operare più tosto
effetto, se nò à caso. Come se in una naue posta in mezz
alcuno, che drizzandola verso qualche termine, & luo
sse; tutto quello che auuenisse di lei; tanto se ella essen
& da venti desse in qualche scoglio, quanto se capitasse
to, sarebbe à caso. Hora hauendo il sapientissimo Iddio
liosa Fabrica dell'huomo; & datoli il corpo cò tanti mè
nte potenze, & così ordinate intra loro (come di sopra
bisogna dire, che egli ciò habbia fatto à qualche fine.
truouino due sorti di operanti, l'uno perfetto, & l'altro
che lo imperfetto nella operation sua, ha intentione nò
fettione alla cosa, intorno alla quale egli adopera, ma
operando di acquistare à se qualche perfettione. Percio
fatte per le loro operationi. Onde ciascuna cosa operā
stessa, che è (come dicono i dottii) il suo secondo atto,
perche consegue il fine, alquale è stata ordinata. Ma
che è Iddio, il quale non ha bisogno di alcuna cosa, opera
; ma solo di dare altrui parte della perfettione che egli

bà. Et perche il fine della cosa, che opera, & di quella intorno alla quale opera, secondo il modo di ciascuna di esse è vno stesso, (perciocche, per esempio, il fine della macina è di tritare il grano, & il fine del grano è di esser tauto dalla macina) bisogna dire, che secondo, che Iddio hà per fine di daffettione à ciascuna sua creatura, così il fine di ciascuna sua creatura si riceuer perfettione da Dio. La qual perfettione è sempre una simiglianza la diuina perfettione. Ma perche come altre volte si disse, sono due fini; vna è di quelle cose, che sono fini assolutamente, perche sono vltimo fatto, & dietro à loro non si aspetta alcuna altra cosa; & vn'altra è di quelle cose, che non sono assolutamente fini, perche non sono assolutamente vltimi ma stanno in mezzo, & quanto à certe cose, che vanno loro innanzi, si fini, & quanto à certe altre, che lor vengono dietro, sono principij; si dice che il fine non assoluto ne vltimo, che Iddio hebbe in creare l'huomo, fu comunicarli, & farlo partecipe della perfettione, & della bontà sua, dando l'essere, facendolo viuente, & aggiugnendoli le potenze sensitive, & le ragioni. Ma perche (come si è detto) ogni cosa è fatta per la sua operatione, sono state date all'huomo tante cose, che tutte in qualche modo sono perfectione, affine, che le adoperi, & che adoperandole si acquisti vn'altra maggiore & vltima perfettione, che è la beatitudine. La quale è il fine assoluto & vltimo, che Iddio ha hauuto in crear l'huomo. Et è anche il fine naturalmente desiderato da tutti gli huomini. Ciascuno de quali appetisce di essere beato, che è quello in che consiste la sua vltima perfettione. Ma perche gli huomini non hanno dalla natura il conoscere, in che particolarmente consista tale perfettione, & beatitudine, ne per consequente come habbiano à fare per acquistarla; auuiene, che intorno à cio. così con la potenza apprensua, come la appetitiua possono in molti modi variare, fallire, & errare cadendo dalla vera strada, che al fin proposto della vera perfettione, & beatitudine conduce gli puote. La onde ne ha Iddio per souenire in parte à questo mancamento dati duo aiuti, quasi come due stelle, le quali ne habbiano a fere guida, & scorta nella periculosissima nauigatione di questa vita, & che mediante loro, potiamo in tante tenebre scoprire in qualche modo dirizzarci verso il porto, che è il fine naturalmente da tutti desiderato. L'vno di questi duo aiuti è quel primo precetto della legge della natura, il quale come raggio, che dalla luce della legge eterna, che è nella mente di Dio, noi si deriua, & ci fa conoscere naturalmente & senza che da gli huomini sia insegnato, che il bene si deue seguire; & che si deue fuggire il male, che la beatitudine è contrario, & repugna. Et questo è talmente scolpito, & impresso nel nostro intelletto, che indi per alcun modo esser non può scancellato. Perciocche sia vno sclerato quanto si voglia, che se egli intorno à cio vna alcuna cosa adoperare col suo intelletto, è costretto necessariamente, se-
che

rario, ad acquetarsi, & à confessarſe, che questo è vero.
 dio ne ha dato, si è la inclinatione della volòtà, che dalla
 legge ne viene, per la quale habbiamo noi natural talèta
 di fuggir' il male. Di maniera che nò p' electione di libero
 arbitrio neceſſità di natura non potiamo uolere, ò diſuolere
 altro à ciò uogliamo qualche cosa cò la uolòtà adoperare.
 La notturna natura, & tempeſtoſa nauigatione, queſti
 arrij ne ſiano; i quali ne ſono etiandio come duo cancelli,
 nè cò lo intelletto, nè cò lo affetto vſciamo fuora di cer-
 ſoli nò baſtano, à tenerci nella dritta ſtrada. Perche, una
 che ſe deue ſeguire il bene, & fuggir il male, et che habbia
 inclinatione à ciò fare, nòdimeno nò conoſciamo ſofficiètia
 à il bene, che ſeguir ſi deue; & quale il male, che ſi deue.
 viene per due cagioni. L'vna è perche nello applicare de
 i della legge naturale alle noſtre attioni, che ſono coſa
 'abbaglia. La legge natural, p' eſſempio detta, ch'è bene,
 eue, il renderè à ciaſcuno il ſuo. Ma io in applicare que-
 ile alla mia particular operatione di rendere, ò di nò ren-
 ſpada, che io ho di ſuo, poſſo abbagliarmi; perche, ſe
 arer di fare contra' l' bene della giuſtitia, che vuole, che
 ſuo, & ſe la rendo mi pare di fare contra il bene della
 erando le circòſtanze, & che potrei dare occaſione che
 ſe ſteſſo, ò altrui. L'altra cagione per la quale non cono
 il bene, che ſeguir ſi deue, nè il male, che ſi deue fuggire,
 nſitiuo appetito: le quali, ſe non in vniuerſale, almeno
 a queſto luogo, & tempo, & in altre particulari circòſtā
 lte parere, che il bene ſia male, & che il male ſia bene.
 uomo conoſca in vniuerſale, perche la ragion naturale
 occidere, nòdimeno à chi è nel feruor dell'ira, & del
 tta, pare, mètre dura cotal feruore, che à lui ſia bene, &
 i l'hà ſchermiſo, & offeſo, & ſe nò gli pareſſe coſi, nò lo
 à chi arde di amore, & di carnal concupiſcenza, pare
 to dura, che à lui ſia bene, & non male di violare il letto
 vniuerſale conoſca, perche la ragion naturale lo inſegna;
 e dñe non ſue. La onde è neceſſario, che oltre alla legge
 viene ſolamète certi precetti vniuerſali, habbiamo qual
 ſegni di ordinare le noſtre particulari operationi ſotto
 i di detta legge, & non laſci, che le paſioni ci facciano
 le ſia queſta luce à noi coſi neceſſaria, oltre la legge del
 ra, che delle humane leggi, & delle diuine ſi tratterà.
 Che

Che

Che è necessario, che ogni huomo habbia qualche vltimo fine,
 & che non se ne può hauere da qual si voglia huomo più di
 vno, & che per quello ciascuno desidera tutte le cose, di che
 hà egli appetito.

CAP. IIII

FV. necessario, che à gli huomini si proponesse qualche vltimo fine
 tendendo in questo luogo, non di quel fine, che consuma, & togli
 essere, come è la morte; ma che il fine del qual ragioniamo, sia que
 che fa essere compiutamente colui, di che egli è fine; & gli dà la intera pe
 tione. Et dico, che fu necessario, perche se gli huomini nelle operationi
 non hauessero la mira à qualche vltimo fine, non riuscirebbe dell'operar
 alcuna cosa (come si è detto) se non à caso. Anzi si come nelle cose ordina
 dall'arte ad esser mosse l'vna dall'altra, mancando quella, cui tocca di mu
 re prima, & come à dir la molla, & il contrapeso, che fa girare la prima
 dell'horiuolo, subito mancherebbono di girar tutte le rote, così ancon
 l'huomo non hauesse vn fine assolutamente vltimo delle operationi sue,
 ne haurebbe alcun altro, etandio di quelli, che sono fini non assoluti
 vltimi. Percio che essendo l'vltimo fine quello, che è il primo à muouer
 volontà, se egli non la mouesse, niuna altra cosa la muouerebbe. Et
 volontà non fosse mossa: perche ella è il principio del movimento di tut
 altre potenze dell'anima, & delle membra del corpo, seguirebbe per
 medesima ragione, che gli huomini i quali si muouono, & operano me
 si le potenze dell'anima, non si mouerebbono mai, ne mai farebbono al
 cosa. Nè possono gli huomini hauer più, che vn vltimo fine, conciosia
 non essendo esso altro, che vn ben compiuto, & perfetto, da cui l'app
 humano vien talmente empito, & sodisfatto, che non gli resta à poter
 derare alcun altro bene, che non sia compreso, & abbracciato da quel
 impossibile, che gli huomini se ne possano proporre più di vno. Anzi se
 tesse desiderar qualche altra cosa, oltre à quello vltimo fine, sarebbe ne
 rio, che egli fosse imperfetto, & che non gli conuenisse di essere fine
 mo. Et se si vede, che gli huomini desiderano molte, & diuerse cose, co
 dire i piaceri, le ricchezze, gli honori, & simili; gli desiderano, come
 ti di quel bene, che essi vorrebbero tutto intero, & in che è la loro intera
 fessione, & per conseguente l'vltimo fine. Il quale è di natura, che signo
 gia in noi, ci regola, & ci dà legge, secondo la quale ordiniamo tutta
 fra vita. Onde si vede ogni giorno, che le ricchezze, nelle quali hân
 fio l'vltimo fine, & il sommo bene gli auari, comandano loro talmente,
 se bene si trouano di hauer le casse piene di oro, non ardiscono per li co
 di, & per le sodisfazioni loro di spenderne, & di leuarne si può dir n
 an:

uere stremiti del tutto, più tosto, che di far cosa contraria
 al proposto di colmare più, & più sempre il loro hauere
 quel fine, che ciascuno si ha proposto, gli comanda, &
 in Paolo di coloro, che haueano posito il fine nel par-
 rirrisse, che il ventre era il loro Iddio. Hora, secondo
 more) è impossibile di seruire à duo padroni, così anche
 duo fini assolutamente vltimi. Percioche non poten-
 do insieme, seguirebbe, che comandando amenduo, il
 ne diuiso in se medesimo, si distruggerebbe. Ne può
 cosa, se non per rispetto del fine, il quale solo si ama,
 stesso. Percioche non desiderando l'anima nostra alcu-
 quanto le par buona, è necessario, che qualunque
 la lei giudicata ò buona perfettamente, il cui desiderio
 rio dell' vltimo fine, ò non perfettamente buona, che
 bene imperfetto. Et conciosia che ogni bene imperfec-
 to, in rispetto del ben perfetto, & ciascuno, che in
 la cosa, ciò fa ordinandola al compimento, & alla per-
 che chi desidera vn bene imperfetto, ciò faccia ordi-
 netto, che è il fine. Questo si dimostra etiamdio perche
 qual si voglia bene, non per altro lo desidera, che
 lo essere suo, il quale sempre, sin che non hà tutto quel
 imperfetto gli pare, essendo la perfettione propria l'v-

fine di tutte gli huomini sia vn solo, &
 medesimo sia il fine etiamdio di tutte
 tre creature. CAP. V.

di sopra conchiuso, che vn solo è necessario, che sia l'
 ciascuno huomo particolare. Resta, che bora mostria-
 lo è necessario, che sia, & non più anche il fine vltimo
 quali s'è ben ne gli affari loro sono così varij, che à
 i trauagliare, & vn' arte, & à chi questo, & vn'altra
 tanta varietà, & contrarietà di opinione, tutti, senza
 discordante, naturalmente si vniscono, & si accordano
 ano la perfettione, & la beatitudine loro; che sola è
 quel sommo bene, nel quale mirano tutti ne' loro molti
 uenenuole, che la beatitudine sia indistintamente da
 lerata; prima perche il desiderio di lei è naturale, & le
 sempre comuni à tutti, che partecipano della istessa na-
 tura.

tura. Et appresso, perche essendo la beatitudine vn ben perfetto, & il
 prio oggetto di ogni volontà, è necessario, che chianque ha volontà, de
 ri la beatitudine, la quale, pche la sodisfa, & l'empie del tutto bisogna
 che il desiderar di esser beato, tanto sia, quanto il desiderare, che la vol
 resti contenta, & satia di ogni suo appetito. Percioche beato è colui, che
 tutto quello, che vuole. Non trauagliando adunque gli huomini per a
 che per contentare, & satiare le loro volontà, & non essendo altro il
 tare, & il satiare la volontà, che l'essere beato; bisogna dire, che l'e
 beato sia quel ben perfetto, che è l'ultimo fine di tutti. Ma è necessario, che
 ne si intenda, quel che si è detto, che beato è colui, che hà quello, che egli
 le; vedendosi, che pur sono molti, che se hauessero, quello, che vogliono,
 do molto cose, che se ben lor paiono buone, sono pessime, farebbono infese
 mi, & non beati. Deuesi dunque intendere, che beato è colui, che ha tutto
 lo, che vuole, & non vuole alcun male. Il che à pochi interuiene. Perci
 se bene quanto alla naturale inclinazione, la quale seguendo non la hum
 ma la diuina cognitione, non può errare, ci accordiamo tutti in non vol
 non il bene, & la beatitudine semplicemente, senza determinare quel, c
 sia. Nondimeno quando vegnamo à determinar ciò, & à costituire qu
 in che il sommo bene, & la beatitudine consista, il che tocca al libero arb
 nostro, & alla nostra ragione, non ci accordamo già, ma grandemente s
 in ciò discordanti. Et questo interuiene, perche essendo il nostro intellet
 tanta caligine di naturale ignoranza, aumētata dalla folia nebbia delle p
 ni, che l'offuscano va molte volte tentone come cieco, et quel che è peg
 lascia trarre da i mali essempi, & da i cattiuu vsi. Iquali perche sono n
 & diuersi, aduiene, che in costituirsi l'ultimo fine, diuersi huomini siano
 uersi pareri, & che alcuni tengano, che la vera beatitudine sia ne' piace
 corpo; altri nelle ricchezze; altri ne gli honori; chi ne l'hauere imperio
 lia sopra gli altri; molti nel sapere: alcuni nella virtù. & altri in altro, p
 do che più piace, & par bello à ciascuno. Et perche quando poi queste c
 sono acquistate, quei, che con tanto studio le cercarono, si accorgono,
 loro appetito in esse non si acqueta, mutano spesso volte opinione, cred
 che la perfettione sia in quello, che manca loro. Et così auuiene, che v
 co ignorante stima, che sia nel sapere. Et vn'infelicemente dotto troua
 pouero di roba, & di vera sapienza, che sia nello hauere. Et perche han
 che diuerse opinioni de i merzi, co' quali si peruiene al fine, interui
 che quelli stessi, che hanno posto il fine in vna medesima cosa, come à
 nelle ricchezze, alcuni per acquistarle prèdono vna via, & altri vn'alt
 così dalle diuerse opinioni, che gli huomini hanno intorno à queste cos
 cade, che essi siano tanto vari, & tanto diuersi ne gli studi, nelle arti, &
 le professioni loro, quanto da principio si disse; ancor che non solamen

buomi

tutte le creature si accordino in desiderare naturalmente
 aquale (come di sotto meglio si dirà) consiste solo nel
 ba con Dio. Ma di questa simiglianza le creature par-
 so secondo i gradi, à quali sono sortite. Gli Angeli, &
 no partecipi, non solamente perche hanno l'essere, &
 tendono, & vogliono naturalmente; ma etiandio per-
 ia veggono sempre sopranaturalmente la essentia di
 e si godono, si come vede, & si gode Iddio. Noi hu-
 o ne siamo imperfettamente partecipi per l'essere, &
 e per altro, per la ragione, che è in noi. Onde siamo
 a sempre, & spesso per gratia in habito, & taluolta
 oscere Iddio per fede, & di amarlo per carità. Et le
 oi non ne sono partecipi, se non per quella poca cono-
 è in molte di loro, come fanno gli animali bruti; oue-
 fanno i medesimi animali, & le piante ancora, ouero
 ondo il quale ne sono partecipi tutti i corpi, etiandio
 tutte le creature si accordano in hauere appetito della
 be è l'ultimo fine di tutte, non è perciò, che le inferiori,
 per perfectione, siano beate, come siamo noi all'hora, che
 Percioche l'esser beato non si conuiene se non à chi hà
 riouolgendosi sopra l'atto proprio conosce la propria per
 delle creature inferiori auenir non puote. Conciosia che
 essere perfette, inquanto possono bauere interamente
 essario al perfetto essere della lor natura, ma beate ef-
 e non bauendo intelletto, non possono riouolgersi sopra
 tione, & conoscerla.

etto, che è l'ultimo fine dell'huomo, non con-
 chezze.

CAP. VI.

che cerchiamo in che consista la beatitudine, che è quel-
 , il quale conchiuso habbiamo, che è l'ultimo nostro
 osia che il bene è quello, che da tutti è desiderato, pare
 i i beni quello sia il più perfetto, alquale si vede esser
 maggior parte, & quasi di tutti gli huomini, come se-
 cui acquisto sono intenti, & dirizzano si può dire
 role, & le opere loro, i maggiori, & i minori, i lettera-
 n hanno lettere. Et ciò pare, che ragioneuolmente si
 sono in vn terzo modo sicuri, che non habbia loro à
 . Conciosia, che chi ha danari, ne quali in virtù sono

G G compre-

comprose le ricchezze tutte, puo senza fatica bauer, si puo dire, tutto q
che egli vuole. Et ciò pare essere tanto piu vero, quanto essendo il des
del fine, che è il sommo bene, senza alcun termino, & infinito; & il des
do danari similmente infinito, pare, che siano vna cosa istessa, & così,
danaio, & le ricchezze siano il fine vltimo dell'huomo, & il sommo be
qual opinione è falsissima, seminata dal Dianolo ne' cuori di molti per in
& per auilirgli, & per indurgli ad esser serui, adorar, & tener per
vilissimo creature, essendo l'auaritia, secondo san Paolo, vna mani
Idolatria. Et che i danari siano vilissime creature è manifesto, perche
torpi non viuù, de i viuù naturalmente molto men degni, & si ripongo
più basso ordine di tutti gli humani beni, cio è intra quelli, che per se
& come danari non vagliono à nulla, ma solamente in quanto sono infi
ti, che ne seruono allo acquisto de gli altri beni. Et è similmete falso, ch
danari si possa bauer ogni cosa: perciocche con essi non si possano cō
le virtù, ne le sciēze, ne alcuno altro de' beni dell'anima, i quali son
alcun dubbio i maggiori, & i più degni di tutti gli altri, che si cōuengon
huomo; non le forze, non la destrezza, non le bellezze, non la sanità
alcuno de beni del corpo, non la buona fama, non il vero honore, non
da gloria, che sono beni, che vanno inanzi à tutti gli altri, che habbiam
ra di noi. Di maniera, che quelle, che co' danari comperar si possono, n
mo, se non poche cose. Et se il desiderio di essi è infinito, non è per quest
egliano siano infinitamente amabili, ò desiderabili, non conuenenda
non à quel bene, che è d'infinita perfettione; ma auuiene per la disord
nostra ingordigia. Et nondimeno lo infinito, che si troua nel deside
denari, è molto diuerso da quello, che nel desiderio del sommo bene, il
perche è perfettissimo, quanto più si possede, tanto più di lui si gode,
duce disprezzo dell'altre cose. Quello, che nel desiderio de danari nō
ne. Iquali subitamente, che si sono acquistati, quasi, che gli auari si ac
no della imperfettione, che è in quelli che essi possiedono, non bastan
empire, & à satiare il sempre assettato, & voto loro appetito, non si a
tano in essi, ma subito di nuouo aspirano, à quelli, che non hanno: & a
stati anco qsti, come se non hauessero nulla, col' appetito, che mai nō ha
si stendono di continuo à desiderare più, & più, quasi confessando espre
te co fatti, che l'acquistato nō giona lor nulla. Et sono à coloro simili ne
p lo difetto della virtù nutritiua il cibo non si conuerte in sangue, & n
nutrisce, ma è mādato fuora dalla natura, come prima entrò loro nel c
Onde perche le vene, & le membra non riceuono indi conuenueuole nut
to, se ben mangiano sempre non si satiano mai, ne riceuono di quello, che
grandissima auidità trangugiano, se non pietiolissima vtilità, & riston
cosi sono sempre famelici. Non bisogna dunque andar dietro al giudii

mol

la loro siano de' grandi, & de' letterati, perche così forse capiosi di forze, & di stato, ma non già di prudenza letterati tali auient il medesimo nel desiderio delle studi delle lettere. Percioche si come essendo auari, acquisito, non diuentano veramente ricchi giamai nõ mar coloro, à quali (già che altro non fanno, che andar manifesto, che il loro non basta. Così ancora per molto fanno tanto, che basti loro à poter gouernar se stessi. & moltitudine, conciosia che (si come diceu Salamone) è infinito. Ma si come trattandosi qual sia più perfetta Cimbali, ò di Flauti, ò di Violoni, ò di altri simili stromenti stare al parere de' rozzi pastor, iquali, per che di ciò non, facilmente giudicherebbono, che miglior fosse il suo, ma si haurebbe à credere à i buoni musici, che hanno & dotte ne suoni. Così ancora trattandosi della perfezione le cosa è, che si stia al giudicio de' veri sauij: de' quali molti, che non bebbero altro lume, che il naturale, fu mai, sommo bene fosse nelle ricchezze. Et i veri sauij Christi della gratia, fa in loro perfetto quello della natura, non che non siano elleno il sommo bene, ma che nõ siano se mi, & non le stimano, se non quanto il moderato uso di re sono pellegrini per sostentameto del corpo, il quale tra di poche cose, non ha di molte mestiero. Et tutte le mini hanno sopra il bisogno di se, ò de' suoi, non deuono, questi ueri sauij, esser tenute da chi l'ha per cose proprie terno, & alla disposizione, della quale hanno tuttauia, & conto, & stretta ragione à Dio, che l'amministratio- tre che estandio secondo il mondo, molto più nobile & le & il farne altrui parte con buo giudicio; che non è il agunarle. Et per finire vna volta, dico, che le ricchezze si chiamate, perche furono da Dio ordinate à rileuare i difetti della natura; quali sono le cose da mangiar, e, habitare, & simili ouero non naturali, ma fatte dall'ur- i: i quali per se stessi non aiutano punto ne' bisogni del- ti trouati per redere ageuole il commercio circa le na- gli huomini mestiere di accomodarsi scambieuolmente della natura. Hora, che le ricchezze naturali nõ siano il sto, perche elleno si desiderano, non per se stesse, come l'ultimo termine di tutti i desiderij, ma affine di souueri i bisogni del corpo. Di maniera, che tutti son' minori beni,

che non è il corpo dell'huomo, & per questo al corpo dell'huomo naturale soggette. La doue il sommo bene, perche sia sammo, bisogna, che a di perfettione, & sia sopra il corpo, & sopra tutti gli altri beni, & ragione medesima, il medesimo molto più ragioneuolmente si dice de ebezzze non naturali, come sono i danari. Iquali non furono ritrouati tro, che affine di comprare con essi le naturali, che di mestieri ne son stener la vita del oorpo. Onde essendo sempre più nobile il fine, che non i mezzi, i quali seruono, & si desiderano per lo fine, bisogna dire, che ebezzze non naturali, siano men degne, che le naturali, & per conseguē molto manco, che alle naturali si conuenga loro di essere quel ben per che è ultimo nostro fine.

Che il sommo bene non cōsiste ne gli honori, non nella fama, non nella humana gloria, ne etandio nell'imperio, nella balia, che si ha sopra gli altri.

C A P. V I

GLI huomini, che sono riputati sanj, pare, che più stimino l'honore che tutti gli altri beni di questo mondo. Et molti sono, che per perderne drāma, poco si curerebbero di perdere quāto altro bene & la vita insieme. Ma non è per questo che quel sommo, & perfetto della beatitudine, che andiamo cercando sia nell'honore. Percioche la titudine in colui si ritruoua, che è beato, quello, che dell'honore nō aui il quale è sempre in colui, che honora, & non mai nell'honorato. Non do l'honore altro, che segno, & testimonianza dell'altrui valore. La perche niuno huomo è di più valore, che chi è beato, il quale ha in se perfettione, ben conuiene, che se gli faccia honore, ma l'honore, che si fa huomini così fatti è più tosto vno effetto, che segue, & va dietro à tal fessione, che la istessa perfettione. Et coloro i quali dicemmo, che stimano l'honore, che non parrebbe lor caro etandio che col sangue, & con vita l'hauessero à comperare, ciò fanno tratti dal natural desiderio, che loro della beatitudine, cui l'honore va dietro, come l'ombra al corpo. Onde che quei, che hanno posto il sommo bene nell'honore sono, come chi lascia cose vere, & abbraccia l'ombre, & simili à quel cane, che abandonò la carne che egli hauea in bocca, per prender la simiglianza della carne, che nella qua uedeua. Et accade, anche spesso, che gli huomini ambizioso vanno dietro à gli honori, non perche credano, che in essi sia il sommo bene, ma perche do honorar si veggono, massimamente da huomini molto sanj, si vergano, perche veggono in opinione di se stessi, & si credono di hauere molte delle parti, che alla perfettione, & alla beatitudine si ricercano. Et all'in

loro l'honore, si attristano, credendo di esser sempre po-
ne danno perfettione. Et per conseguente anco miseri, et
la credenza c'hanno, che in ciò si faccia lor torto, si rad-
dolore in guisa, che non lo possono soffrire, et tal volta si
grauissimi pericoli la vita, et tutto lo stato loro, più to-
on vendicata cotal ingiuria. E dunque l'honore il testi-
alla virtù, et al valore altrui. Et perche gli huomini nò
osa da poter dare, diciamo che l'honore è il maggior pre-
ffono della lor virtù da gli huomini riceuere. Ma non è
si deuono virtuosamente operare; perciocche il premio
quale deue ella hauer la mira, è la beatitudine. Et se la vir-
more non sarebbe degna di honore, perche degenerando in
mancherebbe di esser virtù. Et si come habbiamo detto,
on è nell'honore, conciosia che l'honore è più tosto vn ef-
ne, che la sostanza, o la cagione di essa, così ancora per la
diciamo, che non è nella fama, o nella gloria humana. La
altro, che vna chiara notizia con laude, quando auuiene,
ria, nasce anco ella, et procede, come effetto dalla beati-
di di essa, che nel famoso, et glorioso huomo si ritruoua-
de, che ella è falsa fama, et vana gloria: perche nasce nò
dalla falsa opinione, che la moltitudine dal proprio erro-
le ingannata hà della perfettione di qualche huomo im-
a, che chi è tale, et si sente lodare, non solo è lontano
te beato, ma se egli non conosce, che false sono le lodi,
ndo in tanta cecità di intelletto, è infelicissimo. Et se egli
vergagnarsi daurebbe, che delle nò meritate laudi pre-
paia, che i Principi, che hanno imperio, et balia sopra
utto quel, che vogliono, et che perciò siano beati, ciò nò
e gli huomini (come quel Filosofo desideraua) portasse-
li fuori si vedessero i pensieri, che diuorano dentro i cuo-
et quanto sempre sono pieni di trauagli, di gelosia, et di
alto piu spesso temono essi di altrui, che nò sono da altrui
che lo stato loro è manco di quello, che crede il volgo
ciò essenda la beatitudine vn bene, che da niuno puote
usato, ne può ritruouarsi in alcuno, che attimo huomo
dall'altra parte gli imperij, et i regni spesso vedui in
li, de Calliculi, de Neroni, de gli Heliogabali, et di scicè
hauendo pessimamente usato di essi, è necessario, che pes-
e conseguente, che non beati et felici, si come poterono
infelicissimi fossero, et nò meno serui de nefandissimi viti
loro,

loro, à quali soggiaceuano, che signori delle grandissime prouincie, e imperauiano bisogna dire, che ne gli imperij; et ne' regni per se non si beatitudine. E ben vero, che i principi, che à beneficio de' popoli da loro uernati, ben usano della balia, et dello imperio, che Iddio dà loro; et che la possanza congiungono la bontà; secondo che in ciò molto simigliano dio, dire si puote, che meritino grandissimamente appo lui, et che siano felici, et beati quanto esser si possa della beatitudine, che è in terra, et che dritta via se ne vadano à quella, che è in Cielo, non si trouando la miglior via al mondo, che il Prencipe buono, si come non è la più maluagia, che il tino, et il tiranno.

Se il sommo bene sia nel piacere.

CAP. VIII.

MOLTI furono anticamente etiam di huomini dotti; et Filosofi, che temero, che'l piacer fosse il sommo bene; et molti sono stati di tutti l'età, et sono forse anche in questa, che se ben cio non è vero con le parole, mostrano di così credere co' fatti, seguendo i piaceri, et ne di quelli facendo ogni loro operatione. Ne pare, che questa opinione manchi di fondamento, conciosia che la beatitudine, ch'è il sommo bene, si considera per se stessa, et nõ per altro già mai, et il piacere pare che si desidera per se stesso altresì. Et si vede, che i dotti, et gli idioti, i buoni, et i rei, et in mente tutti gli huomini cercano il piacere. Onde perche il bene è quello che da ogni appetito desiderato, et il piacere, non è altro, che il riposo dell'appetito, pare, che non habbia dubbio, che egli sia il sommo bene. Et volesse Iddio che coloro, che così tengono, solo del piacere del ragionevole appetito intendessero; percioche tal' opinione, se ben etiam in questa guisa intendono, secondo i Dottori, ch'io seguo, non è vera affatto, si auuicinarebbe ellà non meno molto al vero; et non corromperebbe i costumi, come fa, intendendo che non ci sia altro maggior bene di quello, che ne' piaceri de' sensi, et de' po si ritruoua. La qual opinione quanto in questa parte sia falsa, facilmente si dimostra. Conciosia che lo intelletto, et la volontà, per cui noi siamo huomini, hanno per oggetto il vero, et il bene vniuersale: il quale è infinito, et prende innumerabili veri, et innumerabili beni particolari, che tutti sono oggetti delle virtù sensitive, non capaci, se non delle cose particolari. Et perche le potenze mai non si acquetano, fin che perfettamente non si congiungono co' loro oggetti, bisogna dire, che l'huomo animal ragionevole per l'unione de' particolari sensibili con le virtù sensitive, sente bene vno, o più di certi corporali, ma non è per questo, che egli habbia quel ben perfetto, del quale non gli resta di poter desiderar veruno altro bene, o che sia bene. Prima perche posto, che tutte le sensitive potenze in un medesimo tempo fossero

coloro diletteuoli oggetti, et che tutte le parti del corpo per questo sarebbe pienamente sodisfatto al corpo. Penso il palato gustasse la dolcezza del mele, non gustando quella del vino, et molte altre dolcezze, che in molte cose, non si sarebbe sodisfatto alla virtù del gusto si fattasi estiasse a poter desiderar ancora qualche altra dolcezza si fosse sodisfatto pienissimamente alle parti sensitiue ando vote di piacere le due potenze ragionevoli; che o di infinitamente maggior capacità, molto mancherebbero pieno, et sodisfatto interamente. Ma non deuebbe esser così fatte ragioni a mostrare, che i piaceri corporali non s'atti. Concio sia che la esperienza insegna, che cotali piaceri sono molta amaritudine, et sono simili alle vana de quei che essendo di grato sapore si mangiano cō diletto, ma ne gli intestini arrinate, vi inducono granissimi dolori. tal volta preso piaceri poco honesti; se di ciò vorrà riferir testimonio a se stesso, che questo è vero. Ma se i piaceri far beati chi gli sente, vie più che gli huomini beati fa li beati, che in alcuno de' sensi hanno gran vantaggio tanto è lontano, che la beatitudine sia ne piaceri corporali principalmente ne anche in quelli del ragionevole che ciò ben s'intenda è di mestiero sapere, che questa volta due cose. L'una è quel perfetto bene, che fa gli buoni di loro; et in questo modo intendendo, diciamo, che gli Angeli; et de gli huomini è il grande Iddio. L'altra et l'uso di quel bene, che gli fa beati; et così intendendo beatitudine de gl' Angeli et de gl'huomini è il veder Iddio. Il bene di coloro, che beati sono, et in loro si ritruoua. Et intendendo diciamo, che il fine, et il sommo bene dell'anima, quando i danari, et quanto al secondo modo è la possessione che queste due potenze intelletto, et volontà (come di se conosciiano insieme, et l'una da mano alla operatione dell'altro intelletto conosce, che la volontà vuole, et conoscendo il bene; et la volontà vuole, et si compiace, che lo intelletto operationi di ciascuna di queste due potenze sono due cose. L'una è la sostanza dell'atto, che è la operatione stessa delle dette due potenze, et come a dire il conoscere dello cosa è l'operatione, con cui l'altra potenza concorre, et opera, et come a dire, il volere, et il compiacersi, che fa la cosa conosca. La quale operatione della volontà non ha parte

parte alcuna nella sostanza dell'atto dell'intelletto, ma è suo proprio accidente. Onde alla sostanza dell'atto dell'intelletto, per loquale l'anima Iddio, & è beata, si aggiugne, come proprio, & inseparabile accidente to della volontà, che è il piacere, che l'anima sente di tal visione, & sua beatitudine. Ilqual piacere confessiamo, che si desidera, come la beatitudine, per se medesimo, & non per altro. Et ciò auuiene, perche cede dall'istesso fonte, non essendo tal piacere altro, che quiete della volontà in detta visione, & auuiene anche perche il piacere, ilquale (si suol dire) che dà perfettione all'opera, fa più perfetta la visione, nella quale è la beatitudine: non perche faccia veder meglio, ò più; ma perche sa, che l'anima piena quanto allo intelletto, vedendo il primo vero; sia anche piena quanto alla volontà, acquetandosi, & riposandosi in tal visione, che è perfetta, & sommo bene. Et questo basti per mostrare, che la beatitudine principalmente consiste non nel piacere, che è nella volontà, ma nel vedere l'atto dello intelletto. Ma quello, che si è detto, che i buoni, & i rei, & gli huomini desiderano il piacere ricene distintione, & bisogna che sia inteso. Percioche altramente lo desiderano questi, & altramente quelli. Desiderandolo i buoni, per rispetto del bene, onde il piacere procede così più principalmente hanno la mira al bene, che al piacere. La dove i rei più principalmente l'hanno al piacere, che al bene; ilquale non mirano, & non apprezzano, se non per rispetto del piacere, che il bene porta seco.

Se la beatitudine nostra sia in alcuno de' beni del corpo, ò dell'anima, ò in alcuna creatura, & se ella è in Dio. CAP. IX.

ESSENDO il grandissimo, & ottimo Iddio per far maggior te alle creature sue della sua perfettione, compiaciuto non solamente di dar loro l'essere conuenevole à i gradi, ne iquali le ha locato, ma di più, essendo egli prima cagione delle cose, accioche in questo mondo in quanto era possibile lo somigliassero, & fossero esse tanto più degne, rendessero l'vniuerso, tanto più bello, & adorno, ha voluto, che anche le creature siano cagioni, & che niuna quantunque minima se ne ritroua non produca il suo effetto. Et per questo etuandio all'erbe, & alle pietre, si dà virtù di operar qualche cosa, laquale operatione dà dotti è chiamato secondo atto, intendendo, che il primo atto sia il proprio esser di ciascuna cosa; & che il secondo sia la sua operatione. Et così hauendo Iddio fatto ciascuna cosa affine che ella habbia à produrre qualche altra cosa, è manifesto che niuna se ne ritroua, che sia l'ultimo fine di se stessa. Et è ciò verissimo non solamente nelle cose naturali; ma ancora, in quelle, che sono fatte dall'arte.

l'ultimo fine del panno non è, che egli sia, & si conserui panno à vestire gli huomini. Et l'ultimo fine della casa, che elleno siano, & si conseruino casa, & naue; ma che e con la naue si nauighi. Il medesimo si dice dell'huomo suo fine non è, che egli sia, & si conserui huomo; altra cosa, allaquale è egli ordinato. Hora se (come si seruaua di tutto l'huomo, non è l'ultimo fine suo; come dell'huomo, sia la conseruatione del corpo dell'huomo? è molto men degno dell'anima, & è fatto per lei, si conferma, & lo instrumēto per lo principal agente, accioche o l'anima faccia le sue operationi. Di maniera, che tutti ordinati, come à fine, per lo bene dell'anima. Di che se si dice, che l'ultimo fine, & la beatitudine dell'huomo cōsista de' beni del corpo. Ma il dubbio è se ella consista in alcuna, o nell'anima istessa. Et conciosia, che ciascuna cosa (l'ultimo detto) è per la sua operatione. Et non essendo l'anima in atto, ma solamente in potenza; perciocche ella non intende, ne vuole in atto alcuna cosa; ma può intendere, & à volere in atto. Et essendo ogni potenza in movimento, & per fine, si dice, che è impossibile, che l'anima si stia se stessa. Oltre à ciò essendo necessario, che l'ultimo bene perfetto, che sodisfaccia, & empia la volontà, & sia tanto capace, & di tanta ampiezza, che si stende à desiderare, è manifesto, che niuna cosa di quelle, che sono nell'anima istessa, che anche ella è vn bene particolare, può essere il sommo bene dell'huomo. Ma dall'altra canto, perche i beni del corpo, o sono esteriori, o del corpo, o dell'anima; & che la beatitudine sia ne' beni esteriori, come sono le ricchezze, & simili, ne in quei del corpo, per quel che di sopra si è detto, che la beatitudine sia vn bene, che dimori nell'anima. Contrario à quello, che testè conchiuso habbiamo. Onde non si può considerare, che (come poco di sopra diceuamo) non può parlare in duo modi. In vno intendendo per questa beatitudine il beatifico oggetto. Et in questa maniera, non è dubio, che il bene perfetto, che ne fa beati, è fuori dell'anima nostra, quale se ne può parlare, si è intendendo per questa voce l'anima nostra fa ritorno al beatifico oggetto. Et in questo modo, la beatitudine si appartiene all'anima, et è vn bene, che non dipende da alcune delle sue potenze; lequali tutte sono fondate in se. Et prendendosi questa voce beatitudine nel primo modo,

H H modo,

modo, et è per l'oggetto, che ne fa basti, non solamente, non si conui-
di dire, che sia l'anima, ma ne anche la più suprema creatura, et quella,
più a Dio sì auisina, ne tutte le creature cògiunte insieme. Percioche ciasca
creatura, et tutte insieme non sono altro, che beni comunicati, et par t
pati, per consequente beni particolari. Onde non sono passenti ad em,
l'anima nostra, l'oggetto della cui volontà è il bene vniuersale. Di man
che quando anche la humana volontà, secondo il modo suo, possedesse tr
lo creature, restandoli et andio molto da poter desiderare, non sarebbe l
mo veramente, ne perfettamente beato. Resta dunque che quello, che lo
far beato, altro non sia, ne esser possa, che il grandissimo Iddio bene vniue
le, et fonte pienissimo di ogni bene, oggetto beatifico di se stesso, de
Angeli, et de gli huomini buoni. Et che il bene perfetto, che ne fa beati
tro, che Iddio esser non possa, apparisce ancora, percioche oggetti del no
intelletto (come al suo luogo si disse) sono le essentie, et le nature delle
sò, che quiddità dissero i doti; et conciosia che naturalmente ogni cosa de
ru la sua perfettione, et la perfettione di ciascuna potenza consiste in
congiunta col suo oggetto, segue, che lo intelletto nostro naturalmente
deri di intendere, et di conoscere le nature, et le essentie di tutte le cose
sono il suo oggetto. Hora presuponendo, che il nostro intelletto conosca
intenda qualche effetto, come adire che i Cieli si muouono, et non sappi
cagione di tal mouimēto, è necessario, che in noi sorga la meraviglia, la q
nasce dal vedere gli effetti, senza che se ne sappiamo le cagioni, et che n
uigliadoci, per lo naturale desiderio di sapere, che è in lui, il nostro intell
si metta ad inuestigare, et che tale inue stigazione non cessi, finche non l
tesa la natura, et la essentia della detta cagione. Ma perche le cagioni, j
intra loro legate, et dependono l'una dall'altra, come anella di una cat
anione, che lo intelletto salendo di cagione in cagione, perche non si
procedere in infinito, si conduce a conoscere, che ci è vna prima cagion
ogni cosa, la quale noi chiamiamo Iddio. Si come mediante solamente il l
naturale fu conosciuto et andio da molti Filosofi antichi. Ma affine ch
intelletto habbia la sua pfettione, et si acqueti, non basta, che egli conosca
le cose sono; ma è necessario, che anche intenda quel ch' elle sono. Di man
che quando gli huomini salendo con la mente di cagione in cagione arr
no alla altissima cagion prima, et non passano più auanti, che a conosc
che iddio è, non bene conoscono Iddio, ne bene arrinano con lo intelletto
detta prima cagione. Et mancando per ciò assai alla loro perfettione,
cessario, che resti loro il desiderio naturale di arrinarui, et di conoscere
di vedere la natura, et la essentia di Dio. Il che si fa quando l'anima j
ta da tutte le humane qualità, si congiunge quanto alla parte ragione
con Dio. La quale felicissima congiuntione, perche empie del tutto la c
cui

non le resta più oltre desiderare, le dà la sua
 pace, & la fa beata.

beatitudine imperfetta. CAP. . X.

line, di cui si è fin qui ragionato, perche consiste nella
 e della essentia di Dio, non puote l'huomo arriuare nel-
 presente vita, ma gli è riservato nell'altra. Perche
 lume della gloria, chi à tanto bene sarà degnato, potrà
 o intelletto in Iddio, & congiungersi seco perfettamente
 o in questa vita arriuare à certa altra beatitudine. La
 imperfetta, perche non satia, & non empie l'appetito
 sti à desiderare ancor molto. Et questa è di due manie
 ora natural l'altra. La naturale è quella, alla quale
 e mediante le doti, & i doni naturali, senza la gratia
 za il diuino aiuto. La qual beatitudine consiste nell
 e. Et perche le virtù si diuidono, & parte sono specu
 ne, quelle speculative chiamandosi, che sono habiti
 esto, & operative quelle, che dispongono, & danno
 uo, ouero pratico, si dice che sono due maniere di bea
 ali prendendo il nome delle conditioni della potenza,
 umano speculatiua l'vna, ouero contemplatiua, & l'al
 ratica. Delle quali volsero gli antichi Dotti, che la
 siste nella cōtemplatione delle cose diuine (per le diui
 non solamente Iddio, ma le celeste menti, l'anima hu
 ancora) fosse più nobile dell'altra, come quella, che in
 si si riuolge, & che è operatione, che si deriua & pro
 culatiue più degna molto, & molto più nobile, che
 e per esso gli huomini, sono in vn certo modo parteci
 elica beatitudine, di cui posero, che la beatitudine hu
 com' una imagine. Et perciò la chiamarono non sola
 anche diuina. Et si attribuisce cotale felicità, & bea
 e alla principalissima virtù dell'intelletto speculatiuo,
 tale comprende due cognitioni, l'una de' principij, es
 ti. Delle quali agnizioni, quella de' principij si ap
 e col nome della potenza si chiama intelletto, & quel
 scienza. Essendo così la scienza, come lo intelletto,
 habitus, & virtù speculative. L'altra felicità huma
 o operatiua si appella, consiste nella perfetta opera
 eratiua, in quanto è disposto da quello habitus vir

HH 2 tuoso,

tuoso, che prudentia vien detto. Il cui officio è di dirizzare tutti quegli b
ti acquistati, che virtù morali si dissero. Percioche la prudenza è alle vi
moralì, acquistate, & à chi opera secondo quelle, non altrimenti, che il lu
materiale à coloro, che fanno le operationi di qual si voglia arte mecan
Conciosia che si come così fatti artefici operando al buio, errerebbono spe
tosi quelli, che senza il lume della prudenza volessero fare gli atti della l
ralità, o della fortezza, o dell'altre virtù morali, non conoscendo il mezz
dalla prudenza è inseguito, nel qual consistono tutte le dette virtù, sp
darebbono ne gli estremi quali è il vizio. Et si auolgono le virtù ma
li, che dalla prudenza dirizzate sono, parte intorno alle attioni humane,
le quali gli huomini comunicano intra loro, come fa la giustitia o distr
vina, o commutativa, ch'ella sia, & parte in raffrenare, & in impor modo
passioni, del sensuino appetito, come fanno la Temperanza, la quale app
na i piaceri del tatto, & del gusto, & la fortezza, che regolando il timore
l'audacia; trauiaglia intorno alle cose terribili. Et perche l'huomo, la cui
fettione consiste in simigliarsi à Dio, il quale non solamente è buono in se, a
cagione della bontà, che in tutte le altre cose si ritroua; dene, essendo
mal ciuile nato à viuere in cōpagnia, poi che egli ha fatto buono, & beat
stesso, mediante le dette virtù, cercare, per quanto può di far buoni, & b
anche gl'altri, & prima di della casa sua, che sono padri, madri, mogli, fig
li, & serui; & appresso tutti i suoi Cittadini, dando loro essempj di offer
za, & di pietà in obedire alle leggi, & à i giusti imperij di chi legitimam
può comandare, & di tutte l'altre virtù. Et toccando à lui di reggere (c
à dire) la casa, la Città, o il regno dene regolare ogni cosa con prudenza
con giustitia, facendo l'ufficio suo, non per piacere, ch'egli habbia di don
re, & di comandare altrui, ma per giouare, & dirizzare al bene commune
la casa, della città, & del Regno, ch'egli gouerna, & al proprio delle per
particolari, coloro, che sono governati da lui. Percioche di questa selsa
operatiua, & humana coloro sono più, che gli altri partecipi, che possi se
gli altri gouernano (come si è detto) & si mostrano ornati in guisa di c
virtù, che la vita loro è come una viuua legge, & maestra della vita di q
que gli mira. Et oltre alle dette due imperfette naturali beatitudini, se n
troua (come diceuamo) anch'vn'altra, che è sopra naturale, pur impe
ta, ma in via di arrinare alla perfettione. Et beati di questa beatitudine
no coloro, che hauendo da Dio ricenuto la vnione dello spirito Santo, e
gratia, caminano per le vie sue, & con lo intelletto speculatiuo, quanto
in questo stato di vita mortal si può, contemplano la bontà diuina, & c
do, & sperando in lei, & per charità amandola, le rendono la seruitù de
rispetto al grado, nel quale si trouano. Ne mancano verso i prosimi d
ufficij, che seruato l'ordine della medesima carità, debiti sono à ciascuno.

questi

tra i beati di quelle due beatitudini naturali, & di quella imperfetta, che costoro hanno già, & possiedono in fatti, non bene, che è Iddio, il quale per gratia habita in loro, & di lui godono, in quel modo però, che si può in questa, se non molto imperfettamente, & cō molti intervalli li bisogni della vita, & con paura, secondo la communia fragilità, di non perderla. La doue quegli altri, se almente, & speculatiuamente, nondimeno perche manella charità, la quale è forma, & perfettione di ogni mächino etiandio del detto perfettissimo bene, et che senza Iddio, cui non conoscono, se non per via naturale cognitione non è appo Iddio di alcun merito di ella in rispetto della cognitione sopranaturale è di ponendo eglino in via di peruenir mai à quella perfetta cō gloria, ne per se à quella imperfetta, che si hà per se impossibile, che l'appetito loro mai si riposi, se mentre non tempo, nō si mettono à caminare per Christo che soalla vita, che è egli stesso.

per esser beato sia di mestiero hauere il corpo, la
nichi.

CAP. XI.

abbio, che à qual si voglia delle tre imperfette beatitudini si è ragionato prossimamente, se ben sono operationi necessità si ricerca il corpo. Percioche non può alcuna di questi uomini, se non mentre sono pellegrini, & in via, nel pellegrinaggio della presente vita fare le operationi dell' intelletto, senza fantasmi, alla formatione de' quali, si necessarij sono gli organi corporali. Onde è manifesti non possono stare senza il corpo. Anzi parlando di quelli naturali, non possono esse, ne anche stare senza il corpo. percioche cōsistendo esse nelle virtuose operationi, il corpo graue per infermità fare molte opere virtuose, non possa, ne anche alle beatitudini di cui si ragiona, arriuerare à questa imperfetta felicità, etiandio alcuni di noi si ritrouano, quali sono la roba, & gli amici, ma di dette beatitudini consista nella roba, ma perche è necessario ad essercitare le operationi di certe virtù, che sono, come auuicene di quelle della liberalità, & della scienza, che la roba è anche necessaria per sommenire, à molte necessità.

necessaria corporali. Si ha bisogno ancor de gli amici, perche oltre al di
 che si ha della loro conuersatione, ci sono di molto aiuto in molte occo
 re della vita humana. Ma quando anche chi è così fattamente beato n
 esse bisogno di amici, & bastasse da se stesso à se, in tutto quello, che
 esse esser di mestiero à menar la vita beatamente, sarebbe con tutto ci
 no, che egli ne abondasse, se non per altro, per hauere à cui far benefici
 per prendere tanto maggior diletto in operando virtuosamente me
 veduto da loro, & per esser da loro aiutato à fare tanto più facilmente
 le opere virtuose di vita attiuu, & contemplatiua, le quali non ha du
 che meglio, che da chi è solo, fare si possono da chi è da molti aiutato
 alla perfetta beatitudine, che consiste in vedere Iddio per essentia, non
 cerca il corpo, non dipendendo tal visione da Fantasma. Ne quali il n
 intelletto mira mentre siamo in questa vita, come chi per vedere co gli
 corporali, per essempio, vn'huomo, mirasse, non immediatamente i
 huomo, ma nella imagine di lui, rappresentata in ispecchio, ò in pittura
 doue il veder Dio per essentia, importa il vederlo nell'esser suo propri
 za alcun mezzo, & senza ch'egli sia rappresentato da qual si voglia s
 & simiglianza di lui. Et per ciò non è di bisogno, che i beati di così fatt
 titudine, habbiano il corpo. Et ben vero, che vna cosa si chiama perfer
 duo modi. In vno quando ella ha tutto quello, che si ricerca alla perfe
 della sua natura. Et in questo modo vno, che habbia il corpo, & l'anima
 gioneuole, si dice essere huomo perfetto, etiamdio, che sia ignorate di le
 mal fatto, & isconcio della psona. L'altro modo nel quale vna cosa si ch
 pfecta, è quādo ella ha oltre à ciò tutto q̃llo, che si ricerca per lo ben'esser
 & come à dire, che vn'huomo sia quāto al corpo gagliardo, & bello, et
 all'anima ben costumato, & sauiò. Hora si dice, che quanto al primo
 la beatitudine di vn'anima, subito che ella è condotta à veder la diuina
 tia è perfetta, etiamdio, che ella manchi del proprio corpo. Ma quanto
 ondo modo, non è perfetta la beatitudine, fin che l'anima non è riunita
 suo corpo. Perche essendo ella fatta da Dio, perche habbia ad inform
 corpo, ha di lui desiderio naturalmente, & mentre ne è senza, godota
 te di Dio, che vorrebbe, che di tal godimento in quel modo, che gli è p
 bile, partecipasse anche il corpo, cio è che nel corpo dalla beatitudine
 anima si derinassero le quattro doti, che dopo la general resurrettione h
 no i corpi de gl'huomini beati, che sono la chiarezza, la agilità, la sottili
 to essere impassibile. Et mentre questo non è, l'anime, che sono in cielo
 spetto del beatifico oggetto, che è Iddio, ilquale è lor sempre presente
 possono desiderar più di quel, che hanno; ma in rispetto di se stesse, pe
 non possiedono il sommo bene in tutti quei modi, che lo possederebbon
 baueressero i corpi andri, resta loro, à desiderare ancora, che si rendano

vi

lascianona morti in terra. Perciò che per la parte
atto) de corpi, la lor beatitudine dopo la resurrezione.
Ma il desiderio, che l'anime beate hanno de corpi; p
a loro noia alcuna. Conciosia che essendo il lor volere
volere di Dio, desiderano, che si rendano loro i corpi si
piacerà, & non prima. Et non hanno hora, ne have-
nei, che sono perfettamente beati, etiandio dopo che à
scitati, di alcuna maniera di que' beni, che si chiama-
o le ricchezze ordinate per souenire à bisogni di que-
ale, & non di quella celeste spirituale, in cui perche à
impasibili, & immortali, le ricchezze à niuna casa
e. Et gli amici, co quali in quella beata vita saremo
piranno il bene essere della loro beatitudine. Non pen-
chi è in tanta gloria, etiandio senza la compagnia de
perfetta non sia; bastando la sola visione di Dio à
rfessione all'huomo, & à farlo senza altro pienamento
che il contentamento & la gioia de beati, perciò diuer-
o si rallegreranno non solamente del proprio, ma etià
che gli amici insieme con esso loro diano eternamēte

e i perfettamente beati, & quegli ancora, che
atitudine sopranaturale imperfetta, habbia-
nforme alla volontà di Dio. CAP. XI.

re inteso in quel, che poco inanzi si è detto, che l'ani-
mo natural desiderio di essere riuessute de corpi loro,
derano, che sia quando al Signor piacerà, dico, che es-
di tutta perfettione, nè potendo gli huomini esser buo-
nza la buona volontà, è necessario, che la volontà loro
ne. Conciosia, che niano appetito è buono, se non
erna, & dal diuin volere è formato. Et cio si ricerca
à sono arriuati al termino, & perfettamente beati per
n costoro che sono in via, & di imperfetta beatitudi-
questo auuiene, perche così costoro, che sono in gratia
in gloria, bisogna, che habbiano la volontà ben regola-
ogni volontà regolata più ama sempre il ben commune,
proprio, & particolare. Hora essendo, che tutto quello,
che

che Iddio vuole, lo voglia affine della sua bontà, che è il bene di tutto l'universo, è necessario, ch'ogni buona volontà di ogni creatura voglia quello, che ella vuole, come cosa voluta da Dio; & che come à fine risponda ogni suo volere al volere di Dio. Et questo è il conformarsi con la volontà diuina. Ma circa ciò è gran differenza intra i beati per gloria, beati per gratia. Conciosia che quei, che sono in gloria vedono nel concilio eterno di Dio, circa le cose particolari, che possono essere volute da tutto quello, che Iddio vuole. Onde non essendo in essi ignoranza alcuna, ciò, è necessario, che del tutto con la diuina volontà si conformino in ciascuna particolar cosa voluta da loro. Nè possono far altrimenti. Perchè essendo ogni volontà per natura talmente inclinata al bene, che non (come tante volte si è detto) volere il contrario; & essendo nella volontà diuina compiutamente ogni bene; non può la volontà de' beati, che vedono Iddio, volere altro, che quello, che vuole Iddio. Perchè il volere altrimenti sarebbe vno scostarsi da lui, che è sommo bene, per seguire qualche bene fuora, & contra il voler di lui. Non auuiene già così di noi, mentre siamo pellegrini, & in via. Percioche non vedendo noi Iddio per essenza, & per conseguente, non sapendo in molte cose particolari quello, che egli voglia, potiamo senza mancare della buona volontà, in qualche modo scordar dal volere di Dio. Conciosia che può facilmente accadere, che qualche particolar cosa sia voluta da noi, per qualche particolar ragione, che non è nella intention nostra, laquale ne la fa parer buona, & che la medesima cosa, secondo la ragione vniuersale, che è nella intentione di Dio sia cattiva. Come sarebbe, se (per effempio) trouandomi infermo, io desiderassi di guarire, à fine, ch'io potessi seruendo à Dio tanto più meritare. Il mio guai per questo buon fine di tanto più seruire à Dio, & meritare per cosa buona. Ma può essere, che Iddio veda, che è più seruizio suo, & che per ciò voglia, che io non guarisca; & presuposto questo il mio guarire sarebbe male, perche ciò è ascasto, & occulto à me, non sono io tenuto di bauer la volontà conforme alla volontà diuina in questo particolare di voler non guarire, come sarei tenuto s'io lo sapessi: ma mi basta di conformarmi in questa volontà vniuersale, che io, & la sanità, & tutte l'altre cose desiderate da me, voglio, quanto è seruizio suo; & come à lui piace, & non altrimenti. Et questa basta à far, che la volontà mia, mentre io sono in questo mondo, sia buona. Et in questa guisa la volontà humana è conforme, come dicono i dotti, alla diuina formalmente, se ben materialmente non è conforme.

Che g

er veder la diuina essentia hāno bisogno di
e conforti lor lo intelletto ; ilqual lume, che
a dona loro Iddio immediatamente, & solo,
della carità, c'hebbeno in questa vita, & per
lio ; non quanto per se stesso è visibile : ma
capacità , & che non possono mai cadere da

CAP. XIII.

o detto di sopra, che la nostra beatitudine è nella visio
uale , perche non hà corpo, nè alcuna conditione cor
vedrà etiandio dopo la resurrettione con gli occhi del
sensitua. Percioche all'hora, si come adesso, le nostre
e legate à gli organi corporali . Onde perche ogni ope
e sua proportionata alla virtù, che la produce , nō po
ltro de nostri sensi esteriori, ò interiori apprendere, se
e hāno le cōditioni de' corpi, come sono i fantasmi, che
ginatiua se formano . Di maniera che etiandio in quella
da gli huomini Iddio veduto, se non cō lo intelletto. Et
l' virtù, che'l nostro intelletto habbia in se. Cōciosia, che
ma cosa trapassa, & è sopra le forze di qualche virtù
e cosa naturalmente essere appresa da tal virtù . Onde
ure delle cose corporali, perche sono vniuersali, nō pos
a sensi, la virtù de quali è ristretta à non poter conosce
olari. Et per questo auuiene, che le essentie, & le nature
hanno l'essere separato dalla materia, il qual trapassa,
dell'anima nostra, che è forma di questo corpo materia
to di questa presente vita naturalmente esser conosciuto
o. Ilquale p la medesima ragione molto mēco può ad es
l'altra vita naturalmēte conoscer Iddio . Essendo che
dalla materia come gli Angeli sono, ma trapassa, et è
i gli Angeli, & di tutte le creature, niuna delle quali è
hāno l'essere partecipato, et cōgiunto. Quello, che di Dio
istesso esser suo, che stà per se medesimo. Essendo in lui
a cō la essentia, et cō la natura sua. Et perche questa ma
sta natura auanza in infinito ogni altra maniera di esse
ra, nō può naturalmēte essere inesa da alcuna creatura.
aturalmente conoscere, intēdere, & vedere se stesso, si co
natura perfettamente beato. Et perche niuna cosa può
alcuna operatione , che sia sopra la virtù sua , se non

II è prima

è prima disposta, & renduta atta, & proportionata à tal' operatione qualche superior virtù, come si vede nel legno, che bauendo à ricuere forma del fuoco, è di mestieri, che prima sia disposto à ciò dalla virtù medesimo fuoco, o del Sole, che ciò fa scaldandolo, & lenandogli la humidità, che impedisce. Così ancora volendo Iddio alzare il nostro intelletto d'edere la essentia sua, che è tanto sopra la nostra natura, è necessario, ch'è dia nuoua virtù, che lo conforti, & nuouo lume, che lo illustri, & lo fa atto à poter si lenare à tanta altezza. Et questa nuoua virtù, che è chiamato lume di gloria, non può all' Anima venire da alcuna creatura. Percioche trapassando ciò tutti i termini delle virtù, & delle possanzze Dio date alle cose create; ne potendo alcuna cosa creata operare sopra ordini da Dio imposti, & delle possanzze, & virtù da Dio date alla natura di lei, rimane, che da Dio solo, & non da alcuna creatura possa ricuere il ma cotale lume. Possono bene gli Angeli darle intorno à ciò qualche favore, disponendola, & aiutandola à poterlo ricuere (come al suo luogo disse) & lasciando poi, che se le dia immediatamente da Dio. Et questa nuoua virtù, & nuouo lume è da Dio distribuito, non ugualmente à tutti in cielo; ma secondo la misura della carità, che ciascun'ebbe in terra. Percioche oue è maggior carità, inui è maggior desiderio, & il desiderio quello, che dà ampiezza all'anima, & secondo ch'egli è maggiore, o minor la fa atta più, & meno à riceuere Iddio. Ilquale quanto più truoua il dell'anima di ciascuno dal desiderio di se fatto capace, & ampio; tanto l'empie, & se gli dà tanto maggiormente à fruire. Di maniera, che quanto altri sarà stato di maggior carità in terra; tanto più perfettamente Iddio in cielo. Ne però alcuno intelletto creato, ancora che sia sopra gli altri beato, lo comprenderà in tutto mai, vedendolo quanto più stesso è visibile. Conciosia, che essendo Iddio infinito, quanto à se è infinitamente visibile. Ma perche ogni creatura ha l'essere terminato, & se ciascuna cosa opera secondo la misura, & il modo dell'esser suo; se non che niuna creatura possa vedere Iddio infinitamente; & che questo sia serbato à lui solo; & così che egli solo comprenda, & conosca se stesso, & esser può conosciuto. Et quando in qualche luogo si truoua scritto Iddio sia compreso dalle creature, si hà da intendere, che lo comprendono non come, se con la capacità del loro intelletto lo abbracciassero tutto che in qualche modo arriuino à lui, & si congiungano seco. Et è necessario che così sia, perche ogni intelletto creato vede più, & meno di Dio, secondo che più, & meno è illustrato dal lume della gloria; ilquale riceuuto in se voglia intelletto creato, bisogna, che sia terminato, & finito. Et perche da niuna virtù finita può uscire operatione infinita, segue, che niuna creatura possa vedere Iddio infinitamente. Nè perche l'uno habbia maggior

dell'altro, auuiene, che la beatitudine del men beato
ocche dandosi à ciascuno tutto quel lume, di che egli per
in questa vita, si rendette capace, niente manca alla
pieno, non essendo capace di più. Et si come vn'huo
nel, che conuiene alla perfettione di animale ragione-
, che sia imperfetto huomo, ancor che gli manchino le
Angeli; così non si può dire, che l'ultimo santo del
tamente beato, se ben non hà tanto lume di gloria,
ergine nostra Signara, e San Pietro, hauendone egli
basta ad empire perfettamente il suo vaso, e douen-
mo, senza, che mai leuato gli sia. Percioche, se be-
lo errore di alcuni Platonici, credette che gli huomi-
eatitude potessero di mouo cadere in miseria, e fal-
, sarebbe necessario dire, che la perfetta beatitudine,
sione di Dio, fosse imperfetta. Non potendosi alcuna
erfetta, se non acqueta l'appetito perfettamente. Ne
to acquetarsi perfettamente in alcun bene, se non l'hà
erissima opinione, che tal bene non gli debba mai
l'opinione essendo vera, segue, che la beatitudine
sa. Et se ella è falsa, segue, che chi l'ha, non sia vera-
sia che la vera beatitudine non può essere oue è alcun
e lo errore è il maggior male, che esser possa nell'u-
nostra etiamdio, perche (come si è detto) la nostra bea-
e di Dio. La onde è impossibile, che la beatitudine si
e la visione. Ne la visione perder si può. Percioche
tissimo, e la volontà nostra per sua natura inclina-
che non può non volerlo, ne noi per noi fiesi potiamo
ue da altra creatura, ei si può togliere. Conciassia che
odo è congiunta con Dio, non hà creatura alcuna, che
ssa suellere da lui. Ne Iddio che è giustissimo, dareb-
uendolo ella meritato per qualche colpa, così gran pe-
e la beatitudine le toglieste. Nel'anima, non poten-
i è detto) mentre è beata non hauer buona vo-
è possibile, che caschi in alcuna colpa.
Resta adunque, che chi è beato
perfettamente una vol-
ta, sia beato in
eterno.

Che la beatitudine si acquista mediante i meriti.

CAP. XIII.

ESSENDOSI fin'ad hora della beatitudine ragionato, che è la per-
tione, & l'ultimo fine della ragioneuole creatura, & nella vision
Dio cōsiste, resta che baggimai si ragioni della scala, per cui vi si
salire. Ma per intelligenza di ciò, bisogna sapere, che si come de' corpi bu-
ni, alcuni ve ne ha così ben disposti che hanno in se la sanità perfetta natu-
mente, nè per acquistarla fa lor di medicina, o di essercitio mestieri; & al-
tre ve ne sono non sani affatto; ma tali, che per la nobil complession loro
poco mouimento, & con leggier medicina sani diuengono. Et se ne ritru-
uo anco certi, à quali per risanarsi è necessario di trauagliar molto, & d'
prare molti, & varij medicamenti. Così ancora di tutte le nature, che d
beatitudine capaci sono, alla diuina solamente è naturale, & proprio l'e-
beato. Onde è, che Iddio solo è quello, alquale nū fa mestiero di muouer si
so la beatitudine medianti alcune operationi precedenti. Ne solamente è
per natura beato, ma la istessa beatitudine, perche la beatitudine sua, è
cosa stessa con l'esser suo. Delle nature create, conciosia che la beatitudi-
ne trapassa di gran lunga i termini naturalmente proposti ad ogni creatura,
na ve ne ha, cui sia naturale l'esser beata. Et se bene è ciò proposto ad al-
di esse, come ultimo fine, non è però lor dato il poterui arriuare, senza il n-
zo di qualche operatione, che à ciò le conduca. Ma il fine proposto à qu-
voglia operante, taluolta è tale, che non trapassa, & non è sopra la virtù
coloro, che adoprano, & in tal caso possono essi con le proprie operationi
bricarsi, & prodursi il lor fine. Ciò si vede nelle sciēze, lequali generan-
se stessi, & producono gli huomini, dando opera à gli studij. Vedesi eti-
dio ne gli habitati delle virtù morali, che acquistate si chiamano, iquali co-
quenti atti per se medesimi si acquistano coloro, che gli fanno. Ma se il
proposto è talmente sopra la virtù, & sopra le forze dell'operante, che
se lo può egli fabricare per se stesso, ma bisogna, che gli venga dall'altrui
ni, come sono gli honori, & le dignità, che da supremi principi si danno
quelli, che ben seruono la republica, auuiene, che le operationi in tal ca-
se non possono essere produttrici del fine, possono al meno esserne meriti-
li. Essendo adunque la perfetta beatitudine sopra le forze di ogni nat-
creata, non se la può per se fare, nè fabricare con alcuna sua operatione,
cuna creatura; ma è necessario, che à qualunque di hauerla intende, sia
ta da Dio. Ilquale non vuol darla à gli otiosi, & à gli huomini da poco,
à coloro, che con aiutar si, & con ispendere bene le doti & i talenti, che
ba lor

dono meritenoli . Et per questo sin da principio ordinò
elo, come l'huomo, si mouesse verso il detto ultimo fine
andosi strada con le buone opere . Ma siamo noi huomi-
gli Angeli . Percioche à noi conuiene di muouerci ver-
ben taluolta auuiene anche altramente , con molte, &
a doue à gli Angeli bastò vna sola , essendo essi simi-
bauer sanità perfetta, poca medicina, & picciolo esser
uelli, che di varij rimedij, & di molti mouimenti hanno
ne per la diuersità, che è intra la loro , & la nostra na-
dnaria, che ogni qualità, & ogni perfettione sia rice-
& la capacità del soggetto che la riceue . Onde veggia
ne del Sole altramente è riccuuta in vn corpo denso, &
renno, & l'altre cose non trasparenti, che non vengono
fuor nella superficie , rimanendosi le lor parti interne ,
mente in vn corpo diafano (come dicono) & trasparen-
il vetro , & l'altre cose , che riceuono il raggio , &
lei in tutte le parti loro penetrate dentro, & di fuora .
a conditione de gli Angeli molto diuersa quella di noi
biamo , (come al suo luogo si è dimostrato) naturalmen-
na cognitione , fuor che in qualche modo quella de pri-
rio, che da essi andiamo cauando conclusioni ; & così ,
ute facendoci grado alle non conosciute, con fatiche lū-
udio apprendiamo scienza, & diamo all'anima nostra
iuendo in carta bianca , ò in quella tauola rafa , alla-
nigliaua il nostro intelletto . La doue gli Angeli essen-
con intelletto formato di tutte le specie delle cose natu-
se l'habbiano da procacciare, con alcuna operatione, ò
perfettione, che naturalmente si conuien loro . Et perche
aturale perfettione alle nature , secondo il modo, & la
; fu conuene uole tantosto, che ne gli Angeli fù il me-
fosse se non di vna operatione, & di vn atto solo, che
perfetta beatitudine . Quello , che de gli huomini non
do che con molte operationi, & con molti atti è neces-
so la natural perfettione; così ancora conuiene, che con
non altramente, che per iscala di molti gradi, sagliano
e, & vltima beatitudine . Nò che taluolta per arriuar-
uomini bastato il merito di vno atto solo fatto in cari-
drone, che alla man destra di Giesù Christo fù crocifix-
e di rado, & à pochi ; ma àlle, che à molti, & le più vol-
vedere . La onde si come fà di mestiero all'huomo di ca-
minare

minor lunga strada per arriuare alla perfettion sua naturale; così per ar-
 re alla soprannaturale gli bisogna salire ordinariamente molti gradi, &
 di molte meriteuoli fatiche. Hauendo così voluto l'ottimo Iddio, affine
 tanto meglio per questa varietà fosse da noi la sapienza sua conosciuta
 per più gloria nostra, donando alla moltitudine, & alla grandezza de i vi-
 ti da ciascuno acquistati in questa vita, corrispondere la grandezza de
 mio, & della gloria nell'altra. Ma sotto questa commune legge, per la
 le à nūna pura creatura è dato il godere dell'eterna beatitudine, senza i
 riti precedenti, non è compresa l'anima di Giesù Christo nostro Signore
 quale incontanente, & nel primo instante che egli fù concetto senza, che
 cesse prima alcuna operatione meriteuole, fù beatissima. Et ben le
 venne tal priuilegio, perche secondo, che le prime creature, quali faron
 prime piante, et i primi animali, da quali le nature delle bestie, si deuean
 dere, & deriuare in tutti gli altri, che haneano poscia à nascer di loro, fu
 da Dio, senza che andasse loro auanti alcuna preparatione di materia, uo
 ro esser perfetto create subitamente. Così ancora donendosi da Giesù C
 sto deriuare, & stendere la perfetta beatitudine in tutti gli eletti; fù co
 niente, che l'anima sua senza preparatione di meriti precedenti fosse nel
 mo instante perfettissima & beatissima. Non sono già liberi di cotale leg
 Fanciulli, et iudicio che prima, che habbiamo l'uso del libero arbitrio, senz
 ner fatta alcuna opera meriteuole, se ne pastino, morendo dopo il battef
 all'eterna vita. Percioche se ben è lor subitamente donata la perfetta t
 tudine, ciò non è senza i meriti, se non loro propri, al meno comuni, &
 sono quelli di Christo, con cui per virtù del battefmo sono essi uniti, & d
 tutti membri di vno istesso corpo. Onde secondo che dal capo scendon
 le membra, & procedono le virtù sensitiue, & motiue, così da Christo si
 uano ne' detti fanciulli, & in tutti gli altri membri del corpo della Chiesa,
 la quale è egli capo, la gratia, & i meriti. Et si come in vno huomo parti
 re della operatione del capo partecipa tutto il corpo, in quanto il capo
 per se solo vede, ode, odora, & gusta, ma et iudicio per tutti gli altri mem
 del medesimo corpo; così ancora nella congregazione de' fedeli, che à la C
 fa, le opere meriteuoli di Christo, che è capo di lei, si comunicano à i
 membri, et per conseguente et iudicio à fanciulli, riceuuto, che han
 no il batesmo, talmente che morendo essi, i meriti di
 Christo bastano loro senza altro, per
 essere alla beata visione di
 Dio, & nel regno del
 Cielo intro-
 dotti.

Com

ini possono meritare appresso à Dio, Et se alcuna cosa per debito a gli huomini come.

CAP. XV.

sopra conchiuso, che le operationi meriteuoli sono strada alla beatitudine: resta hora, che mostriamo gli huomini meritare alcuna cosa da Dio. Et perche il merito, et il demerito sono qualità, che accompaniano in beneficio, ò in danno altrui. Et medianti le opere si deuono per giustitia la ricompensa del premio, & alle opere nostre per li meriti, & per li demeriti possa esser le pene in più modi, è di mestiero, affine che ciò sia equo da alto vn poco, & dica, che hauendo Iddio dato agli huomini, che egli di creare intendea, fussero in compagnia, gli piacque di farli tali, che habessero in compagnia, nelle necessità della vita, fosse più ageuolmente ciò fare à ragunarsi, ad edificare Città, & corpi di vniuersità, & di communanze, & di viuere insieme. Hora perche di queste vniuersità, gli huomini parimente, & membri, auuiene, che facendosi beneficio, ò danno altrui, di ciò resta gratificato, ò offeso, non solo esso, ma la vniuersità, della quale è egli membro, & parte, si come se vn braccio, si fa beneficio, ò nocimento nõ solo al braccio, etandio à tutto l'huomo, del quale è egli parte, che chi gioua, ò nuoce ad alcuna particolar persona, nuoce, & egli deuono ricompensa di premio, ò di pena, non solo la persona, ma dalla comunità ancora, della quale quella persona è membro & parte. Et similmente chi fa beneficio, ò danno altrui, merita hauere di ciò ricompensa di premio, ò di pena dalla Comunità, & appresso da ciascuno di quelli, che sono di detta comunità. Et per la medesima ragione quando vn'huomo fa bene, ò male à se stesso, auenga che non meriti, ne demeriti, ne se li deuono ricompensare per giustitia. La quale non essendo altro, che parità, & equitate hauere luogo in vn solo, non potendo vn solo esser giusto, ma è sempre necessario, che sia intra più. Nondimeno, ò col danno, che fa à se stesso, fa beneficio ò danno altrui, della quale è egli parte, ben merita di esser da Dio ricompensato, ò con la pena. Onde veggiamo, che dalle comunità

muni leggi si confiscano i beni di coloro, che occidono se medesimi, & in cuni luoghi si priuano de gli honori quelli, che lussuriosamente consumano il lor patrimonio, & in alcuni altri à coloro che essendo andati in qualche nobile studio lungi dalla patria per acquistare scienza, & così per dare prefessione a se stessi, si danno pubblicamente i premij all'hora che dottori in patria ritornano. Hora al nostro proposito venendo, diciamo, che le nostre operationi possono meritare, & demeritare appresso Iddio in ciascuno de' detti duo modi, cioè è; & per rispetto di esso Iddio, & per rispetto di questa comunità di huomini nella quale viuiamo. Per rispetto di Dio potiamo noi meritare, & demeritare, non perche possa l'huomo con alcuna sua operatione far beneficio, o nocimento, per alcun modo à Dio, ma perche seruando la legge, che Iddio ha imposta, per quanto è in lui, fa l'huomo honore à Dio, dunque, che egli merita, & che non seruandola gli fa dishonore, & demerita. questo auuiene, perche essendo Iddio l'ultimo fine della ragione uole crearla, & conuenendo, che tutte le operationi di qualunque ci viene, siano come di sopra dicemmo) ordinate à l'ultimo fine, & che per rispetto di quello si facciano, segue che chi fa qualche cosa contra quello, che Iddio ha voluto, non potendo ciò ordinarli al'ultimo fine, che è la gloria di Dio, fa male, & quanto à se tolga à Dio l'honore, che se gli deue. Percioche se Iddio non cerca di trarre per se utilità dalle nostre buone opere, per che egli ne vuol trarre la manifestatione della gloria sua, ciò è che indi a rischio, & si manifesti la sua bontà, il che egli ricerca per beneficio nostro e dio nelle opere sue. Onde ancor che per lo nostro male operare, & per l'insprezzar noi la legge sua, niente manchi à Dio, ma si bene à noi, & similmente ancorche per lo nostro bene operare, & offeruar la sua legge niente giunga, o si accresca à Dio, ma si bene à noi, nondimeno perche facendo le, per quanto è in noi, oscuriamo la gloria di Dio, non potendo far male, & di subidir lui, il quale ci ha comandato, che facciamo bene, nè di subidire senza far manifesto, che la legge sua ci dispiace, et non la vorremo; demeritiamo, appò Iddio, & per giustitia ci si deue da lui in ricompensa la pena, si come ancora facendo bene, ciò è dando obbidienza alla legge, & à gli ordini suoi, perche con questo rendiamo testimonianza, & facciamo manifesto, che egli è buono, & che ci piace la legge sua, meritiamo appo lui, & per giustitia ci si deue in ricompensa il guiderdone, & il premio. Quanto poi à quel che tocca questa vniversità di huomini, intra i quali viuiamo, perche in questa comunità à colui, che la gouerna, & la regge, tocca di remunerare, che fa bene, & di punir chi fa male in commune, essendo Iddio gouernatore, & rege dell'vniuerso, & hauendo egli cura di tutte le vniversità, & di ciascun huomo particolare; auuiene, che à lui si appartiene di dare il premio, & la pena à qual si voglia huomo particolare, & à qual si voglia vniversità.

la pe

o, & per cōseguente che col far bene in particolare, & col far male si demeriti, appresso Dio. Ma perche al detto si deuè la ricompensa per giustitia, & la giustitia luogo senon intra i pari; essendo intra Iddio, & intrà, nō pare, che intra loro possa esser giustitia, la quale non è altro che ragguagliamento; ne per consequente, esser merito, alquale per giustitia si debba la ricompensa, che è nell'huomo, & nelle operationi sue, tutto è da dire, che la giustitia è di due sorti. L'una, la qual consiste scambienolmente, come si fa in vendere, & in comprare contratti simili. Et questa, che da dotti si chiama giustitia luogo in Iddio, ilquale dà alle creature sue ogni cosa, & quella che egli riceua mai cosa alcuna da loro. L'altra giustitia medesimi dotti distributiva è detta, per la quale colorum distribuiscono intra i sudditi i premij, et le pene, secondo il merito di ciascuno. Et apparisce essere in coloro, che qualche modo hanno al buono, & conueniente ordine, che nella gouernata. Hora vedendosi questa grande vniuersità di creature ciascuna di esse si danno di continuo quelle parti, & s'adattano a' suoi bisogni alla sua specie; è necessario dire, che in Dio tal cosa bisogna auertire, che in Dio l'opere della giustitia della misericordia, & in esse (perche sempre sono da lodare). Intendendo in questo luogo, che opera di misericordia quella, per la quale dona egli alle sue creature quel bene, che non per alcun altro bene, che prima sia stato in loro. Et questa sia quella, per la quale da egli alle sue creature quel debito per qualche altro bene, che prima sia stato in loro. Et per questo primo bene (poi che niuno bene hanno le creature, che habbiano da Dio ricevuto) fosse lor dato da lui come debito, che debito fosse per qualche altro bene, che la creatura hauea, & che non si può procedere in infinito, bisogna di venire a questo stato da Dio dato alla creatura, per la sola sua misericordia debito per veruno altro bene, che ella prima hauesse. Et in questo modo diciamo che Iddio dà le mani a' suoi ministri, come cosa à lui debita di giustitia, per l'anima ragione, ilquale è in lui, & vi si cōsidera prima. Et che similmente gli dà l'anima ragionevole, per deuer' egli essere buono prima ch'egli habbia l'anima in lui si cōsidera, et si preterrebbe essere huomo se gli dona da Dio non per debito di altro bene, che prima fosse, & si potesse considerare,

KK ò per

à per veruno modo presupporre in Gionanni, ma per mera liberalità, & misericordia diuina. Et similmete da Iddio la eterna beatitudine, come debita giustizia all'huomo, per li meriti precdeti delle operationi prima fatte da lui. Et gli dà Iddio, che le dette operationi siano meriteuoli, per la charità, prima era in lui, & dalla quale principalmente elle vscirano. Et empie il cuore dell'huomo di charità, per la gratia habituale, che si considera in lui, & si presuppone alla charità. Et la gratia si dona da Dio, per la preparatione fatta del cuor dell'huomo à riceverla. Ma questa preparatione fece da vn certo diuino aiuto, che per tal volta si chiama gratia; il quale è preuenuto da alcuna cosa, che prima sia, & si presuponga nell'huomo, ma dona Iddio, per mera misericordia, & liberalità sua, quando esso muoua l'anima humana al bene, ancora che sia necessario, che al mouimento, che prima Iddio nella nostra anima preparandola, & corrisponda ella poscia suo mouimento, consentendo alla diuina preparatione. Hora perche la prima cagione infonde, & manda la sua virtù nell'ultimo effetto, più principalmente sempre, che qual si voglia delle prossime & secunde cagioni, le quali te prendono, & pendono dalla prima, bisogna dire che così i premij, & mercede, come i meriti, & le cagioni, onde nascono i meriti, & ogni uol bene venga da Dio, & dalla bontà, & liberalità di lui. Il quale rimunerà noi quei beni, che egli ci hà dati, & le nostre buone operationi, le quali ha fatte buone, & le quali sono ben nostre, in quanto siamo cooperatori di Dio, & perche escono dal libero arbitrio nostro; ma sono più principalmente sue, non solo per lo general influxo, onde ogni cosa, che hà l'essere, procede da lui, ma perche egli è quello, che forma l'anima nostra con la gratia, raddrizza il libero arbitrio, & l'altre potenze dell'anima, con la charità con l'altre virtù, le quali egli infonde, & sparge sopra i cuori humani, & le quali immediatamente procedono le nostre operationi. Et così è egli il primo principio d'ogni nostro merito. Et in questa maniera può intra l'huomo & Iddio bauer luogo la giustizia, & possono nell'huomo essere i meriti, quali corrisponde la mercede, che Iddio gli dà, come debita per giustizia. In vn'altra maniera ancora ci dà Iddio come debita la Vita eterna, & l'ultima beatitudine, ma come debita, non à noi principalmente, ma alla diuina sua sapientia, & bontà, la quale ha ordinato, che qualunque operatione nostra fatta in charità, sia meriteuole di vita eterna. Onde per che è conueniente, & debito, che si adempia, & si essequisca ogni suo ordine, ci dà la beatitudine per pagare quel debito, che egli hà non con esso noi principalmente, ma con se stesso. Et per chiara intelligenza di tutto questo, dico che due modi si può considerare il debito nelle diuine operationi, ouero secondo che elle sono debite à Dio, ouero secondo che elle sono debite alla creatura. Percioche nell'vno, & nell'altro di questi due modi, opera Iddio rēdendo

pagando

debito à Dio . che nelle cose si faccia quel che egli ha
e quanto à cio la giustizia di Dio riguarda quello, che
è il debito, che egli ha con se stesso . E debito ancora
a quelle cose , che sono state ordinate per loro, come
bia le mani, le braccia, & le altre membra, & che alle
a lui fatte in carità, si renda da Dio in premio la vita
niera ancora ferma Iddio la giustizia, dando à ciascu
no . Ma bisogna auerire, che questo secondo debito,
stare nasce, & dipende dal primo, che egli ha con se
suppone. Percio che à ciascuna creatura si deve quello,
ordinato per lei, & non per altro se le deve, se nò per
a diuina mente sua così ordinato , è egli debitore à se
e ha ordinato . Et perciò diciamo che di niuna cosa è
una creatura, se non in quanto hauendo egli così eter
da prima debito con se stesso . Onde auuicene , che se
fosse ordinato che un'huomo nascesse senza mani o sen
trebbono debite ne mani, ne braccia. Et per questo di
o dia il debito à ciascuno, non è però mal debitore di
principalissimamente, & inanzi ad ogni altra cosa so
ntia sua, & al suo beneplacito, non essendo egli ordi
a tutte l'altre cose fatte, & ordinate per lui.

uomo meritare da Dio la beatitudine
eterna. C A P. XVI.

sta materia resti spiegata compiutamente quanto per
it, & senza confusione , dico, che i meriti sono di
Perciò che certi se ne riuocano cui corrisponde la
er giustizia talmente, che chi nò la rendesse riterrebbe
usto. Et questa sorte de meriti è stata da santi Dottori
a qual uoce significa, che la dignità, del merito aggu
io nostro chiamaremo equialità . Et tale è, per esser
dato appresso il suo Capitano p l'opere militari, che
rendo egli il doner suo, corrisponde come pari, &
usto, che per patto, per legge o per consuetudine se
eriti sono, cui perche non agguagliano, ne pareggia
emio non si deve per giustizia, che altro non è , che
a sua sua bene, che fratta loro, per fare quello, che è

conueneneuole alla conditione di colui, che lo dà. Et percio merito di conuenuevolezza potiamo noi chiamarlo, si come i sacri dottori lo chiamano ex congruo. Et mi gioua di addurre sopra ciò vno effempio che mi pare, che leggesse vna volta di vn gran signore. Costui essendoli recitato vn poem del quale, perche parendoli bello assai, assai restio sodisfatto, commādo si dessero in premio allo autore molti talenti. Alla vista de quali, il Poeta non vsato à veder tanto oro, quasi smarrito, disse ch'erano troppo, & che lui sarebbono bastati di gran vantage due, ò tre senza più. Cui quel Signore rispose, che se bene tanti talēti à lui che riceuere gli deuea erano forse troppo, non erano troppo à lui, che gli deuea dare. Quasi volesse dire, che qualunque il merito di colui non agguagliasse il premio di molti talenti, & chi bastassero per agguagliarlo, era nondimeno diceuole, & conuenueuoltezza dello stato, & del grande animo suo, che lo remunerasse con molti merito in somma chiamato da dottori excongruo è quello, cui corrisponde premio in rispetto, non della dignità di colui, al quale si dà, ma di colui di darlo si appartiene. Cercandosi dunque se l'huomo possa meritare da la eterna beatitudine; dico, che ò noi parliamo di chi hà il dono della grazia che lo fa grato à Dio, ouero di chi ne è senza: se di chi ne è senza, risponder che è impossibile, che egli lo possa meritare per alcū modo. Cōciosia che non è in gratia hà duo impedimenti, che glie le vietano. L'vno de quali la parte della beatitudine si troua, & è ch'ella eccede i termini, & la proportion di ogni virtù naturale, di qual si voglia creatura. L'altro impedimento è dalla parte dell'huomo, che non hà la gratia, & è il peccato, il quale è degno di pena, & di eterna morte, & non di premio, & di eterna vita, e do il peccato offesa, la quale, per che si fa dall'huomo à Dio; pone inimicitia intra Iddio & l'huomo, & esclude l'huomo, & lo tien lontano da Dio. Onde impossibile, che chi non è in gratia possa per alcun modo meritare la eterna beatitudine. Et ciò non solamente hà luogo in questo stato di natura corrotta, ma l'haurebbe anche hauuto nello stato della innocenza, nel quale non è il peccato, dato, che in quello stato gli huomini non hauessero hauuto la gratia, ma solamente la original giustitia, che qual, fosse al suo luogo, dichiareremo. Et questo sarebbe auenuto; perciocche quantunque ne gli huomini di quello stato non si fosse potuto ritrouare l'ultimo impedimento, peccato, vi si sarebbe ritrouato il primo della eccessiua proportion, & ciò non haurebbe potuto chi hauesse hauuto la giustitia originale senza gratia meritare, ne per merito equiualente, ne di conuenuevolezza la eterna beatitudine, etiandio che naturalmente fosse l'huomo à quella ordinato. che non fu da Dio à ciò ordinato, come à fine al quale si possa l'huomo condurre con le sole naturali virtù condurre, ma solamente con l'aiuto della grazia, la quale dà perfettione alla natura. Et ciò adiuuene, perche le attioni huane

uita eterna, in quanto sono da Dio à ciò ordinate. Ma tutti di qual si voglia natura, ò uirtù ad alcun fine, che trapassì la conditione di quella natura, & di quella atti si producono. Hauendo la diuina prouidèza, per lo, ristrette le operationi di tutte le cose intra i termini. Onde perche la eterna beatitudine è tanto gran di qual si voglia natura creata di gran lunga eccede; una simile possa per propria uirtù produrre in alcuna eterna beatitudine, laqual non può pur'esser conorata, ò acquistata da alcuna creatura; se non con lo naturale della fede. Ma se noi parliamo dell'huomo o fa grato à Dio, dico, che l'opere sue si possono consistere in vno inquanto alla sostanza di esse, & secondo, che arbitrio humano, & in questo modo considerate le non possono esser meriteuoli, per merito equiuale la gran disuguaglianza, che è intra le humane cose, bene una certa proportionone, che le fa meriteuoli per rra. Essendo dicenole, che la bontà di Dio secondo grandezza sua rimunerì, & ricompensi l'huomo già e fa tutto quello, che può per compiacerlo, & consideriamo l'opere dell'huomo riconciliato per gratia à escano della gratia, la quale (come appresso vedremo) la quale lo spirito santo riforma, risana, fa bella, nella quale egli habita, come in suo tempio, non è modo sono meriteuoli della eterna beatitudine, etiadio e. Percioche la gratia, che si dà à gli huomini in quepropotione con la gloria dell'altro, che hà il seme e del seme, al qual albero, se bene il seme non è parito, è pari quanto all'essere in uirtù, contenendo egli, & bauendo uirtù di produrre l'albero. Onde perche considerato in questa maniera, si attende non secondo, ma secondo il valor dello spirito santo, che muoue grandezza della mercede si stima secondo la dignità ale è l'huomo adottato in figliuolo di Dio, & fatto parità di lui, & non secondo il valore del libero humano, diciamo, che per uirtù di tale tione, se gli deuè come à figliuolo la heredità paterna, che è la eterna beatitudine.

Che le

Che le opere meriteuoli procedono dalla gratia mediante le virtù infuse, & principalmente mediante la carità.

CAP. XVII.

HABBIAMO di sopra concluso, che alle nostre meriteuoli operationi inquanto procedono dalla gratia dello Spirito Santo, che in ne il libero arbitrio nostro, corrisponde come debita, & equiuale mercede la eterna beatitudine. Hora perche la gratia ha con le virtù, dalla gratia procedono, & sono prossimi principij delle opere, quella proportion, che ha le essenza dell'anima con le potenze, che si deriuano dalla senza, & sono pur principij de gli atti nostri, bisogna dire, che dalla gratia vengono le nostre meriteuoli operationi mediante le virtù. Ma perche virtù sono di due maniere, acquistate, & da Dio infuse, & le acquistate producono le operationi proportionate al fine, & alla beatitudine naturale imperfetta, & non alla sopra naturale, & perfetta, bisogna dire, che le operationi meriteuoli della eterna vita procedono dalla gratia mediante le virtù da Dio infuse, & non mediante le acquistate. Ma secondo che le acquistate riceuono forma dalla prudenza, ne senza lei esser possono, se come ne anche la prudenza può star senza esse: similmente si dice, che le virtù infuse non possono essere senza la Carità, dalla quale riceuono forma, si come anche la carità non è mai senza le virtù infuse. Onde, & per questo, & perche la carità, che per oggetto l'ultimo fine, com'ada a tutti gl'altri habiti, diciamo che la gratia produce le opere meriteuoli principalmente mediante la carità, inquanto la carità com'ada, & ordina verso Iddio gli atti di tutte le altre virtù, cioè è in tutto ella opera, che la giustitia, alla quale tocca di rendere a ciascuno il suo faccia per l'amore di Dio; & che la temperanza, alla quale si appartiene essere moderatrice dello appetito concupisceuole, affine che non trasand i piaceri del tatto, & del gusto, cioè faccia per l'amore di Dio, & similmente l'altre. Et ciò auuiene ancora, perche'l monimento, per lo quale la nostra anima amando, & desiderando aspira al godimento dello eterno, & diuino, è proprio atto di carità. Et se ben pare, che tal monimento, & affettorando alla mercede, habbia in vn certo modo del mercenario, non per se è degno di biasmo alcuno, essendo solamēte quell'affetto mercenario beneuole, per lo quale si desidera trar da Dio altri premij; & altra mercede, lo stesso Iddio, & il godimento di esso, & quelle cose, che sono mezzi atti durre noi a Dio, & al godimento di lui. Perciò che vuole Iddio essere amato da noi con amore non solo di amicitia, ma etiandio di concupiscenza. O quando questo di concupiscenza è ordinato a quello di amicitia, l'uno, & l'altro è atto di carità. Conciosia che la volontà nostra bene informata di carità in due maniere si muoue verso il suo fine, che è Iddio. In vn modo de

orando,

ria di lui, & in vn'altro cercâdo, & desiderâdo di sua gloria di lui. De' quali il primo modo si appartiene al Dio; per lo quale lo amiamo, seconda che egli è in amicitia; che è il primo atto della carità. Et il secondo amore, che portiamo a noi stessi in Dio. Perciò non amare in noi, & ne gli altri, si è l'essere in Dio. Et della carità, il quale non altrimenti che il primo, ci tiene, che ci si serba in Cielo; & ci rende ogni affanno, & leggiero in terra, & per la speranza di sì alta mercede, si dà porci per lo acquisto di essa, & per lo bonore di ricolti, & nella morte. Ne tal dolcezza s'è punto mi accresce, procedendo da prontezza di volontà, che & più grata à Dio.

ne Iddio dà all'huomo, quali gli dia per li quali senza, che l'abbia meritate.

CAP. XVIII.

la eterna beatitudine, la quale Iddio riserba per da l'altro mondo, molte cose si danno da lui à gli huomini per li meriti loro, & parte senza meriti; affine che meglio intesa, mostreremo hora quali di dette mol- giustitia, & come mercede corrispondente à i meriti, lità, & senza che in alcun modo l'abbiano meritate. ationi, che gli huomini fanno come huomini, ciò è par- no fute da loro (secondo che altroue si è dimostra- ultimo fine, che ciascuno si propone; per più facile, & li quello, che si è proposto, assimiglieremo l'operare. fine ad vn monimento, il quale habbia duo termini tti i monimenti da luogo, à luogo, l'uno, onde si in- si finisce; & che habbia ancora molti altri termini, stremi; i quali siano insieme fine di vna parte del mo- vn'altra parte. Hora dico, che il termino, oue inser- cono le operationi meritenoli, che da noi si fanno per udine, & essa ultima beatitudine. La quale (per quel- esta chiaro, che si dà à gli huomini per li meriti. Es- a, è sempre la prima gratia, senza la quale è impos- tutte le nostre virtù naturali fare atto alcuno meri- a gratia diciamo, che per alcun modo meritare non n più modi. Prima perebe essendo tal gratia vnâ parti-

partecipazione della natura diuina, eccede, & trapassa ogni termino pu-
sto à qual si voglia mouimento di ogni natura creata. Onde non potena-
huomo; auanti che gli habbia la gratia, operare, se non medianti le forze
naturali, & gli habiti acquistati, che non hanno altra miglior guida, che quella
del lume della ragione humana, è impossibile, che egli possa far 'opere
riteuoli di tal gratia. Appresso perche essendo l'huomo, che non hà la
tia in istato di peccato, non può, perche lo impedimento del peccato gli
vieta, ciò meritare. Vltimamente perche nõ essendo la prima gratia al-
tre che vn gratioso dono; nõ presuppone oue ella entra altra dignità, o altro
rito, che quello, che ella vi reca, onde repugna alla sua natura, che ella sia
per li meriti. Et secondo che non si può meritar la prima gratia; così an-
che non si può meritare la perseueranza in tal gratia. Percioche non cade
sotto il merito, se non quello, che in qualche modo può esser fine, & con-
ueniente alla perseueranza nella prima gratia, la quale non è altro, che la con-
seruatione, & la conseruatione di essa, di esser sempre principio di opere
riteuoli, & non mai fine, è impossibile, che ella possa esser meritata già mai
può ben meritare la perseuerantia della vltima beatitudine, non altrimenti
che essa vltima beatitudine, della quale tal perseuerantia è conseruatiua.
Perche non altrimenti à così fatta perseueranza, che alla istessa beatitu-
dine sempre si conuiene di esser fine, & non mai principio. Ma ancorche la
perseueranza nella prima gratia meritar non si possa, non si deue però las-
ciare di pregare di continuo il Signore, che ne la doni. Hauendo ogni Santo, me-
desimo, è peregrino in questa vita, per le pieghenoli conditioni del libero arbitrio
mano, grandissimamente mestiero, che Iddio gli tenga ad ogni hora la ma-
no in capo, & lo aiuti contra i perpetui, & pericolosissimi assalti, che gli a-
dversarij nostri non cessano mai di darci, perche habbiamo à cadere dalla gra-
tia. Et che la oratione sia atta ad impetrare etiam quello, che non si è me-
rito, è manifesto, perche se fusse aliramente i peccatori, che non meritano,
pena, & morte, indarno si faticherebbono in dimandare co' preghi à Dio
per dono de' loro peccati. Il quale perche ottenere non si può, che insieme
si ottenga la gratia, non hà dubbio, che meritare non si può, et pur con l'e-
mpio del Publicano si vede, che pregando lo impetrano. Può dunque
quando egli è dalla gratia caduto nel peccato, con la oratione ottenere
Dio di esser di nuouo giustificato, & riposto in gratia, se ben, ne per me-
rito equiuale, ne di conueniente non lo può meritare. Conciosia che
questo, come quello presuppone, che lo Spirito santo muoua per gratia lo
operante; ilche non hà luogo ne' peccatori. Et è tale la peruersità del pecca-
to, che ancora che vno, il quale sia in gratia, possa, non per merito equiuale-
nte, ma di conueniente meritare che si dia ad vn' altro la prima gratia, e
che ciò sia conueniente, che Iddio sodisfaccia alla volontà di chi per la gratia, che
adempie

ontà sua. Nondimeno può auenire, che'l peccato, si ristruona, sia tale, che impedisca il merito di quel san-
disca il suo effetto. Hora se il peccato altrui è di tan-
impedimento, & defrauda della cōuenevole mercede
de' veri amici di Dio, quāto maggiormente dir si de-
che non possa meritar colui, che ha in se stesso il pec-
cadunque può chi peccando dalla gratia è caduto, me-
reche ciò non sarebbe altro, che meritare vn'altra pri-
perche (come si è detto) è il primo termino, onde si
meriti, meritare non si può. Oltre i duo termini estre-
principio, & l'ultimo fine del nostro meriteuolmen-
to (come diceuamo) anche certi altri termini, possi-
le quali è fine di vna parte, & principio di vn'altra
l quale meriteuolmente operando caminiamo verso
Perciocche il mouimento di vno, che muoue, si sten-
ultimo termine; ma à tutti i mezzi, per liquali si pas-
mo termine. Si come la saetta per virtù dell'arciero,
segno, che à l'ultimo termino del suo mouimento: ma
, passa tutto lo spatio di mezzo intra l'arciero, & il
que l'ultimo termine del nostro meriteuolmente ope-
line; tutte quelle cose, che ci aiutano ad arriuare, &
andando verso la beatitudine, sono i termini possi-
uanto sono fini di vna parte di tal mouimento, si pos-
l'aumento della gratia, del quale ogni atto, che fac-
meriteuole di merito equiualente, nè più, ne meno co-
tima beatitudine. E ben vero, che quantunque men-
pre vegniamo meritando, non però sempre si ci uie-
tia. Ma cotale aumento di gratia ci si dà poi à suo
ò noi simili alle piante, le quali non sempre crescono,
come à dire lo inuerno attendono à profundarsi nel
& in questa maniera si dispongono allo accrescimen-
ne loro poi alla primavera, & alla state. Lo aumen-
non si dà subito, che si è meritato; ma si differisce
de colui, che l'ha meritato, si truoua sufficientemente
. Si come nè anche la vltima beatitudine si dà subito,
si serba per darsi quando l'huomo se ne è fatto degno.
Tra le cose che aiutano la nostra salute possono
molti altri doni di Dio, etiandio temporali, quan-
ti, come à dire, la sanità, le amicitie, i nobili pa-
ignità, la potenza, gli stati, & simili altri beni, iquali

non sono sempre semplicemente buoni; essendo semplicemente buoni la beatitudine, & il mezzo, che à lei conducono. Onde auuiene, che l'honore delle cose temporali siano semplicemente buone, che ci aiutano a esercitare le virtuose operationi, lequali ne conducono al cielo, & in tal modo possono essere meritate da noi semplicemente. Perioche tanto dona Dio de beni temporali à gli huomini giusti, quanto conosce, che sono loro uenuti per la fine della beatissima visione di lui: & con la medesima misura gli comparte le tribulationi, & i mali, che si chiamano di pena. Ma se ben si considerano, non in quanto ci aiutano à conseguire la beatitudine, sono beni, nè buoni semplicemente: ma in vn certo modo, & in qualche modo che à quei che hanno la febre è buono il bere dell'acqua fresca, & il mangiare delle frusta; lequali sono ben buone al gusto, & dilatano, ma le più aumentano loro la febre. Onde non cadono sotto il merito, se non in quanto gli huomini taluolta da Dio (che di ogni male causa bene, à qualche bene da lui inteso) sono mossi à fare alcune operationi, con lequali, mediante il fauor diuino ottengono cose fatte beni. Tal che si come le opere, che fanno i santi huomini, meritano la vita eterna, in quanto lo Spirito santo gliene con la gratia ad operare come fanno; così ancora le operationi terrene, se ben sono fatte con intentione non buona, da i non buoni buoni che le fanno; nondimeno, perche à farle furono mossi da Dio ottimo, ottima intentione, meritano come mercede debita alle loro operationi, tenere detti beni.

Che cosa sia la gratia, & come in noi si produca.

C A P.

XIX.

HA VENDO di sopra fermato, che all'huomo è dato il potere di fare al fine propostoli dell'ultima beatitudine, col mezzo delle operationi di ciò meriteuoli; & che le nostre operationi non possono altro essere di ciò meriteuoli, che per la gratia, che le produce col mezzo della carità principalmente, & poi dell'altre virtù da Dio infuse. Resta che ora parliamo della gratia. La quale, perche è vn'effetto prodotto da quando egli è in noi, dico, che per quel, che à questo proposito si appartiene ad Iddio è ne gli huomini in duo modi. In vno, come cagione agente; & in questo modo si dice Iddio esser sempre, non solamente ne gli huomini, ma in tutte le sue creature, in quanto dona loro, & conserva tutto l'essere, la virtute le operatione, che hanno. In vn'altra maniera ancora è Iddio ne gli huomini, cioè nel modo, che l'oggetto della operatione è nell'operante, che opera con l'intelletto, & per volontà; che è quanto dire, nel modo, che la cosa con-

ta,

ni la conosce, & l'ama. Et in questa guisa non può ritrar-
gli buomini, & ne gli angeli, che soli fra tutte le creature
, & amarlo. Ma la cognitione che di Dio, in questi, &
amore è di due maniere, naturale sua, & vn'altra sopra-
alla cognitione naturale, è Iddio non solamente ne gli
tandio ne rei; & in qualche modo vniuersalmente in tutti
tante tutte le nationi, sin dal principio del mondo, se ben
i ciò molto auanti, hano al meno conosciuto, che Iddio è.
auere tutte le genti, in tutti i tempi, & per tutto il mon-
cosa, tenuta da loro per Iddio; ancora che ella nō fosse
uanto alla cognitione sopra naturale diciamo, che ella è an-
Percio che in vn modo è Iddio conosciuto per aperta
e di gloria da coloro, che sono già giūti al termine, & nel
altro modo per lume di fede, da quei, che sono pellegrini
che lo amore si accompagna, & va sempre dietro alla
o, che Iddio, secondo che è conosciuto, così ancora è na-
tra naturalmente amato. Percio che in quanto è egli
re & conservatore dell'essere, & di ogni bene, che natu-
Angeli, & gli buomini, è Iddio da tutti gli buomini, che
tutti gli Angeli buoni, & rei per natura amato, ma nō
libero arbitrio da i rei. Et in quanto è egli oggetto della
sopra naturalmente amato per charità solamente da gli
uomini buoni. Ma questa differenza è intra queste due
e, & di amare Iddio, che Iddio ne gli Angeli, & ne gli
no naturalmente è bene, si come l'oggetto della operatio-
cio è come la cosa conosciuta, & amata: è in chi la cono-
o vi è già come oggetto lor beatifico. Percio che in que-
te in coloro, che sopra naturalmente conoscendolo, &
in habito si muouono, & con l'affetto vanno verso lui:
già arriuati al termine, in lui si riposano, & di lui si go-
o hora il ragionare di questi, che così godono, & parlan-
or sono pellegrini, & in via. Dico, che ne gli buomini san-
o Iddio, & amandolo, come beatifico oggetto, sono con-
Iddio è per gratia, habitando in loro come in viui tempi
uomini, prima conoscano, & amino Iddio, & che egli
o, vega ad habitare in loro. Ma egli prima ama gli buo-
di se stesso, venendo ad habitare ne' cuori; & nell'anime
eccatrici, macchiate, & brutte, che sono per se stesse,
fa delle con l'amore, che lor porta, che è lo spirito santo
gratia gran fatto altro, che vna qualità di chiarezza, &

L L 2 di splen-

di splendore, che dalla presentia di Dio risulta nell'anima grata, & piaciuta a lui. Et si bene, ciò fa Iddio mandando lo spirito santo; non è per quella che quella una sola, delle tre divine persone, venga ad habitar per grazia nell'anime humane. Perciò che tutta la santissima Trinità vi viene. Adunque dice, che sia fa Iddio mandando lo spirito santo, perche la gratia è una cosa che dà Iddio a gli huomini, per amore, che porta loro. Concio sia che ciascuno, che liberamente dona qual si voglia cosa, ciò fa per lo bene, che vien & per lo amore, che porta a colui, a chi egli dona. Essendo manifesto che ogni liberal donatore, prima di ogni altra cosa, dona il suo amore; per il quale amando, & volendo bene, fa poi alla persona da lui amata anche doni, i quali tutti escono, & procedono da quello amore, che egli le dà prima. Perche dunque il primo dono, che Iddio ci dà, è lo amor suo; tanto è a dire; quanto lo spirito santo suo, per lo quale ci ama; & per questo amor poi ci dà la gratia, & tutti gli altri gratiosi doni necessarij alla salute nostra, si dice, che egli manda lo spirito santo nell'anima nostra; & non che non ci venga insieme, & non vi habiti, il padre, & il figliuolo anche. E dunque la gratia, della quale hora parliamo, & che fa l'huomo grato a Dio una qualità, che dallo amore, che Iddio porta all'anima, in lei si deriva, se la forma, & la fa partecipe della divina natura. Et è ben conueniente che la bontà, & alla magnificenza di Dio, che egli tratti così liberalmente magnificamente l'anime da lui elette, a fruir seco lo eterno bene; & come egli prouede a tutte le creature, non solamente mouendole col generai aiuto, & influsso suo a far gli atti, & le operationi loro; ma anche dà loro certe forme, & virtù, mediante le quali, per se stesse sono naturalmente inclinate a produrre ageuolmente, & con prontezza operationi, & atti tali; così ancora proueda alle dette anime, & che oltre al generale aiuto loro, & infonda alcune forme, & qualità sopranaturali; mediante le quali soauemente, & prontamente, possano muduersi, a far atti meriteuoli del beato eterno bene; che è il fine, al quale ha egli creata ogni ragione uolente. Et perche, dall'hauer noi detto, che la gratia è una qualità nell'anima nostra, la quale è prodotta dallo amore, che Iddio ci porta, non si prenda occasione di errore in credere, che Iddio non ami coloro, che non hanno la gratia, & che Iddio ama tutte le cose, che in qualunque modo hanno l'essere. Et questo dimostra. Perche ogni sorte di essere è qualche bene. Et qualunque cosa, qual si voglia maniera di bene, l'ha perche Iddio gli le ha dato, & vuole l'habbia. Onde non essendo altro lo amore, che il voler bene, bisogna che Iddio ami qualunque cosa, ha l'essere. Ma fa mestiero di sapere che l'amor di Dio è dissimile dallo amor nostro; perche il nostro, non è cagione ma effetto della bontà, che è nella cosa, che amiamo; mouendoci a amare per la bontà, & per la perfectione, che è veramente, & ci pare
sia ne

anti che cominciamo amarla; & così amandola, desi
 & perfettione in lèd si conserui, & si auuenti. La
 non è mai per alcun modo effetto; ma sempre cagione
 fessione della cosa, che egli ama in qual bontà amado
 ben vero, che Iddio non vuol tutte le perfettioni;
 delle sue creature. Ma per più bellezza, & ornamento
 i gradi nelle cose, & vuole, che una sia di più per
 perciò si dice, che egli non le ama tutte egualmente;
 eno, secondo che egli vuole, che maggior bontà sia
 . Non è dunque lo amore di Dio verso le sue crea-
 sempre porta seco qualche bene, che da tale amore
 che sono maggiori, & minor i beni, che egli compa-
 che è anche maggiore, & minore lo amore, che Iddio
 o amore di Dio, che è la essentia sua semplicissima, sia
 e maggiore, & minore dalla parte di Dio, & quanto
 a ogni cosa con vn solo, & semplice atto di amore,
 medesimo modo. Ma la differenza del più, & del me-
 ui voluto alle cose, ch'egli ama. Ilqual bene è mag-
 ersi. Da quel che si è detto, non si potendo trouare
 i prima di ogni bene, segue, che niuna ve ne habbia,
 io, & niuna che sia odiata. Se ben per la somiglianza
 pene, che Iddio da loro, si dice, che Iddio ha in odio
 à quali egli non vuole questo bene, che è la vita etèr
 quanto hanno l'essere, & sono buomini, & Angeli, nò
 na. Perche come tali sono stati fatti da lui, che non
 che egli habbia fatta, essendo tutte buone. Ma in
 ando mancano dell'essere giusti, non essendo tal man-
 e che Iddio (in quato peccatori sono) gli hà in odio;
 el bene, che è in loro fatto da lui, ma il mancamento,
 da lui, ma da loro. Resta adunque, che Iddio ami tut-
 sua porti odio. Ma perche non ogni bene, che Iddio
 sente lo eterno, che è egli stesso, & la aperta visione
 che à lui conducono, sono beni semplicemente buoni,
 uo buoni in vn certo modo; & non semplicemente,
 à quali egli vuole la eterna beatitudine, siano da Dio
 & che gli altri, à quali egli vuole gli altri beni, &
 ne, siano da lui amati, non semplicemente; ma sola-

Che la

Che la gratia è nell'essentia dell'anima, come in soggetto, & è habito diuerso da quello della carità, & dell'altre virtù infuse. C. A. P. X. X.

Le cose naturali in noi, si presupongono, & sono, come soggetto sopra naturale, & oltre a ciò hanno con esse quella simiglianza, & portione, che le figure con le cose da loro figurate, & i segni con le cose significate. Percioche si come la nostra anima ha il suo essere naturale nella sua essentia, la quale tiene il luogo di soggetto, & ha quella portione col suo essere, che la materia ha con la forma, & la potenza con l'atto, si ancora la medesima anima ha nella essentia sua, come in soggetto il suo essere sopra naturale, che non è altro, che la diuina gratia, di cui parliamo di se forma la detta essentia. Et perche si come dalla ragione, che è la prima nostra perfettione naturale procedono gli habiti delle virtù acquistate, ci dispongono à l'altra seconda perfettione, che è l'operare ragioneuolmente, & come conuiene al lume della natura. Così ancora dalla gratia, che è lo stesso sopranatural esser nostro, & la prima nostra sopra natural perfettione, si deriuano gli habiti della virtù infuse, iquali ci dispongono alla seconda perfettione che è l'operare mariteuolmente, & come si conuiene al lume sopra naturale della gratia. Li quali habiti, & virtù infuse deriuano (come si è detto) & prodotte in noi dalla gratia, formano, & danno qualità alle potenze dell'anima, che escono, & si producono dalla essentia di lei, si come la forma la detta essentia. Et da questo apparisce la differenza, che è inter la gratia, & le virtù infuse. Percioche si come nell'esser naturale il lume della ragione è principio, & cagione della prudenzia, & dell'altre virtù acquistate; così ancora nello essere sopranaturale, il lume della gratia, che dalla Dio habitante nella nostra anima, nella essentia di lei si deriuano, è principio, & cagione della carità, & dell'altre virtù infuse. Et hanno la gratia la carità molte conditioni comuni. Percioche così questa come quella, nulla, & estingue la nemistà, che naturalmente habbiamo con Dio, per la quale tutti nasciamo figliuoli dell'ira, & con esso lui ne ricongiunge, di giungimento quanto esser possa perfetto il più in terra. Et così questa è quella è il muro, che diuide, & parte in tra gli amici, & i nemici di Dio, amendue sono forma delle virtù infuse, senza che esse habbiano bisogno d'auere altronde altra forma, non potendo esse essere mai senza forma quantunque la gratia, & la charità habbiamo comuni le dette conditioni, il che interuiene per la vicinanza, che è intra loro; & per la dipendenza che la charità ha dalla gratia; non per ciò segue, che elle siano una cosa sola. Conciofia che altramente le sopradette conditioni si conuengano à

fla, &

ndosi ulla gratia, come à radice, & primo principio
 be sèno i frutti, che esse producono; & alla carità co
 , & ad albero, che dalla gratia, come da radice è pr
 a tal differenza, perche la gratia è una forma, che r
 la nostra anima dell'amor di Dio verso noi, per la
 del diuino amor suo. Non che Iddio ci ami per la
 noi; percioche formalmente ci ama per lo spirito suo
 or suo non creato, ma creature, & così amando, pr
 noi tal gratia, che è vn'habito, che datoci da lui; di
 ale habito essendo noi conformi al suo beneplacito,
 siamo; si dice, che per esso siamo noi oggetto della
 piacenti a lui. La doue p la charità, cō la quale amia
 noi oggetto del diuin' amor suo, ma Iddio è oggetto
 iera che si come p la gratia siamo noi carità Dio co
 o à noi. Et se bē la charità è habito, ch' anch' esso dalla
 e in noi procede, ciò nō fa la presentia di Dio imme
 habito della gratia, laqual' è cagion, et principio prof
 arisce anche la differēza ch' è intra la gratia, & la ca
 , la quale informa la essentia dell'anima, & le dà l'es
 in atto, sin' ch'è le dura tal' essere, & è simile alla vita
 à lo essere naturale; la qual vita è sempre in atto, &
 non manca tale essere. Onde auuiene, che si come dor
 mpre la vita, che è l'essere naturale in atto, così anco
 iando dormendo la gratia in atto, che è lo essere sp
 carità non auiane. Percioche se ben mentis ella du
 re in habito in atto per fermo non l'habbiamo sem
 festa, che i buoni christiani hanno l'habito della chari
 non hanno già l'atto di essa, essendo impossibil cosa
 o in fatti Iddio, & il prōssimo. E dunque vera, & re
 ratia, & la carità, & le altre virtù, le quali sono ba
 simi principij procedono le humane operationi, &
 no detti, perche immediatamente dispongono, & di se
 rge, le quali sono similmente principij dell'opera
 moti. La doue la gratia, perche à lei non si appar
 mediatamente formare di se alcuna potenza, nō pud
 ra de gli atti humani, nè per conseguente habito ope
 i le virtù, delle quali tutte è ella principio, radice, &
 non si appartenga il disporre le potenze immediata
 mediatamente habito operatuo, è manifesto. Percha
 si come è sempre in atto l'esser naturale, e la vita, cū
 si ancora

si ancora è sempre, non solamente in habito, ma in atto la gratia, secondo
sono essi anche sempre grati à Dio in atto. Nondimeno perche la gratia
se non si stende à dispor le potenze, ne ad operare, se non medianti le
tal, non possono essi in atto amar Dio, ne fare alcun'altra opera merita-
le, finche procedendo ne gli Anni, la carità, & le altre virtù infuse, che
essi erano solamente in habito, non si riducano ad esser in atto. Et
questo auuiene, che passando in quella tenera età i fanciulli all'altra vi-
tà loro il premio dell'eterna beatitudine, non per li proprij meriti, che
non sono le proprie operationi esser non possono, ma per li meriti di
Christo, i quali sono fatti communi à loro, si come anche à tutti gli
membri del corpo della Chiesa, di cui Christo è capo. Et questo basti à
strare, che la gratia (si come insegnano i Dottori che io seguo) non è vn-
sa stessa con qual si voglia virtù infusa; ma vi hà quella differenza, c-
cagione hà con l'effetto, o la radice col albero, che procede dalla radice.

Chel'habito della gratia non basta all'anima per. conferuar-
grata à Dio, & che à far ciò ha bisogno del par-
ticular aiuto di lui. CAP. XXI.

DAL dono, che ci fa Iddio di se stesso degnando di venir ad ha-
re in noi per amore, si deriva nell'essentia dell'anima, & vi si
duce vna qualità, & vna forma, che la risana, & la netta da
macchia, & da ogni sozzura contratta per qual si voglia peccato, &
me la abbellisce, & la orna d'innocentia, facendola partecipe di diuinità
oue prima vne a l'huomo in ira di Dio, & di vita sol naturale, & ter-
rà che egli cominci à viuere di vita spirituale, & celeste, & à Dio grato
accetto. Dalla qual forma, & qualità, che gratia si chiama, si deriva
nelle ragionevoli potenze dell'anima certi habitus, che le riformano, le
nano, & le dispongono à far le loro operationi, quali conuencono à que-
stano essere, & à questa nuoua vita. Percioche lo intelletto vien for-
dalla fede, per la quale crede l'huomo tutto quello, che è scritto ne' sa-
bri, come dalla prima verità riuclato, & così per la fede se gli dà quell
pranatural cognitione delle diuine cose, che hauere si può in questa vi-
ta. Volontà se gli forma dalla carità, & dalla speranza, onde ama per
tà Iddio, come beatifica oggetto suo. & confida per speranza di do-
da Dio (secondo che egli hà promesso) riceuere lo eterno bene nell'al-
ta, & in questa ogni aiuto necessario per acquistarlo. Ma auuenga ci
parte ragionevole, & superiore dell'anima dalla gratia sia risanata (c-
si è detto) nondimeno, perche la parte sensitua, & inferiore con tutto
rimane nella sua corruzione, consumata, & ribella alla parte superiore.

di esser assieguiti dentro alla puerca anima ma cōdūta
 a la quale, per quanto dura questa vita mortale,
 a, & à tranquilla pace. Hora secondo che nel ma-
 , potiamo noi meritare assai, tenendo in freno la
 dola vbidiente alla ragione; così all'incontro, andia
 manere senza la gratia, & di ricadere nell'ira, &
 di perdere il tutto, se lasciamo, che la ragione sia
 solamente, siamo noi in pericolo dalla parte del sen-
 sora, di quella dello intelletto. Il quale naturalmen-
 piano di oscurità, & di tenebre, non hauendo noi
 tione; che in qualche modo quella, de' primi princì-
 e se ben l'uomo ha naturalmente la sinderesi (che
 tione. de' principij operatiui) & sopranaturalmen-
 nome perciò, che possa egli ben sapere tutto quello
 deus, se non lo impara, & imparato che l'ha, perche
 me sottoposti alla inconsideratione, & ad altri di-
 che faccia bisogno; che lo Spirito Santo ne dia. ac-
 csa, & ne tenga auertiti. Domaniera che oltre l'ha-
 cessario, che Iddio ci doni di continuo lo aiuto suo.
 lo aiuto generale, che è il primo, che muoue tutti.
 quale ne gli huomini, ne gli Angeli, ne alcun'altra
 re, non sbe condurre a fine alcuna sua operatione;
 , che questo aiuto sempre misa; ma parlo di vno al-
 ulare aiuto, che è di mestuero, che oltre alla gratia,
 oni, accia che, o per ignorantia, o per infermità non
 a che non pochi sono i equali e ben data la gratia a
 euerare nella gratia. Et questo auuicne non per di-
 atia, la quale pet se stessa è tale, che dalla parte sua
 o a fare ogni bene, & a fuggire ogni male; ma per
 parte dell'buono. Ilquale ancor che habbia riceuuta
 tutte le virtù, che seco la gratia adduce; essendoli
 ignorantia nello intelletto, per la quale non sa egli
 che fare; o fuggir si debba; & la ribellione nel sensiti-
 al sensu contutta la gratia, è forza che pur sia sotto
 non hauendo noi tutte le parti dell'anima risquare, & es-
 edati da Demonij nostri capitali, & perpetui nemici
 li combatte cōtinue, che dalla parte oue è il difetto
 contra i quali se adu siamo aiutati, sostenuti, & difesi
 continua aiuto di Dio, che sa il tutto, & può il tutto.
 tiamo lungamente in piedi, perseverando nel bene

M m ogn ho-

ogn'buon, & allontanandoci ogn'bor dal male. Et che ciò non sia per
to della gratia, si mostra con lo effempio della nostra anima; la quale
a se ha perfettamente virtù di muovere, di vedere, & d'intendere, & n
meno s'ella sia in vn corpo, che habbia vna gamba attratta, gli occhi
di cattivi humori, & mal disposte le parti del cielabro, che sono gli o
de sensi interiori, che seruono allo intelletto, non potrà ella, nè muouer
vedere, nè intender bene, non per lo difetto della virtù propria, ma
mancamento del corpo, che è suo instrumento. Così ancora la gratia
tutto che ella sia perfetta, quanto esser possa il più in questa vita, non
no perche à lei non tocca, mentre siamo pellegrini, & in via di riforma
corpo, & le parti sensative dell'anima, in quanto dal corpo dipendono,
(come dicono) per accidente, ne di dare allo intelletto maggior hune
rale ò acquistato di quello, che egli ha, ma solamente quello della fede
huomo, nel quale, tutto che habbia la gratia, sono ancor tanti difetti
in qualche colpa, non si deve imputare al mancamento della gratia; u
propri difetti dell'huomo. Contra i quali habbiamo à pregar Dio di
nuo, che ci dia il suo aiuto, & che con esso ci fortifichi, ci sostenga, &
mini, accio che non ricadiamo nella fossa, onde egli ne hà tratto, & ci c
ni nella gratia, che egli ci hà dato. La quale non ci hà egli dato à fine,
habbiamo più del suo aiuto mestieri. Conciosia che tutte le creature hã
stiero, che da Dio sia lor conseruato il bene, che hanno da lui ricenuto
to, che (come altrove fu detto) se per vn picciolo spatio di tempo cessa
dio di ciò fare, subito tutte le cose si risoluerbbero in quel niente, di
principio furono fatte. Ne solamente noi, mentre siamo in terra, hab
dibisogno, che Iddio col suo aiuto ci conserui la gratia; ma anco i
che sono in Cielo hanno di mestiero, che col suo aiuto lor conserui la g

Chela gratia ci si infonde da Dio per li meriti di Christo,
qual ci congiungiamo noi medianti i sacramenti,

& qual sia la preparatione necessaria alla
gratia. CAP. XXII.

ESSENDOSI detto di sopra, che la gratia è vna qualità, & v
ma, che nell'anima nostra si genera della presentia di Dio habita
essa per amore, & che tal forma, & qualità è vna participatione
natura diuina, in quanto Iddio (imprimendo nell'anima vna simiglian
la infinita sua luce) le comunica se stesso, & le dà vn certo essere d
Hora diciamo, che ciò fa Iddio mediante la humanità di Gesù Christo,
le egli adopera come congiunto, & principale instrumento à far tal'e
Conciosia che Gesù Christo authore della salute humana, al quale fu

ia, non solamente come ad huomo particolare; ma Chiesa; accio che operando egli il bene, & sostenen-
do i huomini, che da lui doueano essere tirati alla gloria,
che da lui douea deriuarsi in tutti i membri del cor-
po, come ogni santo operando, & sofferendo per carità me-
rita gloria. Percio che Christo offerendo se medesimo
alla humana natura con Dio; & morendo, con la vbi-
cazione sua, sodiffese per noi alla giustitia diuina: perche se
non l'avesse fatto, che non gli erano state dispiaciute quante offe-
nde commise già mai. Et così pagando in prezzo la pre-
parazione, & il valorosissima sangue, ci ricomprò. Iddio
per la humanità di Christo, la quale dalla vnione, che hà
col Padre, per lo congiungimento spirituale, che della
deità humanità mediante la fede, viene per amore
comunicata, & con la presentia sua vi genera l'habito della
gratia, & propria conditione de gli huomini di essere
mortali, & sensibili alle intelligibili, & spirituali, la
appartiene di prouedere à tutte le creature secondo la
natura di ciascuna, hà dato à gli huomini i remedij oppor-
tuni, che sono intelligibili, & spirituali, sotto certi segni
che si chiamano sacramenti, & operano in virtù
e similitudine della passione di Giesù Christo. La quale
si applica à gli huomini & si congiunge spiritualmen-
te con i detti sacramenti. Non che Iddio non possa dare,
quando à lui piace, la gratia etiam senza il mezzo
di questi, che à chi con la debita preparatione riceue i
sacramenti, la gratia sempre, & che le più volte suol
operare, essendo così conueniente (come si è detto)
conditione de gli huomini. I quali non essendo spiriti pu-
ri di corpo, & di spirito, non possono naturalmente
allo stato di vita mortale arriuare alla cognitione delle
cose in medianti i fantasmi delle cose corporali, & sensi-
bili, & non naturalmente indurre alcuna forma in alcuna
materia conuenientemente non si dispone; onde veggia
la forma del fuoco si introducea nel legno; bisogna che il
legno sia preparato, asciugandolo, & leuandoli le conditioni; che
gli sono contrarie. Così ancora prima, che all'huomo si dia la gratia,
deue esserla preparato. Et tal preparatione consiste in
l'atto di Iddio con l'atto del libero arbitrio, che egli hà,
non può fare l'huomo senza il particolare aiuto di

MM 2 Dio.

Dio. Il quale muoue, & conuerte à se le sue creature in duo modi. In
medianti le inclinationi naturali, che hà lor date al bene in cōmune,
quali ogni cosa secondo il modo suo, si conuerse à Dio, & à lui cer-
assimigliarsi. Et in questo modo conuerse Iddio à se tutte le creature
tro modo, vfa Iddio solamente con gli huomini, all'hora che per cona-
& farli giusti, muoue il libero arbitrio loro à desiderare di congiunger
esso lui, come con vltimo lor fine, & sommo bene. Et questa conuersi-
la propria, & prossima preparatione alla gratia. Et ciò dico; perche
l'operare virtuosamente secondo le virtù acquistate, prepara gli huon-
qualche modo alla gratia; ma tal preparatione è remota, & assai men-
la prima efficace. Il conuertirsi dunque à Dio, desiderandolo come s-
bene, & vltimo fine, è la vera preparatione dell'anima nostra alla gra-
quale preparatione non può nascere se non da particolare aiuto di Dio
à ciò fare muoue l'anima. Et questo aiuto, quantunque molte volte pa-
anche egli si chiami gratia, perche gratiosamente, & senza alcun nost-
rito precedente, da Dio ci è dato; non è però, che sia anche esso vna
generato nella nostra anima, come la gratia; non essendo egli altro,
semplice mouimento, che Iddio fa del libero arbitrio nostro. Et questa
fatta preparatione, se si considera dalla parte della conuersione del
libero arbitrio à Dio, non è cagione per alcun modo sufficiente à fare
necessariamente la gratia ne soprauenga. Concioisia che la gratia pe-
natura è tale, che di gran lunga auanza ogni preparatione, che vscir
dalla humana virtù. Ma se si considera dalla parte di Dio, che muoue
ma à conuertirsi, porta seco vna certa necessitá, per la quale infallibili-
si dà la gratia à qualunque è così preparato. Non perche Iddio sia c-
to, à darla, operando egli ciò volontariamente, ma perche la intentione
hà Iddio di dar la gratia, quando prepara, & muoue l'anima à conue-
non può fallire. Et questa preparatione; se ben molte volte suol farsi
ti, che Iddio dia la gratia, la quale suble egli insondere, dopo che tale
ratione è gia fatta; nondimeno perche Iddio è agente d'infinita virtù,
do che può in vn medesimo instante preparar la materia, & imprimer
ma, & anche insieme produrre la materia, disporla, & formarla, com-
nella creation del mondo, così puote anche in vn medesimo instante p-
rar l'anima; & darle la gratia, come fece in San Paolo. Il quale effe-
atto di peccato, & anor l'orrido del sangue de' discepoli di Christo da lui
si, minacciando, & tutta volta perseguitando la Chiesa, fu da Dio in v-
mento mosso, conuertito, preparato, & riempito di gratia.

Di al-

della gratia, che con nomi di gratia operante, & di preueniente, & di seguente chiamar si fogliono.

C A P I T O L O X X I I I .

(come si è detto) la gratia non sia habito , che im-
 adoperi per se stesso ; ma ciò faccia medianti la cari-
 virtù infuse , che da lei procedono, & sono delle meri-
 roissime. Nondimeno perche gli effetti piu dependono
 no dalla prima , che dalle seconde cagioni ; auuiene ,
 olte da sacri Dottori , come se à lei si appartenesse di
 te , operante, & cooperante è chiamata, per duo ef-
 si deriuano . L'vno de quali è lo essere spirituale , che
 è la virtù di operare spiritualmente, che da lei in noi
 dal calore , ilquale è vna delle forme, che hà il fuoco,
 ffetto, l'esser caldo , che il fuoco hà in se stesso, & come
 tà , ch'egli hà di scaldare l'altre cose. Quanto adunque
 gratia , che è il darci l'essere spirituale , che tanto è à
 fusti , & grati à Dio ; perche tal'effetto talmente tutto
 & da Dio , che ci dà la gratia , che noi non vi concor-
 ente, si chiama gratia operante. Et quanto al secondo
 carità, & le altre virtù infuse, medianti lequali forma
 ze della nostra anima à far l'opere meriteuoli, per di-
 miente ella, che fa tali opere ; ma che il libero arbitrio
 ch'egli attiuamente, gratia cooperante è chiamata .
 operante , & di cooperante , si danno non solo alla gra-
 tià, della qual trattiamo bora principalmente, che è vn
 me si è detto) ma anche à quell'aiuto , colquale Iddio
 a gratia, prima che l'habbiamo, & à quello, con che do-
 ta , ci muoue à voler il bene, ad operarlo efficacemen-
 tal gratia . Percioche in quanto la volontà nostra,
 ale , mossa dallo aiuto di Dio comincia à voler il be-
 mento si attribuisce tutto à Dio , che muoue , & non
 n vi concorre , se non come mossa, tal aiuto si chiama
 to poi la volontà così mossa (come si è detto) coman-
 che facciano qualche opera esteriore ; & à far ciò le
 opera la volontà interuiene anche essa attiuamente, &
 no è ella tuttauia mossa, & aiutata da Dio, ilquale cōcor-
 erza, et forza dentro alla volontà, & dandole di fuori fa
 cuità,

cultà, et commodità di operare, auiene, che procedendo l'opera, che indi non solamente dallo aiuto di Dio, ma anche dal libero arbitrio humano; aiuto cooperante si chiama. Ne solamente da gli effetti, che ella produce l'habito della gratia, che à Dio ne fa grati, acquista li detti duo nomi di rante, et di cooperante; ma anche duo altri, che sono preueniente, et seguente. Non ch'ella non sia sempre la medesima gratia; ma è così chiamata rispetto de gli effetti, che dà lei procedono. I quali, se ben non altrimenti che gli atti humani, infiniti esser possono; nondimeno si riducono à tre capi. De quali il primo è, ch'ella risana l'anima, la giustifica, et à Dio grata. Il secondo è, che la fa volere il bene. Il terzo, che la fa operare cacemente, il ben voluto. Il quarto, che la fa perseverare nel bene. Quinto, che la conduce alla gloria, la quale quanto all'essentia sua, non è sì diuersa; ma vna stessa con la gratia: ne vi hà altra differenza, che la, che vna cosa perfetta, hà con la medesima cosa imperfetta. Non che la gratia manchi della perfectione à lei conueniente, secondo lo stato di questa presente vita. Percioche hà ella tutta la perfectione, che se le conuiene in tale stato. Facendoci Iddio per essa suoi veri figliuoli adottini, et suoi veri heredi; se bene non veri possessori della heredità ancora; ma disegnamente, della quale ci ha dato anche l'arra, et il pegno, che è lo Spirito suo, che habita ne' cuori nostri: per lo quale confidentemente chiamiamo Iddio nostro padre in questo mondo, et speriamo, che lo eterno bene, lo stesso Iddio, riuelatamente ci sia dato nell'altro. Sono adunque la gloria, et la gratia vna istessa cosa; differenti in questo, che la gloria è perfetta, et la gratia è gloria imperfetta. Talmente che in rispetto della gloria si può dire, che la gratia è come un pomo non ben maturo ancora; in questo, tutto che sia perfettamente pomo, perche ha interamente tutta la natura, et la essentia del pomo, nondimeno perche gli manca la maturità, la quale, è l'ultima perfectione, che se gli conuiene, si dice che incompiuta ne di quando sarà maturo, è hora imperfetto. Ma non è percioche non il medesimo pomo inanzi, et dopo, che tal maturità sia da lui ricevuta. Et adunque, che quanto al primo di cinque effetti della gratia ammoniti di sopra, che è il risanar l'anima, farla giusta, et piacente à Dio; la gratia è preueniente sempre, et non mai seguente; perche questo effetto va sempre inanzi à tutti gli altri, et non mai dietro ad alcuno. Et quanto al secondo, et ultimo effetto che è di condurci alla gloria, è ella sempre seguente non mai preueniente; perche sempre va dietro à tutti gli altri, et non inanzi ad alcuno. Et quanto à ciascuno de i tre effetti, posti in mezzo, sono il volere il bene, l'operarlo efficacemente, et il perseverarci; su la gratia chiamarsi hora preueniente, et hora seguente. Percioche quanto al secondo effetto in rispetto del primo la gratia è seguente, et in rispetto

Et quanto al terzo, et al quarto, vuol la gratia, in riva inanzi, chiamarsi seguente, & di quello, che le va di questo basti acciò che si intendano questi effetti del- trouandosi questi modi di dire usati da sacri scritto- sa, si sappia quel che essi intesero.

ordine, & come da Dio si dia à gli hu- a gratia. CAP. XXIII.

nel prossimo capitolo detto, che gli effetti, che dalla ono: il primo è, che fa gli huomini giusti, & grati à dre mo con che ordine, & in qual guisa, questo effet come di odiosi, & di ingiusti, giusti, & grati à Dio diue più ananti si vada, acciò che ben si intenda, che cosa iamo, è necessario, che si dichiari quel, che importi- & ingiusto, odioso à Dio, & grato. Per intelligenza he la giustitia, la quale non è altro, che vn ordine cò pù considerate in duo modi. In vno per quanto que e operationi di vn'huomo verso gli altri huomini. Et siderata la giustitia è vna delle quattro virtù princi- glianza, & pareggiamento, & perche niuno si di- ri à se stesso, annuene, che la giustitia in questo mo- re in vn'huomo in rispetto di se stesso mai, ma ui è in ri- mini sempre. Et di così fatta giustitia non parliamo n vn altro modo ancora si può considerat cotal ordi- si ritruoua in vn'huomo solo, in quanto è egli bene e in se stesso, hauendo le parti ragioneuoli dell'anima sensitiue alle ragioneuoli. Hora di tal ordine, che si ben non propriamente, ma metaforicamente giusti- esto luogo, diciamo, che ingiusto è colui, la cui ani- periori, è mal ordinata con Dio; perche non gli dàno & quanto alle inferiori, è male ordinata in se stessa i non obidiscono. Et diciamo, che colui è giusto, che bene ordinate con Dio, & in se medesime. Et similme è grato a Dio, la cui anima essendo Iddio venuto ad essa, è fatta tempio di lui, & gli è grata; perche dalla uua vna qualità così eccellente di bellezza, & di splen- che per essa è ella secondo il cuore di Dio, & tale à pun- . Odiosa dall'altra parte, & dispiacenoale à Dio, dicia- mo, che

mo, che è ogni anima di ciascuno huomo non battezzato, per lo diso della colpa originale in tutti naturalmente deriuata da Adamo; Et tã quanto al peccato della natura si truoua di hauere aggiunte altre, et colpe proprie della persona. Et odiosa, et dispiaeuole a Dio è ogni a di ciascuno huomo battezzato ancora, che essendosi dopò il batesmo c amore troppo, et disordinatamente accostata alle creature, il che far può senza scostarsi, et partirsi dal creatore, ha come adultera ingiur schernito, et repudiato lui, che per sua sposa con lo anello della fede, et gratia l'hauca inarrata. Et essendo ella indi (come auiene di chi troppo go, a pece, o ad altra lordura si accosta) pciò rimasa macchiata, et sozz ne ad hauer perduta la bellezza, et lo splendore, che in lei producea me naturale della ragione, et il sopranaturale della gratia. Hora che ste voci dicchiarate si sono, perche ogni cosa sia bene intesa, diremo che ordine, et modo vn'huomo diuēti giusto, et grato à Dio. Et perche diamo ragionare della giustificatione, che Iddio fà de gl'huomini pecca quali siamo tutti noi, che habbiamo origine da Adamo, lasceremo p a il dire di Adamo prima ch'egli peccasse, et di Christo. Percioche Chris quãto huomo, dal primo instante, che fu concetto, fu non solamēte giust grato à Dio, ma gloriosissimo, et beatissimo. Et Adamo fù da Dio, quãdo lo cred, fatto giusto, et grato à se, ma non di ingiusto, et odioso, che egli ma gli fosse, come interuiene à noi. (Percioche auanti, che egli fosse creat potea esser in lui, ne giustitia, ne ingiustitia, ne altra qualia buona, o rea à Dio piacesse, ne dispiaesse) ma gli fu insieme cò la natura donata la z tia, et la gratia. Il modo, che Iddio tiene in fare noi altri giusti, et g se (il qual modo fù commune anche ad Adamo, all'hora che egli dopo caduto già nel peccato risorse) si è per via, di vn certo mouimento, e fa, di noi dall'vn contrario all'altro contrario. Il che è quando gli huon che ouero per lo peccato originale solamente, ouero per l'originale, et me per gli altri, che sono stati dalle lor persone commessi, si truouano a uere Iddio irato, et di esser ingiusti, et da tale stato di ira, et di ingiustia no da lui tirati ad vn altro contrario stato di giustitia, et di gratia, di et di amicitia seco. Il che non auuiene, se non perche Iddio perdonand fese, che gli sono state fatte per lo amore, che egli porta loro si r cilia, et si pacifica co' peccatori. Et è questo amore quanto à se, et la parte di Dio eterno, et immutabile. Ma quanto allo effetto, che pr ce, et imprime in noi, il quale effetto si chiama gratia, si come hà princ così puote anche hauer fine, anzi è mutabile in modo, che può in questa stra peregrinatione di vita mortale molte volte cominciarfi et molte finirsi. Conciosia che potiamo noi perder la gratia, et la perdiamo ve te ogni volta, che con qualche peccato torniamo ad offender Iddio, et

che Iddio per misericordia sua di nono ci perdona, grati, & amici suoi. La qual gratia ci infonde Iddio, ancora che la preparatione, che egli fa di noi alla qualche tempo, hora piu lungo, & hora piu breue, diuina sua prouidenza. Et taluolta ancora, perche è tal preparatione in noi, come poco ananti si disse, nel quale ci da la gratia, in vn modo, che ben sa egli, ma noi. Ma quando prima ci prepara, & poi ci da la gratia è altro, se non ch'egli col diuino aiuto suo ci conuenie a far atti di fede, di speranza, di carità, & di penitente, che è Iddio, & che remunera coloro, che lo amano da lui ritenere le promesse, che egli ci ha fatte, & amarlo, & a desiderare di accostarsi a lui, come ad vltima beatitudine, et ci fa dolere del peccato, detestarlo la offesa, che egli seco porta di Dio, & per la brutta non atti di fede, di speranza, di carità, & di penitente, & virtù tali in coloro che si preparano alla gratia, prole dette virtù, i quali in essi (non hauendo ricevuta la possono. Conciosia che gli habiti delle virtù Theologiane tutti dalla gratia, et per conseguente, quanto all'ora dopo la gratia. Onde non bisogna dire, che nella preparatione noi per darci la gratia, ci dia gli habiti delle dette sarebbe altro, se non dire, che egli ci desse la gratia, et gratia, il che è disdiceuole. Ma bisogna dire, che Iddio paradioci ne faccia fare atti di cotali virtù, senza che si, o che habbiamo gli habiti di esse. Et non è disdiceuolabbia ancora gli habiti delle dette virtù, faccia, molti di virtù tali, si come non disconuiene, che vno ingiustiforte, faccia tal volta alcuni atti di giustitia, di temeranza. Anzi tutti sappiamo, che gli habiti di cotali virtù facendone gli atti, per li quali quando assai souente si habbi gli fa le dette virtù; le quali, perche si acquistano acquistate, si chiamano. Et dopo tal preparatione, & con essa di ingiusti, & di odiosi, che primarati, & piacenti a se; & con la gratia insieme, percui infonde tutte le virtù Theologiche, & morali. Et habbiamo la gratia, con l'atto del libero arbitrio, forza fede, della speranza, & della carità, ci voltiamo a Iddio; credendo, & sperando in lui, & amandolo. Et dipoi con l'atto del medesimo libero arbitrio era penitenza, virtù morale, ci riualtiamo contra il

N N peccato.

peccato, dolendoci di hauerlo cōmesso, detestandolo, & odiandolo sopra le cose degne di odio, & così finalmente Iddio ci giustifica, perdonando ogni offesa fattali da noi. Et questo è l'ordine, & il modo di tutta la nostra giustificatione. Et habbiamo detto, che queste cose seguono l'vna dietro l'altra, non perche si facciano in diuersi tempi, conciosia che tutte si facciano in vn tempo. & in vn medesimo instante, ma perche secondo l'ordine della natura, di più cose quella si dice esser prima, che è cagione delle altre. Et adunque la infusione della gratia cagione di tutto questo nouo mouimento, che la prima cosa, che Iddio giustificandoci faccia, & ci infonde la gratia. Et perche lo amore, che si porta à Dio dall'anima, che à lui si volge cagione del dolore, che si hà del peccato, & dell'odio, che se gli porta, & che l'anima prima si conuerte verso Iddio, & che poi si volge contra il peccato. Et perche per tutte queste cose l'huomo diuenta giusto, habbiamo detto, che la giustificatione sia l'ultima in tutto questo mouimento. Et quale giustificatione siamo noi fatti giusti in duo modi. In vno, perche quando formato le parti superiori dell'anima nostra, che sono lo intelletto, la volontà, lo intelletto di fede, la volontà di speranza, & di carità: & variamente ci sottoponiamo con esse à Dio. Et perche non possono le parti inferiori, & sensatiue prorompere in qual si voglia atto (eccetto i primari mouimenti, che non sono in nostra balia) senza aspettare il consentimento delle parti superiori, essendo le parti superiori riformate dalla gratia (che è detto) se ben la gratia per se non si stende à riformare le dette parti inferiori, nondimeno per accidente riforma anche loro. In quanto la parte superiore formata di gratia, & fauorita dal particolare diuino aiuto, (del quale habbiamo di continuo bisogno, & per questo di continuo dobbiamo pregare, che ci si doni) può resistere, si ben ciò molte volte nõ è senza difficoltà, à i mouimenti del concupiscibile appetito, & tenergli soggetti, & in officio. Et in questo modo auuiene, che per la gratia tutto l'huomo diuenta giusto, che è à dire in questo luogo, quanto drittamente, & conuenueuolmente oportuno in se stesso: giusto dico quanto alla parte superiore principalmente, & in se, & quanto all'inferiore secondariamente, & per accidente. In vn'altro modo ancora è fatto l'huomo giusto dalla gratia, perche adducendo ella la carità, che non è altro, che amor verso Iddio, & verso il prossimo, essendo proprio di chiunque ama, non pur di rendere lo altrui, ma di amare il suo, à chi egli ama, nõ è dubbio, che la charità fa coloro ne quali ella si ha, pronti, & facili à rendere, per quanto si può à Dio, & à gli huomini. Et tutto quello, che si deuè loro, il che è proprio atto di giustitia. Onde è che facile perche considerò cosa simile disse, che nelle Città maggior bisogno della amicitia, che della giustitia. Essendo impossibile, che chi è veracissimo amico faccia mai alcuna maniera di ingiuria à coloro, che egli ama, & non renda quel, che lor deuè à gli amici.

Quar

non dono la gratia.

CAP. XXV.

che si sono dette, manifestamente apparisce la benignità della gratia a gli huomini, essere sopra modo marauigliosa se si considera il donatore, quanto se coloro, à questo stesso. Percioche il donatore, è il grandissimo Idolo, mediante le cagioni create, quali sono gli Angeli, i Santi, e gli elementi, col cui mezzo amministra egli, et gouerna l'vniuerso, piena di tante creature visibili, et invisibili, et senza il mezzo della naturale virtù di Dio, sopra ogni virtù creata, il poter dare à gli huomini la participatione della diuina natura, che tanto è à desiderare, che gli huomini in vn certo modo siano Dei. Onde è marauiglioso tutto quello, che si fa sopra l'ordine delle creature, non può esser fatto se non da Dio, bisogna dire perche non doni mai la gratia ad alcuno, che non faccia vn merito se si considerano i soggetti, et le persone, alle quali si dà vn'altra, che indegnità sopra modo grande. Perche la gratia, che fu primieramente, insieme con l'esser fatto di lui, data ad Adamo: Et quella, che senza l'vniione del diuin verbo, fu data alla humanità di Dio mai (eccetto però sempre la beatissima Vergine Maria) se non ad huomini peccatori, macchiati, figliuoli suoi. Et molto spesso ancora torna à darla à coloro, che riceuuto da lui tal dono, et essendo mediante quello, in tutti i suoi, si sono ingratissimamente da lui ribellati, e si schiaui del Diavolo; cui per vilissimo prezzo di povertà, et senza piacere, di fallaci, et fuggitini honori, innumerabili volte vendute l'anime loro. Il che è assai marauiglioso, che il grandissimo Re, innamorato di vna vilissima meretrice, fatto la sua sposa, et riceuutola alla participatione del Regno, et della gloria sua, et che ella bene spesso haueruo il Re, con tutto quello, che hauesse dal Re ricevuto, non tornasse à sottoporsi per vilissimo prezzo à il Re (non ostante ciò) le fosse di continuo dietro con le sue offerte, et con metter mezzi, et manderle imbasciate et far tutto quello, che egli potesse, per riconciliarsi ogni indegnità della indegnità de gli huomini, cui si dona, per la quale viene, insieme con l'obbligo di chi riceue, ad

¶ 2 apparir

apparir tanto maggiore. Se si considerano finalmente le condizioni di
no, è manifesto, che niuna cosa può darsi di più pregio, di più valore
noi di più vile, che la gratia. Per la quale, la nostra natura viene risa
e riposta in migliore stato, che non era, considerato per se, e senza
tutta quella della pura giustitia originale: onde cadde primieramente. E
che hauendo la natura nostra per lo peccato del primo huomo perduta
giustitia, la quale era stata da Dio data ad Adamo, accio che da lui si
fondesse, e derivasse in tutta la sua posterità (come al suo luogo vedr
fu la nostra natura talmente disordinata, che corrotto l'ordine della so
tione, che la parte ragionevole dell'anima hauea con Dio, e perduta i
dienza che le parti sensitiue dauano alle ragionevoli, eranamo venuti
ci di Dio, e dentro alla nostra anima si era appiccata una più che ciui
taglia, continua, e inconciliabile intra le parti ragionevoli, e le sensi
Nella quale quasi sempre vincea la peggiore. Anzi eranamo noi due
ti nemici di noi stessi, inquanto non amauamo quel di noi, che siamo primi
mente, che è l'esser ragionevoli; ma quel, che non siamo, se non secon
mente, che è l'essere animali sensitiui, e simili a bruti. Et per cio era
peggiori, che essi animali bruti, pieni di miseria, e infelicitissimi, fattom
doci per amore e per affettione a vilissime creature, e in esse ponemo
ne nostro. Da quali disordini essendo noi liberati per la gratia, viene
la nostra natura ad essere stata riposta in migliore stato di quello, in ch
la detta original-giustitia era inanzi al peccato. Non che la gratia, ch
dà durante questa vita mortale riordini tutte le parti dell'anima, così
erano dalla original giustitia ordinate, non ordinando ella principalme
per se non le ragionevoli. Ma il vantaggio che hano i veri Christiani
gratia, più che non si farebbe per se hauuta dalla original giustitia, qu
anche non si fosse perduta, si è, che la gratia fa gli huomini grati a Dio
figliuoli di lui, e empie loro il petto di fede e di speranza, e di carità.
amano Iddio, non solo naturalmente, come datore, e conservatore d
i beni naturali, secondo che per la original giustitia gli huomini farebb
se ella durasse ancora; ma l'amano sopranaturalmente, e come ogge
beatitudine. Et per amor di Dio, e in Dio amano tutti gli altri huomi
quell'ordine, che conuiene, facendo opere di giustitia verso ciascuno
gaustigano dicendolmente il lor corpo, tenendolo insieme con la parte sen
per quanto Iddio, da loro aiuto, in seruitù dello spirito per carità, e per
suo. Quello, che dalla giustitia originale hauere non si potrebbe, qu
anche ella vi fosse. Oltre a ciò fa la gratia le anime nostre spose di Dio
noi inui tempj suoi, e suoi heredi, e coheredi di Christo, dandoci po
gno di tale heredità lo spirito santo, che è lo eterno amor suo. Il quale
do, come altre volte si è detto, il primo dono, che habbiamo da Dio è

e da lui riceniamo. Et è tanto gran dono la gratia, che maggiore, che non fù quello della original giustitia, ma parte della liberalità del donatore, par maggiore etiãdio Non che la gloria, che è gratia perfetta non sia quantè considerata, maggiore della gratia, che è gloria in grandezza della liberalità di chi dona, in rispetto unità di chi riceue, per certo è maggiore in donando la gloria. Percioche la gratia si dà a peccatori; iguali, e degni di pena, & di morte, non meritano, & non sono modo per giustitia proportionati à tal dono. La doue io mai nè ad Angeli, nè a puri huomini, se non quant' meriti precedenti, di quei di Christo fatti communi degni, & l'hanno meritata. Di maniera che mostran la liberalità del donatore molto più eccellentemente & a gli indegni la gratia, che non fa in rendere, come i, & a coloro, che ne sono degni la gloria; pare che possa con esso rispetto, il dono della gratia auanza in eccellenza come anche di più eccellente liberalità, et magnificenza, che adottasse p figliuolo, et disegnasse successor suo, o attenesse p verun modo al sangue Regale, ne per se il regno, che di chi scriuesse herede, et successor suo vn p la dritta ragion delle gēti giustamente si appartenessono al Padre. In cōfermatione di quãto ho detto magnifico, che à S. Agostino pareua, che maggior opera facesse di daua la gratia ad vn'huomo, che nō fece all'hora, che creò la terra. Non che il modo, cō che fece la terra, et il Cielo, nō fosse maggiore del modo, cō che egli giustifica gli homini, laqual sempre presupone la natura, & è in lei co gli pareua così, pche cōsideraua il fine della gratia, ch'è di diuinità, che è hene sopranaturale, & eterno; la doue il fine naturali, & in qualche modo non eterni. Essendo questo dono p lo grãdissimo pregio, & valor suo, per la liberalità del donatore, & insieme per la indegnità di noi, a coloro, che l'hanno, tanto più gratamente riconoscere la benignità del Signore; non però con altro, che cō far stato, in cui sono flati posti p lei, & cō guardarsi di nō cōscio della colpa, & della miseria, onde furono tolti. Ma io, per esserne bē grato, sapere se hò riceuuto così grãdemente. Rispondo, che quantunque per la eccellenza di uomini assicurarsi mai, ne esser certi, se non per special priuilegio.

privilegio di diuina riuelatione , come interuenne à San Paolo , che Iddio quale è principio della gratia , & di questa noua vita spirituale , sia in per amore ; sì lo possono essi nondimeno quasi sapere per coniettura che è quando l'huomo si accorge di non hauer affectione alle cose del mondo di diletarsi in Dio ; & di non esser conscio à se stesso di alcun peccato mortale . Et tanto più dene ciascuno esser riconoscente , & grato , quanto è maggiore il dono , che hà ricevuto , & più gli è stata colmata la misura . Conciosiosia se ben' ogni minima gratia ne congiunge col nostro sommo bene , nondimeno questo congiungimento , & questa gratia è maggiore , & minore , secondo che il soggetto nel quale ella si truoua , più , & meno ne partecipa , & è distribuito da lei . Volendo Iddio , che i doni della sua gratia siano con questa diuersità di misure dispensati , acciò che da tale diuersità di gradi , risulti maggior bellezza , & ornamento nella sua Chiesa , si come anche nelle cose della natura hà voluto per più perfectione dell'vniuerso , che siano ordini , & di diuersi . Colui adunque , che risguardando in se stesso , & ne proprii monumenti interiori , sente senza presontione di hauere in pregio i benedetti , & à vile i terreni ; di stimar poco la humana gloria , & assai la diuina ; & di non hauere macchiata la conscienza di alcun peccato mortale , può via di una quasi certa cōiettura , uenire in molta opinione , che lo Spirito Santo sia per gratia con esso lui . Ma deue egli quanto più fermamente , che così sia , tanto più humiliarsi , & pregar Iddio , che lo conserui ; & in timore de' gli occulti giudicij suoi , ricordandosi della diuina seuerità , che egli cadesse ; & tenendo per certo , se Iddio non lo sostene non cōtinuasse in porgerli ad ogni hora lo aiuto suo , che tutto ch' è fornito di gratia , vie più che non fù Santo Stefano , non sarebbe egli bastato seruarsela per minimo spatio , & ne caderebbe . Deue ancora proporsi dinanzi à gli occhi la ruina di molti , che hebbero maggior gratia , che non hà ; quali furono Adamo , Dauid , Pietro , et altri , che pur caddero ben risorsero poi , & di alcuni ancora , che non risorsero mai , come ad Giuda , & ad innumerabili Angeli .

Qual sarebbe suto l'huomo , & quello , che haurebbe potuto fare in stato di natura intera , se egli non hauesse hauuto la gratia . Et quale sia hora , che è di natura corrotta , quello , che possa fare senza la gratia . C A P . X X V .

HO mostrato sin qui , secondo che alla mia debolezza , con l'aiuto di Dio , è stato possibile . Che cosa sia la diuina gratia , & quanto sia necessaria agli huomini per lei , & quel , che da lei ricuano . Hora per un contrario si conosce per l'altro , & l'habito per le privatione , dilib
acciocchè

apparisca la grandezza di questo diuinissimo dono della mano à scriuere altro, andare considerando quale huomo, & quali sarebbono stati gli altri huomini, che peccato non hauesse, & quello che egli, & essi habbiantati si ben dalla original giustitia; ma senza la grazia quale sia l'huomo, & quello, che in questo stato di ossa; già che per lo primo peccato quella integrità di iustitia, & per la original giustitia hauea, insieme con la iustitia è perduta. Presupponendo (come è veranente) che l'huomo in ogni stato sia preuenuto, & accompagnato di Dio; ilquale, perche è generalissimo, & il più agente, di corporei, di incorporei, che siano, concorrono all'affare con esso loro, che senza esso (come di sopra una cosa creata; che possa muouersi per alcun modo conseruarsi nello esser suo pur per minimo spazio di tempo, e, con quella breuità; che possibile mi sia, & solo per la gratia sia intesa. Riserbandomi à dire della ordine delle conditioni del primo huomo pienamente nel terzo ora tornando alla prima proposta, dico, che nell'huomo tutto alle potenze sensitiue, è legata à gli organi corpo original iustitia, di altro sopra naturale aiuto, etiam se, sarebbe stato disordine. Et ciò sarebbe auenuto perche dependendo gli atti delle potenze dell'anima corporei; non solamente dall'anima; ma anche dagli organi, la qual dispositione non può dalla parte ragione in detti organi essere intradotta, di mutata; potendosi per le parti ragioneuoli hauessero molte volte comandato i sensi sensitiue, & ch'esse per la indispositione de gli organi non potessero. Come per essempio, se essendo gli occhi mal disposti, non hauesse comandato alla potenza visua, che vedesse, l'altra cagione del disordine nell'huomo sarebbe stata la concupiscenze, & lo irascenze deuono ben per natura esserli alla ragione, ma non di ubidienza, & di soggezione, iquali noi chiamiamo schiavi, cui non resta secondo le libertà, deuono à chi gli ha comperati, di presi in guerra, che à Rettori, & à Magistrati delle Città deuono i resti loro in molta parte la libertà, molte volte fanno à gli ordini de loro superiori. Di maniera, che per non cadere, che la ragioneuole parte haurebbe comandato,

dato, à quei duo appetiti, & alle passioni loro, & che non sarebbe stata data. Potea anche auuenire, che lo intelletto, porgèdoseli il falso da no de' sensi interiori, i quali prendono da gli esteriori, che ne gli organi communi possono ingannarsi, & ne proprij ancora, se gli istrumenti non ben disposti, si fosse ingannato, & che hauesse creduto, che il Sole molto maggior di tutta la terra, fosse (per essemplio) largo duo palmi più, & che vedendosi prima il baleno, che si oda il tuono, lo intelletto habbe falsamente stimato, che quello si facesse auanti à questo. Et per falsità è il maggior male, che esser possa nello intelletto, sarebbe ciò stato le, & disordine. Onde perche di questo, & di ogni altro male, & disordine mancasse la natura dell'huomo, Iddio in creandolo per proprio dono ha la spetie humana gli diede, secondo la opinione de' Dottori che io seguo la gratia. Ma per intelligenza di quel, che dir voglio, presuppongo in quel luogo, che non gli fosse data la gratia, ma si ben la giustitia originale, quale i Dottori si accordano, che fosse insieme con l'esser naturale, di Adamo. La qual giustitia non era accidente, che procedesse da i principi naturali, percioche se da i naturali principij proceduta fosse, non habbe il primo huomo perduta per lo peccato, & sarebbe passata ne posterità, gli fu donata sopranaturalmente dalla liberalità del Signore. Et lo effetto che ella produsse, fu, che dirizzò & pose ordine conuenuevole in tutti li organi dell'huomo, & per questa cagione si dimanda giustitia, non essendoci altra, che un ordine diritto. Et per tal ordine, & per tal giustitia tutti ragionevoli diuennero soggette del tutto a Dio, & le sensitiue del tutto le ragionevoli, & il corpo all'anima altresì, & à tutto l'huomo tutte le parti che inferiori gli sono. Et per questo non potea accadere, che ne per l'uso de' gli organi, ne per la renitenza, che le parti sensitiue facessero all'ordini, ne per lo inganno de' sensi, l'huomo errasse, ò peccasse per altro modo, fin' che perseveraua in essere con la parte superiore soggetto à Dio. In tale stato poteua Adamo, & haurebbono anco potuto (se egli peccato hauesse) tutti quelli, che da Adamo sono dissesti, viuere virtuosamente, & to alle virtù, che acquistate si chiamano. Lequali tutte furono insistenti alla original giustitia, donate à lui, perche da lui passassero in tutti, che nascer deueano, senza che in acquistarle alcuna fatica durassero. Tutti quali virtù, pur che voluto hauessero, haurebbono tutti gli huomini potuto viuere sempre, senza far mai alcun peccato mortale, ò veniale. Potrebbe Adamo in quello stato, & gli altri haurebbono potuto ancora, come il Creatore per le creature, & amarlo sopra tutte le cose naturalmente più che se stessi ancora come principio, & fine di tutte le cose naturali. Iddio in quello stato, oltra i precetti, che diede loro, che crescessero, & moltiplicassero, che mangiassero di tutti gli alberi del Paradiso, & che da

ro d

e, et del male non magiassero, hauessero lor dati altri
 che hauendo tutte le dette virtù, gli haurebbono essi
 et à pieno, quanto alla sostanza dell'opere, moral-
 non quanto al modo di operare meriteuolmente per
 modo, perche se non hauessero hauuta la gratia, non
 oimto hauere alcuna delle altre virtù, che infuse si
 e (come molte volte si è detto) dalla gratia procedo-
 n gli haurebbono essi potuto offernare. Conciosia che
 tea ben tener l'huomo conuenueuolmente ordinato, dā
 eni, che sono proportionati alla sua natura; ma non
 le quali potesse alzar si à far cose, che sono sopra la
 perare meriteuolmente per carità. Percioche à far
 l'huomo habbia da Dio quello aiuto, che è proportio-
 ne gratia vien detto. Et questo basti à mostrare qual
 intera, et quali attioni haurebbono potuto uscire da
 nale, senza la gratia. Hora diremo qual sia, et quel
 i natura corrotta, et nō riparata per gratia, auuenga
 ossa in parte da quel, che si è detto in mostrādo come
 le naturalmente intra loro le parti dell'anima, et il
 originale non erano dirittamente ordinate. Poscia
 combattuto dal Diauolo se gli rendette, et che si par-
 io, la qual era cagione, che tutte le altre cose già det-
 ta di lui, et che in questa maniera si trasse, et gittò
 nocentia, della gratia, et della giustitia originale, che
 tamente nemicitia intra Iddio, et l'huomo. Onde tut-
 aa erano soggette all'huomo quasi volessero vendica-
 io se gli ribellarono. Di che seguì subita, et inconcilia-
 tenze inferiori, et le superiori dell'anima humana, et
 po, in quanto in diuerse parti del corpo, che sono in
 minciarono à nascere (come veggiamo) diuerse infer-
 er li quali essendo gli strumenti vitiati, et impediti, è
 vitiati, et impediti le operationi ancora, che fa l'ani-
 menti, et in quanto cominciarono molte parti del
 andamenti della ragione. Et perche meglio si intem-
 omo peccando fece, dico, che egli hauena tre beni di
 stitia originale, laquale, come che sopranatural do-
 bene di natura, perche fù da Dio data all'huomo, ac-
 ben ordinata la natura, potesse egli drittamente
 dalle naturali potenze naturalmente procedono.
 essa alzar si à fare sopranaturalmente atti meriteuoli

distinzione vinta. Perciò che il poter far quella, non era offesa della orgogliosa, ma si apparteneva alla gratia. Hora questa bene per lo peccato deturba tutto. Il secondo bene, che consiste ne principj, che costituiscono la nostra natura, et nelle proprietà, che da detti principj procedono, et da dire la materia, la forma, le potenze dell'anima, et le maniere del corpo per lo peccato non si è perdute, nè menomate in parte alcuna. Il terzo è la voglia di bene naturale, che habbiamo ad operare virtuosamente per se, che siamo ragionevoli, non essendo altro l'operare virtuosamente il far quel, che ne insegna il lume della ragione. Hora questo bene per il peccato di Adamo, non si è perduto, nè si perde a fatto mai per li peccati facciamo noi, ma si scema bene, et si scema più et più sempre, quanto peccati aggiungiamo co' gli atti nostri a quel primo. Perciò che, da gli huamani nascono inchi gli fa certe inclinationi a fare atti simili, le quali più efferiscono, quanto più si fanno atti tali. Onde è che facendosi per più peccati, che gli huomini ogni di agguingono a vederli, la inclinatione hanno al peccato tutta via maggiore, anzi che, essendo il peccato contrario alla virtù, che quanto cresce la inclinatione, che hanno al peccato, si scema la inclinatione a lei contraria, che hanno alla virtù. Per lo peccato di Adamo adunque, perche in lui era, et peccò tutta la natura humana, tutta la detta natura inclinata al peccato, et altrettanto si scema della inclinatione, che ella naturalmente ha la ragione, che è in lei, habbia alla virtù. Le quattro principali potenze dell'anima, nelle quali, come in soggetto, non luogo le quattro principali virtù, per le quali erano gli huomini inclinati ad operar virtuosamente, restarono tutte disordinate. Hora se bene in questa maniera è rimasta scema; et percossa la inclinatione, che habbiamo alla virtù; non dimeno, perche le potenze, quanto a se non sono restate come ne scemate punto, come si è detto, può l'huomo, mediante il lume della ragione, che ha ancora leuarsi con lo intelletto, et venire in cognitione di quelle cose, alle quali si può arrimare mediante i sensi. Da quali può (come mano) esser condotto, si che si inalza fino a gli Angeli, et a Dio; ma non a quei secreti di Dio, et de gli Angeli, a quali non si può arrimare mediante le cose sensibili, non potendo haner luogo naturalmente nello intelletto alcuna, che prima non sia in qualche modo stata ne' sensi. Le cose adunque appartenenti alle nature a noi superiori, alle quali non ci potiamo fare, mediante le cose conosciute da sensi, non può l'huomo sapere se non con tanto da soprannatural bene di fede, et di profezia, anzi non può in tale per la corruzione della natura pur fare perfettamente le opere delle acquisite; nè offeruare perfettamente i morali precetti dalla naturale, e dalla diuina legge proposti; et iandio quanto alla sostanza delle opere, cioè che quanto al modo conche Iddio ricerca, che si facciano la buona

re aff

uomini del bene eterno; il qual modo è che si facciano
 a parlare, non potendo la carità hauere luogo; se non
 in l'huomo in istato di natura corrotta può guardarsi
 li; non può però guardarsi da tutti, nè star lungamen-
 te. Conciofia che hauendo egli posto il suo fine, non in-
 to bene, il che è peccato grandissimo; & essendo la
 clinare per la grauezza sua colui, che lo fa, à farne
 spesso cada. Et ciò auuene ancora, perche il fine,
 pon legge, & da regola à tutte le nostre operatio-
 è cattiuo, segne, che le actioni, che si fanno per arri-
 uando cattiuo. Senza che il disordine della mala in-
 effen nell'anima, & la inimicitia, che è intra le poten-
 zieri, non lascia, che l'huomo fuis in piedi mai troppo
 che v'si molta diligenza, & molto adoperi col libero
 non morto, in reprimere le inclinationi, & i moui-
 nale, & forse in operare altramente, che come ricer-
 ca proposto, nondimeno perche non si può star sem-
 talbor bisogna v'scìr della schermaglia, torna l'huo-
 are, secondo il maluagio suo fine, & conforme à i ma-
 ra ha acquistati & aggiunti alla mala inclinatione
 e può per se stesso risorgere dalla miseria di tal stato,
 stato, non bastando à far ciò il rimanersi di aggiun-
 fare altri noui peccati, quando l'huomo potesse aste-
 che presuponendo, che non hauesse mai fatto, se non
 en passo quasi in un momento, quanto all'atto; si la-
 re uno strattissimo, & indissolubil groppo di molti
 quanto à se senza rimedio, & durano in eterna. De'
 dia, che resta nell'anima del peccatore, che alira non
 alla gratia. La quale per lo peccato mortale sempre
 tore ricuperar mai p se stesso, ma bisogna, che di nuo-
 uo è che di nuouo Iddio si ripacifici seco, & tornan-
 nima, la giustifichi vn'altra volta, & la rifaccia bel-
 lo cattiuo effetto, che il peccato si tira dietro, è il
 ritorna l'anima, quanto alle virtù naturali. Per-
 tà ribellata da Dio di nuouo per lo peccato, & fat-
 ra, adiuuene, perche ella è Reina nell'anima, & com-
 che disordinata lei, restano tutte le altre disor-
 disordine può emendarli, se non tornando la volon-
 à Dio. Il che essa far non può, se à ciò non è tratta
 rzo cattiuo effetto, che il peccato produce, si è, che

quantunque egli passi via quanto allo atto, rimane nondimeno qualche obligo, in che pone il peccatore di hauere à sostenere per ciò pena eterna, quale non gli può essere rimessa, ne perdonata da altri, che da Dio, il quale fu la offesa; & il quale è giudice di tutti. Di maniera, che se non la infinita benignità, & clemenza sua, dopo che offendendo l'iddio mente, si è l'huomo per se stesso precipitato in queste tre altissime, & voragini profondissime senza fine, chi sarebbe che ardisse sperare di uenir scir mai? Et non è solamente vietato al peccatore il potere per se istricarsi da tanti lacci, & ricuperar la gratia; ma anche il potere per se solo à ciò prepararsi. Conciosia che la sufficiente preparatione alla gratia è altro, che (come si è molte volte detto) la conuersione, che il peccatore di se à Dio, per desiderio di vnirsi con esso lui, come con suo vltimo fine. Questo non può in alcun modo fare egli (come si è mostrato di sopra) libero arbitrio suo non è à ciò mosso da Dio, con darli speciale, & particolare aiuto per tale effetto.

Che solamente coloro, che sono in gratia di Dio possono fare le operationi semplicemente buone, & non altri. CAP. XXVII.

GIA che habbiamo ragionato della gratia, & mostrato, ch'ella to à certi rispetti) è la maggior perfettione, ch' alla ragionevolezza da Dio si doni, & che per lei è l'huomo migliore, che per vna altra conditione, ch'egli habbia. Hora perche tutte le cose sono fatte da Dio, accio che per gloria di lui, che l'hà create, & le conserva per ornamento, & perfettione dell'uniuerso, & per vtilità l'vna delle producano il frutto delle operationi loro; & perche le operationi si producano da ciascuna cosa tali, quale è ella che le produce, è tempo, che habbiamo si ragioni delle operationi, che da gli huomini, che hanno la gratia, manifestate le virtù, ch'ella seco adduce procedano, & che si mostri come elle sono semplicemente buone, & di tutte le attioni humane elle sono perfette, & come senza la gratia niuna ne ha, che possa hauere perfezione. Ma per intelligenza di ciò bisogna sapere, che ciascuna cosa ha del buono quanto ha dell'essere. Di maniera che non si appartiene non à Dio solo, che è semplicissimo, di hauere il compiuto essere suo solo, & semplice cosa, che è la diuina sua essentia; bisogna dire che a tutte, che tutte in qualche modo sono di più cose composte si appartiene hauerlo in molte, che à far la pienezza dell'esser loro concorrere debbono che quanto ad vna manca di quelle molte cose, tanto ancora manchi el bene, che se le conuiene. Vn cavallo, per essemplio, cui, perche non manchi, conuiene di hauere tutte le membra debite alla sua specie, e acen-

vno occhio, haurebbe egli, & la schiena, & le gambe
 buone; & di male haurebbe il mancamento di quell'
 effetto, che vna cosa sia semplicemente buona, che
 perfetta, si ricerca, che ella manchi di ogni male, non
 osi fatto caualllo fosse perfetto, o semplicemente buo-
 no gli mancasse l'vno de gli occhi sarebbe cattino.
 operationi, inquanto hanno tutte le conditioni,
 al compiuto esser loro, intanto sono esse buone: &
 alcuno di esse, in tanto sono cattive. Hora perche
 tutte procedono dalla volontà. Diciamo che la volon-
 tiene a questo proposito hà due atti. l'vno interiore,
 de quali lo interiore, per cui vuole ella semplicemente
 atamente da essa volontà. Et lo esteriore, il quale le
 fine, ma circa le cose, che si fanno per la fine, pro-
 immediatamente, ma in quanto ella interiormente
 questa, o, quell'altra cosa, & da alcuna dell'altra
 e è fatto, & eseguito, quello, che interiormente fa-
 ato. Di queste adunque due maniere di atti, & di ope-
 e interiori ben possono essere senza le esteriori, in-
 voler interiormente vna cosa, senza che per hauerla
 esteriormente alcun'altra cosa. Ma che le esteriori sia-
 non può auuenire, ne esser già mai, se elle procedono
 che egli è huomo, ciò è in quanto ha intelletto, & vo-
 le non haessero principio più alto, che quello della
 erebbono dall'huomo, non secondo che egli è huomo,
 ole, ma' secondo che è animal sensitivo: come auien-
 altramente a quello, che egli si fa: cia, l'huomo gira
 mano, o vn piede; sbadaglia, o fa cose simili, le qua-
 nte operationi humane. Ad effetto dunque che buono
 volontà, per cui vuole ella semplicemente il fine, si
 che il fine, che è l'oggetto della volontà, sia buono. Ma
 veduto habbiamo ogni altro vltimo fine, che gli hu-
 fuor che Iddio, inquanto è egli beatifico oggetto nostro,
 omo hauere Iddio per suo ultimo fine, come tale, se nò è
 si che gli faccia conoscere Iddio per fede, & amar-
 dire, che niun'huomo, possa produrre semplicemente
 iore della volontà, per lo quale si vuole semplicemen-
 ratia. Può ben l'huomo volere, etiandio senza la gra-
 te può, ma per necessità di natura è costretto con at-
 a voler il bene, & nel bene porre il suo vltimo fine.

Ma

*Stando bene, che con atto di libero arbitrio non si stabilisce a credere, e
 non per fermo che cotal bene sia Iddio, et à ponere in lui il suo ultimo
 può assomigliare al Cavallo cieco, il quale ha qualche cosa di buono, com-
 ne i piedi la schiena, et l'altre membra, ma perche gli manca vno occh-
 è semplicemente buono, ma cattino cavallo. Percioche quello atto di
 ed per lo quale vuole l'huomo per suo ultimo fine il bene in genere non
 argano, che non sia in qualche modo buono, ma il medesimo atto in
 manca in quello che non pone, che il bene, che egli vuole per suo ultimo
 sia Iddio, non è semplicemente buono; anzi considerato ogni cosa è sem-
 plicemente cattino. Può anche l'huomo, ch'è senza gratia, volere come v-
 fine certi beni particolari, et come à dire la salute della patria, la quale
 può dire, che sia se non cosa buona, nondimeno perche costui haurrebbe
 il suo fine; et il sommo suo bene non in Dio, ma nella salute della patri-
 è creatura con ingiuria del Creatore, cotal atto interiore semplicemente
 considerato ogni cosa sarebbe non buono, ma reo. Quanto poi à gli atti
 riori, quale è il camminare il parlare, il mangiare, et simili, i quali dicono
 che procedono dalla volontà, perche sono all'altre potenze interiori
 da lei comandati, et esteriormente dalle dette altre potenze, et dalle
 bra essigniti, si come al pieno esser loro, si ricercano più cose, che non
 la pienezza dell'atto interiore, così diciamo, che quanto loro mancasse
 dette cose, tanto mancherebbono essi della bontà, che si conviene loro.
 per tal mancamento non sarebbero semplicemente buoni, ma de-
 cattini. La prima cosa che si ricerca, et che deu concorrere alla pienez-
 et alla perfezione de gli atti esteriori si è, che l'atto interior della vol-
 dalla quale comandati sono gli esteriori sia buono, cioè che si habbiano il
 per lo quale si muoue la volontà à comandarli. La seconda cosa, che si
 ca si è, che la sostanza di essi atti esteriori quanto a se, sia similmente
 Et la bontà di cotal sostanza consiste in questa, che gli atti siano fatti co-
 na ragione. Percioche il bene di ciascuna cosa, è quello che le conviene
 do la sua forma, et il male è quello che secondo la sua forma le discon-
 Essendo adunque l'anima forma dell'huomo per la ragione che è in lei,
 gna dire, che il bene dell'huomo consista nell'operare secondo l'ordine
 ragione, che tanto è à dire, quanto operar con virtù, non essendo altro
 rar virtuosamente, che l'operare secondo la ragione. Et che il male con-
 nel operare contra tale ordine. La terza cosa, che si ricerca alla pienez-
 et alla perfezione dell'opere esteriori, et che deu concorrere per farle
 ne, si è che habbiano le conuenevoli circostanze del tempo, del luogo
 l'altre. Et se vna delle dette cose mancasse, se ben vi fussero l'altre, far-
 no le esteriori operationi non semplicemente buone, ma semplicemente
 bastando à fare, che vna cosa sia semplicemente rea, ch'ella habbia vn di-
 to solo*

dimostrato, che chi non ha la gratia è impossibile, che
 l'ultimo fine; interna alquale non può essere. bene in
 in Dio, come in beatifico oggetto, non potendo in-
 re l'ultimo fine Dio che non ha la gratia, anzi per
 omo: che ha l'uso della ragione, si sia proposto quel-
 a dire, che chi non ha la gratia è necessario che si hab-
 ro l'ultimo fine, & che per questo, l'atto interior dell
 ste in continuiarsi il fine, sia cattivo. Ma conciosia-
 a pessimo, lo bauer posto il fine in altro che in Dio (ed
 mancandole la principal bontà, non possa mai alcun
 fatta da chi non ha la gratia, essere semplicemente
 e semplicemente buona sia (come dicemmo) quella
 non manca alcuna bontà, è perfetta, & per consegu-
 ita. Percioche se ella non fusse tale, non è dubbio,
 che bontà, anzi quella bontà, che è principalissima se
 humane operationi si possono conuenire. Senza che
 fine in altro, che in Dio (come si è detto) è quasi mi-
 al suo cattivo fine faccia molti atti esteriori, i qua-
 del suo mal fine, ma etiando per se stessi fanno cattiv-
 re che ciascuno adopera, secondo che à lui pare, che
 che si hà proposto. Et perche ad vn cattivo fine, le più
 con cattivi mezzi arrinare, auuene, che chi non ha
 ossibile, che sia bene ordinato circa l'ultimo fine, è
 ccia molte operationi cattive per se stesse, & non so-
 al fine. Concludo adunque che solamente gli buoni
 Dio possono fare le operationi semplicemente buo-
 & quanto allo esteriore, & che coloro, che non han-
 iseri, & infelici, che non possono in tutta la vita fare
 assolutamente buona. Anzi se Iddio non gli conuer-
 ia, è necessario che andando di male in peggio, & di-
 cano à quella ultima ruina, che è lo estremo de noi.

li huomini da Dio si danno, per la edifica-
 niesa, che gratie gratiosamente date si
 no. CAP. XXVIII.

li sopra detto dell'habito, che gratia si chiama, il qua-
 li gli buoni accetti, & piacenti à Dio; & nel cor-
 amiento più volte con le occasione fatto mentione de
 particolari

particulari aiuti, che pur talhora da gli scrittori gratie si chiamano. Iddio dona à gli huomini affine di preparargli con essi alla gratia, ouer farli perseverare in essa; ò per muouerli à produrre le buone; & à schivare le cattive operationi. Laqual gratia, & iquali aiuti sogliono da Dio darviilità particolare di coloro, che gli riceuono. Hora per fine di questo namento diremo di que' doni, che gratie gratiosamente date si chiamano. I quali dal grande Iddio si danno, non per beneficio particolare di color che gli riceuono; ma perche coloro, che gli riceuono habbiano con essi beneficio ad altrui per la edificatione della Chiesa. Et è stato imposto questo titolo di gratiosamente dati à così fatti doni, accioche coloro, che gli riceuono, fatti accorti dal nome, con che si chiamano, poi che sono stati gratiosamente concessi loro, non ne habbiano (contra il precetto di Giesù Christo quale comandò, che quel, che si era gratiosamente riceuuto, gratiosamente si dispensasse) à fare essi artificio, & mercatantia temporale, per indurre temporali guadagni, ne asconderli, si come il maluagio seruo ascosse il suo talento commessoli dal suo signore: ma debbano à guisa de sollecciti, & di buoni ministri del celeste mercatante, & padre di famiglia studiarli di distribuir con esse al Signore anime quante più possino; poiche queste gratie gratiosamente date si chiamano, non per altro si distribuiscono dallo Spirito Santo, se non perche coloro, cui date sono, aiutino gli altri à congiungersi con Dio. Conciosia che non potendo per se alcun huomo, non solo internamente, ma ne anche esteriormente insegnando, ò suadendo muouer per vie naturali indurre altrui al vero culto diuino, è di bisogno, che con questi doni à tali officij sortiti sòno, riceuano da Dio certi doni, per liquali dimostrarli à far ciò. I quali doni sotto queste parole furono da S. Paolo ammoniti. Alij per spiritum datur sermo sapientiae, alij autem sermo scientiarum, alij fides in eodem spiritu, alij gratia sanitarum, alij operatio virtutum, alij prophetia, alij cognitio spirituum, alij genera linguarum, alij interpretatio sermonum. Nellequali parole ristrinse egli tutte le conditioni, che si ricercano in color che hanno ad esser luce ad illuminare le altrui tenebre, & maestri ad insegnare à gli huomini di congiungersi, & unirsi con Dio. Lequali conditioni sono che molte siano, à tre capi principali si riducono. De' quali l'vno primo è la cognitione delle cose diuine: di cui chiunque mancaste, non potrebbe insegnare altrui. L'altro è la efficacia in prouare, & in convincere le cose insegnate, perche altramente non si crederebbono à chi le insegnasse. Il terzo, & vltimo capo è la facultà di esprimere conuenentemente i concetti dell'animo di chi parla, & di imprimerli in chi gli ascolta. Secondo al primo capo, in coloro, che hanno ad esser Dottori nella Chiesa, si ricercano anche in coloro, che hanno ad insegnare le scienze humane, sono necessa-

e essi possiedano perfettamente i principj di quella scien-
za, perche i principj della dottrina Christiana si possiedo-
no per la forza delle cose, che non si vedono, lo Apostolo per-
ciò pose la fede; per la quale non intese egli all' hora quel
che habbiamo detto, che ci si dà con la gratia, & da lei
che concorre alla nostra giustificazione, ma si bene
con la credenza di tutte le cose principali, che la catoli-
ca ha, che per essa è l'huomo atto à mostrare à chi non le sa,
che esse le ha, & che le impugna. La quale credenza si scuopre
compiuta in alcuni, che se ben viuono di maniera, che
non hanno la grazia, che fa gli huomini grati a
Dio, & di questa gratiosamente data, abondano mol-
ta virtù, & con ferma, & salda dottrina rendono ragio-
ni, che intorno alle cose della fede si trattino. La se-
conda ricerca, si è, che il Dottore sappia le conclusioni princi-
pali, che si cauano della dottrina catholica, come è, che le tre per-
sone secondo gli articoli della fede, distinte sono, conuengono
in un solo Dio, che il Figliuolo non è minor del Padre, & simili. Et per
questo dallo Apostolo il sermone della sapientia, la quale è ca-
ce, & non vista. La terza qualità si è, che il Dottore habbia contezza
de' fatti, & humane, per potere con gli essempli, & con le simili-
tudini, che egli vuole, & da gli effetti tirar quasi per mano
gli altri, & ascoltare alla notizia delle cagioni. Conciosia che mol-
to si intendono per le visibili. Et questa qualità è da
Dio, & non da se, che importa cognitione delle cose
che non si vedono. Dicemmo ancora, che il secondo capo principale delle
ricerche si ricercano, si è la efficacia in prouare, & in con-
firmare, & affermare, ad effetto, che se gli habbia à credere. Ma se
la dottrina Christiana insegna, si potessero prouare con argomen-
ti naturali, & con la sola humana ragione apprendere, non
bisognerebbe, che Iddio desse à gli huomini doni soprannatura-
li, perche sarebbono bastanti i modi di argumentare di
altri di usare Aristotile. Ma perche le dette cose so-
no di vista alla debolezza dell' humano intelletto; & pro-
uano state da Dio insegnate, & per conseguente vere, si dà
co' miracoli (quasi come se col proprio sugello suo le se-
gna; & credibili si facessero. Conciosia che i veri miracoli
farli se non da Dio, & da altri in virtù di Dio, sono quasi
come il sugello di Dio. Col quale cōferma egli, & fa credibile
segna da lui. Si com' il Papa co' sugelli della nauicella,

P P

& de due

*Et de due apostoli conferma le sue lettere, et fa credibile ch' elle vengon
 lui, et che contengono il vero. Iddio dunque per far fede, che le cos
 gli è piaciuto di riuelare al mondo, sono vere, diede à Mosè, à gli Apo
 et à gli altri, che furono da lui mandati à seminare la sua dottrina,
 per far miracoli, ciò è produrre effetti, che per esser sopra l'ordine di
 le seconde cagioni, non poteuano esser fatti, se non da lui sola, che è l'
 ma cagion prima; et da coloro, à quali come ad instrumenti suoi,
 egli total virtù. Et perche i miracoli affine che portassero doppio
 ficio à gli huomini, volle Iddio, che le più volte si facessero in risanar
 humani corpi, et in liberandoli dalli spiriti maligni: fù questa virtù
 Apostolo chiamata, gratia sanitatum. Et pche tal volta ancora olt
 berar de gli humani corpi, piace à Dio far miracoli in qualche altro n
 atto non solo à confermare il suo vero, ma insieme à gionare à suoi ser
 manifestare la infinita possanza sua, come quando per confondere Ph
 nie, et i seguaci di lui, che non volsero credere à Mosè, et per liberar
 ramente gli hebrei dalle lor mani, dopo molti altri grandissimi prodigi
 segni, diuise il mar rosso, et fè, che il popolo suo passasse per mezzo,
 che vi si immolasse pur i pie di, et che i lor nemici vi affogassero tutti;
 San Paolo total possanza posta intra le gratie gratiosamente date, et
 mata, operatio virtutum. Et perche vsa anche Iddio per acquista
 alla sua dottrina fare, che tal volta auanti che elle auengano, si prece
 le cose future, le quali non può sapere, se non egli solo, et cui degna
 riuelarle, fù da San Paolo posta la profezia. Et perche tal volta anco
 quelle cagioni, che egli sà, vsa Iddio di fare scoprire quello, che l'è
 asconde nel cuore, non veduto se non da lui, come quando per la bo
 Daniello si disse à Nabucdonosor il sogno della statua, à dimotare que
 tà, fù da San Paolo intra le gratie gratiosamete data posto, discretio
 rum. Et perche intra i principali tre capi, à quali si riducono le cond
 che nel Dottore si ricercano, fù ultimamente amouerata la facultà di
 isprimere i suoi concetti, la qual facultà consiste parte nelle parole, et
 ne' sentimenti delle cose dette: Quanto alle parole, pose San Paolo, g
 linguarum. Percioche dona Iddio, quado à lui pare, che ne sia il bise
 suoi predicatori poter ragionar in ogni fauella, come fece all' bora, che
 quata giorni dopò la resurrettione del Signore, essendo visibilmente m
 lor sopra lo Spirito santo in forma di lingue di fuoco, diede miracolosam
 à gli Apostoli il poter parlare in tutti i linguaggi. Et quanto à sentim
 da S. Paolo posto, interpretatio sermonum, la quale bano singula
 baunta, et mostrata ne detti, et ne gli scritti loro i sacri Dottori del
 ta Chiesà.*

la adduce seco, & produce in noi la fede,
anza, & la carità. CAP. XXIX.

to, che la gratia, che gli buomini à Dio fa grati, & gin
ffetto dello amor diuino in coloro, che Iddio ama, per
stato del peccato, nel quale nasciamo tutti, sono essi tra
per amore. Et perche niuna cosa si può amare, se non è
e possa l'huomo col lume naturale della ragione, che è in
tione delle cose sensibili) condursi, & di vna in altra ca
li alzar si alla cognitione della cagion prima, che è Id-
er la debolezza di total lume non può arriuare tanto al
tempo, son molto studio, & non senza molto pericolo
iando pur senza errore ni arrinasse, nõ però può cõ la sola
al lume conoscere di Dio tutto quello, ch'è necessario al
meffiero, che sopranaturalmente da Dio per gratia se
Ali più vigorose, col cui mezzo possa egli leuarsi alla
riale de i diuini secreti. Ma due sono le cognitioni che
lmente delle cose diuine, l'una detta di gratia, & l'altra
per quella di gloria, la cosa conosciuta, che è l'essentia
doui, che la conosce, si come la luce veduta è presente à
de, & ciò non auuene à noi in questa vita terrena, ma
si nell'altra celeste; bisogna dire, che la cognitione, che
ama fede, sia quella, che ci si dà mentre siamo viandati.
Et ancora che tal fede, quanto alla cagione, che in noi
ima verità, sia certissima, & pfectissima cognitione, nõ di
e siamo i soggetti di essa, è ella imperfetta, et si può dire,
nente cognitione. Percioche le cose, che apprendiamo
ire propriamente che si sappiano da noi, ma che si cre-
sa, che è Iddio prima verità, da cui nelle sacre scritture,
a Chiesa sono state à noi riuelate. Et siamo noi con Dio,
vita, si come sono gli scolari con il loro maestro, all'hora
cominciano ad apprendere scienza. I quali, pche dlo, che
oro, è molte volte sopra la loro capacita, ne lo possono in-
e cagioni, le quali essi per la debolezza loro non penetra
credano al Maestro, che così sia veramente, come egli
siano fatti dotti, & intendenti delle cagioni delle cose,
o, & che le sappiano veramente. Iddio è quello, che so-
de, & conosce se stesso, & le diuine sue cose, & l'ha final-
sien Christo, & per gli Apostoli. Et prima hauea cia

P P 2 fatto

fatto col mezzo de gli Angeli, & de Profeti. Di maniera che non ve noi ancora, ne(per parlare propriamente) sappiamo le cose riuellate; crediamo, & speriamo di denerle sapere, & vedere, all'hora che effen lume della gloria confermato, & fortificato il nostro intelletto, ve Iddio, si come egli è, & si come ci è stato da lui promesso. Di che è fesso, che con la gratia ci si dà non pur la fede, ma ancora la speranza, è l'altra virtù theologica. Perche si come per la fede crediamo esser tutto quello che Iddio ci hà riuellato, se ben non lo vediamo. Così ancora speranza, hauendoci riuellato, che vuol darci non pur la eterna beatitudine, ma tutti gli aiuti necessarij per conseguir la eterna beatitudine, aspettiamo & confidiamo, che egli debba fare, & osseruare, come hà promesso questa nostra speranza apparisce, & si dichiara dalle operationi, che mo à tal fine. Percioche se non sperassimo la promessa beatitudine, muoueremmo à caminare per la spinosa, & dura via della virtù Christi co'passi de gli atti meriteuoli verso lei, come facciamo. Concio siache si muoue verso alcun fine, se non quanto reputa, che gli sia possibile di uare à tal fine, & di consegnirlo. Bisogna dunque che dalla gratia, la ci indirizza verso l'ultimo fine della beatitudine, ci si imprima nell'animo tal speranza, la quale non solamente rimuoue il dubbio della impossibilità, ma fa anche leggiero il peso della difficoltà & di molti affanni med quali bisogna entrar nel regno de cieli. Essendo la via, per la quale è fieri, che si camini per arriurare à tanto alto fine, la via della croce genoule, & piena di fatiche. Le quali pur si sostengono, & si vincono speranza, che si hà di peruenire finalmente al compimento di tutti i beni di tutti i desiderij, che nella beatitudine si ritruoua. Et perche la speranza non mira solamente in quello, che ella spera, ma etiandio in quello, da spera, & è natural cosa che si ami la persona, dalla quale si spera il ben cio sia che anche ella si apprende come bene; adiuuene, che dalla speranza che habbiamo, che da Dio ci si debbano dare, & la beatitudine, & i mezzi peruenire alla beatitudine, si generi in noi amore verso Iddio. Il quale procede ancor dalla fede. Percioche credendo noi, che Iddio, (come de insegna) sia sommamente buono, & il sommo bene; & essendo il amato, & desiderato da tutti, è necessario, che i fedeli amino Iddio. amore, perche carità si appella, diciamo, che con la gratia ci si dona da dio la carità. Et essendo noi singolarmente da Dio amati, come è manifestato per la gratia, che egli ci dà, che è effetto del singolare amor suo, col ci fa partecipi della diuina natura sua, è ben douere, che noi all'incontro amiamo. Percioche se lo amato non riamasse, essendo il fine cui principalmente intende chiunque ama, che se gli corrisponda in amore, sarebbe serio, che finalmente lo amante di amare si rimanesse. Eui anche vn

ragio

si manifesta, che non può essere, che la gratia non ris-
 senza dell'amor verso Iddio. Laquale è questa, che
 ra cagione dell'amore, & diuotando l'huomo per la
 bisogna dire, perche ogni simile ama il suo simile, che
 l'huomo, che è in gratia non ami Iddio. Ne solamen-
 a, che amiamo per carità Iddio, ma si aggiunge tanta
 volontà, che con la volontà di Dio per amore si uni-
 e chi è in gratia hà il volere formalmente (come dicono
 forme al voler di Dio, in quãto generalmente tutto quel-
 vuole, perebe è voluto da Dio, & per carità; & così
 à sua à quella di Dio, volendo, che in ogni cosa il diui-
 ; se ben quanto à particolari, che l'huomo vuole, men-
 via, nõ sa in tutte le cose, quel che Iddio si voglia, può
 almente in qualche cosa dal diuino volere si discordi.

ne, che hanno maggiore l'vna dell'altra la fe-
 peranza, & la carità, & de gli ordini,
 che sono intra loro di preceder-
 fi, ò di andar dopo.

C A P. X X X.

iti sopradetti della fede, della speranza, & della carità,
 in vna cosa, & è, che ciascuno di essi hà per oggetto Id-
 differenti in molte; & intra l'altre in questa, che la fe-
 , perche possono essere imperfette, auuiene, che tal vol-
 ; & che la carità, perche non può essere, che non sia in-
 cetta sempre, è impossibile, che non sia sempre virtù. Et
 che alla virtù si appartengono due cose. L'una è il fare
 & l'altra è il farla bene. Percioche chi facesse un'ope-
 la facesse bene, non farebbe virtuosamente. E' buona
 alorosa, & forte, l'occidere i publici nemici, come fece
 ammarzò in singular battaglia Geminio Metio, che ol-
 nemico di Roma sua patria, l'hauea particolarmente pro-
 Ma quella buona opra non fù da lui ben fatta. perche com-
 ordini del Consolo, che era lo istesso suo padre, hauea (per
 à lui) corrotti gli ordini della Romana militia; onde fù dal
 decapitato. Similmente è buona opera, perche è giusta, il
 il suo; ma chi rendesse la spada sua ad vn pazzo, allhora
 rfarla contra di se, & di altri, cotal buona opera non
 sarebbe

farebbe ben fatta . Quello che ci fa ben fare gli atti delle virtù mora
 prudenza, laqual si dice essere la forma loro, perche gli huomini hauen
 lei rispetto al che, al come, al doue, al quando, & a l'altre circostanze,
 che è da fare eleggono drittamente, & drittamente, ricusano quell
 è da fuggire . Et doue non è la prudenza atta ad eleggere, & a rifiuta
 ragione, possono ben'essere la giustitia, la fortezza, la temperanza,
 tre virtù morali, per una certa naturale inclinazione, ma imperfetta
 senza che mai siano vere virtù . Et perche si come forma delle virtù
 li è la prudenza, cosi anche delle infuse, quali sono la fede, & la spera
 forma la carità, si dice, che possono ben'essere in qualche modo in alcun
 de, & la speranza senza la carità, ma non già perfettamente, & in
 che siano vere virtù . Percioche all'atto della fede formata, & perf
 quale è, che lo intelletto, comandando cosi la volontà, creda le cose
 steli dalla prima verità per amore di Dio, si ricercano due cose, l'una,
 intelletto infallibilmente si accosti, & abbracci il vero, in cui consist
 bene; & l'altra che ciò faccia, essendoli cosi fermamente dalla volo
 mandato per rispetto, & per amore dell'vltimo fine, che è Iddio . Et
 può accadere, che lo intelletto si accosti, & abbracci il vero da Dio pr
 li, che è buona opera, ma che ciò non faccia, perche dalla volontà com
 gli sia per rispetto, & per amore di Dio vltimo fine; chi cosi credesse,
 né farebbe quella buona opera del credere . Come auuiene de Demon
 li non per amor di Dio, cui non amano per charità, ma perche sono c
 si da manifesti segni, & inditij pur credano, che la Dottrina della Cbr
 vera, & che da Dio proceda . Et come auuiene de' mali Cbristiani an
 quali pur credono, ma non per amor di Dio, cui, perche sono in pecca
 tale, non amano per carità . Onde il lor credere, se ben per se è buona
 non è ne bene, ne virtuosamente fatto da loro, perche non lo fan
 amor di Dio . Il simile può auenire etiandio della speranza, nel cui att
 è di aspettare da Dio la eterna beatitudine, medianti i meriti; che l'
 hà, si ricercano parimenti due cose . L'una è, che si aspetti da Dio la
 beatitudine per le meriti . L'altra è, che si aspetti per li meriti, che l'
 hà di presente, o proprij, o comunicatili da Iesu Christo, iquali senza
 rità hauer non si possono . Ma perche può auenire, che l'huomo asp
 Dio la beatitudine per li meriti, che è buona opera, & che l'aspetti p
 meriti, che hà oppinione di douere hauere in futuro, & non per li p
 i quali non hà, il che è non far bene quella buona opera; diciamo, che
 fla maniera possono tronarsi la fede, & la speranza non formate di ca
 imperfette . Non può già essere imperfetta la carità . Percioche oue
 non sarà in alcun modo, si come non è in coloro, che tronandosi in p
 mortale sono disgiunti, & separati da Dio quanto allo affetto, ouero e

che è cosa ordinaria, che più, che à i non amici si creda à gli amici, & più si spera, & si confidi in questi, che in quelli. Onde non essendo altra carità, se non amicitia, che l'huomo hà con Dio, è necessario, che per fede; & la speranza diuengano più perfette. Et la fede va anche secondo questo medesimo ordine di perfettione auanti alla speranza; conciosia che la infallibil credenza, che si hà, che una cosa difficile sia possibile ad ottenere, che con più fiducia, & più perfettamente si spera.

Che cosa sia Fede. CAP. XXXI.

ESSENDOSI di sopra della fede, della speranza, & della carità parlato in commune, & secondo che elle hanno ordine insieme; resterà che diciamo di ciascuna in particolare, & prima della fede cui per mostrare quel, ch'ella sia, sono state da diuersi, date diuerse diffinitioni. Intra le quali, quella che diede San Paolo, è diffinitione, & descrizione che ella sia, così per la reputatione dell'autore, come anche, perche come tutto quello, onde puote essere diffinita la fede, & perche tutte le altre che vengano à dichiarazione di lei, è senza dubbio, più di tutte l'altre abbracciata, & tenuta. Noi adunque dietro à S. Paolo diremo, che la fede cui hora si parla è sostanza di cose che si hanno à sperare, & argomento di cose che non si vedono. Nella qual descrizione, lo Apostolo ha voluto mostrare, quello che sia la fede, per l'atto di essa, & per gli oggetti di questo atto. L'atto principal della fede (come più pienamente di sotto dichiareremo) è il credere. Il quale atto, perche si produce dal nostro intelletto per il comandamento della volontà, bisogna che in qualche modo habbia rispetto all'oggetto, non solo dell'intelletto, ma etiam di della volontà. L'oggetto dell'intelletto inquanto è disposto dallo habito della fede, è il primo vero veduto, & le cose, le quali sono state dal primo vero insegnate. Et l'oggetto della volontà, secondo che ella è disposta dallo habito della speranza bene difficile non ottenuto ancora, ma possibile ad essere ottenuto. Inquanto adunque l'atto della fede, che è il credere, riguarda l'oggetto della volontà, che comanda tal'atto, si dice che La fede è sostanza di cose, che si hanno à sperare. Ma è da auertire, che la particella, Sostanza, in questo luogo significa quella maniera di cose, che stanno per se stesse, & si diuide con quelle noue maniere di cose, che non potendo stare per se, hanno sempre bisogno di soggetto, che le sostenga, & si chiamano accidenti, ma significa il principio, & il fondamento, secondo, che contiene in viri, & hà in se tutto quello, di ch'egli è fondamento, & principio. Si come diciamo, che i primi principi sono il fondamento, & la sostanza delle cognitioni speculative, inquanto le cognitioni speculative si contengono tutte in virtùne detti primi principi.

auertire, ch'è differēza intra le cose, che si hāno à sperare. E ne bā, che sono semplicemente, & assolutamēte buone, in modo siano cōsiderate sempre si trouano buone. Tali sōno il diuino bene, la gratia, et l'altre cose drittamēte ordinate uali si hāno cose da sperare, come à desiderare semplicemēte. Certe altre cose si ritrouano ancora, lequali, perche à noi nō s'è, & assolutamēte buone, ma solo inquāto ci possono da rdinate allo acquisto di quel diuino bene, si dice, che nō si sperare, nè sperare, se non inquanto si possono ordinare al detto lo adunque S. Paolo, che la fede è sostanza di cose che si bā se dire, che ella è il principio, & il fondamento della bea he è quel bene; ilquale si bā da sperare assolutamente, & si contiene in virtù, nella fede, si come il frutto si contiene, ch'è il principio, & il fondamento del frutto. Perline, la quale noi speriamo, consiste in questo, che vedere il primo vero, il quale hora non vediamo; ma tenendolo, & accostandoci à lui per fede, lo crediamo. Et in questa San Paolo la fede, inquanto l'atto suo, che è il credere, & al bene difficile, ma possibile ad ottenersi, che è l'oggetto, che cōmanda tale atto, secondo che è ella formata dal ragionse poi, (argomento di cose, che non appariscono) vedono.) Con le quai parole volse San Paolo descriuere l'istesso atto del credere, secondo che è prodotto dallo intelletto risguarda il primo vero, et le cose dal primo vero a noi non vedute; lequali inquanto lo intelletto è formato oggetto. Ma è da auertire, che San Paolo in questo luogo questa voce argomento, per quello, che ella propriamente ragiona, che inchina lo intelletto à consentire, & ad accettare la conclusione, ma la prende per lo effetto che fa tal ragionamento, che lo intelletto indotto, & persuaso da tal ragionamento, & à tener per vera qualche conclusione. (per dir così) adunque dello intelletto ad accettare, & à tener per ueramente le cose, che non si vedono, insegnate, & riuere verità, è chiamato in questo luogo argomento. Et il medesimo dell'intelletto, vuol l'Apostolo, che sia la fede. Le parole del S. Paolo intese sia uno habito del nostro intelletto, per loquale, & accettando per vere le cose, che non appariscono, ci dà la vita eterna. Et pche si conosca, che questa, come cōnie diffinitione, distingue, separa, et fa chiara la differēza, ch'è

Q^{ue} intra

intra la cosa diffinita, & tutte le altre; che sono sotto il medesimo genere dico, che secondo la commune dottrina, sette sono gli habiti dello intelletto: cinque speculativi chiamati Opinione, Fede, Scienza, Sapienza, & lo, che col nome della potenza, pur Intelletto si appella: & duo operativi che Prudenza, & Arte sono detti. Et perche la fede è posta sotto il genere de gli habiti speculativi, per se distinto da quel de gli operativi, à noi è mestiero di far conoscere, che la fede non è ne Prudenza, ne Arte; nè s'ascerà di mostrare, come ella, secondo la diffinitione, che di lei diede lo Filosofo, è differente, & distinta da gli altri habiti speculativi. In quanto che si dice ch'ella (è sostanza di cose, che si hanno da sperare) si distingue dalla fede christiana, di cui ragioniamo, da tutte le altre cose significate da questa voce fede, presa secondo qual si voglia altro intendimento, de gli habiti da quali detta voce è usata in diuerse maniere, & significa loro più sopra le quali non intendo stendermi; ma basta bene, che niuna di quelle sia il fondamento, & principio di alcuna vita, che si habbia da sperare. dunque, che inquanto la fede si diffinisce essere sostanza, & cominciare di quella vita, che si hà da sperare, & si ritrova nella aperta visione di Dio, tal diffinitione si conuiene solo alla fede christiana, & non à veruna delle altre cose, che gli huomini intendono per questa voce Fede. Et inquanto si dice, che ella (è argomento) prendendo questa particella argomento per lo effetto dello argomento, che altro non è che l'accettazione dello intelletto per la quale si riposa egli in quello, che Iddio insegna, & lo tiene per verabile verità, come si è dichiarato; si distingue dalla Opinione, la quale hà mai per verità infallibile il suo oggetto; anzi è ella sempre con timore non sia il contrario di quel che ella stima. Essendo questa differenza in opinione, & la fede, che la opinione è bene accettazione dello intelletto non senza sospitione, che possa anche non essere vero quello che egli accetta. Ma la accettazione della fede, è stabile, & ferma, & ben certa, che non ha dubbio, che dalla prima verità si insegna; sia infallibilmente vero, & non ha alcun sospetto, che possa esser falso. Et in quanto si dice (di cose non vere) si distingue la Fede Christiana da gli altri habiti speculativi, che sono Opinione, Scienza, & Intelletto. Percioche questi tre habiti sono di cose vere e parenti, che dalla potenza, che intende all'hora che di essi è formata, ben conosciute, & vedute. Conciosia che per la Scienza si hà chiara e certa delle conclusioni dimostrate per euidenti, & chiarissime ragioni. Et per la Sapienza si fanno le altissime cagioni, alle quali arriva l'huomo con discorso di discorso, dalla ragione, che glie le fa apparenti, & manifeste, e con discorso delle cose sensibili. Et per lo habito, che col nome della potenza, Intelletto si chiama, si fanno naturalmente senza fatica, & discorso alcuno, i principij. Conciosia che si come la luce per se stessa dà ne gli occhi di

luna

tti, si che non possono non vederla; così anchora i primi
 natura talmente apparenti al nostro intelletto, che purché
 ad essi operar qualche cosa, è forza che gli conosca per
 un modo, anchora che l'huomo volesse, negare non gli
 , credo, che resti dichiarato che la diffinitione, o descri-
 dire) della fede data dallo Apostolo, è sufficientissima,
 e quel che ella sia distintamente, & separatamente da
 dello intelletto.

che è intra la fede acquistata, & la infusa, &
 de viua, & la morta. CAP. XXXII.

no più maniere di Fede, accioche quella perfetta, che dal
 cede, & di cui ragioniamo, per la cognitione dell'altre
 sia conosciuta; diciamo, che si ritroua anche vna Fede,
 alla ragione humana, & con quella mediante il discorso si
 esto, Acquistata, si chiama. Questa Fede, perche i prin-
 , non concludono necessariamente, anzi perche poten-
 men certi, che i principij della Scienza, & della Sapien-
 iui, che virtù si chiamano; & sono, adiuuene, che come
 non sia intra così fatte virtù annouerata. Et si può dare lo-
 de nella ferma credenza, c'hebbe Aristotile della eternità
 e tenne egli mosso non da euidenti, & necessarie dimostra-
 i probabili, le quali come che da lui fossero stimate vere,
 medesimo si può dire della credenza, ch'egli hebbe del nu-
 delle intelligenze chiamate da noi Angeli, che muouono i
 le questa, di cui hora trattiamo noi, è differente per più
 altri, perche questa, si come non si acquista; ma da Dio si
 , così anchora non hà per fondamento, ne si appoggia al-
 lle humane ragioni, ne ad altro, che alla sola diuina au-
 be l'huomo non hà altro, che efficacemente lo induca a
 la Dottrina christiana insegna, se non l'essere stato così
 e la prima verità, & non può fallire. Ma questa Fede
 usata è anche ella di due maniere, l'vna delle quali è da Sati
 fede morta, & informe; & l'altra fede viua, & formata.
 morta, & informe sia vn diuerso habito da quello della
 viua, & che questa sia vn'altra fede distinta, & differente
 nella; percioche quãto alla sostanza sono elleno ambedue
 la differenza loro è in questo solo, che l'vna è imperfetta,
 . Onde si come quell'huomo, che già trenta anni à dietro
 r questo quanto all'uso della ragione, & alle forze del cor

Qq 2 po im-

po imperfecto huomo; non era vn'altro huomo differente, & diuerso, e
to alla sostanza, da quello che è hoggi, ma solamēte quanto alla perfecti
che porta seco la età; così anchora la fede informe, & morta, che è in vn
mo mentre è in peccato mortale, se bene è fede imperfecta, non è vn'al
de; da q̃lla ch'egli hà poi perfetta formata, & viua; allhora che median
penitēza è tornato in gratia. Ne si chiama informe la fede morta, perche
māchi di ogni forma, percioche hà ella la sua forma interna, che la fa
fede. Anzi essa è forma habituale che qualifica, & forma di se lo intellet
& lo veste di vno habito, per lo quale è esso disposto à credere, & sen
che si riduce ad essercitare l'atto di cotal habito, crede, che sia infallibil
vero, tutto quello che Iddio hà riuclato. Ma si dice che ella è informe po
che manca di vn'altra forma, che se le aggiunge dalla carità. Per la q
di non virtù, di informe, di imperfecta, & di morta, che era, diuentā
tū, formata; perfetta, & viua. Et perche ciò meglio si intenda, dico,
affine, che la fede sia perfetta, bisogna che la operatione, che ella fa, si
milmente perfetta. Hora perche la operatione della fede, che è il crede
atto dello intelletto, secondo che è cōmandato dalla volontà, è necessario
à produrre tal atto, le dette due potenze giuntamente concorrano. Et
che, à fine che vn'atto, che procede da duo principij, sia perfetto, è di
stiero, che l'vno, & l'altro principio sia perfetto ancora; procedendo
to del credere (secondo che si è detto) come da duo principij dallo intellet
& dalla volontà, che sono due potenze distinte, accioche tale atto sia
fetto, bisogna, che l'vna, & l'altra potenza habbia la sua perfectione. S
me ancora accioche l'atto dello scriuere sia fatto perfettamente, si rice
che & lo scrittore, che è l'vn principio sappia ben l'arte; & che la pen
che è l'altro principio, sia ben temperata, & disposta; ne basterebbe, c
vn solo de detti duo principij hauesse la sua perfectione. Ma à dare perfe
ne all'intelletto, & alla volontà, si come anche allo appetito concupisce
& allo irascuole, che tutte sono potenze atte per natura à fare cose cor
rie, cioè così male, come bene gli atti loro, accioche gli facciano bene; &
male, è necessario che da gli habiti, che si chiamano virtù, le dette pote
siano ben disposte. Onde si come affine che l'huomo faccia bene gli atti fo
& virili, i quali procedono talmente dalla potenza irascibile, che è il sog
to della fortezza, che sono prodotti etiandio dalla ragione, in quanto la ra
ne cōmanda alla irascibile che gli produca, non basta, che dall'habito d
fortezza sia ben disposta la detta irascibile; ma bisogna, che sia etiandio
ragione ben disposta dall'habito della prudenza. Così anchora ad effetto
si faccia bene l'atto del credere, è necessario, che dall'habito della fede, sia
disposto lo intelletto, dal quale procede immediatamente tal'atto; & che la
lontà, dalla quale procede il medesimo atto, inquanto è da lei cōmandata

sia ben

bito della Carità . Et se l'vna sola delle dette due par-
te, & l'altra male : l'atto , che da loro communemente
è detto difetto . Come anche auerrebbe dell'atto del
cuore l'vn più difetto , & sano, & con l'altro attratto, &
quello che lo intelletto , come molte volte occorre, è in-
disposto per la fede, perche crede tutto quello, che
è mal disposto, perche manca di carità : auuiene, che
l'atto suo del credere difettoso, & zoppo . Per-
ciò tutto quello, che deue ; ma lo crede, non come
vor di Dio, & à fine della eterna beatitudine . Et per
che la fede è imperfetta, & che non è virtù ; perche non fa
buono colui, che ha così fatta fede . Con-
ciò chiamano, & sono buoni per la buona volontà, &
tutto . Onde non essendo in chi così crede l'habito della
carità à Dio piacente la volontà, non puote egli (quãto à
modo buono . Si dice ancora, che così fatta fede è morta,
viva non per altro così vien detta, se non perche pro-
duce eterna vita ; quello che non auuiene della morta. Con-
ciò lo luogo si disse) le opere meriteuoli non possono usci-
re di carità, & è in gratia, che è quello, onde l'anima viue di
vita, che non potendo il peccatore, che è senza carità,
non viue di vita spirituale, hauere altra fede che mor-
tua, ui escano opere p alcun modo meriteuoli d'eterna vi-
ta, scilicet il peccato, per gratia à Dio si conuerte, & che
si perciò formata di carità, hà la vltima, & maggior
vita hauere possa, quella medesima fede, che era in-
morta, diuiene formata perfetta, & viva. Et pche fa bene
non colui in chi ella si ritruoua, è uera virtù. Et questa
mente nell'intelletto (come si è detto) tutto che sia di
condimeno di assai maggior certezza, che non sono la
verità pur dell'intelletto, ma operatiui, che p loro oggetti
certi, le quali di tanta fallacia esser veggiamo, che molte
volte quello che gl'autori d'esse haueano diuisato, riescono.
Per questo, pche sono le cose eterne, ch'esser nõ posson mai
certi, è bisogno che dalla parte dell'oggetto sia certissi-
mo, poi, la Scienza, et lo Intelletto habiti dell'intelletto spe-
ciali oggetti cose, le quali, pche è impossibile, che siano al-
terabili, se si cõsiderano dalla parte de gli huomini,
ritrouano, si son essi più certi, che la fede nõ è . Perche
l'atto di detti habiti può col lume naturale apertamẽte
secondo

(secondo il suo modo) vedere gli oggetti loro. Quello, che dello oggetti fede auvenir non puote. Conciosia che non essendo la fede, se non di vedute, come prima l'humano intelletto cotale oggetto vedesse, non si più di fede. Ma se la certezza di detti habiti speculatiui, & della fede sidera dalla parte della cagione, onde si genera tal certezza, non è che la fede in infinito eccesso è più certa, che essi non sono. Percioche la ne onde è, che quegli habiti speculatiui sono certi, non è altro se non della humana ragione, il quale può in molti modi ingannarsi. La dougione onde la fede è certa, perche non è altro che Iddio, che è la primirità, cui credendo lo intelletto nostro si appoggia, è del tutto infallibile che segue, che la fede non può per alcun modo ingannarsi. Ma come già, che Iddio sia la cagione, onde la fede è certa, più distintamente nel seguente capitolo.

De' duo oggetti della fede, l'uno de' quali è quello, che ella crede, & l'altro è quello, perche ella crede. CAP. XXXIII.

PERCHÉ la fede è habito dello intelletto, la cui perfettione è il & perche per conoscere, che vero è quello, che si propone, è collo intelletto a mirare, non solamente, nella cosa proposta, ma anche la cagione, la quale gli può far conoscere, che la cosa proposta è vera. mo, che lo intelletto credendo, risguarda in due cose, che sono i due ti della fede. L'una è quello, che egli crede. L'altra è quello, che lo inducere, che tanto è a dire, quanto la cagione perche egli crede. Et il medesimamente in tutti gli altri habiti, per li quali lo intelletto discorrendo u cognitione di qualche cosa. Percioche non guarda egli solamente nelle che si studia di conoscere, ma anche in quelle, che sono le cagioni, che fanno conoscere. Et quindi è, che colui, che vuol diuentare Arithmetico Geometra, non solamente guarda nelle conclusioni della scienza, che egli dera di apprendere; ma è di mestiero, che miri, & più principalmente ra ne' primi principij, impresi dalla natura, & nelle prossime conclusioni che tratte da primi principij, possono dare contezza delle conclusioni Arithmetica, & della Geometria. Et chi cerca saper di Musica, o di Teatua, è necessario, che principalmente quanto alla Musica, guardi in certi cipij manifestati dalla Arithmetica, & quanto alla Prospettua in certi manifestati dalla Geometria, iquali principij sono le cagioni, mediantili si possono intendere le conclusioni di quelle scienze. Et il medesimo ne nella cognitione sensitiua ancora. Percioche l'occhio, che non può re i corpi se non per li colori, ne i colori, se non mediante il lume è co-

uasi dare principalmente ne' colori loro , & di adoprano adunque duo gli oggetti della fede, ne quali lo in essa credendo mira . L'uno è quello , che egli crede . & egli crede . Quello che lo intelletto crede per l'habituina, & poi molte altre cose, manifestate ne' sacri libri, molte siano, si riducono ad vna, che è il medesimo Iddio in quanto sono state fatte, & dipendono da lui ; & , coezzi, che ci aiutano à condurci à lui, che è l'ultimo no umanità di Christo , li sacramenti della Chiesa, & cose , che si contengono nelle sacre scritture . L'altro che lo intelletto mira più principalmente anchora, & che egli crede, è similmente Iddio, da cui sono state à gli cose si bāno da credere; & il quale perche è la prima tale riuelatione hà Iddio fatta alcuna volta col mezz quando diede la legge à Mosè nel monte Sinà, et molti Profeti, quali furono il medesimo Mosè, Dauid, Isaia, finche mandò Giesu Christo vnigenito figliuol suo, & buono . Il quale riuelò per se stesso cose più per erano state à gli buomini da Profeti, et da gli Angeli parlò per gli Apostoli suoi, i quali impararono da Spirito Santo , che visibilmente discese , & risedea in che erano da lui mandati per lo mondo à predicare la fide, che essi insegnarono con innumerabili miracoli da li miracoli , perche non possono esser fatti se non in diamo , che Iddio sia verace, il che credono etiandio i, bisogna , che crediamo , ch'egli non gli haurebbe da altri in virtù sua si facessero, à confirmatione di fosse stata sua, & per conseguente vera dottrina . Et cose, ne gli articoli della fede insegnato gli Apostoli, cattolica , ne potendosi intendere tal Santità , senza la & della dottrina da lei intorno alle cose della fede in totale integrità, bisogna , che confessi, che egli non creata, & chi non crede , che ella sia santa, bisogna che si gli non crede, che gli articoli della fede siano veri; & li è heretico, & infidele . Percioche il dire che la Chiesa dire, che ella è piena dello spirito di Dio, che la santifica, metta da ogni macchia , & da ogni lordura di errore . Confessa, che la Chiesa è Santa, come i Santi Apostoli nelogna che egli per conseguente confessi anchora , che modo ingannarsi , & errare circa la fede . Et così che nel

nel proponere , & nel dichiarar le cose , che si hanno à credere la dottrina i sentimenti di lei siano regola totalmente infallibile . Conchiudo adunque che Iddio prima verità , del cui spirito la Chiesa è piena , è la cagione induce a credere , etiamdio le cose , che ci sono dalla Chiesa proposte . quale , perche fu ella da San Paolo asimigliata ad vn corpo humano , sono diuersi membri disposti à produrre diuersi atti , diciamo , che il sommo Pontefice , successore di San Pietro , & Vicario di Giesu Christo , è capo della terra ; & che si come al capo si appartiene di reggere , & di gouernare tutti gli altri membri , del corpo , così anchora al sommo Pontefice si appartiene di indirizzare , & di reggere tutte le altre membra della Chiesa , spiegando dichiarando le cose della fede , con fare etiamdio noua propositione di veritate , quando i tempi lo ricercano , & che ne viene il bisogno , & noi obligati à credere quello che il sommo Pontefice dichiara , spiega , & conclude , come se ciò fosse fatto immediatamente da Dio . Conciosia che il sommo Pontefice sia questo per ordine di Giesu Christo figliuol di Dio , & Iddio gliel ha commise allhora , che parlando à Pietro , & in Pietro à tutti , Pietro nell' officio di gouernar la Chiesa successori esser deueano , disse tal volta riuolto conferma i fratelli tuoi . Et non è dubbio che il Pontefice facendo , non può errare , hauendo Christo pregato , che in Pietro , la medesima ragione , che in chiunque deuea tenere nella Chiesa il luogo dell' officio di Pietro , non mancasse la fede , & essendo cosa certissima , che Christo pregando è sempre essaudito dal Padre . Ne si può dire che lo intendesse Christo pregando per Pietro , pregasse per tutti i successori di lui , significare , & usare presuntione . Conciosia che le parole , che immediatamente seguono , mostrano apertamente , che tale fu il sentimento di Christo . Et che poiche egli disse à Pietro , che hauea pregato per lui , che non mancasse la sua fede , incontanente soggiunse . Et tu riuolto conferma taluolta i fratelli tuoi . Le quai parole manifestamente dimostrano , che egli pregando non mancasse la fede in Pietro , affine , che Pietro potesse confermare i fratelli , che erano tutti gli altri membri della Chiesa . Et perche il consenso degli altri , è officio di chi è capo de gli altri , onde veggiamo , che à chi dello essercito si appartiene di confermare lo essercito , facendoli animo segnandoli quello , che debba fare , per vincere , apparisce , che la orazione di Christo risguardò non tanto la persona , quanto l' officio di Pietro , & che si fatta per Pietro ; non tanto come per Pietro , quanto come per capo della Chiesa , alqual capo si appartiene di confermare gli altri membri , come è detto . Onde , perche non ci è ragione efficace , per cui deuesse Christo pregare , & pregare , che in Pietro , più che ne gli altri , che deueano succedere l' officio à Pietro , non mancasse la fede , & perche non si deue dire che Christo , il quale è somma , & eterna ragione , facesse mai cosa senza ragione ,

isso fosse fatta non solamente per Pietro, ma per tutti i tempi futuri deueano essere successori di Pietro, per consequente, che ogni sommo Pontefice, poi che mai indarno, & è sempre essaudito, hà pregato assicurato di non hauere, ciò facendo, à dar mai circa le errore, confermare gli altri membri della Chiesa & facendo etiam di nuoua propositione di simbolo, ando ne viene il bisogno. Come interuenne all'ho- ni, & da altri heretici sinistramente intesi, & di- Simbolo Apostolico, sia nel Concilio Niceno à di- lico, fatto quello altro Simbolo, che ad alta voce si re- nuuene, non perche la dottrina dataci da Christo, & cose della fede sia scema, & difettosa, ò che habbia- zto. Ma peche i maluagi, & peruersi buomini molte intendimento della detta dottrina, & delle diuine orcono, & corrompono. Onde à fine che si habbia- per quanto è possibile, nella ditta strada, ò se essi tor- almeno non tirino gli altri fao: ne gli errori, & nel- essi caduti, & accioche la sincerità de buoni senti- fede si mantenghi, s'è necessario, che da Dio al som- è da lui posto sopra tutta la Chiesa, & il quale con- solo, si come vna sola è ancor la Chiesa, si desse tutte le questioni, che sorgono nella fede. Perche della Chiesa andrebbe in pezzi, & ci nascerebbo- molte diuisioni, come manifestamente si vede, che tutti, che dalla Chiesa catolica si spiccano, & si dipar- fare vn'altra Chiesa. Et segnalatamente ciò ne gli ha- vede. Iquali intorno alle cose della fede hanno mol- sono in molti, & diuersi modi scosci, & diuisi in- e è manifesto, che essi non sono membri, ne hanno quella santa catolica Chiesa, di cui parlarono gli- la quale (come ben dichiara il Niceno) è vna, et- la pena del lar peccatà, perche che gli infelici po- nimento di opinioni, che hanno seminate i loro here- o, hà voluto esser capo, & far scelta da se, non san- , nè quel, che si debbano più credere, ma credono po- simili à i nauoli portati da diuersi venti in que- & come pecore, che vanno errando senza Pa- , tanta che ella sia grande, è minore del fallo, che

RR

essi

essi commettono. Conciosia che il peccato della loro miscredenza, & p
è peggiore, & più graue assai, che se sempre fossero stati Giudei, Tur
Pagani. I quali se bene credono diuersamente da catolici in più cose, Heretici ordinariamente non fanno, nondimeno non essendo essi sta
Christiani, non vengono contra la propria fede, come fanno gli Heretici
che lasciata la fede di Christo, accettata, riuocata; & promessa da loro
battesimo, seguono quella, chi di Eudero, chi di Zuinglio, chi di Caluino
& chi di altri, che sono stati la feccia de gli huomini. Ma perche dice
feccia? la quale se pur non gioua à nulla, non nuoce à nulla; essendo e
ti il veleno, & la pestilenza del mondo. Come che niun veleno, &
pestilenza fusse mai; che tanto nocesse publicamente, quanto essi han
ciuto. Percioche il veleno, & la pestilenza non possono fare maggior
le, che di uccidere i corpi, ma costoro olire che sono stati cagione dell
te corporale di innumerabili huomini, hāno (quello che è incomparabil
te peggio) uccise spiritualmente si può dire infinite anime, & ne ucc
ogni di ancora, hāno dishonorato Iddio, spogliati, & destrutti i suoi t
violate le sacre vergini, saccheggiato le città, rubate le provincie, &
ti i regni, senza che tanti sono i puni, & gli articoli, ne quali discor
dalla fede catolica, che per questo, si può per auentura dire, che essi no
sono peggiori di quegli infideli, che mai non riceuettero il battesimo,
vera fede; come solea dirsi de Manichei, ma forse peggiori ancora di
ti altri heretici mai furono. De quali molti si ritrouarono, che etiand
mettessero molto grande scandolo nella fede, non in molte cose, ma in
discordarono da catolici. Come furono gli Ariani. Ne paia ad alcuno
che io habbia detto, che gli heretici hanno lasciata la fede di Christo
fessando eglino pur ancora, che Christo è Iddio, & huomo, che fu co
di spirito santo, che nacque di uergine, che fu crucifisso, & morto pe
& molte altre cose vere; percioche se ben queste cose confessano, non
essi di queste cose la fede christiana ne formata, ne informe; ne viu
morta, ne perfetta, ne imperfetta. Conciosia che la fede christiana è
morta ch'ella sia, tutte le cose ch'ella crede, per vn solo rispetto le cre
quale (come si è detto) è la cagione, che à cio induce, & fa credere; C
sto è la riuelatione diuina, la quale habbiamo nelle sante scritture, &
dottrina della Chiesa. Di maniera, che chi non si accosta del tutto, con
infallibile regola, alle diuine scritture, & alla dottrina della chiesa: la
procède dalla prima verità, manifestata nelle diuine scritture, non hà
de christiana; ma tiene le cose, che insegna la detta fede in vn altro
che per fede. Et è simile à chi tiene, che l'huomo è animale, non perche
sappia, che è sia composto di corpo, & di anima, che è la vera ragione

veduto da qualche Filosofo, o letto in qualche libro, ni non ha di ciò vera notizia, ma opinione, non peria di qual si voglia cosa, se non per la propria causa. Così coloro, che confessono, & tengono le cose che sono state da Dio rivelate nelle divine scritture prima della Chiesa, ma per qualche altro rispetto, à loro, non hanno delle cose, che credono la fede, e tutti quei, che delle cose, che Iddio rivela, & la una parte, & una altra parte non tengono. I quali speriamente, che non del tutto si accostano come regola alla prima verità & all'autorità della Chiesa, di quella parte, che tengono non habbiano la fede sopra fondata nella prima verità, manifestata, & pure, & nella ecclesiastica dottrina: ma che di tutto habbiano solamēte una certa opinione, fondata nella quale superbamente, & pazzamente si arroga di determinare sopra le divine proposizioni, & credere, o non credere si debba. Conchiudo adunque quel che tengono della fede, non lo tengono, per una verità, & proposto la Chiesa; ma perche così sono molte cose tenute dalla Chiesa; non hanno di pur la fede Christiana; ma ne alcuna maniera di altro, che una certa opinione fondata nella loro quale è impossibile, che sia senza sospetto, che non senta, che come credono. Più dico, che se uno sente tenesse in tutti gli articoli, & in tutti i punti tutte catholiche, & non le tenesse perche così le dichiara, ma perche così piace à lui, costui non sarebbe ne Cattolico, ne forse di nome: perche, non haurebbe la fede, come da principio si disse) hà duo rispetti, & risguarda oggetti, giuntamente in due cose, che sono, l'una l'altra più principale ancora, quello perche ella crede à ciò fare la induce, che è sempre la prima verità sacra, & intesa secondo che intende, & dichiara la verità, & è approvata da Dio. Et chi è ben disposto, che è quel che si crede, & non circa l'altro, che è non ha fede, perche prende la materia, & lascia la forma, che dà l'essere à ciascuna cosa. Et all'incontro di questo disposto circa l'un oggetto, che è quello, perche si crede, & divina regola alla dottrina della Chiesa, credendo

infallibilmente essere vero tutto quello, che ella dischiara, & propo-
 non fosse ben disposto circa l'altro oggetto, che sono le cose, che si
 credere, inquanto per ignoranza in alcune teneffe altramente, che
 tiene la Chiesa, qual sarebbe, se per essempio, nelle diuine cose credesse
 il figliuolo fosse minore del Padre, come tenea Arrio, pur che ciò non
 desse ostinatamente, ma hauesse l'animo apparecchiato ad intendere
 questo, quando gliene fosse mostrata la verità, come la Chiesa lo in-
 errarebbe costui nettamente in quel particolare, materialmente (com-
 noi Dotti) ma perche sarebbe ben disposto circa la forma, non sarebbe
 perciò ne heretico, ne infidele. Perche mentre vno crede vniuersal-
 tutto quello, che crede la Chiesa, se ben per ignoranza in qualche pa-
 lare erra, non è heretico. Et per questo dicea Santo Agostino. Io posso
 dire cose heretiche, ma heretico esser non posso. Anzi se per ignoranza
 gitimamente degna di scusa, mancasse egli di credere, qualche particul-
 rità, non solamente non sarebbe ne heretico, ne infidele; ma non pec-
 che per alcun modo, ne mortalmente, ne venialmente. Et è stata gran
 nidenza di Dio, & molto necessaria alla debolezza dello humano inte-
 di hauere data à gli huomini questa falsissima pietra della Chiesa, pe-
 damento immobile della lor fede, nella quale mentre essi stanno, & n-
 à lei si appoggiano, non possono essere mossi da qual si voglia vento d-
 re, che è per propria ignoranza, o per inganni di maluagi huomini, o
 monij potesse loro venir sopra.

Se le cose, che si hanno à credere per fede, siano tutte sopra
 quello, che mediante il lume naturale può per se,
 apprendere la ragione humana, & se il crede-
 re, sia opera meriteuole di eterna vita.

CAP. XXXIII.

HA VENDO Iddio prodotte tante, & sì diuerse creature disti-
 tra loro, di numero, di specie, & di genere, per legarle insieme
 di molte farne vna, che è questo gran mondo visibile, & inui-
 le congiunse, & le vnì con l'ordine, che pose intra loro. Si come fa l'ar-
 ciatore, che vnisce il suolo, le mura, & il tetto, & ne compone, & fa
 casa, ponendo ordine intra le dette parti, & facendo, che il suolo so-
 le mura, & che le mura sostengano il tetto, & che il tetto dalle ingiur-
 la pioggia, del caldo, & del freddo, difenda le mura, il suolo, &
 quello che è dentro alla casa. L'ordine che Iddio pose intra le parti del
 uerso, si è, che le men degne, & le imperfette seruono alle più perfette.

più perfette gouernandole, communicano, & fanno delle loro perfettioni. Et per questo è, che ogni inuimenti, vno suo proprio che è men perfetto, & vn' natura le viene, che è più perfetto. Ciò si vede nel- hanno il proprio lor mouimento diritto, secondo il- come tutte le altre cose, che graui sono, se non è lor vanno drittamente abasso, & hanno, che vien loro ore vn'altro mouimento, che essendo circolare per, secondo ilquale intorno al ceniro, col flusso, & col le similmente ne' pianeti, iquali hanno il proprio lor i Occidente vanno in Oriente, altri in vn'anno, & una vi va in circa vent'otto giorni; & col mouimen n loro dal primo mobile, di Oriente in Occidente, solo. Lo intelletto dell'huomo, ilquale è stato da Dio ere la diuina essentia, che è l'ultima sua sopranatural- mente il mouimento suo naturale, di poter discorre che senza discorso noti gli sono, alla cognitione da gli mediante la notitia de primi principij, & delle lume arriuare. Et oltre à ciò, perche il detto suo na basta, per poter arriuare al detto sopranatural fine giunge da Dio vn'altro sopranaturale, & più per- te ilquale apprende egli, & viene, in quel modo, che i Dio è possibile alla sua natura, in cognitione di mol delle quali, con quel suo natural mouimento non po- ere. Ma perche niuna cosa generata è mai ordina- incontinentemente perfetta: ma in processo di tempo, & lotta alla sua perfettione, tutto che il detto sopra- o se gli sia aggiunto, non vede il nostro intelletto, na e siamo in questa mortal vita, le dette cose diuine s- rferamente le uede, & le sa, & à noi le riuela. Nò è a, che secòdo il detto sopranatural mouimento il na n questo pellegrinaggio, ma fede. Con laquale è di fm che sia arriuato alla patria, che è la Celeste ato da maggior lume vedrà la verità suelata del- pongono da Dio à l'huomo in questa mortal vita, de, & le creda, quelle cose diuine solamente, che à i esser'intese, mediàte il lume della natura, com'è che uno, & che si sia fatto huomo, & cose simili, ma an- uali, tutto che diuinitissime siano, si puo nondimeno tra mediante il discorso arriuare, come è, che Iddio sia, &

*fa, & che sia vno, & che sia di infinita virtù, & simili altre proposizioni
 quali sono state da molti Filosofi dette, & con efficacissime ragioni pro
 Ma perche non si può con l'intelletto per via naturale a ciò agguinger
 con difficoltà molta, & cō molto pericolo di non errare, accio che gli ho
 si spauentati dal pericolo, & dalla difficoltà nō hauessero à restarsi nel
 rāza delle cose di Dio, è à Dio piaciuto (ancora che se ne possa hauer
 ra) che le dette proposizioni si apprendano anche per fede. Quindi è
 Apostolo scriuendo à gli Hebrei, dice che chi vuole andar verso Iddio
 gna, che creda, che Iddio sia. Et nel Deuteronomio è scritto. Israele il
 Signore Iddio tuo, è vno Iddio. Et ne' Salmi si dice, che il
 di Dio è onnipotente. Ma accioche bene si intenda, come auuenga, che
 cose si apprendano da noi, per scienza, & per fede, Dico, che il nostro
 letto, può essere mosso dal proprio suo oggetto, che è il vero, in duo mo
 vn modo, necessariamente, il che è quando è egli astretto dalla euiden
 le cose, che se gli propongono, ò delle ragioni, con che le cose proposte
 niano, si che resta conuinto, & voglia l'huomo, & non voglia, bisogna
 egli si acquieti, & confessi, che quello che si propone, è vero, come auui
 le proposizioni, che si fanno, ò per quello habito naturale, che col nome
 potenza, intelletto si chiama, ò per quegli habiti acquistati, che Scien
 Sapienza sono detti. L'altro modo nel quale il nostro intelletto può a
 prio suo oggetto, (che è il vero) essere mosso, si è quando le cose, che se
 pongono, & le ragioni, cō che si prouano, non sono tanto euidenti, che
 uincano, & lo costringano voglia l'huomo, ò non voglia, à confessare
 le sono vere, & ad acquietarsi in esse, ma sono probabili, & verisimi
 quali non muouono lo intelletto necessariamente, perche hanno all'in
 altre cose, & altre ragioni, pur probabili, & verisimili, che suadono il
 rio. Et quando ciò accade, è di mestiero (se l'huomo vuol fermarsi) c
 propria electione, che è atto di libero arbitrio si deliberi, & all'una dell
 si appigli. Et se egli ciò fa con sospetto, che anch'il contrario possa es
 ro, si produce quell'habito de' l'intelletto, che Opinione vien detto, ma
 fa ben fermo, che non possa essere altramente, nasce quell'altro habito,
 de si chiama. La qual fede essendo di cose credute solamente, & non
 do essere di cose vedute, ò intese, è impossibile, che vn medesimo huomo
 tempo medesimo, possa le medesime cose sapere, & credere in atto, &
 bauer fede. & Scienza, che tanto è à dire quanto aperta, & non aperta
 tione. Percioche ne anche quegli habiti, per li quali la potenza intelle
 necessariamente mossa, quali sono lo Intelletto, la Scienza, & la Sa
 possano per li medesimi rispetti, circa le medesime cose, stare insieme co
 gli altri habiti, da quali, non è ella necessariamente mossa, quali sono l
 mione, & la Fede. Si come è impossibile, che vn'huomo insieme sappia*

sap

che vna cosa sia insieme per li medesimi rispetti
che tanto è à dire quanto, che in vn medesimo tempo,
occhio, & fanciullo. Più bene quello, che una volta
è dal medesimo intelletto vn'altra volta veduto, et
me adiuuene alle beate anime, che quello, che già cre-
dono, & fanno in Cielo. Et molti si trouano, che quel-
li appresero per fede infusa, poiche sono arriuati
ti Filosofi fanno, & vedono per Scienza, ò per Sapiē-
che auuenire, che quelle cose che molti credono, mol-
to. Onde è che queste propositioni, che Dio sia, &
infinita virtù, da gli huomini fedeli, & che non fanno
da i dotti Filosofi p le euidentissime, & necessarie ra-
non sono credute nò, pche quelle cose si credono, che
non sapute, & vedute. Ma perche gli huomini, per la
debolezza del loro intelletto, ò per le occupationi
altro, nò attendono à gli studi, & nulla fanno di que-
to non era conuenevole, che dalla maggior parte de-
se del tutto al buio, essendo tanto necessarie alla bu-
luto proporcele come credibili; & che da coloro, che
no per fede, & si credano con più frutto ancora, che
per scienza, & sapute. Conciosia, che il credere,
comandato dal libero arbitrio, se auuiene, che lo
che il libero arbitrio per carità, & mosso dallo Spirito
euole di eterna vita, ancorche creda cose, che si pos-
sapprenda per fede quello, di che mediante il discor-
e, hauere Scienza. Ma se qual si voglia Filosofo,
come naturale, mediante viuue, & efficacissime ragio-
perta cognitione delle medesime cose, questa sua Scie-
za, che con lo intelletto le vede, è più certa, che nò è
la fede, che egli ne hà, per la quale non le vede, ma
ciò non gli vale per alcun modo à merito di eterna
li vale dico quanto all'atto, per lo quale lo intelletto
ioni humane gli dettano: perche ciò fà egli non per
io, nè per charità; ma perche è conuinto, & costret-
zioni che lo muonano. Ma se lo intelletto essendo in
così fatte cose, & di non le considerare, comanda-
formato di charità, & mosso dalla Spirito santo an-
le conclusioni, che sopra le dette diuine cose, hà
prese, sarebbe ciò meriseuole senza alcun dubbio.
riteuole, se vno credendo infallibilmente le cose, che
la fede

la fede insegna, & amando la verità delle cose credute, per honor
per utilità sua, & d'altrui, si ingegnasse di andare inuestigando le
humane, che con tal verità si accordano, purché il fondamento, &
perche costui si mouesse principalmente ad abbracciare, ad accettare
credere le cose della fede, fosse non alcuna ragione humana, ma la
authorità, & l'honore, che per charità si elegge di dare à Dio, cred
lui, che le hà riuelate, come à prima, & ad infallibil verità.

Se gli huomini siano obligati à credere distintamente le
cose della fede, ò se basti confusamente, & in
genere. CAP. XXXV.

HABBIAMO detto di sopra, che la fede risguarda, & hà di
getti. L'vno è quello, che ella crede, & l'altro, è quello, per
la crede. Et dicemmo, che quello, che ella crede, sono le cose
Iddio hà riuelate, le quali si contengono ne' sacri libri, intesi secondo
simento della Chiesa. Hora diciamo, che delle cose, che si contengono in
libri, parte sono la istessa diuinità distinta in tre persone, nella cui
consiste la nostra beatitudine, & insieme i misteri della humanità di Christo,
per li quali, tal beatitudine si acquista; & parte sono i molti auueni
accaduti per lo più in quel Popolo, & in quelle persone, di cui Christo, in
so huomo, nascer deuca. Come è, che Abramo per vbidire à Dio, che
comandato gli hauea, gli volse sacrificare Isach suo figliuolo, & che Ia
serui sette, & sette anni per Rachele; & simili. Iquali auuenimenti,
principalmente, non si appartengono alla nostra beatitudine, sono no
no anche essi oggetti della fede, non per se, ma per accidente; & in
anch'essi in qualche modo si riducono à Christo, & à Dio. Hora si fat
nimenti non tutti gli huomini sono tenuti à credere distintamente, &
sticolare; ma quei solamente, che sono principali nella Chiesa, & ha
carco di insegnare altrui. Gli altri non sono tenuti à crederli, se non in
ne hanno cognitione; & sono stati instruiti, che Iddio gli hà riuelati,
rimanente, basta loro di credere in genere, che tutto quello, che Iddio
riuelato è vero, & di hauere l'animo apparecchiato à creder sempre
in particolare tutto quello, che sarà lor mostrato, che sia stato dà Dio
talo, & che si contenga in detti libri, intesi come la Chiesa gli intend
quella prima parte, che si appartiene alla diuinità distinta in tre perso
à misteri della humanità di Christo, perche è principalmente, & per se
so della fede; bisogno, che nella Chiesa di Dio, che cominciò insieme co
do, fosse sempre creduta distintamente, & in specie: non già da tutti i
bri della detta Chiesa, ma da alcuni. A dichiarazione di che, dico, che
nignissi

o che gli huomini con le sole virtù naturali non possono, che habbiamo detto appartenere principalmente & allo acquisto di essa, non mancò mai di riuelarlo ad fosse poscia insegnato à gli altri. Cominciando adun primieramente a lui, & poi seguitando ad Abel, ad & dopo il diluuio ancora ad Abramo, ad Isac, à Iacobi & altri sino à Christo, Ne mancherà mai di così fare. Ma hauendo nello abisso della infinita misericordia, nato, che Christo, in cui la natura humana deuea essere con la diuina, fosse Sole di giustitia, che illuminasse di quanto hauea egli dal padre appreso, tutto quello tenente alla nostra salute, & che dalla pienezza di lui uenano nascere non pur dopo, ma etiandio auanti a lui, tutto l'huomo è al lume più vicino; tãto è più stenebrato, quanto gli huomini furono più vicini à Christo; tanto più Christo. Ond'è che gli antichi padri, iquali molto tempo prima nacque, & molto furono da i tempi di lui lontani, non poteuano deuea essere da lui riuelato. Posso dico, rispetto al numero deuea riuelare, & poco rispetto alla chiarezza della luce col tempo hauere. Anzi la notitia, che essi ne hebbero, & molto (come dicono) in genere. La doue coloro che primi à tempi di Iesu Christo, ne seppero più cose assai, Et così fatte rinelationi non si ferono à tutti gli huomini per lo stesso ordine, & si come le cose diuine si riuelano annuali, à quei, che sono intra loro superiori, riuelati à Iddio per se, & à gli inferiori medianti i superiori, & così gli Angeli riuelati à i maggiori huomini, chiamando in questi, che sono più chari à Dio, e che più se gli appressano. Dunque, à quali Iddio hauea riuelato medianti gli Angeli, & i primi à tempi alla moltitudine, & à i minori. Et perche si hanno ad esser maestri, et Dottori de gli altri, più sapienti che intra loro, ne primi tempi furono maggiori, benchè non era etiandio la incarnatione del verbo eterno, dinanzi al primo peccato, & dopo. Percioche i primi parenti auanti ad Adamo dettero distintamente, che Iddio deuea farsi huomo, deueano gli huomini esser condotti à godere della gloria che deueuero essere ricomprati con la morte del verbo. Perche non sapendo essi di douere cadere in peccato, di douere essere rileuati ne dalla colpa, ne dalla morte, dopo il primo fallò bisogna dire, che da i medesimi

Si . . . primi

primi nostri parati, & da gli altri ancora, che seguirono dopò, fusse distintamente non solo la incarnatione, ma etiandio la morte, & la resurrectione di Gesù Christo; se bene non hebbero notizia di molti particolari auuenire deueano intorno à ciò, come hebbero, & predissero David, Jeremia, & gli altri, che più si auicinaronò à i tempi di Iesù Christo quali alcuni tanto chiaramente predissero molti, & molti particolari, che anzi pareano raccontare le cose passate che predire le future che quei primi Padri conoscessero la passione, & la morte di Christo parifce. Perche se non l'hauessero conosciuta, non l'hauerebbono ta, come fero inanzi, & dopò la legge data à Mose, con molti cii. La cui significazione da maggiori, che più erano da Dio illuminati ben conosciuta per fede distintamente, & in spetie, ma da gli altri, essere meno illuminati, erano tra loro minori, non fù conosciuta se uersamente, & in genere, inquanto credettero, che così fatti sacrificij fiali da Dio spirati, & comandati per quegli effetti, che nel secreto di sua prouidenza erano ordinati. La qual cognitione essendo (come detto) in genere, fù molto adombrata, & coperta. Et perche non potessero credere la incarnatione, & gli altri misterij della gratia, senza che credero la trinità delle persone diuine. Conciosia, che nello articolo della fede, è che Iesu Christo figliuolo di Dio fù di Spirito santo concetto, dire, che nel medesimo modo, che da i maggiori la incarnatione distintamente creduta fù, fosse anche distintamente creduta la trinità delle diuine persone, & che da i minori l'vna, & l'altra si credesse adombratamente, & in genere. Inquanto teneano per fede, che douesse essere tutto quello, perche fiali da Dio quei sacrificij ordinati. Ne solamente hebbero fede di deo essere saluati per Christo, quei del popolo hebreo; ma molti ancora tre nationi, cui piacque alla bontà di Dio di riuolare tanto secreto. Et Giobbe. Il quale disse espressamente che il suo redentore uinea. Et fù colui, il cui cadauero (secondo che è scritto) fù ritrouato al tempo di Noe in vno auello, con vna piastra d'oro sopra il petto, nella quale intagliate queste parole. Christo nascerà di vergine, & io credo in lui. Tu mi vedrai vn'altra volta ne tempi di Hirene, & di Costantino. Come etiam le sibille, & gl'altri, secondo che nel suo libro della celestia scrinse il diuino Dionisio. De quali, se pur alcuni si saluarono, se fosse lor riuolato questo secreto, non si saluarono però, senza che in modo del mediatore la fede haueffero, tutto che (come piace al graue San Tomasso) non fosse espressamente lor riuolato, quale esser del mediatore, & bastà loro di hauere fede nella diuina prouidenza, & credere, che Iddio sia liberatore, & saluatore de gli huomini, in que' modi con que' mezzi che sa egli, & fanno coloro, à quali è à lui piaciuto di

to venne, & che illuminando le antiche carte, squar
sopra la faccia di Mosè, bavea già gran tempo celato
gati ad bavera espressa, & distinta fede della santissi-
che tutti, che rinasciamo in Christo, siamo battezzati
el Figliuolo, & dello Spirito santo. Et siamo obligati à
i misterij di Christo, & quelli massimamente, che con
proposti, dedicando loro giorni solenni, & cōman-
quantunque rozzo, & molto occupato, se ne possa
scuno gli celebri, facendo festa, & gli pronuntia nel
seuamente raccolti sono, ad alta voce ne sacrifici divi-
ogni altro di più solenne, accioche ogni huomo gli in-
mationi poi, che conforme alla dottrina, che hà Id.
alte sotili confederationi, intorno à detti misterij, da
& de Concilij vniversali fatte si sono, iquali da altri
perche fussero legittimi congregare ordinariamente
sti siamo obligati à credere distintamente, & in specie,
se, secondo, che allo stato, & all' officio di ciascuno si

colli della fede contenuti ne simboli.

CAP. XX XVI.

e le cose, che si hanno à credere da noi, sono in qualche
lle, che si contengono ne sacri libri. Percioche quan-
ue libri, tutta è stato da Dio prima verità rivelato. Ma
e lungamente, & molte etiamdio oscuramente. La
r parte de gli huomini à quali, per le occupationi del
dar opera à gli studi, potra spaventata dalla lunghezza
facilmente rimanersi di leggerli, & così pochi sareb-
elle cose della fede hauessero hauuto contezza, Santa
to che la governa, à ciò indotta; quasi premendo i de-
la maniera cauandone il sugo, hà raccolto, & ridotto
be in essi era più necessario alla nostra salute, & fatto
rpo, composto de suoi membri, l' hà sotto nome di sim-
accioche l'abbiamo à credere. Et questo sic fatto
li, & dopo per andare in contra alla malagità di Ma-
dario, di Sabellio, & di altri heretici, che con le fal-
auano molti, & la pura verità delle cose, che nel sim-
ngono, in molte parti intarbidavano, & corrompeua

no, la medesima santa Chiesa, per istinto dello istesso Spirito Santo co-
nel Concilio Niceno vi' altro simbolo. Nel quale non aggiunse, ne p-
dottrina nuoua, non contenuta in virtù nel simbolo de' gli Apostoli
dichiarò, & spiegò qualche era da gli Apostoli stato proposto più
mente, & come à tēpi loro, ne quali non erano nati li tanti errori, ch
cose della fede forsero dopò, si conuenia. Et perche in tanta diuersità
sie, che sino à tempi del Concilio Niceno erano apparse, niuna ve ne
che corrompesse, violasse, ò in alcuna maniera sinistramente trattasse
colo, che nel simbolo apostolico si ritroua dello scendere che Giesù
fece allo Inferno, & per questo, mestier non era, che dichiarato, ò sp-
fosse, piacque à padri del detto Concilio lasciarlo, senza che nel sim-
che essi composero, se ne facesse per alcun modo pur mentione. Trau-
poi, che Athanasio Alessandrino Patriarcha hauea composte, &
insieme molto acconciamente le cose più sostanziali, che si hanno à cr-
piacque à sommi Pontefici, che tal componimento si tenesse anche ess-
per regola della Fede. Et così quello, che il Santo huomo non per m-
simbolo, ma di dottrina hauea scritto, fù non solamente per vero, &
autentico ricevuto, ma chiamato simbolo, & ordinato che ne diuini
molte volte l'anno, & quasi ogni Domenica, si recitasse. Il quale, co-
in alcune parti parli più chiaramente, non contiene però cosa, che in-
nello Apostolico, & nel Niceno non sia contenuta. Ma ragionando b-
quello, che gli Apostoli primieramente dalle sacre scritture trassero
che è egli tessuto, & composto di più parti, che articoli con latina vo-
ta però dal greco, chiamate sono; che tanto è à dire, quanto in lingua
picciole mēbra. Iquali articoli è quasi opinione vniuersale, che dodici
come anche dodici furono i Santi Apostoli che lo composero. Dalla
opinione io non mi parto, se ben per parermi bellissima, non voglio L-
di recitare in questo luogo, la opinione del veramente Angelico, au-
no Dottore San Tomaso. Il quale pone, che gli Articoli siano quattord-
che sette di essi si appartengono all'altissimo secreto della diuinità, ne-
visione consiste la nostra beatitudine, & altri sette al mistero della bu-
di Christo, per la quale habbiamo noi la entrata, & siamo alla gloria.
beatitudine ricevuti. Quanto alla diuinità tre cose ci si propongono.
ma è la vnità di Dio, & questa si contiene nel primo articolo, inteso c-
spiega nel simbolo Niceno che è, (Credo in vnum Deum.) Et appress-
nità delle diuine persone. Quanto alle quali ci si propongono tre artic-
per ciascuna, che sono il primo (Patrem omnipotentem.) Il secondo
Iesum Christum filium eius.) Et il terzo (Credo in Spiritum Sanctum
mamente quāto alla diuinità, ci sono in tre articoli proposte tre opere,
li, percb'è impossibile, che da altro, che da Dio siano fatte, sono pro-

risguarda l'essere della natura, & si contiene in vno
in Caeli, & terræ.) Della seconda, che riguarda
la mentione in vno articolo, nel quale si toccano le
tutti huomini appartenenti, & è (Sanctam Ecclesiam
communem: remissionem peccatorum.) Della
terza, che riguarda l'essere della gloria, & la vltima nostra beati-
tudine, che è (Carnis resurrectionem, vitam
et gloriam.) Sono i sette articoli, che secondo la diuisione di San-
to Tomaso appartengono. De gli altri sette, che il medesimo
Santo Tomaso la humanità di Christo riguardano. Il primo è
sotto queste parole, (Qui conceptus est de Spiritu
Sancto, et natus est de Virgine.) quello della Natiuità, sotto queste altre. (Natus
est ex Maria Virgine, et passus est sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus, et sep-
ultus.) quello si propone lo scendere, che Giesu Christo vnto
ad inferos. (Descendit ad inferos.) Della resurrectione parla
l'altro. (Resurrexit à mortuis.) Nel settimo, che è (Ascendit in Coelum
Patris omnipotentis.) si propone la gloriosa saliti-
tudine si dice, che deue egli vn'altra volta venire
in fine de' tempi. (Inde venturus est indicare viuos, et
condemnare mortuos.) I sette articoli farebbono, secondo questo conto quattordici
articoli, che siano più di dodici, ne danno sei alla diuinità,
che si appartiene alle tre diuine persone, se bene è
in diuersa parte, sia vn solo articolo, diuersamente da
che (come si è detto) in tre diuersi articoli lo pose,
che la glorificatione de gli huomini, & si appartiene à
la diuinità di sopra dicemmo esser terza, è da costoro diuiso in
tre vno, (Carnis resurrectionem) & per l'altro, (Vi-
tam et gloriam) due cose, secondo san Tomaso, è vn solo articolo,
che si appartengono alla humanità di Christo.
E sono altri sei, congiungono insieme la incarna-
zione che quelle parole. (Qui conceptus est de
Maria Virgine) è vn solo articolo, ilquale da San-
to Tomaso Et questo è in che sono differenti san Tomaso, &
il resto conuengono, & sono concordi. Et la differenza
non variando punto la sostanza da quel che si deue
in altro, se non in quanto le cose ben distinte
sunt et come se alcuni ragionando delle humane mem-
bre questo, che la spalla, il braccio, & la mano sono
conuenengono al corpo dell'huomo; ma fossero differenti,
che

che altri di loro tenessero, che le dette parti tutte fossero vn membro & altri, che fossero ben duo, ò tre membri. La ragione per laquale bote è stato distinto in articoli si è. Perche essendo la fede di cose, che possono dallo humano intelletto vedere, ma solamente credere, annue le dette cose habendo delle difficoltà, possono far dubitare altrui, se credibili. Et secondo che le dette cose hanno diuerse ragioni di difficoltà, così sono stati fatti di loro diuersi articoli. Di maniera, che done non vna sola ragione di difficoltà, che può far dubitare circa più cose, le più cose non si è fatto più che vn solo articolo. Onde perche la passione della morte, & la sepoltura, se ben sono tre diuerse cose, non hanno più che vna sola ragione di difficoltà. Conciosia che subito che vno ha uà superato la difficoltà, ch'è in credere, che Christo, che è insieme huomo, & Iddio, morì per vn'altra difficoltà, crederà, ch'egli patisse, & fusse sepolto ancora. Onde sono diuerse cose, il patire, il morire, & l'essere sepolto, si mettono in vn solo articolo. Et per contrario, perche la incarnatione di Dio hà vna sola ragione di difficoltà, & la morte vn'altra ragione, da quella della incarnatione di Dio conuenientemente di queste due cose sono stati fatti duo articoli. Perche può accadere che vno superi l'una difficoltà, che è in credere che Iddio sia pigliato carne humana, & si sia fatto huomo. Ma che gli resti l'altra difficoltà, & gli paia duro à credere, che Christo essendo Iddio, tutto che sia huomo, sia morto. Costoro che mettono dodici articoli, & non più, non hanno posto in vn solo articolo tutto quello, che si appartiene alle tre divine persone, perche parue loro, (come è veramente, quanto ad vn rispetto) che sia più che vna difficoltà in crederle. Percioche come si crede, che sia Iddio, non è difficoltà à credere, che sia il figliuolo. Conciosia che non si può credere se non hauesse figliuolo. Et come si crede che sia il padre, & il figlio, non è difficile à credere che sia lo Spirito santo, il quale procede dal padre & dal figliuolo per modo di amore, essendo cosa ordinaria, che il padre & il figliuolo si amino insieme. Ma perche ad Arrio, se ben credea che il padre fosse, & che fosse il figliuolo, nondimeno pareua strano, che il figlio fosse eguale al Padre, & vna medesima sostanza con esso lui, non lo uoleua credere. Et perche Macedonio errò similmente circa lo Spirito santo, & si dofi per questo, che in ciascuna delle divine persone si possono considerare cose, che hanno fatto difficoltà à coloro, che intorno ad esse erano parue à San Tomaso, che si deueffero distinguere gli articoli di esse di ciascuna diuina persona fosse vno articolo separato, & distinto. Ma perche essendo ciascuno di questi numeri posto con buona ragione, facendo tal diuersità di numeri alcuna differenza nella sostanza delle cose che si hanno à credere, deue l'uno, & l'altro essere laudato. Et che la quantità non stia nel numero è manifesto. Perche (come habbiamo detto)

son

esse, potrebbe hoggi aggiungere, & ponere nuovi ar-
mentassero il numero, non aumentarebbono però la so-
bilità. Conciosia che hauendo (come si è detto) Christo
oli, & gli Apostoli à Popoli tutto quello, che è necessa-
rio, non è di mestiero, che dal sommo Pontefice & dalla
ragionamēto prendo io per vna cosa stessa, & questa,
pontefice capo in terra della Chiesa, & la Chiesa, non al-
trimenti il Pontefice è capo) non è di mestiero, dico, che ci
per alcun modo insegnata, & in tutto noua, & diuer-
samente Christo, & gli Apostoli. Ma è ben necessario,
iudica opportuno, che ella ci spieghi, apra, & dichiara
tutto proposto oscuro, chiuso, & inuolto, & che ci infor-
ma in particolare, & in specie quello istesso, che era stato infor-
ma commune, & in genere. Conciosia che tutto quello
noi in particolare, & distintamente dopo tante determi-
nate Pontefici, & di tanti Concilij, era stato da gli antichi
sa del figliuol di Dio in terra, & inanzi à tanti Conci-
lii in molte cose, che non furono loro spiegate, come do-
non crederono essi se non confusamente, & in genere.
che hoggi, che le cose sono così spiegate, si crede da
etiam da tutti i fedeli, che furono sin dal principio
tutto.) Et perche ciò meglio si intenda, voglio presuor
primi fedeli non crederono distintamente, & in partico-
lare, l'una che Iddio fosse, & l'altra, che egli havesse pro-
prietà gli huomini. Dico che in queste due cose in virtù era
tutto, che hoggi crediamo noi dopo tante dichiarazioni,
tutti i fedeli sino alla fine del mondo. Percioche in crede
comprende in virtù tutto quello, che è poi stato riuclato
& della possanza della sapienza, & de gli altri diuini
e la prouidenza di Dio circa la salute de gli huomini, è
tutto quello, che egli ha fatto, & riuclato de i misterij del-
la tria per Christo, che sono in effetto tutte le cose, che cre-
dero, & spiegatamente. Et per la medesima ragione di-
co, che la Chiesa ne' tempi adietro ha determinato, o de-
re intorno alle cose della fede, non fu, ne sarà già mai al-
terare la dottrina antica, andata forse in obliuione, &
parte per le conditioni de tempi. Il che ella suol fare d'or-
dine, che altre volte furono date. Ouero sarà vn aprire, et
dottrina antica, & che era bene nella Chiesa; ma vi era
tutto. Il che ella fa spiegando, & aprendo le cose, che non
le prime

te prime regole si conteneuano in virtù, inquanto iui erano chiuſe, inauilupate. Di maniera che, ancora che ella di ciò faceſſe nuoui an-
 & aumentaffe il numero di eſſi, non ſarebbe perciò dottrina, non più
 nella Chieſa, ne nuoua, quanto alla ſoſtanza di eſſa, ſe ben la diſtinction
 propoſitione in particolare, & in ſpecie ſarebbe nuoua.

Dell'atto della fede, che è il credere. C A P. XXXV

HA V E N D O di ſopra conchiuſo, che la fede è virtù, & eſſendo
 virtù habiti, i quali diſpongono le potezze della noſtra anima
 bene gli atti loro, reſta, che bora ſi ragioni de gli atti, che ſi pu-
 no dalle potenze della noſtra anima ben diſpoſte per l'habito della fe-
 quali atti ſono duo, interior l'uno, & l'altro eſteriore. L'atto interior
 dalla fede procede, è il credere, che non è altro, che il penſiero con l'i-
 tione, ouero (per coſi dire) con lo aſſentimento dello intelletto. Et per-
 ſia bene inteſo, dico, che eſſendo noi huomini, non come gli Angeli,
 per le ſpecie intelligibili, che Iddio creandoli impreſſe loro, hanno per
 la perfetta notitia di tutte le coſe naturali, ſenza che la vadano cercā
 naſcendo noi nudi di ogni cognitione, ſe vogliamo ſapere, biſogna,
 molte fatiche, per via di vn certo mouimento, & diſcorſo dell'intelletto
 diamo procacciādo la notitia di qual ſi voglia coſa, fuor che de' primi
 pñ, che naturalmente in qualche modo noti ci ſono. Il qual mouim-
 chiama penſiero. Et ſe ben queſta voce penſiero, importa non ſolo i-
 mento, & il diſcorſo, che fa lo intelletto, in cercando di trouare quel
 che egli non hà notitia, ma anche tal volta ſignifica la conſideratione
 le coſe, che egli hà bene appreſe, & intende. Noi nondimeno prend
 queſto luogo tal voce ſecondo quel primo modo, & in quanto ſignifica
 ratione, che lo intelletto fa intorno alle coſe, che egli non intende, ò n-
 namente intēde, diciamo, che tal operatione, detta penſiero è di più m-
 Percioche mouendoſi il noſtro intelletto dall'uno eſtremo, che è la ign-
 di qualche coſa, che l'huomo deſidera di ſapere, per andare all'altro
 che è la perfetta cognitione di tal coſa, ſe auuiene, che ella ſia difficile
 ſere inteſa, è di meſtiero, che egli paſſi per più termini, che in mezza
 detti duo eſtremi ſi trouano, & che iui ſi intertenga le più volte al-
 prima ch' egli arriui al termine vltimo, che ſi è propoſto, & tal volta
 che iui ſi fermi ſenza paſſar più auanti, quando la difficoltà è tale, che
 può ſuperare. Si come auuiene à chi vuole andare in paefe lontano, e
 potendoui arriuare in vn giorno, è di meſtieri, che più giorni vi metta
 in più alberghi ſi ripari per via. L'huomo adunqua trouandoſi del
 da di qualche cognitione di coſa alta, & difficile. Qual'è per eſſempio

) sia. Et hauendo quel desiderio, che naturalmente
 perfezionare, che è il sapere, s'opone ad operare intor-
 to con lo intelletto. Et la prima cosa, che faccia,
 a principio, ne argomento, ne segno alcuno, che
 ne a quella parte, dubita. Et così la dubitatione,
 primo atto, che egli con lo intelletto circa ciò fao
 il quale in questo suo monimento arriuò. Ma se fa-
 sensibili, forge, et considera, che in questo monda
 se si muouono, et che niuna uero ha, che come ta-
 ha tutte da qualche altra cosa sono mosse, et se simi-
 ante cose, che sono al mondo, che tutte sono effet-
 tione, niuna ve ne hà, che sia, ne esser possa cagione
 direbbe, che una stessa cosa fosse, auanti a se stessa,
 che è anche impossibile di andare infinito ne i mo-
 uo, che gli cada nell'animo, che debba trouar si vn
 vna prima cagione non dependente da alcuna al-
 tra, che noi chiamiamo Iddio. Hora tolti in questo
 si dalla dubitatione, per la quale non inclinana più
 et hauendo trouato questo argomento, il quale tutto
 a convincerlo, nondimeno (perche lo fingiamo duro)
 in basta, se ben gli apre gli occhi in parte, a far gli
 sia, ma però con molta sospensione di animo, ad in-
 natina, et ad hauere sospitione, che Iddio sia
 lo intelletto intorno a ciò, sarà la sospitione, che si-
 ensiero, per la quale, se ben comincia l'huomo ad
 si assicura però, ne si accosta a tenere, che così sia
 più inanzi, considerando ancora, et a quel, che si
 vede, che nelle cose sono i gradi, et che l'uno è mi-
 nobile dell'altra, et che le cose si dicono più, et meno
 uno si annichiano a quello, che è prima, et grandissimo
 mo, che le cose sono più, et meno calde, secondo
 del fuoco, che è primo et sommamente caldo si annici-
 cenga in mente, che si ritroui qualche cosa, che
 e l'altra buona, et vera, et nobile. Et questo è quel
 dio. Et di più, perche si vede, che in ogni gene-
 prima, e cagione di tutte l'altra, che sono in quel
 , che per essere grandissimamente caldo, et pri-
 de, diciamo, che egli è cagione del calore, che
 caldo si ritroua, bisogna dire, che quello, che è
 namente buono, uero, et nobile, sia cagione di

tutta la bontà, verità, & nobiltà, che in tutte le altre cose buone, ve-
nibile, & virtuosa. Et parola la bontà, la verità, & la nobiltà sono per
vi, & quella casa, che non pur è sopra tutte l'altre perfetta, ma cag-
nata la perfezione, che in qualunque altra cosa perfetta può ritrouar-
si da noi ebbiamata Iddio; auuerà, che costui partendo da quella picciola
che sospitione è detta, passerà à molto maggior chiarezza, & ad in-
grandimento. Et à tener quasi per certo, che Iddio sia. Et hà detto
perche presuponga (come per la debolezza, & per la poca capacita-
tà intelletti può auerire) che pur gli resti, se ben non dennebbe, qua-
nto del centuarie ancora. La qual grande inclinazione opinione si è
& è pur pensiero, & il terzo atto, che fa lo intelletto in inuestigando
dubbiose, per la qual si accosta egli bene assai all'vna delle parti, ma
senza paura, che possa anche essere altrimenti, che come pensa. Ma
cede più oltre ancora, & facendosi intania scala delle cose sensibili,
dette considerationi aggiunge, che tutte le cose naturali, se ben ma-
di ogni cognitione si vede, che operano à qualche fine come auuene da
te, che apertendo à fine di conservare se stesse, & le loro specie, fan-
cio fornire cose mirabilissime, & si come anche auuene delle nostre
interiori, qual è la stomaco, il fegato, & tutte l'altre, che sono istru-
delle potenze vegetative. Le quali per se non hanno conoscenza a
& non sono rette dalla ragione, che è in noi, cui esse non danno obedi-
& pur reggiamo, che aperuna (senza che mai falliscano, se non so-
pedite) case piene di marauiglia, affine di nutrire, aumentare, & ge-
questi nostri corpi. Il qual fine non essendo da loro conosciuto, si co-
anche sono conosciuti i mezzi, che al fine conducono, bisogna consi-
che le dette membra, le piante, & tutte le altre cose naturali, che ope-
qualche fine non conosciuto da loro, sono dirette, & governate
intelligenza, che conosce il fine di ciascuna, & ben sà tutti i mezzi
hanno proportioni con tal fine. La qual intelligenza mai non erra,
esser può, se non quello, che da noi è chiamato Iddio. Et così essendo su-
se per tutto questo l'huomo con lo intelletto arriuato all'ultimo termi-
suo monimento, che scienza, & aperta cognitione si chiama, si ripo-
esso senza più dubitare, nè hauere sospetto, nè opinione, & senza tem-
to più, che sia, o che esser possa altrimenti, o di ingannarsi; anzi so-
certo, & vedrà per vera dimostrazione, tratta però da gli effetti,
dalle cagioni, che fattura, & che è Iddio. Ma se fosse vn'altro d'im-
poco leuato, si che non sapessa, o non potesse per tali effetti, come per
alzarsi à questa aperta cognitione. Il quale dall'altra parte mosso da
miracoli, co quali è confermata la verità di Dio, che à Moise riuelan-
se, io sono quel, che sono, si risoluesse à tenere, che Iddio sia veran-
Co

rebbe, come quell'altro, che con tante ragioni è venuto
di ciò: ma pensandou sopra con l'intelletto accetta
si riposerebbe in essa senza alcuna dubitatione, o ti-
sciare altramente. Il qual pensiero con l'accettatio-
ne quello atto di fede, che credere si appella. La qual
ha timore del contrario, concorre, & conuiene con
che è certa cognitione, & vede apertamente la verità
mente alcun timore del contrario. Ma perche la fede
vede le cose credute, in questo non vedere, concorre,
tatione, & con la sospitione, & con la opinione, le
edono. Nondimeno perche chi ha fede accetta con
vero infallibile quello, ch'egli pensa, il che non ad-
sospitione, o oppinione; diciamo, che la fede è habito
tutti gli altri habiti intellettui, & che il credere è si-
separato da tutti gli altri atti, che si producono dallo
ro, & al falso.

e ha l'atto della fede, secondo i quali è egli
credere Iddio, hora à Dio, & hora in Dio.
omo secondo alcuno di detti modi, può ha-
fede di vn'altro, & secondo alcuno altro
ueria minore. CAP. XXXVIII.

della fede, che è il credere, procede non solo dallo in-
ndio dalla volontà, inquanto comanda ella allo intel-
e, auuene, che l'oggetto della fede è riguardato da
secondo, che è egli per se prodotto dallo intelletto, ma
la volontà comanda all'intelletto che lo produca. Et
rodotto dall'intelletto, riguarda l'oggetto suo, che è
solo, ma in due. In vn modo lo riguarda, come co-
& in vn'altro modo, come rivelatore, & che con l'
ro, cui egli rivela, a credere quello che egli rivela.
do modo, tale atto si chiama credere à Dio, & quan-
le le cose rivelate, & che si credono, & come à princi-
e à Dio si appartengono, si chiama credere Iddio. Et
inquanto è egli dalla volontà allo intelletto per cha-
da Iddio (come dicuamo) anche in vn'altro modo,
ama credere in Dio. Et auenga che il credere pro-
& dalla volontà, che sono due diuerse potenze; &
fia, che sono due diuerse virtù, che deuiffe esse-

se non un'atto solo, ma duo atti, non è egli però se non uno, non offe-
 sa noua, che un medesimo atto da più potenze, & da più virtù si deri-
 ua auuenire del digiuno, il quale frutto di temperanza, ma può esser
 me, & di religione, & di obediencia, & di carità, che sono habiti,
 in diuersi di diuersi potenze. Et se bene il credere non è se non un so-
 leame diciamo nondimeno auuenire, che circa esso alcuni siano più g-
 li quanto all'una de detti modi, che quanto à gli altri. Perciò che
 ben spesso, che uno, hauendo letta la scrittura sacra, ouero udito i p-
 tori, creda distintamente molte più cose, che hà lette, & udite, che
 un'altro, che non hauendo ciò fatto, non habbia distinta, & partico-
 le di tante cose; ma solamente de gli articoli contenuti nel simbolo,
 più: & nondimeno, che quel poco, che costui hà appreso, creda egli
 maggior protezione, & diuotione, & con più confidenza, & ardore
 rità, che quel primo. Di maniera che di questi due quel primo quan-
 do, per lo quale tale atto si chiama credere Iddio, perche hà cogniti
 più cose, haurà maggior fede, che questo ultimo non hà; & questo
 quanto al modo, per loquale tale atto è chiamato credere in Dio, l'haurà
 maggior di quel primo. Perche ciò fa egli con più affetto di volontà, pron-
 dinota, & con più charità. Et similmente quanto al modo, secondo il
 tale atto credere à Dio si chiama, può auuenire, che di duo, de quali
 no hà Iddio per veracissimo, l'uno con più certezza alla prima, verità
 costi, & così che secondo questo modo maggior fede habbia dell'altro.

Dell'atto esteriore della fede, ch'è la confessione aperta, d-

le cose che si credono, & à chi, & come sia lecito il pre-
 care le cose della fede.

C A P. XXXI

L credere à che siamo tenuti noi Christiani, precede ben dallo intelli-
 ma conueniente che sia formato di charità in quato l'anima andando
 Iddio, & aspirando à congiungersi con esso lui, come con suo vi-
 ue, comanda mediante la volontà, allo intelletto, che accetti per ver-
 creda tutto quello, che gli è proposto da Dio, prima, & infallibile veri-
 ciò siamo noi tenuti à fare non solo per la perfettione del nostro intelle-
 qui bene è il vero, ma più principalmente ancora per l'honore di Dio.
 cingbe si come si offende, & si dishonora vn huomo graue, & degno di
 non se gli credendo, quando egli dice cose, che può sapere; così anco-
 infinitamente più, si offende Iddio, & se gli fa ingiuria, non se gli pres-
 fede in quello, che egli hà riuclato. Perche è come se si tenesse, & si
 tasse per bugiardo lui, che è la istessa prima verità, & sà certissiman-
 ogni cosa, & all'incontro credendoli, se gli fa l'honore, che gli conuen-
 ciò tanto più far si dene, quanto la cose, che egli riucla, sono più fuor de-
 ne del

questo più marauigliose, & meno atto ad essere capite
humana ragione. Et quando le cose sono in termine,
to di questo atto solo, ch'è il credere internamente la
, & il fonte porre per amore all'autorità di lui il nostro
facendo la mente humana con la diuina verità si con-
tione della fede, ne più si ricerca in chi non ha carico,
l'huo, o di predicare. Ma quando l'huomo viene in ter-
e tutta via cheto, & tenesse ascosa nel cuore la fede,
che dishonorato Iddio, o il prossimo scandalizzato, &
car di fede, è l'huomo obligato a lasciarsi intendere, &
honore a Dio, & non permettere, che dal sacer suo, al
vacillare intorno alla fede, o di giudicare, che esso va-
imo inuito, posto da parte ogni rispetto di timore, &
e apertamente la verità, che egli crede. Non dico già
nfedeli, & oue nō si può verisimilmente mandare inā-
tà a fedeli, debba l'huomo senza proposito, o frutto
ristiano, & Catholico, o predicando la fede, far remo-
io intra loro. Percioche questo, come imprudentemen-
di biasimo. Ma se vi fosse ragioneuole speranza di po-
ue ella non è, o aiutarla doue ella è bene; ma sia in pe-
è l'huomo obligato, & deuue insegnare a gli infedeli,
are i fedeli deboli, che poca sanno, & forse in qualche
vacillado. Et questo è quell'altro atto della fede, che si
fessione è chiamato; diuerso da quella confessione, che
che scancellati, & perdonati ne siano, laquale è parte
iuenza, & aiū di quella virtù, che pur penitenza vien
dio dalla confessione, che si fa laudando Iddio, & la in-
contado le merauigliosissime operationi sue, ch'è atto
in questo proposito lasciare di dire, che si come il par-
& il trattarle, che si fa a suo luogo, & a suo tempo, &
conuiene è molto laudabile; così all'incontro il fare ciò
za hauere la consideratione, che si conuiene delle debi-
di biasimo, & di pena. Et perciò dalle leggi publiche,
oni è vietato in disputando della fede, renocare in da-
cise, & fermate, & si fa ingiuria alla santa Chiesa, &
ella è retta, che così le fermò, & le decise. Più di-
no, & si puniscono anche altamente coloro, che pre-
endono l'ufficio di predicare etiaudio le verità de-
o ciò lecito, se non cui è commesso dalla inuiolabi-
Apostolica, o da sacri Canoni, o da Vescoui nella
proprie

proprie loro diocesi. Et ciò è stato per diuina providenza santissima
 et ordinato; affine, che l'indotta, et semplice moltitudine dalla mala
 dalla dappocaggine de mali predicatori, non sia, si come agendomen
 potrebbe tratta fuor della strada, et ingannata. Conciosia che molto
 viti, si suoprono sotto la maschera delle vicine virtù, et è prouerbio
 che i lupi, vestiti del manto delle pecorelle intra le pecorelle si metta
 volesse Iddio, che coloro, cui si apparteneua, haueffero hauuto l'oc
 offeruatione di questo santissimo ordine, più di quello, che si può crede
 molti habbiano fatto; vedendosi, che la verità Christiana, la quale
 in queste nostre parti, ma per tutta l'Asia, et l'Africa, si era col sa
 molti martiri à grande honnore sparsa, et distesa; è hoggi ridotta, si
 re in vn'angolo dell'Europa, et inui talmente dalle heresie et dalle fals
 ne in molte parti violata, et corrotta, che è più quasi il fracido, ch'
 Il qual disordine non pare, che haurebbe potuto hauer luogo, se col
 poteano, et che per l'ufficio deueano, vietato l'haueffero, non lascia
 dicare i Lutheri, i Bucerì, gli Ecolompadij, et seicento altri peggiori
 che sono stati publiche pesti de gli huomini; hauendo hoggi mai annu
 corrotto, et infocato, si può dire più che mezzo il Christianesimo. Che
 uea mano che sopra i pergami non fossero saliti que mostri, et puz
 membri di Antichristo, ma solamente huomini di pura, et di sana do
 non sarebbono hoggi la Inghilterra, la Scotia, la Germania, et (quel
 za le lacrime ricordare non si può) la Christianissima Fràcia, et l'altre
 che poco ananti erano del tutto catolice, in tanta rinouatura di cose; co
 alta di innumerabili anime che hà dimorato, et ogni dì per questa sol
 ge diuora lo Inferno. Ma lasciando hoggi mai le doglianze à dier
 parlare de nostri mali, i quali meglio si possono piangere, che amm
 dico, che le circostanze, alle quali si hà da auertire, nel parlare che
 più si fa della fede, sono principalmente circa le persone di coloro, che
 lano, ò ne disputano, et di coloro alla cui presenza disputano: Quan
 sputanti, conuiene, che essi con miua, ò con poca contesa di parole,
 molta grauità de sentenze, cioè facciano. Conciosia che il contendere, a
 edificij, destrugge, et genera scandolo ne gli ascoltati. Et più si deue
 re, che ciò non si faccia per modo di dubitare circa le cose determin
 quasi volendo far proua, di chiarire cose dubbiose. Perche chi in qu
 niera, et con questo animo tratta le cose della fede, oltre che senza a
 stra di essere egli infedele, aggiunge nnoio peccato alla sua perfidia. R
 que che il disputare della fede sia permesso, et comandato in color
 ciò fanno ò per cōuincere, et p fare accorti de loro errori gli infideli,
 credenti, ò per dare vigore, et fermezza à fedeli, et credenti, che di
 no bisogno ò vero almeno per oscurare laudabilmente se stessi. Qua

nessenza ciò far si deue, diciamo, che in ogni fatto di
 et saldi nella fede, si può disputare senza pericolo.
 et de gli indotti, ne luoghi, oue da heretici, o da
 non sono, si fa prudentemente a non cedere in casi
 che gli ascoltanti si rimangano nella loro semplicità.
 omni, per questo credono assai fermamente, perche
 ai cosa alcuna in contrario a quel che essi credano. Ne
 par loro disputando, gli argomenti de gli auersarij,
 che non si imprimevano loro talmente, che di fermi, es
 leffero dubbiosi, et pendenti, massimamente, che o sia
 monio, o per altro, souente auuenne, che l'uomo sta ad
 per la parte de gli auersarij, et poi fuggendo sene
 de, an non intendote risposte, che si danno loro al
 i oue preuagliano le heresie, et i popoli sono per se
 trauagliati, è necessario per conseruarli di disputa
 o presenza, delle cose, che si riuotano in dubbio, et di
 per terra le macchine, con che i falsi Christiani, et
 de si ingannano di imprimere nelle menti de deboli le
 errori, purchè a ciò fare si deputino buomini sciētia
 che se si facesse altrimenti, parendo a popoli che la
 pāsando ciò auuenire, non per lo difetto de defensori,
 che a rischio, che non credero, anzi a falsi, ma elo
 paraci, ma scilinguati, et inetti predicatori.

acquista medianti i principij naturali, ma
 de, et è dono suo. C A P. XXXX.

a gli Epbesi ricorda loro, che sono stati saluati me
 che non deona della fede vantarsi; per cio che nō l'hā
 da Dio lor data in dono. Le quai parole considera
 arer souerchie, et dette senza bisogno. Percio che
 n è ne gli buomini alcun bene, che non l'habbiano ri
 , che bisognasse ammonirli nel particolar della fede,
 essa, come di cosa, che haueffero per se stessi. Et che è
 medesime parole considerate in vn altro mqdo, posso
 be se bene la fede ci si dona da Dio, è ella nondimeno
 to, ilquale commandata dalla volontà produce l'at
 ro. Onde se non ci potiamo gloriare della fede, o del
 fire, pare, che non possano gli buomini nè anche pro
 o veruno aliro lodeuole habito di tanti, che ne posso
 nq essere,

to essere, sono, & furono in tutti i tempi, ne gli animi de molti huomi-
 dia non Christiani, ne di alcuno de innumerabili loduoli atti, che per
 habiti sono in tutti i tempi da molti huomini stati prodotti. Il che non
 duro; ma falso ancora. Contiosia che quantunque i detti altri habui,
 da Dio principalmente, come da prima cagione procedano, si proce-
 vbi nondimeno anche da noi, come da cagioni seconde. Et perciò si e-
 no convenuolmente, & habiti, & atti nostri. Ma accioche bene se in-
 come le parole dello Apostolo non sono ne souerchie, ne dare, biogn-
 re, che è differenza intra gli habui infusi, & gli acquistati, & intra
 che da così fatti habiti si producono, de quali gli acquistati, perche ma-
 le forze della natura si acquistano, et andio naturali molte volte si chi-
 no. Et per mostrare qual sia (per quello, che a questo proposito si app-
 ne) total differenza, perche da gli essempi delle cose terrene, & hu-
 nostra intelletto è aiutato ad alzarfi, & ad apprendere le celesti, & e-
 dire, che si come il Papa ha duo modi ordinarij per quanto dicono di-
 dere, l'uno, che nella segnatura chiamata di giustitia, si osserva. Ne-
 le, perche niuno deue dimandar mai, se non quello, che è a lui debito, &
 Papa perche così è giusto, a chi così dimanda, concede sempre, & vi-
 nega cosa, che dimandata gli sia, se non forse per qualche rispetto di
 ca vilità, per la quale concorrendo certe condizioni, ragioneuolmente
 cipe può ciò fare. Deuendo le priuate cose sempre seruire alle pubbliche
 quali sono ordinate. Et colui che ottiene per questa via quello, che dim-
 come che per auentura non haurebbe potuto per altra via hauerlo se-
 pà conceduto non hauesse, nondimeno percioche non gli è stato dato
 quello, che era a lui debito, o fuo tutto che habbia obligo a chi gli ha an-
 strato giustitia; vfa egli nondimeno di quello, che gli è conceduto, com-
 sa sua; non tanto perche il Papa glie l'ha conceduto quāto perche, prim-
 glie le concedesse ancora, era di sua ragione. L'altro modo di concedere
 Papa è quello, che si serua nella segnatura, che di gratia si chiama, nel-
 le dicono; che niuno ordinariamente vfa di chiedere quelle cose, che a
 mera giustitia sono debite, ma solamente quelle, che è conuenevole, che
 pa gli dia per liberalità sua gratiosamente. Ond'è, che chi riceue in
 segnatura, gode di ciò che egli riceue, come di cosa donata, di sopra quel-
 per mera giustitia se gli dena, & riconosce sempre, se grato esser
 hauer ciò per gratia, & per dono. Così ancora diciamo, che Iddio ha
 modi di concedere. Ma perche, se bene tutte le creature in qualche m-
 migliano il Creatore, nondimeno sempre tal simiglianza si truoua in
 ca molto, & ischema, amiente, che noi non potiamo ben dire, che vno di
 di concedere di Dio a l'huomo, sia quando egli li dà quello che era a lui
 tamente debito. Non essendo Iddio debitore mai di altri, che di se stes-
 lutamen-

ben dire, che in quanto hà egli ordinato, che ciascu-
o quello, che alla perfettione della natura di lei si ap-
ciascuna, di esse ciò si dia. Percioche è Iddio debito-
per offeruare l'ordine posto da lui. Onde per quest'or-
alle anime humane, le potenze, & gli habiti naturali,
senfi, & le membra. Et ciò offerua egli sempre sen-
on quanto per qualche rispetto occulto à noi, hà egli
altro ordine dato. Il qual ordine, uscendo dalla diuina
ragione di publico bene, essendo Iddio il bene di tutto
, che similmente si offerui. Et questo modo di conce-
ordine di natura, & le cose, che egli concede in que-
doni naturali. Et secondo questo modo dà egli, non
è diceuole à tutte le sue creature; ma le conserua, &
ome conuiene alle loro nature, & concorre à dar loro
sale si chiama, senza ilquale esse, alcuna loro opera-
ono, come disopra al suo luogo fù detto. Et le cose
gnisa, se ben dipendono da lui principalmente, nondi-
per la ragione, che si è detta, è debito, che ci si diano,
he da noi, ciò è dalla nostra natura, inquanto proprie,
le operationi, che facciamo medianti i principij natu-
minare, il vedere, lo intendere, se ben non le potremo in-
io non ci hauesse date le potenze, con che le facciamo,
suo aiuto à dar l'essere à tali operationi; nondimeno di-
o da noi, & che nostre sono, & bene, & giustamente
ci, & tenerci cari. L'altro modo di concedere da Dio
ci da cose, che à niun modo sono à noi debite natural-
iera di concedere sopranaturali si appella, si come an-
si concede, doni sopranaturale si chiamano. Quali so-
gli atti, che da tali habiti si producono. I quali perche
anno, senza che in alcun modo naturalmente ci siano
mo vantare di essi, ciò è non ci può giustamēte parere
alla nostra natura. Et perche come poco appresso dimo-
ito infuso, & di quella maniera di cose, che à niun mo-
aturalmente, & il credere inquāto è atto della virtù del
a quello, che noi medianti i soli principij, & le forze na-
cea San Paolo non punto di souerchio, anzi molto ad
i non deuessero gloriarsi, ne vātarfi della fede, come se
conciosia che è stata loro data da Dio in dono. Quasi
sono tēperati, dotti, forti; & hanno altri doni natura-
o gloriarsi di tali doni, et pregiarsene come di cose loro.

et procedenti dalla lor natura. Percioche se ben sono principalmete procedono anche veramente, come da seconde cagioni, parte dalla humana, quali sono le potenze, et gli habiti naturali, et parte da gratia particolari, che medianti i principij naturali, se gli procacciano producono, quali sono tutti gli habiti delle virtù acquistati, et gli altri. Ma non auuene già così di coloro, che hanno l'habito della fede, et che credono in alto. Percioche non possono essi dire, che tale habito tale atto sia loro, ciò è che sia in loro stato prodotto dalla natura, o dallo per se stessi, et medianti i principij naturali acquistato, o fatto. Come che medianti i soli principij della natura, in niun huomo si farebbe mai to generare cotale habito, et niuno huomo haurebbe mai potuto, o potuto produrre l'atto del credere le cose, che la fede insegna. Percioche quando que il credere sia atto dello intelletto comandato dalla volontà, non ne lo intelletto, ne la volontà potrebbero ciò fare, se da Dio per grazia fossero alzati sopra la loro natura, ad hauere contezza, et a volere cose, che di gran lunga trapassano, et sono sopra quello, che può naturalmente apprendere lo intelletto humano, o volere la volontà. Non per noi adunque dire che sia nostro l'habito della fede, che habbiamo, o del credere, che produciamo, se non in quanto l'uno et l'altro ci è stato gratioso modo sopranaturalmente dato da Dio. Et che la fede sia (come habiamo) detto da Dio si dimostra in questa maniera. Due cose sono quelle che ricercano principalmente, per indurre ne i cuori humani la fede. L'una si proponga loro quel che hanno a credere, altramente non potrebbero mai ciò fare quanto ad alcun articolo particolare, et distinto. L'altra si è, che essi accettino, et credano quel che lor si propone. Quanto al primo non è dubio, che è da Dio. Percioche essendo le cose, che si hanno da credere, sopra quello, a che può per se arriuare il lume dell'humana ragione, Iddio non l'hauesse riuelate, mai non potrebbero esse venire in mente a niun huomo. E necessario adunque, che a tutti gli huomini siano riuelate o immediatamente, come auenne a Propheti, et a gli Apostoli, o medianti i predicatori da Dio mandati, come auenne, a tutti gli altri huomini, che credettero all'hora, che egli mandò gli Apostoli per tutto il mondo, ordinando loro che predicassero lo Euangelio a tutte le creature. E auuene ogni giorno a popoli, a quali col mezzo de proprii vescovi, o a chi toccha, fa Iddio predicare, et insegnare la sua dottrina. Quasi seconda cosa, la quale è che si accetti, et si creda quella, che si propone, possono considerare due cagioni, che a ciò inducono, una esteriore, come l'eloquenza, et la persuasione di colui, che predica, et i miracoli, che fanno, tanti che se ne ferono mentre Christo fu pellegrino in terra, et poi tempo de gli apostoli, essendo già egli salito al cielo, et dopo anco

essesse opportuno, potrebbero in virtù di lui in ogni istante della fede. Ma perchè pur si legge, che di coloro che di Cristo, & de gli Apostoli, & che vedevano tutto per le mani di lor faccia, parte si convertivano, & fedeli, bisogna dire, che ne la eloquenza, ne la persianano sufficienti, & efficaci ragioni ad indurre senza accettare le cose della fede, & a crederle. Onde necessare, che vi sia un'altra cagione, che internamente diminui, & gli induca a consentire, & ad accettare quell'irracoli si conferma. Et perchè le cose della fede sono come si à molte volte detto) la ragione humana per se non può naturale intendere, ma è necessario, che ella à se stessa, & sopra la sua natura da qualche altra muova interiormente il cuore dell'huomo, & lo induca non essendo ne gli Angeli, ne alcuna altra virtù, & (come al suo luogo mostrato fu) à muovere efficacemente la volontà humana, bisogna dire, che ciò faccia l'Idolo, che ha creato l'huomo, così ancora solo efficacemene à credere. Et da questo penso io, che resti dichiarato, che è in noi, ci è stata infusa per mera liberalità, & è

l'arghi l'anima da ogni lordura, & pura, & rendea. CAP. XXXXI.

ragionato della fede, & della cagione, da cui è ella prodotta, & de gli effetti, che da lei si producono, de quali si purga l'anima, & pura, & nobile la rende. Perciò che l'Idolo, & ignobile sempre, che si accosta à qualche cosa di nobile di se: & all'incontro si purga, & si fa bella, & si unge, & si unisce con qualche cosa di maggior pregio, che non veggiamo auuenire etiam nelle cose materiali, & genti. Il quale diventa più fino, & migliore, se egli si accosta all'incontro, & di minor pregio, se del contrario. Il più di se vide ricorre misura. L'anima nostra all'Idolo, che si è più degno, o meno si rimprovera, & si conaffettione si accosta loro. Di maniera, che essendo di più valore, che qual si voglia cosa soggetta al temere, ad amare disordinatamente, ciò è non affine di Dio, dalla nobiltà sua, & ne resta imbrattata, & lorda.

V V 2. Et al-

Et all'incontro quando con lo affetto se inalza ad amar cosa, che sup-
sia, quale è Iddio, pche tale amore è di natura, che dall' vna parte ti-
anima, la raddrizza, & la fa in vn certo modo diuina, & dall'altra
sbarba, & taglia dalle radici ogni sconcia affettione, che ella hauea
ture, auuicene, che l'anima cosi purgata, & netta da ogni bruttura
ella auanti, per essersi amando disordinatamente, troppo accostata a
di se men degne, si era macchiata, diuicene più bella, più pura, & più
che non era. Hora perche l'affetto della volontà, il cui oggetto è il b
si muoue verso alcuna cosa, se non quanto è stata conosciuta dallo
per buona; & perche di Dio in questa vita non si hà gran fatto altra
tione, che quella, che ne dà la fede; diciamo, che la fede è il princip
nobiltà, della bellezza, & della purità, che l'anima si acquista in lasc
disordinato amore delle cose del mōdo, & in conuertendosi ad amare
La qual fede anche all'hora, che ella è senza charità, & (come si dice
& informe, purga l'anima, non già da ogni macchia, che lorda in
che modo fatta l'hauesse, ma si ben da quella della falsità, & dello er
lo intelletto, in ch'ella circa le diuine cose, potesse essere incorsa, in a
dosi indiscretamente alle cose inferiori, & sensibili, & in ptesumen
di loro scala, & per esse mediāte il lume naturale, poter salire à con
Dio quello, che di lui in niuno altro modo, che per riuelatione, si p
scere. Ma qualhora soprauenēdo la carità di informe, & di morta, ch
fede era, diuicene formata, & viuā, purga l'anima generalmente d
gli altri difetti ancora; conciosia che la fede formata di carità, subito
è nel cuore humano lo purifica, lo laua, & lo netta da ogni muffa, gron
immonditia, che prima in qualunque modo brutto, sozzo, & sua
rendeā.

Che il timore di Dio è effetto della fede. C A P. XXX.

LA volōtā nostra, cui di muouersi verso il bene, & di fuggirsi d
si appartiene, essendo per se cieca, è impossibile, che ciò facci
lo intelletto, il quale è sua guida, non è quasi per mano ad eleg
vno, & a fuggire l'altro condotta. La onde perche il timore, del q
ra si parla, è vno de mouimenti della volontà, per lo quale si arretr
mo, & si fugge dal male, auuicene, che in quanto cotal timore risguar
dio, da cui cotal male venire puote, sia effetto di fede, & si proo
lei. La quale è habito, che formando il nostro intelletto, delle diuini
gli da contezza. Conciosia che, secondo che per la fede, essendo co
prima verità riuelato, crede il nostro intelletto, che dalla seuerità c
quina giustizia siano preparate molte pene, & molti tormenti à malua

ssa da così fatto lume di fede, che nello intelletto si
ouimento, per lo quale temiamo noi di non cadere
detti tormenti. Et in questa maniera la fede è cagione
perche alla sferza, & alla pena hà riguardo, seruile
dalla fede, inquanto è ella informe, & nuda di cari-
la fede hà seco la carità, prendendo qualità, & forma
questo, ma vn'altro vi è più nobile, & più generoso
secondo che la sposa non attenderebbe ad altro amore,
, per timore di non perdere l'amor di lui, ilquale ella
se, & secondo che il figliuolo conoscendo l'amor, & i
riamando allo incontro, & hauendo in riuerenzia il
rebbe cosa, onde potesse parere, che egli punto man-
deue, per timore, non di altro, che di non alienarsi, &
o di lui. Così anchora l'anima, che per fede formata
liuola, & sposa del suo creatore, riconoscendo il grã
o basso luogo ella sia à tanta altezza leuata, si astiene
ual si voglia cosa creata. Et ciò fa non per altro,
ar torto, & offesa alla benigna volontà dello sposo,
& di non essere separata, & diuisa dallo amore di lui.
rebbe il maggior male, che se potesse per alcun modo
il timore, che casto, & di figliuolo si appella; ilquale
rità è prodotto, come si è detto.

no diuerfi timori in coloro, che hanno po-
bene nelle creature; & che il timore
in qualche modo considerato è
buono, & è dono di Dio.

CAP. XXXXIII.

etto di sopra, che la fede produce il timore; hora dicia-
ò fa presuponendo lo amore, & giuntamente con esso
ne di sopra all'hora che delle passioni ragionammo, si
incipio del timore, & di tutti gli altri mouimenti, che
petitiue potenze. Percioche se vn'huomo nō amasse
ene, per tutto che egli credesse le pene dell'Inferno, nō
ciò siache non si teme se non il male, che altro nō è, che
riuatione del bene, che è quello, che si ama. Di maniera
trouar vno, che non amasse ne la vita, ne alcun'altro
bbe alcun male. Et peche se ben gli huomini, amando
tti vgualmēse desiderano il bene, non però tutti vguale-
mente

mente desiderano il medesimo bene. Anzi perche le potenze apper-
ce non seguano, & vanna dietro alle apprensive, auuiene, che gli huomi-
ni più questa cosa, che quella, secondo che con lo intelletto, o co' sensi
na ne apprendono più vna, che vn'altra, & che par loro, che più si
dare perfectione compiuta alla loro felicità. Et perche molto più
quel che bisognerebbe, occorre, che alcuna delle parti apprensive, per
cognitione di qualche principio, nel giudicio delle cose si inganna, ten-
man huomo per le migliori, & le migliori per le man buone, & tal vol-
ta prendendo le buone per le cattive, & le cattive per le buone, auui-
la volontà, che è per se circa, ingannata dallo intelletto che la guida,
la scorsa, è da lui condotta nella fossa della mala electione, onde si app-
me à vero bene, à quello, che è vero male, o vero ad amare il minor bene,
che il maggiore. Et da questo amore (and'è che si suol dire, che chi ama
nasce il timore, che si ha di non perdere l'amata bene. Et quindi ap-
che non solo dalla fede, ma anco dallo amore, procede il timore. Ma
quella, che ci proponiamo, & ci eleggiamo per somma bene; & per
nostro fine, dà regola, & norma à tutti i movimenti della nostra ani-
gli huomini sono vari in tale electione, proponendosi chi il creati-
chile creature, auuiene, che in diuersi huomini sono diuersi amori; d-
si producono, & si deriuano diuersi timori. Percioche coloro, che
proposito per loro ultimo fine, & per somma bene gli honori, o le ric-
o i piaceri del corpo, o altra cosa creata; amando ciascuno senza termi-
infinitamente, quello in che egli reputa, che sia il suo sommo bene, d-
do, che tutte le dette cose sono caduche, & fragili, & di continuo e
molto pericoli di perdersi, o in tutto, o in parte; è necessario secondo, c-
no assai, che così anche temano assai. Ma perche il timore risguarda
cose, & hà duo oggetti; l'uno de quali è il male, che si teme, cioè la pri-
della cosa amata; & l'altro è la possanza da cui può venire la priua-
la cosa amata, & il male; auuiene, che secondo che questa possanza
maniere, così ancora siano più maniere di timori. La possanza onde
venire il male, può essere diuina, & humana. Et la humana può anche
due sorti, buona, & rea, secondo che coloro, ne quali tal possanza si ri-
o buoni, o rei huomini sono. Percioche la buona possanza humana
del giusto Principe, il qual' è ministro di Dio, in punir i maluagi huon-
ritrar loro, & con lo effempio di loro, anche gli altri, dalle peruersi
quali si ritrouano inuolti. Et del timore, che si ha di questa buona p-
humana, diremo noi poco appresso. La cattiva possanza pur huma-
la de' Tiranni. I quali affine delle loro pessime intentioni, possono priu-
talhor ne priuano delle ricchezze, de gli honori, della vita. Et quindi
ne, che sono essi temuti, & il timore, che si ha di loro, che non priuin-

ate, timore del mondo si chiama. Forse perche coloro, che si ritiroua, molte volte hanno posto il lor fine ne beni del mondo amiche, questo timore è sempre cattino, come anti l'amore, onde egli procede, & spesso induce gli huomini a fare per assicurarsi, disdiceuoli, & laide cose. Per tal possanza e per auentura infedele, coloro che temono perdere la vita, o altri beni temporali, ne quali hanno iniegono facilmente la fede. Et se il Tiranno è Christia laro, & a farsi ministri delle maluagità, & delle scelerpenzano di occiderlo, o di togli per altra via quella ando riguardo, che se bene, il Prencipe è peruerso, non il grado è stato posto da Dio, non è lecito a primari huoirar nella morte & nella ruina di lui; ma con virtù tole Iddio, o gli huomini, che hano di ciò fare balia data lor meritato castigo. Ma se la possanza, onde temono, è il male, è in Dio, o ne suoi ministri, quali sono i giurbe gli huomini, che hanno posto il lor fine nelle cose del gli frenasse il timore, che hanno, che non siano lor tolta abocchenolmente trascorrere in tutti i mali, si flanno cancelli della giustitia, senza far offesa aperta, ne a Dio, questo timore, seruale si chiama, pche seruo è colui, che se stesso, & secondo la propria inclinatione, ma è mossa cagione fuora di lui, contra quello, a ch'è egli per se me e la seruitù inquanto seruitù è contraria allo amore, & il timore seruile, inquanto è seruile, ciò è inquanto, chi al volentier il bene, che fa, & mal volentieri si astiene a fare, è timor cattino. Ma il medesimo timore considera li seruile, ciò è, non inquanto mal volentieri adopera il male; ma solamente inquanto pur si astiene da questo. Percioche il lasciare di fare i peccati, & lo abbraccia se ben non si fa virtuosamente, & per carità, nondime a, & lo rende habile alla carità, & alle altre virtù. timore è assimigliato all'ago. Percioche si come l'ago cu i, non è esso quello, che l'un panno con l'altro lega, & cō ertura, chel'ago fa, si dispongono i panni a riceuere il f l'ago gli cōgiunge, & gli lega. Così ancora il timor seru quel che congiunge gli huomini con Dio; percioche que a riservato; nondimeno perche egli è pur cagione, che tiue operationi si astengono, & facciano delle buone, se cō che haurebbono ad essere fatte, almeno quanto alla so stanza

stanza delle operationi, che fanno, viene à disporre gli huomini, & habili, & acconci à ricenere la carità. Onde, & per questo, & perche è di Dio, come anco la fede informe; àdalla quale principalmenie è prodotta dice, che il timor seruile considerato, come si è detto, è buono.

Deduo timori, che sono in coloro, che hanno posto l'vltimo fine, & il sommo bene in Dio. CAP. XXXXIII.

ESSENDOSI parlato del timore, che è in coloro, che hanno posto sommo ben nelle creature, diremo hora di quello, che è in chi l'ha posto nel Creatore. Et perche niun'altra cosa si teme, se non il male, altro non è, che la priuatione del bene (come si è detto) è necessario, che il timore proceda da amore, che è appetito di bene. Ma perche gli huomini non grandemente se stessi, bisogna sapere, che l'amor di se stesso, per questo proposito si appartiene di tre maniere. Percioche alcuni amano se stessi, che non hanno altra principal mira, ne altro fine, che di proprio lor bene, & della propria beatitudine; la quale giudicano, che consista in beni di questo mondo, che sono le ricchezze, gli honori, i piaceri, & simili. Quali siano i timori che da questo amore si deriuano, si è detto nel precedente capitolo. Altri sono, che amano ben se stessi, il bene, & la beatitudine, & in quella hanno posto i lor fine, ma non amano già se stessi più che anzi tenendo che Iddio sia il sommo bene, il beatifico oggetto loro, & loro beatitudine, più amano Iddio, che se stessi. Ma perche dico io, che più amo Iddio, che se stessi? Conciosia che disprezzano se stessi, & la propria per lo amore di Dio, & si eleggerebbono di esser più tosto spenti del tutto, che di tornar in quel niente, di che Iddio fece ogni cosa, che di restar senza Dio. Di maniera che costoro, se ben amano se stessi, si amano in Dio, & per lo disprezzano, & tengano à vile tutte le cose di questo mondo, senon che sono loro utili, o necessarie à fine di congiungersi con Dio. Et il timore che procede da questo amore, si è, che essi più che tutte l'altre pene temono essere disgiunti, & separati da Dio, cui sono vniti per gratia, & per carità. La quale disgiuntione sapendo, che non può loro accadere se non per qualche offesa di peccato mortale, se ne astengono, non per timore di perdere qual si voglia creato bene, ma per amore, & per riuerenza del Creatore. Questo è quel timore il quale dicemmo che casto, & di figliuolo si chiamano. Tri sono, che come questi, de quali prossimamente si è detto, amano se stessi in Dio, & per Dio, & hanno posto il fin loro, & la loro vltima beatitudine in Dio, & più che la morte, & tutti gli altri mali temono l'essere da Dio disgiunti. Ma perche non sono anche arriuati à quel grado di perfettione in carità, che trouan coloro, de quali io dissi, che non si curano di alcun bene creato,

che scōdo il mondo, in quādo vorrebbono hauere & de
i honori, & de gli altri beni temporali. Non che habbia
così fatti beni, ma perche tutto che l'habbiano posto in
biaci, quādo ne venisse il bisogno (se ben nō sarebbe sen
dolore) a fare paraisa di tutti gli altri beni, per non per
dono perche pensano di potere, senza perdere Iddio,
il mondo, gli amano, & perche gli amano, conuiene, che
gli perdere. Questa timore adunque, che è in costoro,
dio, inquanto de beni temporali, ch'essi amano, priuare
ch'essi più a Dio si accossino, che non farebbono se ciò
l'obediscauo, affine che da lui i detti beni non siano lor
tutte le parti buone, ne in tutte le parti cattiuo, ma per
altro, & (come imperfetto) da Sacri dottori chiamato, ini
re, che tal timore si conuiene a nouitij, & che chi è tale,
l'are inauzi, & di uscire, de nouitij quāto prima. Concia
e all'altre impetitioni) è pericoloso, perche le barbe, et
del mondo impediscono lo alzar della mente a Dio, in
& riuardano il corso delle buone operationi, esteriori.
che il timore di non perdere così fatti beni, in luogo
obedire, più a Dio, ci faccia cadere nella offesa di lui,
originale che egli è, diuengha timore humano, o del mō
San Pietro. Il quale non per altro, che per timore di nō
trale, negò di conoscere Christo.

virtù theologica, & de' uitij contrarij, che fo
uione, & la desperatione. CAP. XXXXV.

parlato della fede prima, & della purità del cuor poi, &
che come effetti di lei, procedano dalla fede; resta hora,
mo della Speranza, la quale presuppone la fede, & in lei si
Percioche, si come poco appresso vedremo, quello che
na beatitudine. Della quale, perche alla cognitione di s
naturale per se alquasi il nostro intelletto nō potiamo noi
ata per fede crediamo quello, che di lei ne ha Iddio, riu
que la eterna beatitudine, perche essendoci fiata da Dio
alla sue promesse. Et conciosia che alla beatitudine, per
ae di Dio, la quale è sopra le forze delle virtù apprens
ura, non può l'huomo aspirare mediant le sole virtù
ite, che con l'aiuto della diuina gratia, la quale ci è fiata
promessa, se non si credesse alla sue impromesse, non si

X x potrebbe

potrebbe nè anche sperare l'aiuto di cotai gratia. Di che è manifesti
 speranza della quale hora parliamo, dalla fede pende, & procede. Po-
 non ragioniamo hora noi di quello affetto, che speranza parimente si
 per lo quale si aspira à cose temporali, & molto volte è passione de-
 bile appetito. Ma parliamo della speranza, per la quale fidandoci d'
 ne promesse, aspettiamo l'eterna gloria, serbaci nell'altra vita,
 messaci in questa; & insieme la gratia, & ogni altro aiuto necessa-
 riare à tal gloria. L'oggetto della quale speranza, perche è Iddio,
 è possibile apprendere col senso, ma solamente con l'intelletto; bisog-
 na che ella come in soggetto, sia, non in alcuna delle sensitive potenze,
 solo intellettuale appetito, che volontà è nominato. Et è il detto oggi
 questa speranza riguardato in duo modi. In vno come ultima, & fi-
 gione, inquanto aspira l'huomo, aspetta, & spera di hauere à godere
 & di doner esser beato appo lui. Et in vn'altro come prima cagione
 inquanto spera di peruenire à ciò, mediante il diuino aiuto, & la gra-
 tià procede da Dio. Et perche ciò facendo l'huomo non si abusa, nè in aspi-
 ra à quello, che non gli conuiene, ne in isperando di ottenerla cosa à che
 con altro mezzo, che con quello, che gli conuiene, diciamo, che es-
 sa bene, & virtuosamente. Et ciò si dimostra, perche ad effetto, che
 rationi de gli huomini siano virtuose, & buone, si ricerca, che corri-
 all'una, & all'altra, ouero almeno all'vna delle due regole, dalle quali
 che gl'atti humani siano misurati, & retti. L'vna regola è la ragione
 che è dentro in noi, percioche operando noi come ella detta bene, &
 samente facciamo. L'altra regola è la volontà diuina, che tanto
 quanto la legge eterna; da cui conuiene, che non solo le azioni de gli
 mini, ma la istessa ragione humana sia regolata. La quale inquan-
 to volontà di Dio, & dalla eterna legge discorda, non più ragione, ma
 pazzia, & maluità deue appellarsi. Hora essendoci la diuina vo-
 lontà circa il douer noi sperare come si è detto manifesta, non sola per le
 promesse, con le quali ha Iddio voluto accendere in noi amore di se,
 cose, che ci ha promesse; ma etiandio per molti precetti sparsi ne sac-
 ra quali ci si comanda, che speriamo in Dio, non è dubbio, che ciò s'
 operiamo virtuosamente, & così che tale speranza è virtuosa, & che
 non humana, ma theologica, & diuina, habendo per suo principale
 Iddio (come si è detto) cui sperando l'huomo si accosta. Et in questa
 differente dalla carità, il cui oggetto è pur Iddio; che per la carità l'a-
 congiunge, & si vnisce con Dio, amandolo per se stesso con amore
 citia, & non aspirando à trar da lui verun' altra cosa. La doue per
 ranza si accosta ben l'anima à Dio, ma come à principio, dal quale a-
 che si habbia à deriuare in lei qualche altra cosa, che ella ne vuole tr-

il medesimo fa per la fede. Percioche due sono le cose
 questo proposito si appartiene) che potiamo noi trarre
 possono in noi derivarsi. L'vna è la cognitione del ve-
 ritudine. Si come adunque per la fede ci accostiamo à
 principio, che ci fa conoscere la verità, che egli in-
 la speranza ci accostiamo à Dio, in quanto è egli il
 spettiamo la beatitudine, che ci ha egli promessa, &
 vno. La qual beatitudine ci darà egli infallibilmente,
 attendendo à camminare co' passi delle buone, & merite
 Percioche se senza queste di potermi aggiungere l'huo-
 non sarebbe, se non per errore di intelletto, & per man-
 ciosia che essendo la humana volontà per se cieca, è di
 suo movimento sia guidata dallo intelletto, che è la sua
 perche lo intelletto erra anch'egli tal volta; se avviene
 suoi segua le false apprensioni dello intelletto erran-
 come cieca condotta da un cieco, nella fossa del peccato
 se l'huomo con l'intelletto falsamente apprende, che
 senza perdoni i peccati, & dia la gratia, & che senza i
 che non può nascere da altro, che dal non dar fede alle
 non intenderle come la Chiesa le intende.) Et se con la
 falsa apprensione dello intelletto, abusandosi in confi-
 ebba, tal fidanza non sarebbe atto di speranza, virtù
 tione, diabolico vizio, il quale si dice esser peccato in-
 to per esso disprezza l'huomo la diuina gratia, che dal
 fede. Ma perche à Dio è più proprio il perdonare per mi-
 di il punire per giustizia, si dice, che il presumere è men-
 non è il disperare. Come auerrebbe, se l'huomo dando
 confidasse, che tutto che egli si pentisse, & desse Iddio
 che egli facendo di molte buone opere lo meritasse; de-
 gloria. Il che non potrebbe nascere, se non da falsa ap-
 o, & da mancamento di fede. Percioche quanto è falsa
 eccati senza la penitenza, & che dia la gloria senza i
 alfa, & più ancora, che egli non perdoni à chi si pente
 titudine à chi la merita. Et se bene così la disperatione
 da errore di intelletto procedono; nondimeno perche
 & della volontà si agitano insieme, & quei dell'vna da
 anella di vna istessa ragione dipendono, avviene, che
 letto, dal quale si produce la disperatione, da altri di-
 tti della volontà si deriva. Qual è la disordinata affectio
 questo Mondo, & massimamente à carnali si porta. Et

qual è anche lo smisurato dolore interno, & quella tristezza, che a
 chiama, la quale toglie l'animo, & gli spiriti opprime. Et questo a
 perche la beatitudine, che è in veder Iddio, è oggetto della speranza
 semplicemente; ma inquanto è insieme difficile, & nondimeno pur p
 ad ottenerli. Hora secondo che l'huomo può intorno alla difficoltà,
 possibilità di tale oggetto, falsamente apprendere qualche cosa, così p
 ra mancare di tale speranza, & ciò in duo modi. In vno, perche la
 tà, che nello acquisto della beatitudine si ritroua, può farli parere
 beatitudine non sia buona. Conciosia che se bene ogni huomo la giuda
 plicemente, & per se, cosa perfetta; nondimeno considerata giuntame
 le molte fatiche, per le quali bisogna passare, per aggiungerla, può el
 ad alcuni, che non sia buona. Si come auuiene tal volta all'idropico
 le ben pare, che la sanità, & la vita siano per se cose buone, ma quan
 sidera, che egli non può racquistare la sanità, & viuere; so quantun
 sempre affettato, non si astiene dal bere, spaventato dalla difficoltà
 astinenza, si risolve, che manco male, che di guarire a stento, sia e
 infermo, come egli sta, & di morirli anche tosto, & in tanto per se
 alla gran sete, che egli hà, venir beuendo. Il che egli non farebbe,
 perche giudica, che la sanità, & la vita congiunte con tanta difficu
 siano buone. Coloro adunque, che molto sono vaghi de' piaceri del
 quando intendono, che non possono andare in cielo; se non lasciano i
 a quali con tutto l'animo sono volti, parendo ciò loro difficilissimo,
 nono molte volte, che manco male, sia di godersi de' beni presenti dell
 che con tanti affanni aspirare a futuri del cielo. Il che non farebbono
 perche stimano, che l'aspirare al sommo bene di quell'altro mondo, già
 si può fare, se non lasciando i piaceri di questo non sia buono. Et in
 maniera la troppo affettione, che si porta a fallaci piaceri, toglie
 dello intelletto, & fa parere, che il mal sia bene, & che il bene sia m
 per conseguente, che la volontà tratta dalla falsa opinione dello a
 gliato intelletto, se ne desperi. L'altro modo, per lo quale si manca
 ranza, si è, che l'huomo reputa la beatitudine essere vn bene imposs
 acquistarsi. Il che auuiene per vna certa oppressione di animo, &
 mento nato da souerchio dolor interno, & da gran tristezza, che
 nello appetito ragionevole si ritroua, dalla quale vinto, & gittato pe
 non osa l'huomo di alzar più il capo, & giudicando essere impossibi
 egli mai più ne per se, ne con lo aiuto altrui si rileui a far bene, dà i
 speratione, la quale, per questo da sacri Dottori intra le figliuole si an
 dell'accidia.

e cose, che si possono sperare, & da chi, & se la
za de' Christiani sia infallibile, & certa.

CAP.

XXXXVI.

a (come di sopra si disse) riguarda in due cose, l'una è
uale si aspira, che è sempre il fine, per loquale ciascuno
altra è lo aiuto, mediante ilquale vi si aspira, ch'è come
, & cagione agente. Ma (secondo che in altri propositi
) duo sono i fini, l'vno assolutamente vltimo, & l'altro
amente, perciocche in rispetto di certe cose, che lo precedo
anzi, è fine; & in rispetto di certe altre, che lo seguono,
, è principio; onde perche non è vltimo, ne semplicemente
certo modo chiamarsi fin prossimo. Et si come duo sono
uo sono i principij operatiui. L'uno, che è primo assolu
re Iddio principalissimo agente. Et l'altro, ilquale, perche
e primo principio, può chiamarsi principio secondo, & è
del primo. Il bene, à che la speranza christiana principal
e come vltimo fine di ottenere iulende, è solamente la eter
a auenga, che ella non possa lecitamente bauer l'occbio
e, in verun'altra cosa; si puote ella ben risguardare, come
atamente, ma in prossimo fine, in molte altre cose. Percio
tia, la persueranza nella gratia, & le virtù; ma la sanità,
porali, si possono lecitamente sperare ancora, & deside
e nelle orationi, che à Dio si fanno. Non già per riposarsi
de gli humani desiderij. Conciosia che chi così facesse re
dalla grauezza di così fatti beni, & della sua speranza
ben sperare, & desiderare come solleuamenti, & sostegni
tale, & come istromenti, senza iquali, male si possono esserci
dunque à ciascuno pmesso desiderare tato, et non più de'
i può bastare à menar cōueneuolmente sua vita. Percioche
ncipalmēte al suo fine, ch'è Iddio, et desidera d'hauer anche
i modestamente, non gli desidera per se stessi, ma p poter so
che è istromento dell'anima, & comparire boneflamente
ali bā da viuere, & da conuersare, il che rende più ageuole
te opere virtuose. Et chi vsa moderatamente in questa ma
orali, non è oppresso dalla loro grauezza, ma più tosto è so
ro commodità, come da ali aiutato à leuarsi in alto. Et
alla eterna beatitudine, che sola come vltimo fine, sperar si
rre come fine non vltimo, etiamdio, molte altre cose, cosa
può

può la christiana speranza aspettare aiuto allo acquisto della beatitudine
 solamente da Dio, ma ancora da diuerse creature, pur che tale aiuto d
 come da istrumenti di Dio, & non come da primi, & principali agenti
 ti. Percioche chi altramente facesse, darebbe alle creature quello, che s
 te al Creatore si conuiene. Bene adunque facciamo noi, qual'hora ci ra
 diamo à gli huomini Santi, & buoni, pregandoli, che intercedano per
 me i discepoli di Christo per la Cananea intercedettero, & come lo A
 lo dice, che far si debba da fedeli scambievolmente. Et per questo anco
 fa Santa Chiesa, la quale prega la Madre di Dio, gli Angeli santi, &
 me, che finita la peregrinatione, che fra tanti affanni, & pericoli se
 terra, si riposano hora beate in Cielo, & tutta via fa istanza, che inte
 no per noi, che tranagliamo per ischermirci dalle minacciose onde di q
 pestosa navigatione humana. Et si come in cosi fatta maniera è lecito
 huomini di sperare ne gli altri huomini, come in istrumenti di Dio, & i
 de cagioni agenti, cosi ancora è lecito di sperare la eterna beatitudine
 lamente à noi stessi; ma anche ad altre persone à noi congiunte con
 di carità. Percioche quantunque l'oggetto della speranza assolutamente
 sia altro, che il ben difficile di colui, che spera, nè la speranza sia altro,
 estensione (per dir cosi) & vn mouimento della virtù appetitiua, ver
 mino proportionato alla cosa mossa, che è pur il bene di colui, che sp
 per questo, chi ha speranza drittamente risguardi, non l'altrui, ma il
 bene, nondimeno perche lo amore lega insieme lo amante, & lo ama
 vn certo modo di duo fa vno, bisogna dire, essendo l'un amico cong
 carità con l'altro amico, & come vna cosa istessa con esso lui, che poss
 & sperare, & desiderare la beatitudine di colui, & quei di costui all'i
 quasi come la propria. Anzi non pur di vn'altr'huomo solo, ma secòd
 carità lega insieme, & vnisce tutti gli huomini, ne quali ella si troua;
 che sia conueniente, & laudabile appresso gl'huomini, & di molto m
 presso Iddio, il desiderare, il pregare, & lo sperare à tutti, che sono in
 la eterna beatitudine. Et la speranza in questa maniera è non solam
 gli huomini buoni mentre viuono di questa vita mortale, & terrena; n
 in quelli, che essendo trasportati alla gloria, & fatti beati, viuono di c
 tra immortale, & celeste, & ne gli Angeli santi altresì, i quali si come
 no, & desiderano, così non lasciano di aiutare, & con la cura, che h
 noi, & con le orationi di procacciare appo Iddio la nostra salute. N
 sta differenza vi ha, che coloro, che anche viuono in questa carne, ass
 all'altrui, come alla propria beatitudine, con vna istessa Theologica vi
 rano, & questa, & quella, la doue gli Angeli santi, & le anime beate,
 la loro speranza, per la quale aspettauano la propria beatitudine ad
 & per conseguente cessata, sperano essi ben la beatitudine nostra anco

speranza virtù Theologica, la quale in loro che hanno
r fine, non è più, perche è diuenuta godimento, & frui-
speranza di vn'altra maniera, nata da ardore di carità. Et
si si ragiona, se si considera dalla parte nostra, non molto
Prima perche essendo ella (come già detto habbiamo) nel
ppetitiua potenza, come in soggetto, & non potendo la
atura trouar si altoue, che nella potenza che conosce, non
a volontà, ne à qual si voglia cosa, che dalla volontà imme-
, per alcun modo non si conuiene di essere certa per se, ma
icipatione, inquanto dalla certezza, che altro non è, che
alcuna tenebra, & senza alcuna ombra nello intelletto si
o illuminate non pur la volontà, ma tutte le altre potenza
Si come dalla potenza visua, che come in proprij orga-
gli occhi, vengono drizzate, & illuminate per participa-
parti del corpo, che naturalmente sono per se senza luce,
de auuiene, che le mani per tal participatione fanno con-
oro, & non prendono vna cosa per altra, & come à dire
o, ne per lo libro la penna, & i piedi douendo andare à
nno, à sinistra. Per participatione adunque, & nel mo-
biamo, può similmente la volontà, & possono gli habiti,
alla volontà procedono esser certi. Ma i beni, che da
anza si attendono, non sono mai presenti, ma tutti, ò futu-
e volte è, che siano affatto in nostra balia; onde è, che la spe-
esi ne può souente ingannare, & fallire. Et ciò può nasce-
che per molti accidenti può accadere, che siano caduchi, &
dalla cui mano ci hanno à venire, il quale tal volta non sap-
er potere, ò sapere, ò voler darci quel, che speriamo. Et può
noi, perche forse siamo, ò facilmente diuenir potiamo inca-
tti, ò perche quando anche capaci ne fossimo non conoscia-
ità. Di maniera che per molte ragioni, le nostre speranze
te incerte. Ma tornando à quella, che è virtù theologica,
petta la eterna beatitudine, dico, che dalla parte di colui,
udine ci hà da venire, che è Iddio, la speranza nostra è pie-
rtrezza. Percioche si appoggia, & si fonda nella miseri-
nnipotenza di lui, dalquale niun' è, pur che habbia fede
, che in alcun modo dubitar possa, che egli non sia miseri-
potente. Si come dalla parte del Sole noi non potiamo dubi-
vedrà la sua luce. Ma dalla parte nostra, secondo che niun
gli sarà vino, ò altramente habile à ricouer la luce del Sole
o si ristoroua, (eccetto cui hà ciò Iddio rinelato) che possa
esser

esser certo se egli sarà capace della misericordia di lui . Perche (con
luogo si disse) niuno è, che sappia certo , se egli sia in gratia, & pche
anche ciò si sapesse, non è chi sappia se egli sia per esserui all' hora, che
do à questa, passerà all'altra vita . Resta dunque , che dalla parte
le speranza in questo mondo sia certa solamente in coloro, à quali s
cōmune legge per particolar privilegio hà Iddio ciò riuclato. Come
Paolo , secondo che egli afferma nella prima alli Corinthij, & nella
ancora, oue raccōta, che da Dio li fù detto, che gli bastaua la gratia
de fatto per ciò sicuro, dicea alli Romani, che egli sapea , che ne la m
gl' Angeli, nè Principati, nè le virtù, nè le cose presenti, nè le future,
sezza, nè la altezza, nè la profondità nõ l'hauerebbono potuto separ
charità di Dio, che è in Giesu Christo. Ma nell' altro mondo la speran
loro, che stanno nel purgatorio, è bene infallibile, & certa . Et non è
glia, perche dopo il fine di questa vita, niuno è, che non sia ben certo
so suo. Conciosia, che a' dannati per cumulo della lor miseria, è tolto
ranza, & sono certi di non douer' hauere mai scampo dalla condanna
dalla pena loro senza fine, & eterna . Et i beati, la speranza de' quali
in godimento, & fruiitione, fanno certissimo, che non hà loro da veni
mai la beatitudine , & la gloria, la quale essendo participatione dell
della beatitudine di Dio, che è eterna, non è soggetta ne à tempo , ne
ma è tutta presente, & insieme, & non resta loro più che sperare per
lo, se non di douer' essere riuelti, de' proprij corpi, che giacciono mor
ra : La speranza de' quali non è la virtù , di cui parliamo hora noi, e
si bebbono viuēdo quā giuso, la quale è solamente in coloro, che sono
gio , non arriuati alla patria ancora, & hà per principal' oggetto la g
l'anima, che consiste nella visione, & nel godimento della diuina esse
non la gloria del corpo, la quale se ben per se sarà grandissima , in co
tione nondimeno di quella dell'anima, sarà cosa picciolissima, & que

Della speranza informe, & come da lei si generi la
charità. CAP. XXXXVII.

LA fede informe dà luce à gli huomini, & gli fa credere le pene,
menti, che nelle sacre scritture à maluagi da Dio minac: iati s
parimente il guiderdone & la beatitudine promessa à buoni .
credēza, che si hà per tal fede, che i cattiuu debbano esser puniti, si pro
credenti (come dicemmo) il timor seruire, & della credenza, che per la
ma fede si hà, che à giusti habbia Iddio ordinato di dare in premio se
genera in chi crede, amore di tal premio, & speranza di conseguirlo.
che con tal amore si ama Iddio, non per carità, nè come l'un vero ami

La

ene dello amato , ma per concupiscenza , & per lo bene,
di trarre dallo amato si come si ama il vino, per lo dilet-
si hà in berlo, & il cavallo, per la commodità, che l'huomo
tal amore è molto imperfetto , anzi non è propriamente
di se stesso. Percioche altro non desidera cotal' amante, che
suo il bene, che è in colui , che egli dice di amare . Et la
procede di douer cōseguire tal bene, si come nata da amo-
re ella imperfetta, & informe. Percioche p essa non for-
ra, spera l'huomo, che è senza meriti, di douer godere
d' in ueder Dio. Ne p tutto ciò totale speranza è presontio-
so, che spera senza meriti, anzi in questo è ella dalla pre-
che il presuntuoso si stima da tãto, che senza che egli si pē-
debba darli la gratia, & la remissione de' peccati, & senza
la doue chi hà la speranza , che chiamiamo informe, con-
tenta, ancora che non siano in lui di presente la penitenza, & i
la gratia, & la gloria, ma non già senza la penitenza , ne
che spera, che debba Iddio conueruirlo , & ridurlo a peni-
tencia, onde nascono i meriti , & poscia per li meriti la glo-
ria. Questa speranza sia imperfetta, è nondimeno , si conte-
ne, onde ella nasce, buon dono di Dio . Percioche secon-
do timor seruile, che hà di non esser punito , si astiene dal
non indotto al uero amore di Dio, che carità si appella; co-
mo tirato da questa speranza informe . In quanto per la
bontà del guiderdone , si accende ad offeruare i diuini pre-
car Iddio per se stesso , & per la bontà, che è in lui, compia-
si in se beatissimo, & pienissimo di ogni perfettione , & de-
mandosi di fare quel , ch'egli può , affine , che sia conosciu-
torato dalle sue creature . Et questo è lo amar Iddio per
come prima sopraggiunge, forma di se , auuiua , & fa per-
fetta , che prima era informe . Inquanto essendo l'huomo
di Dio amico , & confidando , che Iddio all'incontro sia
tanto più , che non facea prima, di douer esser fatto da lui
ogni huomo più si confida di douer riceuer bepesitio da
& da' suoi, che da i non amici, & da gli stranieri .
scendo adunque dalla speranza la carità ,
conueniente fia, che dopo esser si di
quella trattato, di questa
si tratti, che da
lei nasce .

YI Che la

Chela carità è habito, che procedendo principalmente di gratia, forma di se la humana volontà, & che è virtù e lentissima sopra tutte l'altre. Et che tutte riceuono di forma, & perfettione, & che è amicitia intra Iddio l'huomo.

CAP. XXXXV

For opinione di alcuni grandi, & catolici Dottori, che la carità sia Iddio assolutamente, & che esso senza altro mezzo muoua la humana volontà, & la leui sopra di se stessa, ad amar lui, come me la penna, onde scrino. La quale, se bene come istrumento, è principio atto dello scrinere, che io faccio, non è ella però padrona di tal atto stando à lei, ma à me, che muouo lei, lo scrinere, & il non scrinere. tal'opinione sia falsa, si dimostra. Percioche se così fosse, la volontà mossa solamente, & non mouerebbe ella p alcun modo se stessa, à far suo di amare Iddio, si come è mossa la penna, ne muoue ella per alcun se stessa à scrinere. Il qual atto di amare Iddio, perche in esso, se così non haurebbe alcuna parte il libero arbitrio humano, non potrebbe riteuole per alcun patto. Di maniera che venendo da tale oppenione ogni ragione di merito humano, seguirebbe, che (come diceua l'huomo luthero) l'huomo non potesse far opere meritenoli mai, contra la dottrina di tutti i Dottori catolici. Et perche al merito corrisponde la mercede, non haurebbe ancora, che non ci essendo il merito, non ci fosse ne anche la mercede. Il che repugna alle sacre scritture; nelle quali molte volte si fa mentione della mercede. Si come adunque Iddio, (il quale perciò si dice, che disposta cosa soauemente,) muoue tutte le sue creature à i fini lor conuenendo loro certe qualità, & certe forme, per le quali ciascuna di esse è à al fine, da lui ordinato, si che facilmente, & con piacere secondo il suo modo fa la sua operatione. Così ancora amando Iddio gli eletti suoi, & dar lor il bene eterno, per muouerli à far opere meritenoli di cotal benedictione per gratia nell'anima di ciascuno di loro. Et habitando esso in loro dalla presentia di lui nella essentia dell'anima da Dio habitata, & vi si comunica una qualità, & un habito, che di se la forma, & si chiama gratia. nelle potèze dell'anima che si deriuano dalla essentia, procedono certi effetti dalle quali prendono qualità, & si formano le dette potenze, & si danno à far facilmente, & con diletto quello, che per se non poteuano. Et che lo intelletto vien formato di fede, per cui crede l'huomo di Dio di che, per se stesso, mediante il lume naturale, non haurebbe potuto alcun modo bauer luce. Et la volontà vien formata di speranza, & di carità. Percioche per la speranza aspira l'huomo, & si confida di douer

agli patendo, (se rivelato da Dio non era) venir pur in
 sperare. Et per la carità si muoue cō la volontà ad amar
 o oggetto suo. (Quello , che con le sole forze della natu-
 ra è desiderare di goder di esso , per gloria di lui. E' dan-
 nito da Dio creato , & infuso nell' anima , nella quale egli
 Il qual' habito informa la volontà, & la dispone ad amar
 to. Et perche tal'atto di amar Iddio è buono, essendo ben
 ma , & suprema regola de gli atti humani, che è la legge
 Iddio, cui tal'atto arriva, & tocca, congiungendo l'buo
 affetto di amore, diciamo, che è anche virtuoso . Percio
 la virtù humana, la quale è principio de buoni atti huma-
 ne corrispondere alla regola , & alla misura di cotali atti,
 che la carità , onde tal'atto procede, non sia virtù. Anzi
 ra tutte le virtù . Percioche essendo due le regole de gli
 l'vna , da cui pende , & hà da essere regolata, etiandio l'
 na ragione , diciamo, che tanto ciascuna virtù (che tutte
 i atti humani) è più degna , quanto più immediatamente
 a Dio ch'è prima regola corrisponde. Di che segue, che la
 & la carità , perche essendo il loro oggetto Iddio , si as-
 mente , & ben corrispondono à lui , & alla legge eter-
 e , & di più pregio , che le virtù morali, & le intellettua-
 non immediatamente da Dio, ma dalla humana ragione
 dipendono . Di che segue ancora , che intra le tre theolo-
 uella sia più dell'altre eccellente , & più nobile, che più ec-
 più nobilmente aggiunge à Dio . Ma perche sempre è più
 nobile quello , che per se è tale , che quello, che è per altro,
 a nobiltà humana, più eccellente, & più degno è colui, che
 à propria , che chi , essendo esso senza virtù, non è nobile,
 de gli Aui , & de gli altri maggiori suoi. Così ancora nel
 della eccellenza di queste virtù , la qual pende dallo acco-
 io à Dio, bisogna dire , che la carità , per la quale si accosta
 a Dio, per Dio, & non perche in Dio cerchi qualche altra
 cellenza , che non sono la fede , & la speranza. Per le quali
 à Iddio , non semplicemente per Dio, ma per trarre da lui
 vero quanto alla fede, & la propria beatitudine quanto alla
 è tanto sopra l'altre virtù eccellente la carità , che coman-
 all'altre due theologiche , & à tutte le altre , ò morali , ò in-
 siano. Et questo auuiene, perche essendo il fine nelle virtù,
 ma , si dice , che la carità dà forma à tutte l'altre , perche
 altre sono da lei ordinati al suo fine , che è il ben diuino . In

quanto comanda ella all'anima, che faccia le opere della giustitia per
 et honor di Dio, et della temperanza, et della fortezza simil-
 che per la fede creda quello, che è da Dio riuclato, et che per la
 aspetti le cose da lui promesse, pur per amore, et per honore di Dio
 il ben diuino. Il quale è l'ultimo fine, et quel, che principalmente
 cerca la carità. Et in questa maniera non solamente dà ella forma,
 la forma dell'altre virtù, non già forma essenziale. Percioche la giu-
 la fortezza, et le altre virtù morali, hanno la lor forma essenziale a
 denza. Per la quale, come che senza la carità non sian perfette vir-
 elle nondimeno buone, et vere virtù. Conciofia che tutte le virtù so-
 et buone, inquanto sono ordinate al bene. Ma perche il bene, et il
 vna cosa istessa. si come sono due sorti di fini, l'vn ultimo, et l'alt-
 mo, così ancora sono due maniere di beni; vno vniuersale, et perfe-
 Iddio, il quale è il bene di tutto l'vniuerso; et vn'altro particular et
 to, di questo, o di quel particular' huomo, et come à dire, di Gionani,
 et di questa o di quella particular' comunità di huomini. Hora que-
 che ordinano gli huomini à Dio, bene vniuersale, et perfetto, que-
 rità, et quali sono tutte l'altre all'hora, che dalla carità forma r
 son perfette virtù. Ma quelle, che ordinano gli huomini, come
 qualche particolare, et imperfetto bene, se tal bene è vero bene,
 conseruatione della città, p la quale l'huomo usando fortezza mette
 la vita, et si come è la integrità, et la dirittura dell'huomo, o in ris-
 stesso ordinata dalla temperanza p lo ben proprio, o in rispetto di altr
 sa dalla giustitia per lo ben comune; ancora che non essendo così fo-
 formate di carità, ciò non facciamo per amore, et honor di Dio, so-
 nondimeno vere, et buone virtù, ma non perfette, perche non so-
 nate al bene vniuersale, et perfetto, che è Iddio. Ma se il bene, a
 no ordinati gli atti humani, come à fine, non è vero bene, ma s
 apparente; la virtù similmente, che ordina tali atti, non è vera v
 falsa simiglianza di vera virtù. Et per questo non è vera fortezza
 gli avari, che si pōgono ad infiniti pericoli di mare, et di terra per a-
 nè vera la giustitia di coloro, che si astengono di torre lo altrui per
 non esser puniti come ladroni, Et non è merauiglia, che nella mani-
 detto habbiamo, la carità, la quale dirizza gli animi humani (con-
 al ben diuino, si stenda à gli atti di tutte le virtù, dando lor forma,
 dando loro, et dirizzandole. Percioche nelle arti veggiamo medes-
 te, che quella di loro, alla quale si appartiene l'ultimo fine, camia-
 tre, che trauagliano circa i fini prossimi, che sono mezzi da arrina-
 ultimo. L'arte militare per essemplio, cui si appartiene come ultim
 vittoria, indirizza à tal fine tutte l'altre arti, che sono ordinate à

lle, che fanno le fortificationi, l'armi, & tutto lo arnese
 andando à ciascuna di esse, che faccia quella, che à lei, toc
 ad effetto, che le cose fatte, & apparecchiate ben seruan
 ia, che è il suo fine. Et che la carità cōmandi à tutte l'al
 ti, come à fine, al ben di Dio, nasce, perche ella è il vera
 ale nō è mai senza benignolenza, onde per lo desiderio, che
 à Dio si dia honore in tutti i modi, il che è atto di beniu
 non pur tutte le virtù, ma tutti gli atti humani, prodotti
 honore, & al bene di Dio. Ma perche il vero amore, se
 corriposto all'incontro di simile amore dalla rosa amata,
 & lo amore, che gli huomini portano à Dio, non è mai
 nza, essendo noi sempre preuenuti da lui in amare, anzi
 che Iddio porta à gli huomini cagione dello amore, che gli
 Dio, & di ogni altro bene, che in loro si ritruua, si dice,
 ra amicitia intra l'huomo, & Iddio. Et perche ogni ami
 qualche bene commune à gli amici, si come l'amicitia di
 giunti per sangue, & di vna famiglia, è fondata sopra il be
 ia, & di quel sangue, il quale è commune à tutti, che sono
 r discesi del medesimo sangue, & l'amicitia de' Cittadini è
 ne della patria commune à tutti di quella patria, & l'ami
 ra il bene dello essercito; per loquale, perche è commune à
 cito, si miscono essi insieme, combattono, si difendono, &
 uolmenie l'vn l'altro. Così ancora l'amicitia, che è intra Id
 fondata nel bene della eterna beatitudine, laquale essendo
 a di Dio solo, è da lui per la infinita sua bontà, fatta com
 & à gli huomini buoni. Et da questa amicitia, perche si ap
 ici, & è lor proprio di mirsi, di viuere, & di conuersare
 ho gli huomini, che sono in carità, come che in rispetto della
 sensitina non siano domestici di Dio, o de' gli Angeli, nondi
 nella vita spirituale, che nella mente consiste, sono essi vera
 , & domestici loro, & con esso loro conuersano quanto si
 a mortale. Nella quale, perche per lo impedimento del cor
 dio à gli huomini, ne si mostra apertamente, come egli à,
 uersatione, si come l'amicitia sia anche ella manchenole,
 ta in terra. Ma & questa, & quella diuerrà finalmen
 ora, che Iddio si mostrerà apertamente loro,
 perfetta, & compiuta in Cielo.

Che

Che nell'amicitia, che è intra Iddio, & l'huomo, l'amore, che l'huomo porta a Dio, è regola, & cagion di quello, che egli porta a se stesso, & all'altre cose per carità. CAP. XLIX

L'AMICITIA che l'huomo hà con Dio principalmente; & per
con le creature, che carità è chiamata, di cui hora trattiamo, è
venuta dalla humana amicitia, che è intra gli huomini. Perciò
misura, & la regola della humana amicitia è lo amore, che ciascuno de
amici porta a se stesso. Considerando la perfettione di essa in questo, che ci
no de gli amici sia quanto alla volontà disposto verso il suo amico, co
verso se stesso. Et perche molto ciascuno naturalmente ama, & vuol be
se, auuiene, che se gli amici si corrispondono in amore, & scambiuolmen
vogliono bene, come ciascuno lo vuole a se medesimo, si dice, che eglino
disimi amici sono; & che la loro amicitia è ridotta a suprema finezza, &
fettione. Ma accadendo rade volte, pochi pari di perfetti amici si a
uerano in tutta la memoria de gli huomini. Ma quantunque l'amor pro
che ciascuno de gli amici porta a se stesso, sia la misura, & la regola della
mana amicitia, non auuiene però, ch'egli sia ancor regola, & misura della
na, che charità vien detta, ne che lo amore, che l'huomo per charità porta
Dio, si deriuì dallo amore, ch'egli per charità porta a se stesso. Ma con
ne contrario, l'amore, che l'huomo per charità porta a se stesso, si deriuì
quello, che egli porta a Dio. Nella humana amicitia dunque lo amore
stesso è la regola, & il principio dello amore, che lo amico porta allo am
Et nella diuina, lo amore, che l'huomo porta a Dio, è la regola, & il prin
dello amore, ch'egli porta a se stesso, & a tutte l'altre cose per Dio. Et qu
auuiene, perche quello, che si troua esser primo in ciascun genere, è semp
gione, misura, & regola di tutte l'altre cose, che sono nel medesimo gen
La onde perche lo amore, che l'huomo porta a se è primo & maggiore d
ti gli humani amori, che egli porta a tutte l'altre cose fuora di lui, segue, c
gli sia etiandio cagione, & regola, & misura di tutti gli altri, si come a
ra la vnità, che l'huomo hà in se stesso, per la quale è egli vn solo, & non
è prima, & maggiore della vnione, che per l'amicitia si genera intra gli
ci; per la quale di più, che essi sono, diuengono vno. Et all'incontro lo am
che l'huomo porta a Dio, si come è primo così bisogna dire, che sia cagion
regola, & maggiore di quello, che egli porta a se stesso, & ad ogni altra
da lui amata per carità. Hora perche la carità è amor di amicitia, la qual
è mai senza beniuolenza, bisogna, che chi ama Iddio per carità, voglia a
qualche bene conueniuole a lui. Ma di tutti i beni, che conuenengono a
parte sono dentro in lui, & parte fuora. I beni fuora di Dio sono, che egli

obidiu

onorato, secondo il modo loro, da tutte le sue creature. E che Iddio non hà così fatti beni. Concioſia che i malueri i buomini non lo lodano, non lo hanorano, et non lo è il loro non dar laude, bonore, et obidienza à Dio, pare concioſia, che à lui non manca per ciò coſa alcuna; ma creature, che mancano di laudarlo, come deono, et di bonore. Percioche l'honore, la laude, et la obidienza è in chi la dà, e non in chi la riceue. La onde ſe chi hà da hanorare, non hanora, egli douerebbe hauere, et in colui, che per la perfettione egli hà, merita di eſſere honorato, non manca nulla, eſſere eccellente, perfetto, et degno di bonore. Perche adunque non habbia queſti beni; che ſono fuori di lui, come ſi vede che amano Iddio per carità, deſiderano, che ſe gli diano à loro, ſi ſforzano, che coſi ſia, laudando eſi, bonorando, et confortando chi eſi deono, à laudarlo, honorarlo, et ad obidire. Et ciò fanno eſi ben per gloria di Dio, ma non già per ſua gloria, che Iddio è pieno, et non hà biſogno de gli buoni. Ma gli buomini ſe gli ſcaccia bene; anzi che, à bene, o male, tutto ha da riſultare in gloria, à della miſericordia di Dio, e della giuſtitia in punirli. Ma ciò fanno, accioche ſi offeriſſe poſto alle coſe; et per beneficio di coloro, che haurebbono di tal ſeruitù, quando mancaſſe ogni altro premio, riceuuto. Concioſia che la perfettione de' ſudditi, quali ſono tutte le creature, ſiſte in renderſi quanto più poſſono ſoggetti à colui, del quale ſi ſono. Et queſti beni di laude, di bonore, et di obidienza ſe ſi hanno carità, ſalamente deſiderati à Dio, che meno gli dà, quanto torna in honor di Dio, come interuiene quando ſi obidienza, per l'honor di Dio. Negli altri beni poi, che ſi danno in Dio, come è il diuino eſſer ſuo, la ſapienza, la bonità, ſi vogliono à Dio deſiderandogli; che ſarebbe ſciochezza, e il deſiderio non è ſe non delle coſe, che non ſono. Onde tutti i detti beni, anzi ſono eſi una coſa iſteſſa con eſſere, et natura ſua, non ſe gli deſiderano come coſe, che ſe gli vogliono, inquanto l'huomo ſi rallegra, et ſi contenta. Il qual rallegrarſi, et compiacerſi naſce et procede dall'atto di volontà, più perfetto ancora, che non è il deſiderio, adunque di amicitia, che facciamo noi verſo Iddio, per lo ſuo bene, il quale è, che egli ſia eſſentialmente, et per la ſua beatitudine, che è la pienezza di ogni bene; et ſi produce, et ſi deriua in noi amor ſimile verſo di noi ſteſſi.

stessi, & verso tutte le altre creature, capaci di beatitudine, come verso
che à Dio si appartengono, & che da lui sono state create à tal fine. Il
proprio dell'amicitia di fare, che gli amici vogliano, che le cose lor
comuni à gli amici. Noi adunque per lo amore di Dio, per la glor
infinita bontà, liberalità, & magnificenza sua ci compiaciamo, & ci
mo, che gli Angeli santi, & le anime beate, che già sono arrivate al te
habbiano la beatitudine similmente, si come hà Iddio, & desideriamo
desima beatitudine à noi, & a tutti coloro, che essendone capaci non è
ancora. Non vogliamo già esser noi, nè che alcuna creatura sia beati
sentia, si com'è Iddio. Percioche questo è proprio della divina natura
si può communicare ad alcuna inferior natura, si come non si può fare
creatura sia Iddio. Ma desideriamo, che si come Iddio per natura è be
veder se stesso, così siamo in veder lui, à sua simiglianza, & per partic
ne beati ancor noi, & insieme tutte le creature, che di tanto bene so
paci.

Che l'huomo, che è in carità, ama Iddio per se immed
mente, & senza alcun termino, & più che non ama q
si uolia creatura, & più che se stesso ancora. CAP.

DEVENDO SI parlare della carità, ciò è dello amore, che l'huom
ta à Dio, come ad amico, perche quello, che non si intende
conosce, non si può amare, nè può lo amore esser maggiore de
gnitione, che si ha della bontà della cosa amata, ò vera, ò apparente, e
sia, è necessario auanti, che dello amore di Dio si ragioni, che della cogn
che si hà di Dio, qualche cosa si dica, & appresso dell'ordine, che così si
gnitione, & lo amore, che da lei pende, hanno insieme. Bisogna dun
pere, che la misura della vera cognitione, che si può hauere di ciascuna
dipende sempre, & risponde alla misura dello esser della medesima cos
cioche quanto vna cosa hà dello essere, tanto puote ella conoscersi, & r
Et similmente la misura dello amore, che si può portare à ciascuna co
sponde alla misura della bontà, che è nella cosa amata, ò vera, ò appa
che sia cotal bontà. Percioche quanto vna cosa è veramente, ò par
nata tanto puote ella esser amata, & non più. Di che segue, essendo io ess
Dio infinito, & la bontà similmente infinita, che egli quanto a se, poss
re infinitamente conosciuto, & amato, ma non già quanto à noi, che
gio dell'adiuina luce siamo assai più deboli di vista, che i pipistrelli al r
del Sole. Conciofia adunque che ogni nostra cognitione ha principio d
so, è necessario, che volendo leuarci alla cognitione di Dio, cominciam
le cose sensibili, & che facendoci scala di quelle, a passo a passo ci alziam
le co

enso, & intelligibili, fin che da gli effetti, salendo per via
oni, di vna, in altra, ci conduciamo alla prima altissima ca
Il quale è finalmente l'ultima cosa, che possa essere intesa,
pi. Et questo è il processo della cognition naturale. Ma
za dell'humano intelletto, o per le occupationi necessarie
o per gli altri impedimenti, pochi furono in rispetto di in-
che sono stati al mondo, che si conduceessero mai tanto al
ter la difficoltà, che veniuà loro dalla grandissima spropor
anza, che è intra le cose diuine, & i sensi humani, & le al-
prensive, massimamente dopo il primo peccato, non intese
intendere, se non debolmente, & le più volte non senza
errore. Onde per prouedere alla miseria del nostro stato,
pranaturalmente quello, che naturalmente non poteuamo,
uelarci molti altissimi suoi secreti, & insieme infonderci la
credendo quello, che egli hà riuelato di se, gli huomini co
dotti, possono senza alcuno errore hauer luce di molte più
hebbero in molti anni con molta fatica molti grandissi-
be la cognitione, che si hà di Dio, sia da gli huomini acqui-
ale, o infusa loro sopranaturalmente. per fede, bisogna, che
uanti allo amore, anzi la amore di Dio è il termino della
di lui. Percioche oue il monimeto dello intelletto finisce,
e egli hà la pfessione di cotal notizia, l'intelletto si riposa,
amore. Il quale incominciandosi immediatamente da Dio,
or di lui scendendo alle seconde, & indi alle prossime ca-
circolo, si conduce finalmente, sino à gli ultimi effetti. Di
e allo intelletto le sensibili, & bassissime cose erano state ca-
er molti gradi, si leuasse alla cognitione dello altissimo Id-
tà innamorata di Dio, è Iddio cagione, che ella calàdo per
cose create, scenda ad amare etiandio le bassissime, & vt-
amore di lui, amando Iddio senza alcun mezzo, & le crea
Dio, & conoscendo Iddio col mezzo delle creature, &
alcun mezzo, come s'è disse. Percioche chi amasse Iddio,
er rispetto di qualche cosa creata, non bene lo amereb-
sempre più possente la cagione, che lo effetto; più ame-
er cagione della quale amasse Iddio, che lo stesso Iddio. Si
amore, che io porto ad vno mio amico, fosse cagione, che
r suo, etiandio i suoi figliuoli, non hauerebbe dubbio, che
da me al padre loro, et mio amico, farebbe maggior di quel-
del padre portassi à figliuoli. Ma perche cio bene si intèda,
sono principalmente le ragioni, chiamate da dotti finale,
Z z agente,

stessi, & verso tutte le altre creature, capaci di beatitudine, come verso i
che è Dio si appartengono, & che da lui sono state create à tal fine. Ess
proprio dell'amicizia di fare, che gli amici vogliano, che le cose loro
comuni à gli amici. Noi adunque per lo amore di Dio, per la gloria
infinita bontà, liberalità, & magnificenza sua ci compiaciamo, & ci ral
mo, che gli Angeli santi, & le anime beate, che già sono arrivate al tern
abbiano la beatitudine similmente, si come hà Iddio, & desideriamo la
desima beatitudine à noi, & à tutti coloro, che essendone capaci non l'h
ancora. Non vogliamo già esser noi, nè che alcuna creatura sia beata p
sentia, si com'è Iddio. Percioche questo è proprio della divina natura su
si può comunicare ad alcuna inferior natura, si come non si può fare, c
creatura sia Iddio. Ma desideriamo, che si come Iddio per natura è bea
veder se stesso, così siamo in veder lui, à sua simiglianza, & per partecip
ne beati ancor noi, & insieme tutte le creature, che di tanto bene son
paci.

Che l'huomo, che è in carità, ama Iddio per se immedia
mente, & senza alcun termino, & più che non ama qu
si uoglia creatura, & più che se stesso ancora. CAP. I

DEVENDOSI parlare della carità, ciò è dello amore, che l'huomo
ta à Dio, come ad amico, perche quello, che non si intende,
conosce, non si può amare, nè può lo amore esser maggiore dell
gnitione, che si ha della bontà della cosa amata, ò vera, ò apparente, ch
sia, è necessario avanti, che dello amore di Dio si ragioni, che della cogniti
che si hà di Dio, qualche cosa si dica, & appresso dell'ordine, che così fat
gnitione, & lo amore, che da lei pende, hanno insieme. Bisogna dunqu
pere, che la misura della vera cognitione, che si può hauere di ciascuna
dipende sempre, & risponde alla misura dello esser della medesima cosa.
cioche quanto vna cosa hà dello essere, tanto puote ella conoscersi, & nò
Et similmente la misura dello amore, che si può portare à ciascuna cosa
sponde alla misura della bontà, che è nella cosa amata, ò vera, ò appare
che sia cotal bontà. Percioche quanto vna cosa è veramente, ò pare
na, tanto puote ella esser amata, & non più. Di che segue, essendo fo esse
Dio infinito, & la bontà similmente infinita, che egli quanto a se, poss
re infinitamente conosciuto, & amato, ma non già quanto à noi, che a
gio delladiuina luce siamo assai più deboli di vista, che i pipistrelli al ra
del Sole. Conciosia adunque che ogni nostra cognitione ha principio da
fo, è necessario, che volendo leuarci alla cognitione di Dio, cominciamo
le cose sensibili, & che facendoci scala di quelle, a passo a passo ci alziam
le co

senso, & intelligibili, fin che da gli effetti, salendo per via
 gioni, di vna, in altra, ci conduciamo alla prima altissima ca
 . Il quale è finalmente l'ultima cosa, che possa essere intesa,
 . Et questo è il processo della cognition naturale. Ma
 za dell'humano intelletto, o per le occupationi necessarie
 , o per gli altri impedimenti, pochi furono in rispetto di in
 ni, che sono stati al mondo, che si conducessero mai tanto al
 per la difficoltà, che veniva loro dalla grandissima spropor
 tianza, che è intra le cose diuine, & i sensi humani, & le ap
 prensive, massimamente dopo il primo peccato, non intese
 intendere, se non debolmente, & le più volte non senza
 errore. Onde per prouedere alla miseria del nostro stato,
 opranaturalmente quello, che naturalmente non poteuamo,
 inelarci molti altissimi suoi secreti, & insieme infonderci la
 e credendo quello, che egli hà riuclato di se, gli buomini co
 dotti, possono senza alcuno errore hauer luce di molte più
 n ebbero in molti anni con molta fatica molti grandissi
 mo la cognitione, che si hà di Dio, sia da gli buomini acqui
 tale, o infusa loro sopranaturalmente. per fede, bisogna, che
 uanti allo amore, anzi la amore di Dio è il termino della
 à di lui. Perciò che oue il monimēto dello intelletto finisce,
 e egli hà la pfessione di cotal notitia, l'intelletto si riposa
 amore. Il quale incominciandosi immediatamente da Dio,
 nor di lui scendendo alle seconde, & indi alle prossime ca
 circolo, si conduce finalmente, sino à gli ultimi effetti. Di
 re allo intelletto le sensibili, & bassissime cose erano state ca
 per molti gradi, si leuasse alla cognitione dello altissimo Id
 tà innamorata di Dio, è Iddio cagione, che ella calando per
 i cose create, scenda ad amare etiandio le bassissime, & vl
 amore di lui, amando Iddio senza alcun mezzo, & le crea
 Dio, & conoscendo Iddio col mezzo delle creature, &
 alcun mezzo, come s'udisse. Perciò che chi amasse Iddio,
 per rispetto di qualche cosa creata, non bene lo amereb
 a sempre più possente la cagione, che lo effetto; più ame
 per cagione della quale amasse Iddio, che lo stesso Iddio. Si
 amore, che io porto ad vno mio amico, fosse cagione, che
 r suo, etiandio i suoi figliuoli, non hauerebbe dubbio, che
 da me al padre loro, et mio amico, farebbe maggior di quel
 del padre portassi à figliuoli. Ma perche cio bene si intēda,
 sono principalmente le cagioni, chiamate da dotti finale,

agente, formale, & materiale. Et può l'huomo, per ciascuna di queste
 ni amare qualche altra cosa. La cagion finale, onde per la più da i bu
 da i giusti si amano le armi, s'è la sicurezza, & la conservazione di se
 i nemici. Conciosia che se non fosse il sospetto, che s'hà de nemici, cost
 li convertirebbono le spade in falci, & gli scudi in aratri. La cagione
 per la quale amiamo noi taluolta qualche altra cosa, è quella, onde ta
 si deriva, & per ciò nello essempio, che io poco auanti diedi, potiam
 che il Padre amico mio è cagione agente dello amore, che io per lui f
 figliuoli suoi. La cagione formale, onde si ama un huomo, sono le
 la buona gratia, & le altre perfettioni dell'anima, & del corpo, ch
 rinouano in lui, & di se formandolo lo fanno auuenente, & amabile
 gione materiale, onde si ama qualche cosa, è di mestiero, che sempre
 la parte dello amante, che è la prossima materia di tale amore. Il qua
 te auuene per essempio, che taluolta comincia amare qualche suo be
 re, perche i benefiti, che hà da lui riceuuti, l'hanno materialmente a
 disposto; ma poi, che egli hà già cominciato ad amarlo, non l'ama p
 li benefiti, ma perche la vale, & lo merita per la virtù, che come
 formale lo fa benefico valoroso, & amabile. Hora tornando al prop
 to, che quanto alle tre prime cagioni non si può conueniuolmente an
 dio per alcuna cagione, che sia fuor di Dio. Percioche quanto alla f
 rebbe ingiuria à Dio, & mostrerebbe di amar più altra, che lui, che
 se principalmente à fine di qualche altra cosa fuora di lui, essendo eg
 vliuimo di ogni cosa. Et quanto alla cagion formale, conciosia che nin
 dente può hauer luogo in Dio, dico, che in lui niuna straniera forma
 tà, o di altra amabile conditione esser puote, & per consequente, ch
 cosa può ritronarsi in Dio, laquale habbia forza di muouer noi ad ama
 non sia la istessa sostanza, & essentia diuina. Et quanto alla cagione
 non riceuendo Iddio da alcuno agente, come fanno i figliuoli dal Pa
 tà, bontà, o veruna altra cosa, onde sia amabile, anzi essendo egli il
 agente, dal quale prendono quanto hanno di buono, & di amabile t
 altre cose; dico, che è impossibile, che egli sia amato per rispetto di
 altro agente, che sia fuora di lui. Ma in rispetto della cagion mater
 confesso, che si può Iddio amare per qualche cagione fuora di lui, in
 noi, che siamo la materia, nella quale essercita egli, & spiega la liber
 la beneficenza sua, potiamo da i benefiti riceuuti sperati da lui, ess
 sti à cominciarlo amare. Ma come poi la materia, che siamo noi, è be
 rata, & disposta per queste vie, non lo amiamo noi più, ne più lo de
 amare per li benefiti, percioche se così la amassimo, essendo sempr
 maggiore, & uie più possente, (come si è detto) la cagione, che lo è
 amore, che si portasse à benefiti, essendo cagione, sarebbe maggio

a Dio, & per consequente più, che Iddio si amerebbe.
 che è talmente empio, che le orecchie de buoni non lo
 amiamo noi dunque Iddio per se principalmente, &
 perche questo amore, che carità si chiama, è in noi pro
 di infinita virtù, & è participatione dello Spirito Santa,
 ed il suor nostro è di conditione, che quanto più amo
 to diventa più disposto, & più atto ad amare, & a ri
 aggiar carità, si dice, che la carità in questo mondo non
 alcuna, & che è infinita, non in atto, ma in potenza.
 noi mai tanto Iddio, che non possiamo amarlo ancor
 to all'atto sia ella terminata, & finita sempre, non sola
 ali, mentre siamo pellegrini, & in terra, è ella imper
 quelli, me quali la carità è perfetta, & già sono beati in
 se come solo Iddio comprende se stesso, & solo si cono
 si anche solo infinitamente si ama, non potendo alcuna
 di soprannaturale che sia, in qual si voglia cosa creata pro
 quantunque per questo non possiamo noi amare Iddio,
 di essere amato, essendo infinitamente degno, & amabi
 veramente nondimeno più, che non amiamo tutte le crea
 amore, che si porta alle creature, & egli è amore di ami
 enza; se di concupiscenza non ha dubbio alcuno; concio
 amore di amicitia, che si porta al vero amico è maggiore
 a a qual si voglia cosa amata per concupiscenza. Anzi
 enza, non è propriamente amore di quella cosa, che in
 ma della persona, a chi si ama, & si vuole tal cosa. Con
 (per esempio) un falcone, un cavallo, una gemma, &
 delle creature non ragionevoli, le quali, perche con esso
 amicitia, non si possono amare, se non con amore di con
 amo veramente, & propriamente il falcone, il cavallo,
 ui, che io desidero, & voglio, che habbia si fatte cose.
 e Iddio per amicitia, non è dubbio, che per picciolissimo
 bisogna dire, che egli è maggiore di quel, che si porta a
 amata per concupiscenza. Ma cercandosi se lo amo
 se porta a Dio, sia maggiore di ogni altro amore di amici
 creature, dico, che similmente non è dubbio. Percioche è
 sitia, che è intra le creature, per lo amore di Dio, che pur
 dell'amicitia commune, & humana, che hanno gli buo
 intra loro. Se di questa humana essendo (come si è detto)
 data in qualche bene commune a gli amici, & non potendo
 sopra il quale habbia hauuto fondamento, qual si voglia
 amici-

amicitia humana essere stato mai, se non infinitamente, minore del bene
 pra il quale è fondata l'amicitia, che habbiamo con Dio, che è la eter-
 nitudine; bisogna dire, che nullo amore si portasse mai ne da Pilade-
 ste, ne da Lelio à Scipione, ne da Ionata à David, ne da qual si voglia
 amico ad amico, che fosse pari al minimo amore, che porta à Dio que-
 gli huomo, che sia in carità. Et se parliamo de' gli amori, che gli huomi-
 ni che sono in carità, scambievolmente per Dio si portano, è cosa chiara
 che quello, che ciascuno di loro porta à Dio, è maggiore. Et ciò non so-
 te, perche essendo lo amore di Dio la cagione, & il rispetto, per lo qua-
 le si si amano, è necessario, che egli sia più possente, & maggiore di quelli
 che sono effetti di quello, ma ancora perche essendo tutte queste amicizie
 date sopra il bene della eterna beatitudine, la quale è in Dio, come in
 principio essenzialmente, & nelle creature per participatione; & notan-
 mente; è necessario dico, che lo amore, che si porta à Dio, sia mag-
 giore di tutti gli altri, che si portano gli amici, che insieme si amano per cari-
 tà, come nella amicitia civile, la quale è fondata sopra il ben commune à tutta
 la Città, lo amore, che i buoni Cittadini portano alla patria, ouero al
 legittimo Principe, dal quale dipende il bene della Patria, è maggiore
 di quello, che i medesimi Cittadini si portano scambievolmente intra loro
 per questo, tutti più che la salute de' particolari Cittadini, amano quella
 della Città, & del Principe. Anzi i buoni, & virtuosi Cittadini l'amano
 la propria, vedendosi, che per saluare la Republica, & il Principe, dal
 quale dipende il bene della Republica, oppongono con somma laude i petti
 al ferro nemico, & muoiono gloriosamente. Et ciò ben conuiene, & l'Es-
 sempio lo insegna. Conuiene, perche il ben publico deue essere anteposto al
 particolare. Et lo insegna la natura, vedendosi, che le braccia per saluare la
 testa, da cui dipende la salute di tutto il corpo, non vi pensando molte vol-
 te, nè sapendo quasi quel che si faccia, per mera inclination natura-
 le, sono in certissimo pericolo se stesse, andando à prendere il colpo, che
 viene da alto, & à torre sopra di se la ferita. Bisogna dire adunque, che l'amore
 che è in carità, ami Iddio, non solamente più, che non ama gli altri
 huomi, che sono in carità, ma più, che se stesso ancora. Perciò che chi è
 in carità, amando Iddio, in duo modi risguarda se stesso. In vn modo, in qua-
 nto egli cosa di Dio, la onde per gloria, & honor di Dio, desidera à se
 stesso la beatitudine, ad effetto, che Iddio habbia ad essere in eterno amato,
 & ringratiato da lui, & in lui; & chi desidera la beatitudine à se stesso
 per questa maniera, ciò fa egli principalmente, non per lo ben proprio,
 ma per lo amor di se stesso; ma per lo ben di Dio, & per lo amore & per l'amore
 che ha con Dio. Et chi ama se in questa guisa, non è dubbio, che più
 ama Dio, che se stesso; anzi non ama, non stima, & non prezza se stesso

TTO della carità è principalmente dirizzato a Dio, & do-
 creature, lequali ella riguarda, & ama come cose di Dio, &
 ne di lui più, & meno, secondo che elleno più, & meno,
 diuersi gradi, si appressano à lui. I modi di appressarsi à
 gradi, sono duo, vno di natura, & l'altro di gratia. Ma
 & per gratia si appressano à Dio le creature, secondo che
 rassimigliano à lui. La simiglianza, che per natura han-
 creature, per quel che si appartiene al proposito nostro
 presente,

presenta, ha duo gradi, l'uno è chiamata di imagine, et l'altro di vestigio, la simiglianza del vestigio è indistintamente in tutte le creature. Ma in che mancano di ragione, perche non di altro rappresentano. Iddio: quanto lo affetto rappresenta la sua cagione, si dice, che non è altra figura di Dio, che quella di vestigio, perche il vestigio è un effetto, che rappresenta talmente il piede dello animale, il quale stampandolo è cagione di non essere della medesima ragione col piede. Hora questa sorte di creature non possono in qualche modo amare per carità. Percioche per amano le cose in duo modi. In vno con amor di amicitia che è quello, si ama lo amico, cui si vuol bene. Et in questo modo non si possono creature non ragionevoli, perche con esso loro non possono gli huomini amicitia. L'altro modo nel quale si amano le cose per carità, si è quando si fa con amore di concupiscenza, col quale si ama, non lo amico, bene, che si vuole allo amico. Et in questa maniera le piante, le et l'altre creature non ragionevoli, si amano per carità. In questo amor di Dio vaghiamo, che elle si conseruino, et si aumentino, se conuiene, et ciò non per lo ben loro, ma per l'honore di Dio, et per la salute de gli huomini. Et in questo modo le creature non ragionevoli che di concupiscenza sono amate per carità anche da Dio. Quello, che auanti si è detto, che le creature non ragionevoli non possono amare amor di amicitia, pare, che fallisca ne' corpi nostri, i quali perche a se, si ritrouano in quel grado di cose, che mancano di ragione, et non altra simiglianza di Dio, che quella detta di vestigio, non sono, per se della perfetta beatitudine, che è in veder Iddio, nella cui communione fondata la carità. Nondimeno perche pur sono parte di noi, tempj et instrumenti dello Spirito santo a farci fare opere meritevoli di eternità, et concorrono insieme con l'anime, a radersi nelle passioni conformato, sono essi capaci, se non della perfetta, almeno di una quasi perfetta loro conueniente beatitudine, che dalla beatitudine dell'anima in loro uerà all'hora, che nella general resurrettione faranno a simiglianza po di Christo, fatti immortali, et impassibili, si che da niuna cosa più riceuere nocimento, ne offesa alcuna, agili, et atti a potere caminare l'acque, et in breuissima hora passare a luoghi lontani, virtuosissimi a poter penetrare i grossissimi muri, et altri corpi saldi, et tanto che di chiarezza, et di splendore faranno simili al Sole. Molti de' quappo Iddio in tanto honore, mentre ancora giacciono morti in terra, renderli horreuoli nel cospetto del Mondo, ha egli fatto, et fa spesso in grazia di loro, et con il lor mezzo molti miracoli. Hora secondo che i nostri sono in questa maniera di beatitudine capaci, gli amiamo noi come come di amicitia, per carità, desiderando loro la redundantia della be-

ono, & studiandoci di tenerli qui sani, honestamente copar
e insieme, & si costruino, & habbiano ad aiutare, & non
e dello spirito in noi. L'altro modo di approssarsi a Dio è
non solamente la simiglianza del vestigio, ma ancor quel
intrinseca. Quali sono, per l'intelletto, & per la volontà,
li Angeli, & tutti gli huomini, che per ciò sono detti esse-
rio, perche hanno l'essere intellettuale, secondo il quale sono
ordine, che è in ueder Iddio, nella cui comunicazione è fonda-
loro non è dubbio, che si come, perche sono insieme congiu-
ettivo, tutti si chiamano prossimi, così ancora tutti sono
de hanno carità, con amore di amicitia, volendo loro,
tà sono, d'esser possono di Dio amici, per amor di Dio la-
Non sono già prossimi, ne da coloro, che hanno carità,
di amicitia, tutto che non manchino di intelletto; que' mal-
demonij, o humane anime che siano, già sono dannati all'
possono quei, che hanno carità, più desiderare come ad ami-
Perche ciò facendo farebbono contra la carità. Concio-
ei, che in carità sono, hauer sempre formalmente (come di-
volontà alla diuina conforme, è necessario, che piaccia
pe a Dio piace; & che quel, che dispiace a Dio, dispiaccia lo
proximo, & diano laude alla diuina giustitia sua, che gli ha
è bene non gli amano con amore di amicitia, si gli amano
per carità, con amore di concupiscenza, volendo (come
ragionevoli si disse) che eglina si conseruino per bene, non
id è per gloria di Dio, & per utilità de gli huomini, a qua-
con la tentationi, & con i continui combattimenti, occasio-
Le altre ragionevoli creature da quei, che in carità sono,
amore di amicitia, ma più, & meno, secondo che più, &
no a Dio. Quello, in che le creature, nelle quali è la imagi-
rasimigliano, si è, che si come Iddio conosce il vero, et ama
si lo conoscono, & l'amano le creature, secondo il modo lo-
o questo son' esse simili a Dio di simiglianza d'immagine. Quel-
li bruti non auuiene, i quali mancando di ragione non co-
mano, se non certi beni particolari. Ma perche Iddio cono-
sempre se stesso, che è il primo vero, & il sommo bene, &
re, che hanno intelletto, ciò fanno in atto sempre. Ma sola
geli, & le anime beate, auuiene che essi, secondo che per
a Dio, & di Dio più partecipi, siano etiandio da noi, che uiu-
i ancor siamo, per rispetto, & amor di Dio, il qual è cagio-
amore, più perfettamente amati per carità, che non ci amia-

mo noi intra noi amiamo gli spiriti beati che sono in cielo. Et questo
ne perche essendo il piacere effetto di amore più pfecto, che nō è il de
Et hauēdo chi è in carità piacer del bene di quei, che sono beati & in
& desiderio del bene di questi, che sono peregrini, & in viaggio, bi fog
che chi è in carità più perfettamente ami coloro, che costoro, & ta
ciascuno di essi, quanto à Dio più si auicina, & si rassimiglia. Et che
vero si mostra ancora, perche amando Iddio più coloro, à quali eg
maggior bene, & essendo maggior bene la gloria, che egli vuole a
quale è assimigliata al frutto, che non è la gratia, che egli vuole a
suoi mentre sono in questo mondo, che è assimigliata al seme; segue,
mo per carità, laquale non ama, se non per rispetto, & p amor di Dio,
quei, che già sono in patria, come più amati da Dio, che quei, che sono
gio. Massimamente che essendo color confermati, si sa che non poss
cadere dall'amicitia di Dio. La doue di costoro, che sono anche in via
ben certo ordinariamente, che siano in carità; & molto meno (possi
ciò si hauesse certezza) si può saper certo, se essi vi habbiano à perse
no alla fine. E ben vero, che non hauendo quei, che già sono in Cielo,
del nostro aiuto, per salire oue già sono saliti, ma si ben noi del loro;
ancorche siamo di maggior beniuolenza verso i beati, siamo nondi
maggior beneficenza intra noi. Onde è, che nella via di Dio ci affat
l'uno per l'altro, temporalmente, & spiritualmente aiutandoci & fa
benefitio per carità. La doue à quei, che sono beati, non succiamo, n
tiamo noi benefitio per alcun modo. Et quantunque per la infermit
na, niuno è di coloro, che sono in via, che possa pensare in Dio, &
con l'affettione verso lui in atto sempre, & senza alcuna intermissio
dimeno pur ve ne ha molti, che hauendo fede, speranza, & carità, le
habbitualmēte sempre, & lo possono fare & lo fanno molte volte vol
lo aiuto di Dio anche in atto. Et noi, tutto che non potiamo conoscere
per via di vn verisimile auiso, se gli huomini siano così fatti, amiam
rità coloro, iquali stimiamo esser in gratia; volēdo loro il bene eterno
fetto più, & meno intenso, secondo che ci pare di conoscere in essi più
no seruente la carità. Gli altri poi, che ne in atto, ne in habito non c
no, & non amano Iddio per carità; ma sono in potenza di conoscerlo
amarlo, in quanto si ritruouano anche in istato di poter conuertir se à
me auuiene de gli infideli, & di coloro, che stanno in peccato mortale
amati da buoni, se bene essi hanno in odio se stessi. Et che si habbiano i
si dimostra. Percioche ciascuna cosa (si come Aristotile insegna) si di
re quello, che è principale in lei, & essendo principale in noi huomin
te ragioneuole la quale, i peccatori, che à tutto lor potere cercano so
alla parte sensitua, & al corpo, non prezzono, non stimano, & non a

il che non è altra, che hauere in odio se stessi. Ma se bene se medesimi in questa guisa, non sono però così odiati da i quali amano in loro quello, che à loro è in odio, & odia mano. Percioche sono odiati i cattini da i buoni, in quau senza distintione, ancorche siano lor padri, o fratelli. Ma quanto i cattini pur sono buomini fatti da Dio, & la loro, & di Dio capace, sono essi per carità grandemēte amati non lasciano di far molte volte, mosi da amore, che li offitij, per ritrarli dal peccato, & per cōuertirgli à Dio sono caduti nel profondo de' mali, & condotti à termino, fatti incorrigibili, & ostinati più si può temere, che i buoni. Ertio loro, come da pomi fragidi souuertiti, & corrotti, si habbiano à conuertirsi, & salvarsi. Ma all'hora deuotini priuati essere, come peste publica scbiuati, & fuggiti, hanno di ciò fare autorità, alla morte, come comandano uane leggi, dannati, & puniti. Et ciò non per odio di loro, & per carità, secondo la quale il publico bene deuē esvita de' pochi, & anche de' molti huomini tristi, cui più a il morire, potendo la morte essere loro vtile à farli con estremo (come alle volte interuiene) si rauuedessero; & restare tutta, o parte della pena temporale debita alle loro, & douendo tor senza dubbio esser gioeueole in questo ringe à por fine a i falli; & alle maluagità loro.

secondo il quale si hanno d'amare i congiunti,
che si deono lor uolere.

CAP. LII.

quel, ch' à questo proposito si appartiene i principij dell' amato è atto, che dalla carità si produce. L'uno è Iddio amante, & l'huomo amante, Iddio amato, perche essendo egli la amore, che per carità si porta à lui, & à tutte le creature diciamo ch'egli è principio di tale amore. Et questo auuie- prima cade nella intatione, laquale è atto principale della ne, per loquale si uogliono tutte l'altre cose. Onde bisogna principio di tutti gli atti della volontà, & per consequen- ore, inquanto è egli atto di volontà. Essendo adunque Iddio del nostro amore, per lo quale amiamo lui prima, & poi altre cose, auuie, che egli è l'un principio di cotal atto. l'huomo, che ama, inquanto cotal atto esce da lui profuma- sta voce principio, importa rispetto alle cose, che seguono gli principio, è necessario, ch'oue è principio, vi sia ordine
A A A che

che non è altro, che modo, secondo il quale certe cose vanno in
 certe dopp. Essendo adunque duo i principj della carità, Iddio princi-
 pe amato, & l'huomo amante, è di mestieri, che siano anche duo gli
 che si deriuano da detti principj, & che secondo i detti duo ordini, l
 per carità dopo Iddio, cui deuè amar prima, & sopra tutte le cose, a
 & meno diuerse sorti di creature. Quanto all'ordine, che dipende
 principio, che è Iddio, deuè l'huomo amar le creature più, & meno
 nel precedente capitolo si è dimostrato) secondo che elleno più, & mi-
 simiglianza s'appressano à Dio. Et questo auuiene, perche essend
 sommamente buono, & la istessa bontà, da cui procede tutto il bene
 tutte le creature si ritruoua, quanto più le creature simigliano lui, ta-
 sono partecipi di bontà. Et perche la bontà è oggetto dello amore, u-
 iendo amare qual si voglia cosa, se non inquanto è ella veramēte
 buona, bisogna dire, che quāto le creature più simigliano à Dio, tāto pi
 amabili. Et perche lo amore non è altro, che voler bene, auuiene,
 ondo quest'ordine di carità, che da Dio dipende, quanto le creatu-
 per simiglianza più prossime à Dio, tanto si voglia loro per carità m-
 bene, ciò è maggior participatione di beatitudine, che è il sommo be-
 partenēdosi alla carità di volere, che la giustitia di Dio si conserui; per
 le à migliori i maggiori beni si deono. Percioche quantunque la be-
 ne, che è il bene, che la carità vuole à tutti, sia in se stessa vna sola,
 nondimeno diuersi gradi, secondo i quali, hauendosi rispetto alla m-
 i meriti di ciascuno, viene ella diuersamente à diuersi compartita, &
 munitata. Et questo è il modo di amare per carità, secondo il primo
 che dipende dall'vno de duo principj, che è Iddio amato. L'altro n-
 amare per carità, secondo l'ordine, che da quell'altro principio dipen-
 è l'huomo amante, è simile al modo, del quale si è detto. Percioche
 per l'ordine, che dipende da Dio, debbiamo amar principalmente ess-
 che è principio di tal'ordine, & poi le altre cose, secondo che più si
 nano à Dio, così ancora per l'ordine, che dipende dall'huomo aman-
 l'huomo per carità prima di ogni altra cosa, amar se stesso, che è pr-
 di tal'ordine, & poi gli altri, secondo che più si auuicinano à lui, &
 esso lui più strettamente congiunti sono. Ma perche intra gli huomi-
 diuerse maniere di congiugimenti, & nella natura delle cose sono di-
 niere di beni, che in amando si possono à fine dell'eterna beatitudine
 allo amato, & non tutti i beni sono à tutti gli huomini proportionati
 ne, che non ad ogni congiunto si hà da volere ogni bene; ma quello
 no, che hà seco proportionē. Onde è necessario, che per intelligen-
 reggiamo, per quanto si può, quali beni à quali congiunti siano pro-
 mati. Bisogna adunque sapere, che i congiugimenti sono diuersi,

Te

ne, di vna patria, di vn collegio, di vn sangue ne congiunt
 tuando l'affettion nata da simiglianza di costumi, ò da es
 da bauer fatto, ò ricevuto benefitiij, & da molte altre cose
 questi congiungimenti non si può precisamente dire, che
 assolutamente maggior di quello. Percioche se bene il con
 sangue, perche si appartiene alla sostanza nostra, & non
 che di tutti gli altri più stringa. Può nondimeno esser tan
 ne nata dalla simiglianza de costumi, ò dalla eccellente vir
 ò benefitiij, che più stringa, che non si il sangue. Ma di
 enti quello, che è intra il Padre, & il figliuolo, perche vi
 del sangue, della Patria, della natione, del beneficio, &
 della simiglianza de costumi, & perche il figliuolo è quasi
 r vna cosa stessa con esso lui, ordinariamente è il maggiore
 nello ancora, che il marito, & la moglie hanno insieme, ò
 dissiuoi; perche l'amicitia, che è intra loro è fondata sopra
 di tutta la vita, & di tutti i beni, essendo ogni lor cosa in
 comune, le facultà, i figliuoli, & i proprij corpi. I beni an
 o per carità volere à noi stessi, & à nostri congiunti, han
 differenza. Percioche, ò sono tali, che gli dà Iddio à gli
 pere di ciò meritenoli, che essi habbiano fatte, ma per mera
 à sua; ouero gli dà solamente à chi con opre di ciò merita
 no, come è il bene eterno, lo aumento della gratia, & gli
 one. Iquali, perche Iddio hà ordinato, che non si diano, se
 rritati, accioche la giustitia di Dio si offermi, non si denono
 assolutamente ad alcuno, sia pur congiunto quanto si vo
 ancorasse non quanto conuiene alla misura de i meriti, i qua
 refferarsi à Dio, mentre l'huomo è peregrino, & in viaggio,
 ui, comostendolo, & amandolo, & operando per amore suo.
 ò debba l'huomo per carità voler questa maniera di beni,
 ne si è detto, può nondimeno, & dene desiderarli à se, & à i
 maggiore affetto, & più, intenso che à quelli che di lontano
 quanto, ponendo per essempio, che à i meriti miei, ò di mio
 ni duo gradi di beatitudine, & che à i meriti di vn' altro,
 bia alcun particular congiungimento, ò non così stretto, ne
 attro deuo io per carità volere à colui quei quattro gradi,
 opere si confanno; & à me, ò à mio padre li duo gradi che
 i & non più. Ma posso, & deuo per carità desiderare con
 con più ardore questi duo gradi à me, ò à mio padre, che
 tro gradi condegna à lui. Quell'altra sorte de beni, che di
 dà à gli huomini non per opere di ciò meritenoli, fatte da
 loro,

loro, ma per mera, & assoluta liberalità sua, parte sono assolutamente
canciosia che per se sempre sono tali, & fanno buoni coloro, che gli
non possono essere da loro usati mai, se non bene, qual'è la gratia di
perseueranza nella gratia, & quali sono anche tutte le virtù, che se
ia adduce, & i diuini aiuti, che Iddio dà preparando alla gratia, e
perseuerare in essa, o mouendo a fare le buone opere con essa. Et qu
secondo l'ordine, che detto habbiamo, che dall'buono amante, come
pio dipende, è lecito, & debito per carità desiderare assolutamente
che ad altrui, & più che a quei, che ci sono più lontani, a coloro, co'
strettamente siamo congiunti, salvo però il beneplacito diuino. Con
la volontà nostra conformarsi sempre, almeno (come dicano i dotti
mente, poi che materialmente non può, non sapendo noi sempre in qu
qual sia il diuino beneplacito. Ne il desiderio mio è per alcun mod
nato, se dandosi questi beni a gli huomini, senza che meritati gli be
io (riseruato il beneplacito diuino) più gli desidero a me, che ad altr
a miei prossimi, che a gli stranieri. Anzi è egli regolatissima, nè fo
se non quello, che la carità comanda, la quale è ordinata secondo i d
già detti, i quali non hanno alcuna repugnanza, o contrarietà intra l
mirabilmente concordano in ogni cosa. Posso io adunque, & deno
facendo altrimenti farli contra l'ordine della carità, desiderare, &
to si stendono le forze mie con orationi, & con altri modi simili pr
più tosto a me, che a chi che si sia in maggior misura, & in più al
i detti beni, & dopo me, più a coloro, che più mi stringono, che a
manco. Ne per questo si esclude, che io non debba desiderargli, &
vargli, almeno in caso di necessità, a tutti gli huomini, che capaci
etiandio che, a me non siano per alcun particolar modo congiunti.
beni, i quali dona Iddio, senza che meritati si siano, un'altra par
che possono essere a noi buoni, & cattivi: in quanto possono, usand
aiutare la nostra, & l'altrui salute, & usandosi male, la nostra, &
quina. Et così fatti beni, non si hanno per carità a desiderare, nè a
re, nè per noi, nè per altrui, se non quanto possono esser buoni, &
to a noi, & altrui. Tali sono la sanità, le forze, & le fettezze del
po, la fama, la gloria humana, i gradi, gli onori, le
degnità, gli imperij, l'efficacia del dire,
& dell'operare, la eloquenza,
& tutte quelle, che si
chiamano gratie
gratis da-

itioni di diuerse ragioni di amore, che taluolta
in diuersi cōgiunti, & de gli vfficioj debiti per
CAP. LIII.

si è detto, si può raccogliere, che quattro sono (come dis-
se) le cose, che si deono da noi amare con amore di amici-
tà. Iddio prima, & appresso noi stessi, & poi il proximos
nostro. Il quale essendo parte di noi, & vna cosa stes-
sa lasciare di annouerarloui, principalmente, potendo
quello, che si era detto di noi stessi. Ma io credo, che à
nesso conueniente in quel proposito, separar noi stessi dal
esser troppo differente, & di molto più alta ragione il bo-
nuole all'anima, laquale egli intese per noi stessi, che non
le al corpo; & che per ciò giudicasse, che non bene andas-
se, ma che il corpo deuesse essere all'anima posposto. Et
vuole al proximo, è della medesima ragione con quello,
ma si vuole, giudicasse ancora, che lo amore, che si
deuesse essere à quello, che al proprio corpo si porta,
per questo non gli piaceffe far di noi stessi, & del corpo
vno, ma duo; de quali, quel di noi stessi pose à quel del
corpo gli pose dopo. Hora essendosi già del be-
nuole a Dio, a noi stessi, & a corpi nostri, detto a bastan-
za, che si vuole da noi per carità a proximi, ma da Dio
in un modo, da noi dar loro si puote; restar ebbe, che di que-
sti, che da noi per carità volere, & dare si deono a nostri
modo, & utilità loro; & da loro a noi per commodo, &
per conseguente de gli vfficioj communi. Ma essendo questa
columi giusti trattata da grauissimi autori, rimettendoci
niente a quello, che essi dottissimamente n'hanno lasciato
ente alcune cose sopra alcuni casi. Poniamo che m'hab-
bia anche figliuoli. Costui, perche lo amore, che dal
gliuoli, che sono come parti, & membra di lui, è molto
l'huomo porta a se stesso, & perche il Padre meglio sà i
ati di se, che non fanno i figliuoli se esser generati di chi
re, pare che debba più amare i figliuoli di se nati, che il Pa-
si crede esser nato. Ma dall'altra parte, perche nel Pa-
gior simiglianza di Dio, che non è ne figliuoli, essendo il
che secondo il suo modo è Iddio, cagione, & principio
Et perche nel Padre si troua maggior bontà verso i
figliuoli,

figliuoli, non è ne figliuoli verso il Padre, parte, che egli più, che i figliuoli ha amare suo Padre. Et così è molto difficile il giudicare, alla quale delle due parti debba egli più inchinare con la affettione. Ma quelle le ragioni di questi duo amori giostrando quasi di pari, rendano la ne dubbiosa, non molto importa, perche è assai chiaro quali beni deuolere, & quali officij prestare al Padre, & quali a figliuoli. Perche il Padre, come a suo principio, & che in lui tiene il luogo di Dio, deuamente la pietà, la osservanza, & la riuerenza, che non è tenuto ad habere di lui in reggerlo, ne in amaestrarlo, ne, se non in caso di necessità, in derlo di dimenti, & di vesti. La doue essendo egli principio, & cagione de' figliuoli, conuiene, che da lui, quasi come che da Dio, si derui in loro effetti sono, la conseruatione, & la perfettione. Et per questo è egli solito ad auer cura di loro, a reggerli, & a prouedere, che habbiano onore, & onde vestirli. Ma non deuono loro ne osservanza, ne riuerenza alcun modo esser soggetto, come è obligato di fare al padre. Et perche il Padre, & la Madre siano uguali in bontà, se si cercasse, a quale debbano i figliuoli inchinare con la affettione, non è dubbio, che più alla Madre sono i figliuoli obligati di amore al Padre. Et questo ammette la femina secondo la opinione de' più Dotti Filosofi, concorre alla generazione solamente come principio passiuo, somministrando la materia informe, la doue il maschio vi concorre assai più nobilmente, come principio attivo con la virtù formatrice, che è nel seme. La quale, tutto che non possanza di indurre l'anima ragionevole, che è forma del corpo umano, opera delle sole mani del grande Iddio, che solo immediatamente la infonde, si vi induce ella nondimeno la vegetatiua, & la sensitua, & poscia disposto il corpo a riceuere la ragionevole. Ma con tutto ciò molte volte accade che in coloro, i quali, perche si ha con essi maggiore affettione, deuerebbono essere più amati, si riuuolga minor bontà, & perche sono di minore amore degni, se per auentura la madre fosse di più bontà che non è il padre, si deuerebbe ella essere da figliuoli più amata. Et perche gli officij ordinariamente vanno dietro allo amore, & più si deono a chi ha maggior amore, non è dubbio, che in tal caso gli officij debiti all'uno o l'altro parente, si haurebbono a prestare, principalmente a lei. Ma certo non debbano coloro, che sono congiunti in matrimonio amare più, l'uno che l'altro, o pur ciascuno di essi più il padre, & la madre, di cui è nato. Et se bene sona molte le cagioni, che hanno a produrre amore di qua, & di là, quali rendano la questione dubbiosa, non pare, che accada disputare, doue data Iddio la sentenza, all'hora che egli disse, che l'uomo per amore si alla moglie, lascerebbe il Padre, & la Madre. Ne quali, auengachè esser essi principij, & cagioni de' figliuoli, si come secondo il modo primo

e Iddio, pare che sia più simiglianza di Dio, & più bontà non è nell'uno de' consorti verso l'altro, & che per questo nati. Nondimeno la grandezza dello strettissimo congiungimento il marito, & la moglie, essendo diuentati vna à tutti gli altri rispetti, & sa, che il marito, & la moglie s'addeuono amarsi intra loro. Ma quantunque ad effetto come è necessario per lo congiungimento de' corpi, che de- possano il marito, & la moglie lasciare il Padre, & la e sia loro lecito di lasciarli quanto à gli altri officij. An- ali sono quei di pietà, di offeruanza, & di reuerenza, che uenueuoli più tosto, che à' mariti, & alle mogli, à padri, se si deono. Ma per fine di queste comparationi, che trop- rebbono se si andasse lor dietro, ragionerò alcune cose ambiuolmente si portano chi fa beneficio, & chi lo rice- qual de' duo esser debba, ma in qual sia ordinariamente percioche non ha dubbio, che più del benefattore (posto pari) è obligato ad amare colui, che il beneficio hà ri- ebbe ingrato, ingiusto, & molto peccerebbe più grane- che l'ha fatto, se e' non amasse. Il dubbio è dunque, non di amare, ma qual più ami ordinariamente. Et quantum dire etiandio dall'altra parte, si pare egli & per la sperien- zia, & per le ragioni ancora, che più ami chi hà fatto altrui hà da altrui riceuuto. La sperienza si manifesta in que- mini sono, i quali lamentare si sentano, che i benefattori senz'altra cagione partiti dall'amicitia, & molti, che ogni- fere stati abandonati ingiustamente, & ingratemente da i osarono beneficenza. Onde pare, che non male inten- quando e' disse niuna cosa andare in obliuione più tosto, i esempi ancora sono aperti ne' padri; che più, che non li amati, amano essi i figliuoli loro, a' quali in molti ti più beneficij, che non sono loro stati fatti da figliuoli dio, da cui habbiamo noi riceuuto, & riceuiamo ogni di, ne, che habbiamo, & nondimeno assai ama egli più noi, ato. Le ragioni sono pronte ancora. Percioche le co- gli huomini più faticano, più care si tengono di quelle, e fatica acquistate. Et quindi è, che le madri, perche ostengono in far figliuoli, più teneramente, che i padri e ricchezze più stretti conseruatori sono, perche più le e molto sudarono in acquistarle, che chi da non aspettata e liberalità di fortuna s'è fatto ricco senza fatica. Di che segue,

segue che quanto è più difficile il fare altrui beneficio , che non è il rice-
 tanto maggior sia lo amore, che a chi lo riceue, porta chi lo fa, di que-
 lui portato all'incontro , da chi l'ha riceuuto senza che niè più nobil-
 bonorato è il fare, che il patire, percioche chi fa imprime la forma, &
 re, il che rēde l'huomo simile a Dio, nobilissimo sopra tutte le cose, &
 sce, riceue la forma, & l'essere da altrui, il che rende l'huomo simile a
 ria, ignobilissima infra tutte le cose . Onde perche chi ha fatto il ben-
 conofce in chi l'ha riceuuto, l'ation sua, che è nobilissima, & honestifi-
 all'incontro chi l'ha riceuuto, riconofce nel benefattor suo la sua passi-
 quale, tutto che vile sia, è nondimeno vile , & ignobile, bisogna dire
 più amabile l'honesto, che nō è l'utile, che il benefattore molto più si
 cia in colui, al qual hà egli fatto beneficio , & che per conseguente
 che non si compiace nel benefattore suo, & che non l'ama colui, alqu-
 neficio fà fatto. Appresso chi hà riceuuto beneficio, come tale, è ope-
 ra del suo benefattore . Onde veggiamo, che i Cardinali creature s-
 no di quel Pontefice , che gli promosse . Di che segue, che naturalme-
 nefattore molto più ami cui fece egli beneficio che non è amato da
 do natural cosa, che ciascuno grandemente ami le opere sue. Come fa-
 Poeti, i quali verso i loro componimenti sono di affettione così gra-
 lieua loro bene spesso il giuditio , si che non possono perciò più cono-
 fetti, che gli fanno essere men buoni , & per conseguente non sono
 purgarneli, onde si dà loro consiglio da maestri dell'arie , che gli m-
 disparte, & gli lasciano star tanto, che la lunghezza del tempo imp-
 do al fouerchio amore, che portano loro. Ultimamente chi hà riceu-
 cio, è dal suo benefattore risguardato quasi come acquisto , et possessore
 & come suo debitore, & dall'altra parte da colui, che riceuette, si ris-
 benefattor suo come creditore, cui sia egli di remuneratione. & di
 obligato . Ma conciosia che ciascuno più ami , & più si compiaccia
 egli creditore, & che altri sia a lui obligato, che non fa, di essere egli
 re, & obligato altrui, segue, che il benefattore , perche in lui più si c-
 più ami cui ha egli fatto beneficio, che non è da lui amato all'incon-
 è sempre, & indistintamente cid vero . Perche coloro da quali si fan-
 ti grandissimi beneficij , come è Iddio prima, dal quale ci è venuto
 bene, che habbiamo, & poi il Padre, & la Madre, da quali riconofce-
 fere sostanziale, et i Maestri, che ne hanno dato il ben essere, & la per-
 delle Scienze , & delle buone arti più amiamo , che coloro a quali
 noi fatti beneficij debili, o mediocri. Ma p tutto che più ami chi ha fa-
 cio , nondimeno perche più è obligato ad amare, chi l'ha riceuuto
 detto) deue costui, per ragion di gratitudine, che è parte di Giustitia,
 nefattore, più che il benefattor non deue a lui tutti gli ufficij, et o-

i parlato dello amore, che per carità si deue portare, &
 che si deue volere à coloro, che in qualche modo congiun-
 te sono; resta che si dica, come habbiamo noi ad essere per
 o i nemici. Nella qual consideratione, ricordandoci, che (co-
 gli ordini di questo amore, procedenti da duo principij,
 io amato, & l'altro è l'huomo amate, & che secondo il pri-
 mo per amor di Dio amar tutti coloro, che hauendo con Dio si-
 me, sono per natura di lui capaci, non ci deue esser dub-
 bio, che huomini fatti ad imagine di Dio, & per conseguente di
 altri nemici huomini ancora, che secondo quest'ordine deb-
 bano non già in quanto nemici ne sono. Percioche come ta-
 l'alcun modo degni di amore, ne simili a Dio, che non porta
 odio, di tante ch'egli ne hà fatte. Onde quanto alla nemistà,
 all'odio, che ne portano, debbiamo noi per carità odiarli
 modo tutto contrario a quello, con che essi hanno odio con
 noi in noi la sostanza, & la natura, per cui siamo huomini,
 struggere, & estinguere vorrebbero; & apprendendo i no-
 i mali, come veniloro; desiderano, che in noi sia ogni difet-
 to, & noi all'incontro hauendo in odio per carità, & dispiacen-
 za ogni mancamento, che è in loro, & particolarmente la
 nemistà, che essi ne portano, il quale è in loro grandissimo male,
 amando di nemici, che ne sono, renderli amici. Et amando
 la natura loro, per la quale sono essi huomini fatti ad imagi-
 ne naturalmente atti à ricenerlo, & ad essere tempj di lui
 gratia loro, & che Iddio gli empia di se, & dia loro la gra-
 tia eterno bene. Il quale procuriamo loro ancora, se non
 almeno, che nelle orationi, che facciamo per tutti, com-
 periamo. Et se à quel popolo, ò à quella vniuersità, della qua-
 li i membri, per auentura faceffimo noi alcun beneficio
 utile, non gli escluderemmo sì, che non volessimo, che an-
 tipipi di tal beneficio. Et habbiamo l'animo apparecchiato
 particolarmente ancora. Solo che la necessità in che si truoua
 per cioche a tutto questo siamo noi obligati per precetto di
 Dio di quelli tanto perfetti, & così pieni di carità, che
 non siano in necessità; amano particolarmente i nemici, &
 pregano, & fanno loro anche esteriormente bene-
 ficentia benigna. Et ciò non solo, perche vogliono (secon-
 do obligo di fare) che tu ben tu in essi non sia vniuersa dalla

altrui mala agià, come auerrebbe, se dall' odio, che loro è portato, ò giurie, che loro da nimici sono fatte, fossero essi tratti ad odiare, ò vice altrimenti, ma perche desiderano vincere l' altrui peruersità, così loro, studiandosi col giouare à nemici, prouocarli à pacificarsi, e uertir l' odio in amare, p. gloria di Christo: i cui consigli seguono, così Percioche essendo questo atto di tanta perfettione, che non lo possiede non coloro soli, ne quali la carità è ridotta à piena finezza; non disciesso diuino legislatore dare di ciò precetto, che tutti obligasse; mente consiglio à coloro, che al sommo della perfettion christiana an- no. Talmente che si come facendosi in questa maniera molto si mer- no si facendo, non si pecca, pur che non si lasci di così fare per dispr- diuini consigli. Et come che ciò sia (secondo che detto habbiamo) a- merito, non è per ciò, che appo Iddio più si acquisti amando, & fa- neficio à nemici, che à gli amici. Anzi si come più sarebbe contra l' & più graue colpa lo hauere in odio, & il nuocere allo amico, che al- così ancora è più secondo la carità, & di più merito di amare, & di- allo amico, che al nemico. Percioche nello Amico, perche ama non- che è migliore, concorrono molte cagioni di amore, la doue il nem- bà forse altro, onde sia degno di amore, se non che essendo huomo, tura di Dio capace. Ma si è detto, che lo amare particolarmente, uare à nemici è atto di grandissima perfettione, perche la carità, che à far ciò, è senza dubbio, & senza comparatione maggiore assai di- che non passa più auanti, che ad amar gli amici. Si come anche dici- maggior conuen, che su il fuoco, il quale hà forza di scaldare eti- cose lontane, che non è quello, che scalda sol le vicine. Ma si come che con iscaldar le cose lontane, mostra tanto maggiormente la gra- & la efficacia sua, è necessario, che altrettanto, & molto più ancor- quelle cose, che appresso gli sono. Così la carità, la quale con isten- amare, & giouare particolarmente à nemici; mostra che ella sia gra- & perfettissima, è necessario, che altrettanto, & molto più ancora si studi di giouare à gli amici, che più se gli auuicinano per molti m- questo basti quanto allo amore, che per carità si deuè portare à nem- do l' ordine, che da Dio amato, come di principio dipende. Ma à v- siderare come, & quanto debba il nemico essere da noi amato, secon- altro ordine, che si disse, del quale è principio l' huomo amante; bi- pere, che due sono principalmente le cagioni, che ne inducono ad a- trui. L' una le conditioni amabili, che nella persona amata si riri- l' altra lo amore, che dalla detta persona amata à noi si porta. Il qu- prouocando, hà sempre grandissima forza di accendere amore all' i- Hora questi ultima cagione è impossibile, che mai produca in noi an-

che la inimicitia, o lo presapone, o d'vna cosa istessa con-
 trario all'amore, nè può con esso hauer luogo. Onde non
 ci porti odio assolutamente, & che assolutamente ci ami
 subito, che egli cominciasse ad amarci mancherebbe di
 accadere, che vno ci sia nemico, & che habbia molte con-
 che per esse siamo noi tratti in qualche modo ad amarlo.
 e Alfonso di Arragona veggendo in vna battaglia valo-
 mbattere Sforza Attendolo suo nemico il quale facendo
 prudentissimo Capitano, & di fortissimo Cavaliero, por-
 tissimi danni, non solamente lodò, & ammirò la virtù di lui;
 gli pose, che l'amò poi in qualche modo sempre, etiamdio
 e le parti contrarie alle sue. Mastesta Baglione Capitano
 mpi, essendoli mezza hora auanti stato ucciso Giovanfran-
 da vn pouero seruitore, che ciò fece per difendere, o forse
 Gentil'huomo suo padrone, che andandogli egli appresso,
 co era stato assalito, & morto. Et essendo poi quel seruito-
 ruto di sangue venuto in forza, & condotto alla presenza
 latesta, ancora che per la morte del fratello fosse pieno di
 ime, & potesse con vn cenno far morir colui, che l'hau-
 on fece, se non che dopo hauerlo guatato alquanto, con-
 dò, che fosse lasciato in libertà, & poi soggiunse, che egli
 uer suo. Et volesse Iddio, disse, ch'io hauesse vn seruitore
 parole mostrarono manifestamente, che il valore, & la
 o fante, lo haueuano in qualche modo tratto ad amarlo
 rispetti, che conuenueuolmente nè lo fero no rimanere, vo-
 rebbe egli tenuto appresso. Le conditioni amabili, che posso-
 nè nostri nemici, sono il valore, il sapere, la simiglianza
 rentela, & tutti quei congiungimenti, che di sopra conia-
 ndo concorrono in coloro, con cui nasce poi nemistà, per-
 an parte la forza, & la efficacia, che hanno di prouocare
 imente, che come per de il vino della virtù, & della bontà
 a acqua sopra. Anzi sogliono taluolta intra i congiunti lo-
 lto più acerbe, onde si suol dire, che gli odij, che nascono
 ima erano amici, tanto sono de gli altri più graui, quanto
 , in che degenera il vino, che da principio era dolce, &
 cio, in che si congela l'acqua, che prima era calda. Come
 guerre civili, le quali con odio & con rabbia molto mag-
 che le straniere. Nondimeno, perche si come non si posso-
 e in tutto cotali congiungimenti, così anche d'forza, che
 o viene in parte, certe occul. e fustilla di amore, molte volte

auuicene, che cessate, che sono le cagioni dell'odio, & raffreddate l'ire, à quei, che poco auanti erano mortali nimici, de' mali, che si sono fatti l'altro, & mostrano apertissimi segni di dolore, & di dispiacere. Et sono i congiungimenti, se ben nascono gli odij, pur restano certe reli occulti semi di amore, si veda in David, che pianse così dirottamente te di Saul socero suo, & quella di Assalon suo figliuolo, diuentati al nemici. Et in Cesare, che similmente pianse quando gli fu presentato del gran Pompeo, amico prima, & genero suo, & poi mortal nemico tornano ad amarsi talvolta più, che prima così fatti nemici. Onde n prouerbio, che l'ire de gli amanti sono cōfirmationi di amore. Et per quel sanio, che l'amicitie et le nimicitie deueano trattarsi in modo, che ci si ricordassero, che potrebbero diuentar nemici, & i nemici amici. Che la carità si produce in noi dallo Spirito santo, & non da a' cuna nostra naturale conditione, ò virtù. CAP. I

NEL L'huomo sono due maniere di virtù apprensive, vna de la quale conosce le cose particolari, & sensibili, & vna dell' to. Et nello intelletto sono due cognitioni; vna, che è naturale cui l'huomo, senza che gli siano insegnati da altrui, ò che habbia fatto apprendarli, per se stesso intende i primi principij, & vn'altra, che è ta, per la quale dalla cognitione de primi principij, & delle cose co da sensi, per via dell'altrui disciplina, ò della propria inuentione, quasi arriua ad intendere le conclusioni di molte altre cose. La cogniti quali conclusioni, auuenga che in questa maniera si sia acquistata, si uolta, che è naturale anche ella, perche si acquista mediante il natural la humana ragione. La quale ha per natura di farsi grado dalle cose i per via di discorso venire in conoscenza delle non intese, E se bene, la mente humana il poter con questo lume alzar si gia mai più suso, di à che dalla cognitione de primi principij, & delle cose apprese da se come da duo Ali esser portata, le è dato nondimeno, ancor che non f scultà, il poter leuarsi molto alto, & cōdursi sino all'altissimo Iddio; c do, che egli è prima cagione di ogni cosa, & che da lui ha l'huomo l'essere, & tutto quello, che egli ha di buono; & che è anco primo m cui ricamiamo tutti il produrre, che facciamo delle nostre operationi, sono mouimenti dipendenti dal detto primo motore. Et perche ogni sua potèza si riduce à conoscere in atto per le spetie, & per le forme sibili, che di se la formano, come si manifesta nella potenza visua, per le specie colorate, & visibili, che ne gli occhi uengono, vede in at ne, che con ogni apprensua potenza si accompagna naturalmente s appetito di forme tali. Percioche, ò non le hauendo, l'huomo desidera ò hauendole, si diletta, & si compiace in esse. Si come tutti promian

ando, desideriamo di vedere la luce, & le altre cose belle, amiamo in tal visione. Di che è manifesto, che dietro alla nostra appetito, ouero amando la cosa, che è conosciuta per buona, è conosciuta per rea. Conducendosi dunque la cognitione a Dio, perché le cose tanto sono buone, quanta è la bontà del Dio, conosciamo non solamente per buono, ma per sommamente, il cui essere, perché è cagion prima di tutto l'essere, che ritruoua, è ottimo, et perfettissimo. Et di più conoscendolo per buono in se stesso, ma anche per buono a noi, & a tutto ciò da lui così noi, come tutta la vniuersità delle creature ha ni nostro hauere, & ogni nostro operare, è necessario anzitutto appetitiua lo amiamo. Et se la nostra natura per la sua imi parenti non fosse stata corrotta; per la qual corruzione l'humano, va dietro al priuato bene: l'ameremo noi, non per la gratia, ma non senza il diuino aiuto. Sopra tutte le cose amiamo noi stessi ancora. Et questo amare, che in questa guisa segue la cognitione naturale, quantunque sia favorito, senza il quale niuna creatura può muoversi a far cosa, che da naturali principij, in noi si deriva, diciamo, che egli è molto da quel diuerso, che pur a Dio si porta per carità, e assai tutti i termini della nostra natura, bisogna dire, che è naturale. Non potendo per via de' naturali principij, cadere in pensiero, che voglia Iddio comunicare alla creatura la eterna visione di lui, la quale naturalmente è propria a lui solo, & è naturale, è fondata la carità, & l'amiciia, che habbiamo con Dio, cioè naturalmente apprendere l'humano intelletto, auue la quale non si muoue, se non quanto va dietro, & segue lo stesso beatifico oggetto naturalmente amar Dio per altro, o che la conoscenza, che habbiamo di Dio, come di beatificato, è del tutto soprannaturale; & per fede, inquanto circa ciò creduto ci è stato dalla diuina sapientia sua rivelato. Così ancora lo stesso, & segue tal conoscenza, è in noi soprannaturale, cioè non nostra natura acquistato, ma dallo spirito santo, che è lo stesso Padre, & del figliuolo in noi creato, & infuso, non secondo la nostra natural conditione, o virtù, ma secondo il beneplacito che ritruoua gli huomini disposti, & preparati a riceverli, si preparati, & disposti habbiano fatto ogni loro sforzo. Il la qual preparatione è anche ella dallo istesso spirito santo dato agli più, & meno, come gli è a grado, la mente humana a se, & sforzarsi.

Dello

DI sopra si è detto come in noi la carità si produca. Hora diremo ella vi cresca. Et è da notare, che il crescere della carità in noi mentre siamo in via, termino alcuno, ma può stendersi in infinito, diventando noi tanto più atti a riceverne più, et più, quanto ella maggiormente. Conciosia che ogni suo aumento è sempre dispositione ad altro suo aumento. Et questo auuiene, perche il termino & della via, & dello aumento è la perfetta vnion dell'anima con Dio. La qual perfetta vnione non uer luogo in terra, ma solo quando lo vedremo si come egli è in Cielo, conoscendolo quāto conoscere da noi si potrà il più, il cuor nostro fatto beato, sarà sempre in atto di amarlo. In questo mondo siamo noi peregrini verso la beatitudine, che è in Dio ci moviamo. Dicendosi esser noi colui, che è lontano dalla sua patria, & che verso quella di andare. Il nostro auanzarci in andar verso Iddio, non si fa co passi del corpo, con gl'affetti dell'anima. Co' quali quanto più procediamo, & andiamo tanto più cresciamo in carità, & a Dio ci appressiamo. Non essendo lo andar in via, & il procedere verso Iddio, che lo bauer di lui il desiderio intenso, & più ardente, che non si hauea prima. Et non essendo altro aumento, che una maggior participatione della simiglianza dello Spirito Santo, che è lo amore infinito del padre, & del figliuolo, chiamato etiam di legame, perche giunge, & lega insieme le dette due diuine persone delle quali è egli spirato, & onde procede. Di maniera, che quant' più la carità cresce, che è da lui habitata, & da lui qualità prende, cō affetto più inteso verso Iddio, & desidera di seco giungersi, legarsi, & vnirsi, tanto più lo simula, sendo dunque la carità habito, che dallo Spirito Santo si deriva nell'anima, e di cui degna egli per gratia, come in suo tempio habitare, all'hora tal'habito, che profondandosi con le radici per entro l'anima, più la occupa, la ingombra, che per auanti non hauea fatto, & che ella divenuta per giorno par'ecipe di tal'habito, è habile a produrre atti di più ardenti di più intenso amore. Nè per tal'aumento di carità ama l'anima più prima, non essendo questo simile a quello aumento della scienza, per lo scientiato, bauendole di nuovo apparate, & a più conclusioni, che non ha auanti. Percioche ogni minima carità si stende ad amar tutto quanto per carità puote essere amato. Di maniera che non si puote ella stendere ad amar mai più cose, di quelle, che ama, subito che è creata. Et è in cōtra al Sole, il quale subito, che in Oriente spunta, alluma infino al contrario, & tutto l'emisphero, talmente, che non vi restano co'sa alcuna, di qua, & di là, che non sia illuminata da lui, non ni più.

cosa non illuminata ancora. Ma si come il medesimo Sol Meridiano, alluma le medesime cose più grandemente, eane, così la medesima carità, che da principio tiepidamente, e con più ardore ama l'istesse cose prima. Et in questo consiste tal aumento, & è simile à quell'ienza, per loquale lo scientiato si auanza in acquistar ch'or numero di conclusioni, ma più chiara, & più certa, di sioni, che prima sapea. Inquanto non le sapendo prima ie, ma solamente probabili, o forse per credenza, che egli e glie le hauea insegnate, era men certo, che non è dopo esime conclusioni apprese per dimostrazioni, che necessa- o, chiarissimamente, le intende, & le vede. Et come, che ità l'huomo meriti tale aumento, si come merita anche la eno secondo che la eterna vita non si da subito, che si è a per darsi a suo tempo, & all'hora che l'huomo è del tut- euerla, così ancora lo aumento della carità non si da al- altri degno, & meriteuole se ne è fatto, ma quando il Si- anima, oltre hauerlo meritato, è conueneuolmente prepara uerlo. Percioche per ogni atto di carità si viene ella etian o, & disponendo. Et così questo aumento è in parte anche piante, & de gli animali. Il quale è mouimento, non con- guale che se cresce, & va inanzi, come à dire in vn mese, che in ciascun mese (si come del corso del Sole auuene) sca altrettanto, o che in vna parte del mese cresca secondo quella parte hà con tutto il mese. Ma si come nella aum- de gli animali suole la natura operare, vn tempo dispo- non aumentandoli perq' ancora, & in vn'altra tempo vi o aumento, a che prima gli hauea disposti, facendoli crescer- atto. Così ancora nell'huomo, che per carità adopera, uie a ciascuna sua operatione a farsi ogn'hor più conuenueuo- umento. Inquanto per ogni opera, che egli fa, diuene egli, ile, & più pronto ad operar tutta via cō più carità. Fin che ntezza, & sforzandosi egli, & ogni dì più aspirando, iene, che essendosi per questo sforzo, renduto di n di tanto più habile, riceue finalmente da Dio lo aumento desidera: o, alquale tutta via meglio, & più meri tandolo, si era egli con ueneuolmente disposto.

Se la

Se la carità possa esser perfetta ne gli huomini in questo do, & de i tre gradi della perfettione di essa. C A P. L

QUESTO aumento di carità, del quale habbiamo noi ragion
simamente, si può anche rassimigliare allo aumento, del
mano. Ilquale dopo, che è generato, va crescendo, fin che a
termine suo, che è la conuenueole grandezza debita à lui, & la perfe
sione, che dalla natura riceuer possono tutti gli instrumenti corpore
ti i quali operano le inferiori potenze dell'anima. Percioche similme
rità, poi che ella dallo Spirito Santo è stata in noi creata, va crescendo
in questa vita terrena, fin che ne cōduce al termine suo, che è la perfe
ne con Dio nella vita celeste. Di maniera che poi, che ella è prodotta
il suo corso, fin che siamo in questo mondo (se ella però fra via non
si può dire, che sia vn perpetuo aumento, inquanto non fa ella mai al
o farsi, o acquistare dispositione à farsi maggiore. Non essendo ne
uole, ne sicuro il fermarsi in questa via, in cui (come dicea San Gi
non andando auanti si torna indietro. Andandosi adunque sempre
sempre si cresce, non si intendendo altro per lo andare auanti in questi
che il crescere. Et si come lo aumento dell'età nell'huomo, ancorche
te parui si potrebbe distinguere, non però si distingue, se non in poche
che poche sono anche le diuersità delle operationi della vita, alle qua
ebdotto da tale aumento. Chiamandosi infantia, all'hora che l'huomo
l'uso della ragione, & fanciullezza quando già comincia ad intende
parlare speditamente, & adolescentia, subito, che è diuenuto atto alla
tione. Et giouentù, come prima ha pienamente riceuute le forze debi
po, & può sostenere ogni fatica. Et virilità, quando trouandosi la rag
la parte sensitua men perturbata, è attissima al consiglio, & alla delib
ne delle cose graui, che è la perfettione, & il termino dell'humano au
Così ancora lo aumento della carità si distingue in poche parti, & i
gradi, secondo, che sono anche poche le diuersità de gli studij, a quali
dotta, & à quali principalmente si attende per tale aumento. Il prin
do è di coloro, il cui studio è in nudrire, & in conseruarsi la carità po
ti nata, & in combattere & in difendersi da' vitiij, & da' peccati, i qu
che drittamente vanno ad estinguerla, sono loro mortali, & perpetu
ci. Et costoro da' Dotti si chiamano incipienti. Il secondo grado è
che assicurati già alquanto da' nemici attendono principalmente a far
carità prenda forze, & che con le radici si profondi, & occupi loro i
nima, & in questa maniera si sforzano di gire inanzi, & di crescere,
grassarsi in essa. I quali da i medesimi do: i, proficienti sono detti. T

ano innanzi ancora, & che questi secondi non habbiano an-
 nagliare per difender si da' Nemici. Percioche niuno si
 è peregrino, possa assicurarsi già mai, di hauer talmente
 spirito, che non habbia da temere la ruina. Ma fanno es-
 guerrieri, i quali perche conuien loro in vn medesimo
 loco qualche luogo, & di resistere à gli importuni assal-
 ti, con vna delle mani fanno l'opera, & si schermissono
 quei primi, & questi secondi hanno sortito il nome da
 più premono, & che è in loro principale. Il terzo gra-
 tu mira è di accostarsi à Dio, quanto possono il più, deside-
 ra di dissolua, et di partirsì essi quanto prima di questo mò-
 d'esser cò Christo. Percioche se bene anch'essi, et si guarda-
 re in qualche colpa, come gli incipienti, & à guisa di pra-
 crescere in carità, secondo che all'incòtro, & gli incipienti,
 ora desiderano di accostarsi à Dio, & goder di lui; nondi-
 stinto, in cui, più che ad altro si hà l'occhio in detti stati, si
 cercano di difender si da' vitij, & i secondi di auanzarsi in
 mi di vnirsi perfettamente con Dio. Iquali, ancorche per
 dotti si chiamino, & siano in comparatione de' gli altri,
 radi si tronuano, uò sono essi però perfetti semplicemente,
 questo esibito esser si puote, che non si puote essere, sanò
 ad à fine, che ciò s'intenda, dicò, che la perfection della cari-
 considerarsi in uno dalla parte del soggetto, in cui la carità
 uomo amate, & in vn'altro dalla parte dell'oggetto, che è
 o à quest'ultimo modo la carità all'hora è perfetta, che ella
 ato è amabile. Ilquale, perche tanto ogni cosa è amabile,
 affenda Iddio di infinita bontà, segue, che sia infinitamente
 o la virtù di ogni creatura terminata, et finita, ne posseda
 re operation infinita, è impossibile, che ne l'huomo, nè qual
 mi Iddio infinitamēte. Di maniera che quanto all'oggetto
 idio del supremo Angelo esser pfecta, ma solamēte quella
 se stesso infinitamēte. Ma dalla parte del soggetto della
 o amate, all'hora è ella perfetta, quādo egli ama quāto più
 può per carità amar Iddio in tre modi. L'vn modo è, quan-
 impre in atto di muouer si con l'amore verso Iddio. Et que-
 ene à coloro solamēte, che già sono in Cielo à Dio perfettis-
 rcioche à noi, che siamo peregrini, p le cōditioni della vita
 ile di hauer in atto sēpre la mēte, et l'affettion fissa in Dio.
 rità perfetta, si è quādo l'huomo è fermato di attendere del
 e cose di Dio, lasciādo da parte, & iscopēsandosi affatto di

C C C quelle

quella del mondo, se non quanto dalle necessità della umana vita. Et quella perfezione, auenga che sia a noi possibile, non è per tutti, che sono in carità, ma solamente a coloro, che non contano di obedire ai diuini precepti, impendendoli di seruare anche i consigli, quando l'huomo ha posta il suo core in Dio, & ha fermato hauer mai a pensare né a voler cosa, che al voler di lui, & alla contraria. Et questa perfezione è comune a tutti, che hanno carità a coloro, che sono nel terzo, come a quei, che nel secondo, & in grado si ritruouano ancora.

Se la carità possa scemarli.

CAP. LVIII.

POTENDO la carità crescere in noi senza termino alcuno, tamente, (come si è detto) pareua, che ella desse anche pomsarsi, essendo il crescere, & lo scemare di conditione, che esser l'uno, l'altro ancora le più volte puote hauer luogo. Ciò si vede, & nel freddo delle stagioni, che a vicenda crescono, & si scemano, che il Sole si abassa verso il Capricorno, & verso il Cancro s'inalza, simile auuiene del lume, & del calor del giorno, vedendosi, che quanto il Sole va verso il Meriggio, & si scemano quanto egli inaltana, & cala verso Occidente. Ma il fatto, quanto alla carità si guisa. Percioche può ben' essa crescere (come si è detto) ma scemargià mai punto per alcun modo. Essendo la carità in ciò simile alla vite anche, per che auuina le anime, molte volte si chiama vite, la quale bene estinguer si per morte, ma non giamai scemar si punto mentre ta. Et che la carità non possa scemar si si dimostra in questa maniera: conseruatione di ciascuna cosa dipende non da quella cagione, dalla ella solamente il principio dell'esser suo, ma da quella, da cui ha tutto. Onde per che lo edificatore è cagione solamente del principio, & non l'essere della casa, auuiene, che la casa, quanto alla conseruatione dipende dallo edificatore, vedendosi, che non può egli fare, che ella si contra la ingiuria delle cose, che di corromperla, & di distruggerla possanza; & similmente vedendosi, che ancora, che si corrompa, & ga lo edificatore, non però si corrompe, ne si distrugge la casa. Et tro per che la presentia del Sole è cagione, non solo del principio, ma l'esser del giorno; auuiene, che la conseruatione del giorno dipende sentia del Sole, vedendosi, che quanto stà egli sopra la terra, tanto il serua, & che subito, che egli va sotto, il di vien meno. La cagione cipio, & della conseruatione, & per conseguente di tutto l'essere de in noi è Iddio, che habitando, come si è dimostrato per gratia, nel

into vola prodursi, che vi la conferua, intana, & forza lo-
 so si fecim, tanto quanto il suo essere, per gratia in lei du-
 la disposizione, & la preparatione, che egli ritroua nell'a-
 rrimieramente vi cominciò ad esser per gratia. Et se la
 arebb' necessario, che tal diminutione nascesse, o da Dio,
 Dio non può nascere, se prima nã nasce dall'huomo. Per-
 de da ragione agente non può procedere alcun nostro ma-
 per modo di pena, inquanto egli per qualche nostro fallo
 i beni naturali, onor li soprannaturali dati per gratia.
 diminutione non può uscire da Dio, se prima non truua
 che cosa degna di esser punita cõ tal diminutione. Quel-
 nare nell'huomo degno di pena, bisogna che altro non sia,
 il peccato, o egli è veniale, o mortale. Il mortale, perche
 non quando il libero arbitrio humano eleggendosi più to-
 luto bene, che il verace, & eterno, & più tosto di fare cõ-
 che di osservarli, corrompe del tutto la disposizione, che
 a faccia atta ad esser' habitata da Dio per gratia. Onde è,
 totale isproporzione de gli humori nel corpo dello anima-
 che la vita si fecim, ma che del tutto venga manco, & si
 lo volger delle spalle, che l'anima mortalmente peccando
 io, non che la carità si scem, ma che manchi del tutto, &
 habitata per gratia nell'anima, essendo egli prima aban-
 da lei, abandoni lei, & la lasci all'incontro; & così, che
 na forma, che procedea dalla presentia di Dio nell'anima,
 rompa, & si estingua affatto. Si come il lume, che proce-
 del Sole nell'aria, quando si parte il Sole, si torrempe af-
 ancora. Il peccato veniale non è di conditione, che l'a-
 volga per esso nè poco, nè molto le spalle a Dio. Onde
 pere, ne scemare la carità. Perche peccando l'huomo ve-
 legge più tosto di fare contra i diuini precepti, che di obe-
 do, che lo increato, & eterno bene, i beni creati, & cadu-
 one peccando venialmente il suo fine; come che usando
 e, che non atterrebbe, di essi, che sono mezzi, che seruono
 increato, che è il suo fine, erri alquanto. In quanto o par-
 facendo altri atti simili, sà un poco più, o un poco manco
 e, hauendo etandio in questo errore, sanon in atto, al-
 fine Iddio. Et così colui, che venialmente pesca, non
 ra la carità, la quale è circa l'ultimo fine. Percioche per
 qualche modo disordinato circa le cose, che si fanno per lo
 nè si scemalo amore, che egli porta al fine, si come nò per-
 che

che l'huomo non così apunto offerui le regole, onde si conserva la
 de gli humori, dalla quabnasce la conseruatione della vita, segne,
 e ami la vita. Di maniera che non volgenda l'huomo per lo ven
 le spalle a Dio, Iddio, che mai non lascia l'huomo, se non quando
 da lui lasciato, non si parte per ciò, et per consequente non gli
 tutto, nè in parte la gratia, et la carità. Non essendo conuenien
 na iustitia, che ella dia la pena maggior, che non s'ha colpa, et
 ha circa l'ultimo fine peccato, circa quello, che principalmente
 l'ultimo fine sia punito. Refla adunque, che la carità à nūm. mod
 marsi. Ma perche (come san Gregorio dicea) chi non va inanz
 di Dio, torna in dietro, auuiene, che se ben l'esser negligente, lo st
 et infingardo in non far'opere meriteuoli, non induce diminution
 dispone nondimeno alla perdita, et alla intera corrutione di essa
 anche il fare, o mangiando, o beuendo, o per altro modo disordin
 sono disuguaglianza ne gli humori, dispone alla corrutione, et
 perdita della vita. Et questa dispositione alla intera corrutione d
 si fa etiam di peccati veniali, da cui chi non si guarda, cade faci
 mortali, a quali fanno strada, et dispongono i veniali.

Che la carità si può perdere in questo mondo, & come,
 quai cagioni. CAP. LVIII.

La Carità (come si è detto) è un habito della volontà, pro
 dalla presentia di Dio habitante per gratia nell'anima, per
 bito la volontà ama Iddio, et tutte le cose a Dio appartene
 che è propria cōdizione d'oggi habito d'inclinare la potenza da lu
 et della quale è egli habito, a fare quel, che conuiene a tal habito, fa
 vere, che il bene di essa potenza consista in quello, a che l'habito in
 che nel contrario consista il suo male. Ma gli habiti acquistati, et in
 sono le humane, et le theologiche virtù, si trouano essere dalle in
 et da i naturali habiti in ciò differenti: che questi legano la potenza
 che se ella viene allo essercitio dell'atto suo, circa la materia, et l'og
 li habiti, et inclinationi, non puote ella per alcun modo operare, se n
 me à i detti habiti. Il nostro intelletto, per effempio, ha naturale in
 al vero, per la quale se egli nō vuole starsi otioso affatto, et senza fu
 costretto a cercarlo, et trouato, che l'habbia ad accostarsi, et ad a
 in esso. Come si vede, che egli si acqueta nella natitia de' primi princi
 per habito naturale, senza alcuna inuestigatione, intende sì, che se e
 qualche cosa operare intorno ad essi, è necessario, senza che possa
 modo fare altramente, che egli confessi, che sono veri. Ha similme
 l'ontia inclination naturale al bene, et se ella vuole essercitar l'atto si
 rar qualche cosa, circa ciò è necessariamente costretta, senza che pos
 tra

ne può per alcun modo non lo valere, o valere il suo con-
Nò auuiene già così de gli habiti acquistati, & infusi. Per
nte le nostre potenze da loro formate, à fare quel, che cò
e possono esse far' altramente, & il contrario ancora di
habiti sono inclinate. Et la ragione della differenza si è,
ali inclinano gli habiti, & le inclinationi naturali empio
o delle potenze, che non possono esse, volendo essercitar
uerfi verso tali oggetti. Et questo auuiene, perche in così
unque modo uengono considerati, si ritruoua q̃llo, à che le
almente inclinate. Si come è il bene assoluto, il quale, pche
vien considerato, non apparisce essere se nò tutto buono,
te di male, empie totalmente l'appetito della volontà. Et
ero assoluto, il quale perche in qualunque modo vien confi
ce essere se non tutto vero, senza alcuna parte di falsità,
appetito dello intelletto. Di maniera, che nò possono q̃ste
te così da gli habiti, & dalle inclinationi naturali, volgersi
tro, & non amare, questo il vero, & quella il bene. Et q̃sti
mi naturali p̃ la medesima ragione non possono mai corrom-
perir meno. Non auuiene già così de gli habiti acquistati
& gli oggetti, à cui essi habiti inclinano nò del tutto empio-
formate, nò legano le dette potenze in guisa, che nò pas-
sino inersamēte, & il contrario ancora di quello, à che i detti ha-
cioche (parlando prima de gli habiti acquistati) può essere,
sempio) che ritruoua l'habito della prudenza, onde lo intel-
ano viene moralmente formato, non paiono in qualunque mo-
derati, del tutto buoni, nè al proposito fine proportionati, nè
atti della giustitia, onde è formata la volontà, nè quei della
forma l'appetito irascenole, nè quei della tēperanza, che for-
le, & così, che in quanto non paiono buoni, si recusino. Et
biti infusi può similmente parere, che il vero, che predica la
l'intelletto, non sia nè vero, nè credibile, & che p̃ questo nò
nè credere. Et similmente può parere, che il ben futuro, &
etto della speranza, onde si forma la volontà, non sia bene,
& p̃ questo, che nò lo voglia l'huomo sperare, & che l'amar-
to, et il sottoporsi à lui, & alle leggi di lui in tutto, à che in-
cui è parimente formata la valentia, non piaccia all'huomo,
quando il sensitiuo appetito gli propone cose diletteuoli,
legge di Dio, che à lui di obedire à Dio non sia buono. Et
o gli habiti acquistati, & gli infusi venir manco, & cor-
Et più di tutti gli altri può mancare anco, & corrompersi
quello

quello della carità. Conciofia che nuno de gli habiti delle virtù ac-
quali tutti si producono da molti atti virtuosissimi può corrompere da
to contrario. Ma è dibisogno, che à corromperlo concorrano molti.
gli habiti della fede altresì, & della speranza si corrompono con vn
ration contraria. Percioche se vno per timore, id per altra passion
vn atto contra la fede, (come fece San Pietro all'hora, che negò Ch-
perderebbe egli per ciò la fede, ne per vn peccatto, che se facesse
speranza, si perderebbe quella virtù. Percioche l'vna, & l'altra di l-
detti peccati bẽ perderebbono la forma estrinseca della carità; ma r-
no elle cõ tutto ciò, cõ le lor forme intrinseche vera fede, et uera sper-
morte, & informi. Ma la carità si perde per vn solo (& sia qual se vo-
to di peccato mortale fatto contra qual si voglia virtù acquistata
& si corrompe in tutto, si che non resta nè formata, ne in forme. E
perche ella è forma vltima, che non hà veruna altra forma, di tutte
cosi morali, tome theologiche. Inquanto gli atti di loro tatti sono
rati a Dio, come ad vltimo fine. Et è ancora, perche dipendendo
presentia di Dio, che la infonde, & la conserua, come dipēdo dal So-
che egli infonde, & conserua nell'aria, se l'anima col conuertirsi sfre-
te al ben creato, & col volger le spalle à Dio, pone intra se, & Iddio
netrabile, & negra nuola del peccato, auuicene che non essendo ell-
minata dal raggio della diuina luce, perde la gratia, & insieme la e-
nuore, di quella morte, che fa principalmente minacciata ad Adam-
la quale morì egli incontanente, che mangiò del vietato pomo. Si-
che minore il corpo, subito che è abbandonato dall'anima, essendo seco-
do suo così vna dell'anima Iddio, come vita del corpo è l'anima. Et si
si rimuoue, & non si lascia il peccato, & che pentita di nuouo non
ne, l'anima, & non si prepara à riuere Iddio, non torna Iddio à r-
carità, & la gratia all'anima. Ne può l'huomo peccatore rimuoue-
stesso il peccato mai, ne prepararsi, id disporfi di nuouo alla gratia,
di nuouo non torna a darli il particolare aiuto suo, à potere ciò fare
nuouo non lo giustifica nel modo, che si disse all'hora, che della gratia
giustificazione si trattò. Et è la carità così alla corruitone sottoposta
del suo oggetto, che è Iddio potiamo noi mētre qui siamo in via, per
rispetto giudicare sinistramente, come per essemplio f. l'huomo d'v-
mo, & soggetto alle passioni, quando con isproni di fuoco è granden-
to dalla sua concupiscenza, ilquale in quel tempo, & in quella p-
cosa, che egli desidera, giudica, che per lui non sia bene il sottomette-
nue leggi, & che manco male sia il sodisfare alla sua concupiscenza
mente all'huomo pauroso all'hora che grandemente teme tormenti,
può parere) (come parue à San Pietro) che per lui, durante il perie-

are nella confessione della fede, comandata dalla carità, di non perder la vita, o altri beni creati, & finiti, si risolve, & à non curarsi della legge di lui, & che per conseguente questa maniera si corrompe la carità, & si ammazza l'anima, & che in questo mondo noi, che non conosciamo Iddio, si disprezzanti le creature, o soprannaturalmente mediante le disprezzandolo, si come egli è, non bene, & apertamente, in sommo bene perfettissimo per essentia, senza misura di lui, che è il bene di tutto l'universo, si deriva, come da una fonte tutto il bene, che in tutte le creature si ritrova. Ma come un ben particolare, il quale sia ben buono, ma che non essere à noi non buono, inquanto la diuina giustizia sua, ha date, le quali non sono altre, che significazioni, & diuina volontà sua, sono molte volte contrarie à nostri appetiti, che sono in Cielo, non può la carità mancare, nè corrompersi. già mai, perche la vedono, si come è egli in se chiaramente, che in qualunque modo egli viene, da considerato, non può mai parer, se non tutto buono, anzi che è sommo, che è proprio oggetto di ogni volontà, & che, per tanto, non può non esser uoluto, & amato da ogni ragione uolente. Et pare, che intra le anime de' gli huomini, che ancora non sono, & intra quelle, che già sono in Cielo, sia differenza, & intra la materia di queste cose elementari, & la materia celeste, cioè che le nostre anime, le quali stando immerse in questo mondo anche di terra, sono simili alla materia de' corpi inferiori, la quale, perche è di appetito insaziabile, non può trouar mai la fine, che la finisca di empire, & che interamete le soddisfaccia, & che ella presa una forma, che cerca spogliarsene. & vedendo di questi altra fa il simile ancora, & così senza restar mai spogliandosi delle forme vecchie, & vestendosi di nuove, che non hauendo così fatta materia mai forma alcuna, non perdersi, o corrompersi, è in qualche modo à lei simile la nostra anima, che in questo corpo mortale, la quale tutto, che sia vestita di carità, perche non vede apertamente il primo vero, & apertamente del sommo bene, & per conseguente non è del tutto sato il suo appetito, può sempre corrompere, & perdere la carità, le anime, che sono in cielo non la possono perder già, perchè non è finito di empire, & è ben colmo da tutte le parti, non può desiderar più cosa alcuna, poi che vedono Iddio, & perfezionano, che è ogni bene. Si come anche la materia de' corpi

pi

pi celesti, essendo al suo appetito pienamente sodisfatto dalla forma
 hà, non può spogliarsene per vestirsi di vn'altra già mai. Onde possen
 la tal forma, ò per dir meglio essendo posseduta da lei, senza che co
 re, ò perder la possa per alcun modo, auuiene, che i celesti corpi sono
 tibili affatto. Et hanno questo disauantaggio ancora le anime, mentre
 questi corpi, che non potendo elleno, per la infermità humana star
 tutto l'affetto fuisse in Dio, può accadere, quando elle ò tornano in
 pur pensano di qualche altra cosa fuora di Dio, che con disordinata
 ne si accostino à qualche ben creato, di che segua la corruzione dell
 quello, che alle anime beate, che con tutte le forze, & virtù loro sono
 fuisse, & fermate in Dio, non può internenire.

Della gioia, & della allegrezza, che è in colo
 ro, che sono in carità. CAP. LX.

ESSENDO si detto della carità, resta che diciamo hora de g
 che da lei si deriuano. Et prima della gioia, & dell'allegrezza
 coloro, che sono in carità si ritruoua. La quale è atto di volò
 cioche si come lo amore verso Iddio, & il desiderio che si hà di lui, c
 la gioia procede dal medesimo habito virtuoso della volòtà, che carit
 ma. Ma perche quando da vn'habito procedono molti atti, il prim
 atti è cagione de gli altri, si come la pianta, che è il primo effetto del
 è cagione de i fiori, & de i frutti, che sono effetti, che pur nascono da
 sima radice, auuiene, che lo amore, ch'è il primo atto, che dall'habito
 rità proceda è cagione, & principio del desiderio, & della gioia, che
 che dal medesimo habito della carità si deriuano. Et perche la carit
 modi risguarda Iddio con atto di Amore, in vno inquanto è egli p
 mo, & beatissimo in se stesso, & in vn'altro, inquanto è egli la perfett
 la beatitudine di noi, auiene che in altrettanti modi lo risguarda co
 gioia, & di allegrezza, in vno, per lo quale ci ralleghiamo che Iddio
 il bene, che egli hà. Et questo modo è principale, perche più propria
 appartiene alla carità. Ond'è che questa maniera di allegrezza non p
 tinta, ne macchiata da alcun neo di tristezza, ò di dispiacere, si com
 nel bene, che è in Dio, non può essere alcuna mistura di difetto, ò di
 vn'altro modo ancora risguarda la carità Iddio con atto di letitia, &
 & è quando ci ralleghiamo della presenza sua in noi. Queste due m
 allegrezza si ritruouano etiandio nell'amicitia humana. Percioche
 mo noi piacere, non solamente del bene de gli amici, ma della loro p
 ancora, godendo di viuere, & di conuersare con esso loro. Ma quest
 ra vltima di letitia, che è effetto dell'amicitia, che habbiamo con Dio

questa misera vita, vien perturbata da qualche tristezza
 no, il quale è nondimeno pur meriteuole, & santo, pro-
 pònte della carità. Percioche dal medesimo amor pro-
 llegrì di qualche bene, & si doglia di quello, che gli im-
 into glie le differisce, & allunga, & per essergli contra-
 in tutto. Contrario al bene di Dio, & atto à tornelo in-
 e, che gli huomini, che sono in carità, parte si rallegra
 modo sentono, che Iddio è in loro, & parte si dogliono
 delle colpe da loro còtra Iddio commesse ne' tempi à die-
 la diuina misericordia, non fossero stati sollevati, era-
 a caduti. Et similmente se bene spesso volte sono molto
 oneuole auiso, come certii di haner parte con Dio, in qua-
 conoscono, & lo amano, come beatifico oggetto loro.
 al participatione, in comparation di quella, che aspetta-
 affatti à miglior vita, è molto imperfetta, & non ben sicu-
 no peregrini, tutti sempre esposti à molti pericoli di rui-
 ne con la gioia, che porta seco la carità, desiderano di es-
 corpi mortali, & di trouarsi con Giesu Christo, & si do-
 ète si differisca, & si ritardi loro il perfetto, & pieno go-
 ae. Pieno, & perfetto dico, non in rispetto di Dio, ch'è
 de egli, & si godono i beati spiriti, essendo tal pienezza
 che solo gode di se stesso interamente, & quato egli è buo-
 ere de lui quanto egli è buono, essendo egli di infinita bon-
 nente. Il che è impossibile, non meno à gli Angeli, che à
 endosi da qual si voglia creatura, che tutte sono cose fini-
 smito. Ma la gioia, che è ne gli huomini, & ne gli Angeli
 abbia termino; & sia limitata, si dice esser piena, & perfet-
 ro capacità, che in diuersi è diuersa, cioè maggiore, &
 mentre erano pellegrini nella via di Dio, bebbero mag-
 a. Onde essendo la mente di coloro, che in quello bea-
 uonano, piena di Dio quanto esser possa, ciò è quanta è
 ano, se ben l'ano per esserne più capace dell'altro, ne ha
 sione, tutti sono quanto à se, si come pienamente, & inte-
 anche pienamente, & interamente gioiosi, & lieti, non re-
 rar più oltre alcun'altra cosa. Percioche la gioia, & il de-
 loro quella proportion, che la quiete, & il monimento, &
 uili. Conciosia, che si come la quiete all'hora è piena, & in
 parte del monimento non resta, così la gioia all'hora
 entamento intero, che si è sodisfatto al desiderio talmente,
 a più parte alcuna. Mentre uiuiamo in questo modo sia-

mo noi ſempre in mouimento. Perche il deſiderio, & la ſete, che ſi ha non ceſſa mai, & non ha termino, o fine alcuno, anzi diuenta ogni giore, come di ſopra veduto habbiamo. Percioche fin che non ſi uati al termino, & al fin noſtro di congiungerci con Dio, quanto preſſiamo, con tanto maggior impeto ci mouiamo verſo lui, & ſi ſimili à pietra, o altro corpo graue, che da alto luogo cadendo, queſi auuicina al centro, ouera al luogo della ſua quiete con tanto maggeto vi ſi cala. Ma quando ſaremo rùgiunti cù Dio, il mouimento deſiderio ceſſerà in tutto, & in luogo del deſiderio ſuccederà la intera quella computa gioia, che ſi bauerà in vederlo, & goder di lui. Perche lhora ſaremo ſatiati in Dio, non ſolamente di Dio, ma di quanto altro mai deſiderato, & più ancora, con miſura ribattuta, colma, & da tutti i lati, perche ci ſarà dato di ogni bene, più di quel, che bauerato. Et concioſia che il bene, che hauremo, vincerà di aſſai il non potendo capere nello intelletto humano quello, che ha. Iddio obiato à gli amici ſuoi, ben ſi dice, che noi ſaremo riempiuti di gioia. Iſo gli ſi direbbe ancora, che entraremo, & ſaremo uſſati nello ampiezza, che non ha fondo, o riu del contentamento, & della letitia di Dio dentro, & fuora ne empierà, ſopraſarà, & ricoprirà tutti.

Della pace, che è effetto, che dalla carità ſi produce

C A P.

L X I.

LA pace anch'eſſa è effetto di carità, & coſi dall'habito di vna virtù eſcono diuerſi atti, & effetti. Si vede anchora nelle coſe naturali da vna ſola virtù ſi deriuano molti atti: & molti effetti da vna ſola ragione agente. Il fuoco, per eſſempio, ſcalda, dilogna, & aſſotiglia non tre effetti, & atti diuerſi; i quali fa egli non medianti altre tante can vna ſola, ſi è quella, ch'egli ha di ſcaldare. La carità ſimilmente quale ſi appartiene di vnire l'anime con Dio, per virtù di tal vnione molti effetti, & intra gli altri la pace: la quale non è altro, che diuerſe voglie, & di diuerſi appetiti in diuerſi huomini, facendoli odiare, deſiderare, & abborrire, rallegrarſi, & dolerſi delle medefime coſe. Et che l'uno ſi ſtudij, & cerchi di ſodisfare alla altrui volontà, come La qual vnione propriamente concordia ſi chiama, perche vnisce tanti di più cuori. Si produce dalla carità la pace anche in vn huomo cioche hauendo ciaſcuno di noi due appetiti, l'uno ragioneuole, & riſonabile, il ſenſitiuo, che vbidir deuerebbe, & eſſer ſoggetto al ragioneuole, che il peccato del primo noſtro Padre induffe nella noi.

repugna, & se gli ribella. Essendo stato ben conuenuto-
nuole, che esser douea soggetto à Dio, si era a Dio rebel-
in vendetta di ciò al ragioneuole si ribellasse. Dal qual
traffo, che è nõ solamẽte intra i mouimẽti delle dette dua
petitiue; ma anche intra quelli di vna stessa potenza.
esso, che in vn huomo vna medesima potenza, in vn me-
isce diuerse cose, che insieme hauere non si possono. Co-
rrebbe viuersi intra i piaceri di vna vita delitiosa, che
& di otio, & insieme sodisfare all'ira, o all'odio, che ha-
be senza molto trauaglio far non si puote; Et in chi aspi-
co di vera gloria, che senza il concorso di tutte le virtù
ricco di oro, & di argento. Il che non succede ageuol-
tra la magnificenza, & la liberalità, & spesso ancora
rità nobilissima. Et chi desiderando queste cose così re-
uisse vna parte, & vna parte non conseguisse, non per-
pace il suo cuore, il quale mai non può esser tranquillo,
disfatto di tutto quello, che egli vuole. Ma questo di-
bellione si toglie via per la carità, che riunisce l'anima,
in Dio, facendo, che ella per volontaria obediẽza sotto-
tinga. Di che segue, che anche il sensitiuo appetito si va-
n in tutto, almeno in parte sotto la vbidienza del ragio-
& l'altro si restringa, & si riunisca nelle sue voglie, &
tamente con tutto il cuore, & con tutte le forze si muo-
er l'amor di Dio verso gli huomini di Dio amici, poco sti-
rima molto banca in pregio, & bramaua. La qual vnio-
i, & di loro mouimenti è la vera pace, che ne' cuori de-
abitati si genera dalla carità. Ad effetto adunque che
ce, è di bisogno, che concorrano la interiore vnione de-
appetiti, che in ciascuno huomo si ritruouano, & di quei
altresi, & la esteriore di diuersi huomini. Nè bastereb-
che chi ben conuenisse, & si accordasse con gli altri hu-
auesse gli appetiti repugnanti in se stesso, non starebbe,
non essendo la peggior guerra, che la dimestica, & la
mente chi hauesse ben composte, & tranquille tutte le par-
za, & i mouimenti di esse, non per ciò haurebbe pace, se-
ua sua con quella de' gli altri huomini buoni, ca quali vi-
en la volontà di qual si voglia huomo, etiamdiouo,
se regola delle volontà altrui, nondimeno in quanto è
ontà diuina, viene a diuentar regola regolata delle altrui
DDD 2 volontà.

volontà. Onde è necessario, che le volontà di tutti coloro, che son
 tà, siano vnite, & conformi intra loro. Perche essendo tutte vnite
 la di Dio, & da lei regolate, uengono esse ad essere, mentre sono in
 cordi, & conformi, & non possono intra loro discordare, se non pe
 te, & fuor della loro intentione, essendo la intentione di tutti, che se
 rita, drizzata al bene di Dio, & del prossimo. Ma auuiene alle volti
 giudica, che tal bene consista in vna cosa; & vn'altro in vn'altra
 che essendo le intentioni, & le volontà di amenduo conformi, & vn
 re il bene di Dio, siano discordi, quanto alle opinioni di quello, in ch
 ne consista. Ma perche la opinione si appartiene allo intelletto, &
 volontà, non per questo auuiene, che non siano le loro volontà cong
 vnite, & che non habbiano insieme pace, o che alcuno di loro faccia
 carità et andio, che discordino quanto alle opinioni. Onde se tal disc
 contiene errore circa le cose della fede, o altre, che necessariamente s
 gono alla salute, & non è con grā pertinacia, non è peccato. Percio
 discordia delle opinioni procedere da inenitabile difetto di humana
 tà, senza alcuna colpa di discordati, & taluolta ancora da prouidēz
 che di tal diuersità di opinioni qualche mag'ior bene di trarre intē
 auenne, allhora, che discordando S. Paolo, & S. Barnaba sopra lo add
 in compagnia S. Marco, andarono per ciò in disparte, S. Barnaba in
 in Siria, & S. Paolo in Cilicia, oue predicarono il verbo di Dio con
 frutto, che non haurebbono forse fatto, se essendo cōformi di opinio
 fossero tutti in vn luogo. Et come anche auuenne nel dare delle re
 perfection Christiana à S. Benedetto, & à S. Francesco. De' quali qu
 cō vile, che i suoi frati fossero pueri affatto non solo in particolare
 dio in cōmune, et che non possedessero nulla. Et quegli, accioche i suo
 non bauessero à gir cercando quel, ch'è necessario al viuere human
 che alla contemplatione delle diuine cose attēdere deueano, & forse
 altri santi rispetti, volle ben, che in particolare fossero pueri, ma si
 che in cōmune bauessero delle facultà. Et di tal diuersità di opinion
 esser seguito maggior frutto, & maggior utilità nella chiesa, che se
 ti conformi in tutto, potendo l'vna regola esser più commodà dell'
 ti; & più l'altra dell'vna à centi altri di complessioni, & di conditio
 ti. Et per questo ciascuna più atta à trarre i suoi, à quella perfectione
 le amenduo i detti santi Padri di condurli aspirauano. Et non pur
 gna alla pace, & alla vnione de' cuori la diuersità delle opinioni; ma
 la diuersità delle volontà, pur che quello, in che discordano, sia di c
 ri. Et questa pace, & questa concordia hanno gli huomini buoni co
 non co' cattini già mai. Percioche si come le volontà de' buoni, ess

non quella di Dio, diuentano (come si è detto) regole rego-
 ra . Onde non possono mentre sono in carità discordare
 e volontà de gli huomini peruerse essendo contrarie alla vo-
 lontaria regole peruerse, alle quali è necessario, che repugni-
 aric quelle di tutti, che sono in carità. Onde è impossibile,
 noni babbiano pace, & vnione di volontà co' cattiuu. Anzi
 non bauer vera pace, non solo co' buoni, ma ne co gli altri cat-
 tui, nè con sè stessi ancora . Perche la pace, che l'huo-
 mine consiste nella quiete, & nella vnione de i duo appetiti, che
 e, & il sensitiuo, & de i mouimenti di ciascuno di essi, co-
 e perche i detti duo appetiti possono stendersi, non solamēte
 tendiandio à quello, che è apparente, & falso; auuiene, che se
 si vniscono nel vero bene, & in esso si acquetano, bāno
 contrario se si vniscono, & si acquetano, nel bene apparen-
 e, che essi hanno non è vera, ma falsa pace. Percioche il ma-
 ior qualche apparenza di bene, per la quale acqueta in qual
 forse ambiduo gli humani appetiti, hà sempre molti difetti,
 sario, che i detti appetiti restino nell'altre parti perturbati,
 e i cattiuu huomini in se medesimi bauer non possono la ve-
 ra pace, non bauer la possono con gli altri cattiuu. Perche non bauer
 ni per loro vltimo fine alcun bene comune, secondo che bau-
 il vltimo fine è Iddio, che è il bene di tutto l'vniuerso, anzi bau-
 mo cattiuo per suo vltimo fine la sua propria vtilità. & es-
 che regola i mouimenti di ogni humano appetito, auuiene,
 mini, se bene mentre è loro vtile lo intenderse insieme, paio
 subito, che la vtilità d'alcun di loro cessa, et viē meno, è neces-
 che venga meno la pace ancora, & che discordino, & rōpa-
 rano bene i cattiuu huomini anch'essi, se ben non lo conse-
 bauer pace, ma di ciò non meritano lode alcuna; essendo na-
 rio & commune à tutte l'alre cose del mondo ancora. Con-
 trouando alcuna cosa in tutto l'vniuerso, che non habbia il
 quanto dire la sua inclination naturale, auuiene, che niuna
 di quello, di che naturalmente è vga, che insieme nō appe-
 ni impedito, che l'acquisto di esso, d la quiete possessione
 vede nelle cose graui, quali sono l'acque, che per la lor gra-
 babbiano le forze bastanti à farlo, subito rompono, ripari,
 altra cosa, che loro contende lo andare à luogbi più bas-
 lamente appetiscono. Et nelle leggieri si vede ancora, quale
 farsi strada à gir in alto, arde, & consuma ogni materia, che
 & gli vieta il saltire, & l'aria rimbiusa in zucca secca, o
 in palla

In palla da giuoco, tutto che con gran forza si tuffi nell'acqua, per lo appetito, che hà di star sopra, risorge sempre. Ma lo acquisto di quella ciascuna natura hà appetito, non può altronde hauere impedimento vn contrario appetito, che sia in vn'altra diuersa natura, ouero nella ma, come auuiene de gli huomini, ne quali sono appetiti diuersi, & spete contrarij à se stessi, & à quegli de gli altri huomini ancora. Ma da que contrario appetito tal impedimento proceda, à conoscere, che o desidera di hauer pace, basta intendere, che ogni cosa si sforza di torlo, che gli impedisce lo acquisto di quanto ella appetisce. Di maniera si facendo battaglia intra gli huomini, & intra le fiere per altro, che muouere gli impedimenti, che lor vietano le cose desiderate, è manifesto nel mondo non si combatte, ne si fa guerra, se non per hauer pace, cioè quietare il desiderio, & per tor via quello, che repugna all'appetito di batte. Ma per tutto che da qual si voglia natura creata, non si cerca che di hauer pace, i peruersi, & i maluagi huomini non ritrouano già me si è detto la vera. I buoni la ritrouano bene, ma in quel modo, che le in questo mondo, oue la perfetta non puote hauer luogo, conciosamente pace perfetta de gli huomini consiste solamente nel perfetto godimento sommo bene, nel quale tutti gli appetiti di tutti gli huomini, et di tutti gli buoni si uniscono, & si acquetano. Questa pace adunque così pur riserbata per darsi à gli eletti nell'altro mondo, in questo si incomincia, ma non si finisce già di dar loro mai perfettamente. Perche se bene essi qui per carità il ragioneuole loro appetito con Dio, nondimeno hanno in se la parte sensitiua dell'anima, & alcune membra del corpo, che alla parte ragioneuole vbidienti, & fuora di se molte cose, che gli turbano, & gli impediscono, è ella ben vera pace, ma con tutto ciò non è perfetta già mai.

Della misericordia, che è pur effetto di carità.

CAP.

LXII.

INTRA gli effetti interni della carità, si annouera etiamdio la misericordia, la quale non è altro, che compassione dell'altrui male. Et ha così la pace, di cui ne precedenti capitoli si è ragionato, in due differenze questa ancora, che procedendo così la gioia, come la pace, mediante lo amore, che è il primo atto di essa, & riguardando due il ben diuino, che è oggetto di tal amore, semplicemente, & non con rispetto, che con quello, con che lo riguarda lo amore, bisogna dire, che

proceda dalla medesima virtù della carità, da cui proviene una di loro sia particolar virtù. La dove la misericordia il ben diuino, non semplicemente, ma col rispetto del lui, del quale si ha misericordia, è necessario di procedere dalla carità proceda, come suo effetto, sia non effetto sem- dio virtù. Ma non ogni misericordia è quella, dalla quale sia che la misericordia tal volta è solamente nel sensiti- a non si può dire, che sia altro, che una semplice pas- sione etiam di bruti animali, come si vede in molti di- nente ne' cani, & assai più ancora ne' porci, i quali sen- tegge stridere, & far romore, perche sia forse stato preso compassione si muouono a soccorrerlo. Accade anco- uole appetito nasce la compassione dell'altrui miseria, in alcun modo risguardi il ben diuino, come è quando per ba- ragione modera l'humano, & regola il mouimento, & la- stituisce appetito. Ciò si vede auuenire molte volte ne' supre- che hanno compassione de' micidiali, et simili, venuti in for- en potrebbero rimettere gratiosamente, & senza altro- sentiua passione detta loro, nondimeno per non lasciarsi suora del conueniente, prendono partito, onde in qualche- a repubblica offesa, & a' rei, contra quello, che haueuano ma- ita, imponendo pene, che loro manco nocciono, & talho- iouano, che se loro si desse la morte, condannandoli, d'in da- andono nelle publiche bisogne, o alle galere apparecchiate- nari da' Corsali, & ad altri simili vsi. Et cosi insieme si ha- ia, & si fa giustitia. Et questa misericordia, che è una cosa- nza, è virtù acquistata, & humana, che può cadere etiam di- ne vogliono, che fosse in Cesare. Il quale più per questa, che i tante altre virtù, che se gli attribuiscono, parue a Cicerone, poster, ch'è fusse degno di somma laude. Vltimamente può he vedendosi alcuno in pericolo di non perdere l'anima, o la- lamità, si habbia di lui compassione per lo amore di Dio, & arlo. Et questa è la misericordia, di cui hora parliamo, vir- umanamente acquistata, ma infusa diuinamente, ne si ritrae- he manchino della gratia. Puosi adunque ragionare della- me di passione, & come di virtù humana acquistata, & final- virtù infusa, & diuina. Et inquanto ella si prende in questa vi- ciamo, che è effetto di carità, migliore di tutti gli altri effetti prodotti risguardano gli huomini. Conciosia, che apparten- ordia di soccorrere a' bisogni, & a' difetti humani, vede coloro, ne quali

ne quali ella si ritruoua in ciò simili à Dio, essendo proprio di Dio, & ricordia, in souuenire à gli altrui difetti. Ma non è questo migliore altri effetti di carità, che risguardano Iddio. Perciocche in coloro, & superiore, quali sono tutte le nature create, meglio è di ristringersi, giungerli con il superior loro, che è Iddio, che non è di prouedere, nuocere à i difetti di quegli huomini, che inferiori lor sono. Ma in superiore à tutti, & cui ogni cosa è soggetta, & inferiore, separando telletto dalle virtù, con le quali risguarda egli se medesimo, quelle & li risguarda le creature, quali sono la giustitia, la magnificenza, la gloria, se ben tutte sono vna cosa stessa con la essentia, & natura diui- mo, che di queste, con che risguarda le creature, la misericordia è so- l'altre grandissima, ottima, & nobilissima virtù. Conciosia che per- pie egli i difetti, & souuene à i bisogni di tutte le creature, che quan- te sono non solo difettose, & manche, ma del tutto niente; nō haue- per se nulla, ma solamēte quello, che per misericordia da Dio riceuon- questo si dice, che la onnipotenza sua più che in altro, si manifesta misericordia, la quale si pone esser propria di lui. Ma per intelligenza e- per non errare, bisogna sapere, che la misericordia altramente si- in Dio, & altramente si ritruoua ne gli huomini, intra i quali miseri- so si dice esser colui, che hà misero, & dolente il cuore, per la miseri- de in altrui, come haurebbe per la sua, se egli misero fosse. Di che seg- effetto della misericordia, che egli si adopera in liberare il misero, et da lui cotal miseria. Ma Iddio non è misericordioso, perche habbia dolente il cuore, non potendo in lui, che per natura è più, che beatif- uer luogo dolore, o miseria. Ma si chiama egli misericordioso per la s- za dello effetto, che da lui procede, in liberare i miseri. & in discaccia- le miserie, onde sono oppressi, come fanno gli huomini allhora che bi- sfero, & dolente il cuore per le altrui calamità. I quali per questo miseri- si si chiamano Et si appartiene la misericordia principalmente, & a- mente à Dio, inquanto solliuea egli tutte le creature dalle miserie li- dendo in questo luogo per le miserie, i difetti, & i mancamenti delle c- etiandio prima che siano create, o generate, essendo difetto principa- mancamento, dell'esser sostantiale. Ma lasciando hora il parlar della v- dia di Dio, torno à quella de gli huomini, che nō è altro, come si è dat- passione dell'altrui miseria, ne la miseria è altro che il male, che auui- huomini contra lor voglia. Il che si dimostra, perche la miseria è con- la beatitudine, & proprio di chi è beato è di hauer tutto quel bene, vuole, di che segue, che tanto vno sia misero, ch'è cōtrario all'esser be- to ha di quel male, che egli nō vuole. Il male adunque, che hanno gli- contra lor voglia, è quello, che moue in noi la misericordia. Onde

peccato si fa volentariamente, che se bene non è la maggior
 el peccato, non si ha de' peccatori compassione, se non co-
 Anzi inquanto sono, & esser vogliono ostinatamente pec-
 catori, i buoni il castigo, & la pena. Ma si ha bene miseri-
 cordia, & i buoni sono accompagnate da qualche cosa, che
 Come interueniens, quando si pecca per infermità, o per igno-
 ranza del primo peccato, perche chi così pecca, fa contra quel-
 la infermità, o la ignoranza non fosse. Et forse, quando
 malitia, si haurebbe a dire il medesimo, considerato, che la
 natura delle quattro ferite, che ricevette la nostra natura, in pe-
 na del primo uomo, & ch'ogni pena ha p natura di esser
 Dade se ben non conosce, & non ha il maluagio peccatore
 et difetto di natura la sua maluagità, anzi si cōpiace, &
 come del peccato, che egli fa, si ha nondimeno di lui qual-
 che buon, che pur pregano per li peccatori, & desiderano
 che, come si ha de' forsennati, & de' pazzi. La cui pazzia
 volontà in tale stato. Perche accettati dallo stesso furo-
 re, li esser pazzi, ma si ha di lor compassione, inquanto è contra
 natura, quando erano sani, o che almeno haurebbono, se
 male, & la miseria loro. Et affine, che siamo noi mossi a
 pietà, che la miseria sia in altrui, & non in noi stessi. Perciò
 o di coloro, che per esserci molto congiunti, sono co-
 muni: sono i figliuoli de' Padri, non habbiamo noi pro-
 pria, ma dolore, & angoscia, che molto più, che la mis-
 eria. Ne solamente le altrui miserie presenti, ma la memoria
 anche i segni delle future ne fanno in qualche modo miseri-
 ci come non solamente il sentimento del bene, che si ha di
 memoria di quello, che è passato, & non si ha più, & la speranza
 di quello, che non si ha ancora, ci dilata in qualche modo, & ci
 affligge nel presente, ma ricordando quello, di che tenia-
 semo, in qualche modo ci attrista. Et è lo hauer com-
 mune molto commendabile, & degno di commendatione in tut-
 to, che niuno è, il quale, tutto che sia in alto stato, non hab-
 bia & inconstanza delle cose humane, a temere della triana, et
 timor, talvolta mostrò dell'altrui conforto. Ma co' tutto
 ni poco soggetti si lasciano inebriare dalle prosperità delle co-
 se, non fanno a guardarsi della fortuna, & alle mutationi, che ella
 fa, che i fortunati fatti superbi, secondo che le più volte stima-
 to hanno per l'ignoranza, & se soli esser degni d'ogni be-
 ne, & tengono gli altri a vile, giudicando, quando gli vedono

Essi caduti

caduti in miseria, che hanno bisogno: et che habbieno quel, che loro
 ne, et così sono senza misericordia. Gli huomini andarà a uento,
 di, et simili, ne quali molto possono certe passioni, che maltratta
 gli gonfiano, et gli fanno assai confidenti, poco adia sentano
 mali, et così poco sono misericordiosi. Et più auueno, perchè que
 mente ne diffonde ad auere compassione de gli afflitti, s'addece
 della nostra fragil natura; et delle humane condizioni; et il con
 siamo esposti ad innumerabili miserie, et non lontani a poter cad
 in simili a quelle, nelle quali si ritrouano coloro, de quali habbe
 passione. Onde è, che i vecchi, veggendo morire gli altri vecchi,
 boli, perchè poco sono atti a resistere a i casi auuersi, veggendo gli
 furi accidenti, mentre ripensano a quel, che facilmente potrebbe
 a loro accadere, sono compassionevoli, et sopra tutti gli altri, gli ha
 to intendenti, et sauui, et adio quando in buona stato si ritrouano,
 che ben conoscono la instabilità delle cose humane, sono assai mis
 Et all'incontro coloro, a quali essendo caduti nel fondo di tutti i m
 sta, che sperare, o temere, perchè sopraffatti dalla propria miseria,
 tato dolore, che gli preme, non hanno agio a pensar a casi altrui, o
 zono, o ne cale lor poco; et così poco sono misericordiosi. Et sim
 inuidiosi, et i maligni, iquali, perchè è lor proprio il dolersi dell
 et il goderli del male, sono senza misericordia. Et per dire in s
 do che l'odio è ottimo, et misericordiosissimo, così ancora de gli b
 gliori, et quelli, che a Dio più simili sono, sono ancora più miseric
 quelli all'incontro sono meno, che meno la rassimigliamo.

Della beneficentia.

Cap. LXIII.

In hora de gli effetti interiori della carità ragionata habb
 mai de gli esteriori ragioneremo. Et prima della benefice
 si può parlare in più modi. Secondo, che in più modi si può
 beneficio. La beneficenza generalmente considerata può essere att
 virtù. Perciò che quando chi ha di ciò fare autorità dispensa, et
 chi gli ha meriti, i magistrati, et gli altri premo, et honori pub
 beneficenza. Ma perchè quelle, che si dà per merita son pr
 do è debito, è atto della virtù, che distribuisce giustitia, et ch
 si usa in soccorrere a miseri è atto di misericordia. Et se allor in u
 di molto pragio, con anima, ha paruto, et senza che intenda di p
 per donarla altrui, è atto di magnificenza, et di liberalità, et clau
 non è molto grande. La beneficenza presa così generalmente
 le più volte il suo nome, prende il nome delle particolari virtù.

di beneficenza, per questo habbia usato giustizia, mi
già, e liberalità, che beneficenza. L'altro modo di usar
si fa benefico altrui, non qualificato da alcuna delle già
sopradette, e sola, perche quello, cui si dona, hab-
biera, senza che egli si mettesse, e che la cosa, che si do-
na debba, e che il donatore per darla altrui, volentieri
vada, che chi dona allo amico, fa bene, perche mal volon-
toso, che egli dona, non fa liberalmente; si fa agli ami-
ci, che tanto più donando si mostra la grandezza dello
spirito, quanto più perche la cosa, che si dona, al dona-
te cresce il primafine. Et la beneficenza in tal caso è
essenzialmente fondata sopra la comunicazione
di carità, che è amicitia di persona. Il qual atto, perche non
è lo stesso, che donare, e l'altro, rispetto da quello diuerso
è lo riguarda, diciamo, che ella non è per se virtù separata,
ma pure effetto, che da lei procede, come fa etiam lo
non in altro dalla beneficenza è differente, sendo che la
interiore della carità, e la beneficenza è altro effetto,
e quello, che la benignità di donare, comanda. Percio-
che, quando ella può di operare esteriormente mediante
l'azione, e le membra del corpo, e i beneficiatori anco-
ra a quel, che ella interiormente vuole. Di che avviene,
se ci sono le facultà, e lo forse sempre va dietro la be-
ne che vuole, e la benignità, se cui vogliamo noi bene,
non facciam bene. Ma che la beneficenza vada dietro alla
bene nell'amore, che gli huomini per carità portano a gli
amici, che portano a Dio. Percioche amiamo noi id-
e per carità, e gli vogliamo bene, inquanto ci compiac-
che egli sia quel, che è, pienissimo di ogni bene, e di ogni
effettivo bene, che noi gli vogliamo, perche è a lui naturale,
e non può esser dato da noi. Gli può bene, esser
e della beatitudine della laude, del sacrificio, e simili. Ma
ogni beneficio a Dio, ma a noi stessi, che da cose finite rice-
ndone non possiamo gli huomini usar con Dio; nè con gli An-
geli fare beneficenza. Percioche la carità, non si apparte-
ce ordinatamente verso il suo fine, e conato le cose inferiori
huomini verso le superiori, non perche ad esse habbiamo
noi, ma perche l'habbiamo noi a ricevere da esse. Et all'ho-
mo superiore, quale è Dio primo, e più tutti i beati spī-
rituali ad essi facciam più, non perche essi, e a obsequia-

no beneficio, et diua perfectione. In queste gentili, due che si chiama, fondata sopra la communicazione della eterna beatitudine partiene primieramente a Dio, come è fonte principalissimo di ogni beneficio a tutti gli amici, et serui suoi. Et dopo si appartiene agli santi, i quali per ciò ci guardano, et hanno cura di noi, et ci purgano, et insieme con le anime beate per noi appresso Dio. Et a noi all'incontro si appartiene di obedire, et di sottomettersi, et come siamo per natura a Dio, et dergli l'honore, la gloria, la grazia, et il debito diuino culto, che a lui si conuiene, et con voce grama Patria. Si come quello, che si deuè a gli spiriti beati, si chiama col qual debbiamo honorarli in quella maniera, che per noi si può, et si conuiene, pregandoli, che co' preghi loro appo Iddio ne aiutino con tutto questo culto, et honore, facciano noi per alcun modo Dio, nè a beati spiriti, nè punto di perfectione aggiungiamo loro, nè a noi stessi. Conciasia che l'honore a in colui, che honora, et aione di chi è inferiore, consiste in sottoporsi, come conuiene, al superiore. Concludo adunque, che a Dio, et a gli spiriti celesti si fa una debbona fabrica di bennuoglienza, ma non già di beneficenza, non per la povertà nostra, et per la ricchezza loro, far loro. Non ci interviene già così con gli altri huomini, intra i quali, ritrouano, siccome anche intra gli Angeli, i gradi, per li quali sono superiori, et alcuni inferiori, nondimeno, perche così fatti, et noi non si conseruano sempre immobili, et immutabili, come in angeli, et perche niun' huomo è in terra, cui per abundantissimo, et non manchino molte cose: et tal'è (per effempio) superior di potestà di giuriditione ad un altro, cui di sapienza, et di giustitia, che migliori perfectioni sono, è per auentura assai inferiore; auuiene, che lo amore, et la bennuoglienza intra gli huomini, che sono in carade, et abbraccia tutti, in quanto tutti amiamo, et a tutti vogliamo così anche deuere la beneficenza stenderli, et abbracciar tutti. Nece, perche ciaschun' huomo debba a ciaschun' altro huomo far' ogni cosa, che è impossibile. Ma perche non essendo alcun' huomo, perche sia il grado, in cui si troua, il quale (come allegoricamente dire, chi finse, che il Leone trouandosi annidato nella rete, si tempo souenuto dal topo) non passa tal volta, venir in bisogno di un vilissimo fante, deuere ogni huomo hauer l'animo apparecchiato esser presto a far nelle occasioni, quel, che può, in giuando, et in chiunque del suo aiuto ha tal volta mistiero. Ben sono alcuni ben da tutti far si possono a tutti, come è il pregare Iddio l'uno per l'altro. Et bene, che facciamo i minori per li maggiori, et li maggiori per

ri, & gli amici per gli amici, & per gli inimici, si come
 rega per li fedeli, & per gli infedeli. Resterebbe hora à
 & con che ordine si habbia da usare la beneficenza; ma
 à volte le medesime cose, mi rimetto à quello, che in man
 to di sopra, onde gli ordini della carità ragionammo.

proceda la limosina, & quante sorti di limosine
 nouino. CAP. LXIII.

limosina si può parlare in più modi. Percioche procedendo
 volte dalla misericordia, & potendo la misericordia, co
 nogo si disse, esser non solamente effetto di carità, ma
 di sensitiuo appetito; & anche habito di virtù acquistata;
 do, che queste due ultime maniere di misericordia possono
 ni senza battesimo, & senza fede, così ancora huomini ta
 tim fine: le quali fatte in questa maniera sarebbono ben
 già meriteuoli di eterna vita, perche non procederebba
 di essi, hora che de gli effetti della carità ragioniamo non
 Ma parlando delle christiane limosine, dico, che possono
 virtù. Percioche quando con esse à miseri per compassi
 Dio si souuene, sono atti di misericordia. Et se fa limo
 ssendoli così dal confessore stato imposto, à fine che egli
 soddisfaccia in tutto, o in parte alle temporalì pene debita
 to di Giustitia, & facendosi per placare Iddio, è vna spe
 ci appartiene, & è prodotta da quella virtù, che religio
 la quale gli huomini in quel modo, che è lor possibile,
 suo dritta à Dio. Ma perche quando gli atti di vna vir
 & sono ordinati da vn'altra virtù, di amendue le dette vir
 molto più ancora di quella, che ordina, & comanda ta
 a, che gli eseguisce, auuene, che così fatte limosine, se
 odotti da altre virtù, nondimeno pche sono dalla carità co
 suo fine ordinati, ben si dice, che tutti sono opere, & effetti
 do questa voce limosina tratta da Greci, appo iquali, quello si
 so noi misericordia; si dice, che di tutti gl'atti predetti, à li
 cōuene, che limosine chiamati siano, che per amor di Dio,
 che si hà dell'altrui miseria, si fanno. Ma perche gli huomi
 no esposti alle miserie, non solamente quanto al corpo, ma
 solamente ancor quanto all'anima, & perciò hanno mestieri
 compassione souuenuti, auuene, che le limosine, onde si so
 lamente sono corporali, ma ancora spiritali, le corporali
 sono

sono sette (volgarmente opere di misericordia chiamate) con le quali
il corpo, che in altrettanti modi cader puote in difetti, & in miserie,
è conueniente conditione di tutti, che ci viuiamo di habere bisogno di
mantenerci interiormente col cibo humido, & con l'asciutto. Et quanto
à limafina corporale di pascore chi ha fame, & quanto all'humido
à chi ha sete. Et esteriormente, col vestire chi è nudo, & sol rac
casa, chi non ha ouo ripararsi, quali sono i poveri, & i forastieri. Poi
à ciò gli huomini adenda in qualche particolar miseria, hauer me
compassione, & dello aiuto altrui. Et ciò, o per cagione interiore, c
ne à coloro, che infermano, cui è opà di misericordia di visitare, &
uire, o per cagione esteriore, quali sono coloro, de' quali essendo ve
za altrui, & trouandosi prigionieri, o schiavi, si deno per sempre
per carità procurate il riscatto. Et à queste sei si riducono tutte le op
le miserie, che à corpi humani possono soprauenire, & tutte le op
ferisordia, & le limofine, con che solleuati, & aiutati esser possono
po morte, auenga che il mancar della sepoltura, non sia (come è in p
molta gran perdita, parendo nondimeno, che pur si appartenga i
modo alla fama, & alla riputatione di quei, che all'altra vita passan
i corpi loro siano stati conueneuolmente riposti, & apra di pòta il
difetti; & le miserie spirituali sono parimente altre sette; alle quali
tante spirituali limofine si sonuene. Et perche le miserie spirituali
no nella parte ragionevole, qual'è la ignoranza delle cose della nat
elletto speculatiua, & nel pratico la imprudentia. Alla prima se
la dottrina insegnando à rozz'i quei, che non fanno. Et alla seconda
figlio. Ouero così fatte miserie spirituali si trouano nelle passioni
stimo appento, delle quali, perche niuna ve ne ha, che più affligga
menti, che il dolore della anima, & la iustitia si dice, che è opà di
dia il consolare, & il dare per carità cōsisto à gli afflitti. Si rian
ra le miserie spirituali nelle humane operationi, quando esse sono ca
et disordinate. Et puosi cotai disordine considerare dalla parte d
to, inquantio così fatte operationi procedano dalla passione; & d
molante di lui. Et à questa miseria si sanuono con correggiuola con p
chi corregge hà di ciò sua au. horrà, et andio conta pòta. La qu
quanto alla executione pare, che anzi sia effetto di feruore giustitia
passione pietosa, perche nondimeno puà uincere, che la intentione
ragge sia non solo di prouedere al ben comune con lo esser più o
sa vendetta, ma di liberare il peccatore dalla colpa, puà anche eff
de carità. Puosi oltra à ciò il detto disordine considerare dalla par
contro il quale si pòueramente operauo, & in quanto alla offesa si
partiente di perdonare per carità; ciò fare è pur limofina spiritua

effetto, perdonare, in quanto l'offesa tocca la Repubblica, a lui
 volte interviene etiamdio qualche altro; ma solamente im-
 pe che immediatamente offeso. Si può etiamdio considerare il
 quanto fuora della intentione di chi pecca, rende il peccato
 quasi intollerabile a tutti, che hanno a conuersare, & a ri-
 uento à ciò è opera di misericordia, & limosina spirituale il
 manente quando egli non per ostinata malagità, ma per
 infermità pecca. In vn altro modo anora si somuene spi-
 ro, che miseri sono, ricorrendo al diuino aiuto, & pregan-
 dorga loro la mano, & gli solleva. Et queste ultime sette
 degne di quelle prime, così perche le cose spirituali sono
 e, & auanzano di nobiltà, & di pregio le corporali, come
 ste giouano all'anima, che incomparabilmente è più degna,
 di quelle giouano. Posseno bene accadere certi casi, ne i
 orali limosine essere alla spirituale anteposti. Percioche se
 esse fanno, più lodeuole sarebbe di pascerlo col cibo in quel
 gnanti scienza. E ben vero, che la limosina corporale si
 qualche modo anch'essa spirituale, considerata non in fa-
 ond'ella procede, & nello effetto, che ella produce. Percio-
 la procede, è la amore di Dio, & la compassione, che per
 lino. Et l'effetto, che ella produce è, che colui, che corpo-
 rato ringratia Iddio, che habbia spirato carità in chi lo so-
 rega, che tutti sono atti, & effetti spirituali.

fia di obbligo il fare delle limosine, & di che
 habbiano à fare. CAP. LXV.

La limosina corporale (come poco auanti cenchiasse bib-
 lical virtù, inquit è prodotta da cagione spirituale, &
 effetto produce, potiamo dire, che in lei in qualche modo cò-
 le perfezioni della limosina spirituale. Et per ciò mi gioua
 à parlare di altra cosa; seguitare in ragionando di lei alquanto.
 la più consiste in fare alcuni parte delle proprio facultà, che
 di usano gli huomini per sostenere la vita, & per le loro co-
 reusi fatti beni si possono considerer due cose: L'una è l'essen-
 di essi, l'altra è l'uso. Quanto alla essentia, & alla natura,
 tutte le nature da lui create obediscono, ha riservato à se
 i beni temporali si fattamente, che non ha voluto, che ale-
 abbia parte, non potendo ne gli huomini, ne gli Angeli man-
 dio ha imposto alle nature delle cose. Onde auuenit, che ni-
 na arte,

na arte, o possanza humana, o angelica ha forza di produrre vn più
 grano di miglio, vna paglia, o di mutare qual si voglia minima, o
 in vn'altra; introducendo nella materia nuoua forma sostantiale, se-
 do gli ordini dati da Dio. Quanto all'uso poi di cotali beni, perche
 ne di Dio, che le cose manco perfette seruaano alle più perfette, per
 ha egli fatte, ha Iddio concesso a gli huomini la possessione, & il
 tutti i beni temporali. Et ciò ha egli fatto, perche gli huomini, per
 ragioneuole, nella quale consiste la imagine di Dio, che naturalmen-
 te in essi, sono per natura più perfetti, & più degni, che i detti beni.
 Et quindi è la superiorità, & la maggiorāza, che sopra tutte le cose
 cano di ragione, hanno le ragioneuoli creature. Et così fatto domi-
 ni temporali, quanto all'uso, è per legge di Natura, a tutti gli huom-
 mine, & non più di vno, che di vn'altro particolare. Ma perche non
 per se la terra, senza lo studio della agricultura de Biade, & gli altri
 portuni alla vita nostra. Et le pecore, & l'altre cose, onde gli huom-
 quello, che loro è ad vso, sono di conditione, che se non fossero tra
 aiche, & tra uagli procurate dalle arti humane, poco utile, & poco
 ne recherebbono. Et conciosia che niuno è, che anzi che tra uagliar
 care per altrui, nò più volentieri si adagi, & si stia in riposo. E nò
 fine, che le terre, & le altre cose non restassero neglette, & incultu-
 ordini, & leggi humane si facesse in modo, che ogni vno sapesse di-
 re, & di saticare per utile, & per commodo principalmente di se ste-
 si si venne alla diuisione de' beni temporali, & cominciò a diuentar
 quello, che naturalmente è commune, furono spartiti i campi, &
 mini. Et questo ordine humano non repugna alla legge della natura
 dichiara, & le impon modo, & fù molto buona. Prima perche di
 che ciascuno diuentò molto più diligente, & accurato intorno a quel
 appartiene particolarmente a lui solo, che non era nella cose posse-
 munemente. Et appresso perche più ordinatamente si tractauano mo-
 de, quando ogni vno fa quello, che tocca in particolare al suo d'usare
 che non è, se ciascuno ha da dare le mani a ciascuna cosa. Il che suol
 disordine, & confusione. Fù finalmente buona questa diuisione, per
 uendosi contentare ogni animo ben composto di quello, che egli ha.
 tere, quando poco gli parebbe; per vie legitime aumentarlo. & pose per
 gli huomini. Iquali se hauessero posseduto comunemente, ogni cosa
 possibile, che ogni di non fossero insieme alle mani, perche ciascuno
 usato delle cose comuni a suo benefizio, più di quello, che a gli altri
 nato comodo, o paruto honesto, & più di quello, che gli conuen-
 rebbe voluto de i commodi, & delle vilità, & manco de i pesi, &
 tiebe. Il che è manifesto da quello, che le più volte si vede auuenir
 fra

ando communmente possiedono i beni paterni, di rado e non vengono per le dette cagioni in disparere, & tal volta hanno il più pronto, ne il maggior rimedio à finir le divisione del patrimonio. Ma qui bisogna inuèdersi, perche quelli porali, che ciascuno possiede per gli ordini humani, che diuisione, nõ è fatta talmente di colui, che la possiede, che non parie. Anzi non è il possessore padrone, se non inquã e procuratore, & dispensatore della sua parte. Et quanto in hauer à viuere di detti beni temporali, et à porre con essi della fame, della sete, del freddo, del caldo, & delle altre, non i detti beni temporali rimasi comuni à tutti. Non ordini, & le leggi de gli humani, per le quali si è venuto egiudicio, ne derogare all'ordiae, & alla legge della natura, le cred la terra, & l'acque, & produce ogni di gli animali, almente per quei pochi, che gli possiedono, ma per tutti, almente. I quali tutti vuole Iddio, che habbiano da poter con essi. Onde non si deono abusare i rischi, in credendo, in tutti i modi sia loro. Perche ad essi parlauano San Basilio, quando diceuano con parole diuerso alquanto, questa cibo che auanza à te, è de' poveri, che hanno fame, & i ve sotto le chiavi, & che appresso te si marciscono, sono de' poveri, & lo argento, che tu hai sotterra, & ascoso, è di bisogno. Onde essendo di così fatte cose à i possessori comuni solamente, & la cura, deono essi, come fedeli dispensa uerre dar conto à Dio, che le commise loro, & le diede in adrone, & ricordarsi, che nello estremo giudicio, se essi cibo, & le altre cose necessarie à paueri, saranno da Christo (nel Vangelo) maladetti, & mandati nel fuoco eterno. Deo delle lor ricchezze, che quanto all'uso sono comuni à pueri, dando loro delle limosine, non solo perche sono di co- regge di natura, ma anche perche la carità lo insegna, & naturale ha comandato, che amiamo i prossimi nostri, cio è ripano della nostra misura. Nè douendo tal amore essere mète, senza far loro alcun bene, segue, che ne sia stato, che si aiutino nelle loro necessità. Ma pche tutte le cose inimi precetti, sono atti di virtù, & niuna è vera virtù, se me alla dritta ragione, siamo noi per legge diuina astretti, & à dar loro delle limosine, inquãto ciò fare è conuenie ragione conforme. Onde è, che deitando così la ragione, limosine hauere consideratione di chi le dà, & di chi le

ricetto. In chi te dà, si hà da considerare quanto egli habbia sopra della persona, et del grado suo, et di coloro, de quali à lui si appartiene cura. Percioche prima che ad altrui diano ciascuno pronedere à se coloro, che in cura di lui si ritrouano, et poscia di tutto quello che si, hà egli da far limosina, sarnate perale debite circosstanze del tempo, et delle persone, et l'altre. Nè chi trouandosi in grado, ce di puro cittadino, se ben ha più di quello, che bisogna à cetà gradevole speranza, fondata non in ambitione, ma in qualche vera, et giome presente, di deuer mutare stato, et salire per essemplio à granne, et di Signore di vn castello, potrebbe lecitamente ritenere perche gli è necessario à viuere come tale, non potendosi dire, che habbia chio, et faccia contra il precetto, che comanda, che del sonerchio mosina, chi per se ritiene quello, che gli è necessario à conseruaremente nel maggior grado, al quale hà ragionevole speranza fondata se presenti, di doner peruenir tosto. Non essendo dalle diuine, humane leggi vietato il cangiare stato, quando iddio apre la strada l'huomo può senza offesa arrinare à maggior grado, anzi è lecito ciascuno, non ambiziosoamente, ma per vie legittime di aspirarui, sito arrinato, che egli vi sia, per la commodità, che di ciò è per vn nouo stato di hauere à fare molte opere più grate à Dio, et più gloriose al mondo. Essendo cosa manifesta, che la diuersità de gli stati, et de gli huomini, si come anche intra gli Angeli, è ordine di Dio, che lui per più gloria sua, et per più bellezza, et ornamento dell'vniuerso colui poi, che hà da ritenere limosina, si hà da considerare se egli ha necessità, perche non vi essendo, niuna ragione vi hà, per la quale siua dar si debba. Ma perche non può vn sol huomo, (per tutto che) à tutte le necessità di tutti i poveri souuenire, non ogni necessità, si ritroua basta à fare, che chi hà facoltà sia obligato à rileuarne gli del suo, ma si ricerca, che la necessità sia estrema, cioè tale, che sendo souuenuto, non possa egli sostenerli, et scampare. Nè ad essemplio siamo noi dal diuino precetto ustricti à dar limosina, si ricerca, che queste conditioni concorrano giuntamente, cioè è, che habbiamo bisogno, et che alori sia in estrema necessità, anzi basta vna sola. Per vnno hà sopra il bisogno suo, et di coloro ancora, che hà egli in bisogno stretto dalla diuina legge à dar limosina à bisognosi, etiamio che non sia estremo. Et similmente quando si troua vn povero in estrema necessità, se ben io non hò di sonerchia, et sopra il bisogno mio, sono io darli etiamio di quello, che è necessario à me, et à miei. Necessari per viuere semplicemente, ma per viuere come allo stato mio è dic-

lica una cosa esser necessaria, in vno, quando senza
per alcun modo. Et di quello, che ti è così necessaria,
è dar limosina altrui, ma obligati à non darla. Volen
ta, che ciascuno prima s'occupi à se, et à suoi, che
non occorresse, che vno con tanta il cibo à se, potesse
alche grande huomo, da cui dipendesse il benessere del
pubblica. Perche in tal caso, deuendo sempre il ben
sto al primato, sarebbe loduolmente, chi togliendo à
sè stessa et i suoi alla morte, per la costui vita, et
da ancora si dice esserci necessaria una cosa, et è quan
to noi, et coloro, che habbiamo noi in cura, ben viuere,
stare, et alla condition nostra, et di coloro; che in no
nole. Ma così fatta necessità non è posta in vn punto, à
ile; ma hà facto una certa ampiezza, alla quale quando
o molte cose, oltre à quelle, che si hanno, non parreb
esse oltre il bisogno, et quando se ne facesse affetto an
che, che si hauesse manco di quel, che è bisogno. Hora
farò in questa maniera non è l'huomo affretto per pre
se non in quattro casi. L'vno de quali è, se la Chiesa, ò la
in gran necessità, l'altro, se qualche particolar perso
ne potesse più sostenersi. Il terzo è, se egli potesse facil
affarsi tanto, che bastasse per supplire alla comenualità
ultimo caso è, quando l'huomo entraffe in qualche religio
della povertà non gli fosse lecito di hauere cosa proprie
i, acciò che l'opera sia perfetta, dare il suo tutto per
et non l'altrui, il quale deuè ciascuno, che l'hà, resti
ri, et non farne limosina mai come interuene di quello,
rapina, ò per usura fosse stato inuoluto. Ma se vno pos
tra giustizia hauesse egli ricouuto, et altri contra giusti
come interuene nella simonia, nella quale, così quel,
che riceue, fa ingiustamente, non deuè tal cosa esser resti
ma intra poueri distribuita. Non auuene già casi de gli
che non siano fatti contra le legge, et ingiusti, si sono
bonesti, et buoni, qual'è il guadagno delle meretrici, le
ingiustamente, et contra la legge di Dio in essercitando
degno mestiere, in prenderne nondimano il prezzo non
una legge, nè ingiustamente. Onde et lo possono rice
re limosina, come loro è à grado. Ma per la bruttezza
si acquista, non si deuerebbe di ciò fare à Dio offerta, nè
bruttezza è diuulgata molto, et molto publicamente

spunta, non deue la Chiesa ricouer doni di così brutti acquisti, acciò
 pais, che ella gli lodi, & per honesti gli tenga.

A chi si debbano, & come, & da cui, dare le limosine. C.

CHIVNQUE dà limosina, deue ingegnarsi di far ciò in
 piaccia a Dio, quanto egli puote il più. Perche essendo
 di carità, & la carità amicitia intra Dio, & gli huomini,
 proprio dell'amicitia di vnire le volontà de gli amici, allhora si v
 settamente la volontà nostra con quella di Dio, ilquale ha degnat
 essere amico nostro, che ci sforziamo in tutte le nostre ationi, & n
 ne particolarmente, fare in modo, che quanto per noi si puote il p
 conformi alla volontà di lui. Et debbiamo studiarci di così fare, et
 la speranza del premio eterno, al quale si fa l'huomo scala con le
 Perche essendo ciascuna nostra operatione più, & meno meriteuol
 che da maggiore, o da minor carità procede, quella limosina direm
 sia fatta con maggior carità, & per conseguente degna di maggior
 che al diuino beneplacito più corrisponde. Il qual è, che in dando
 di Dio, l'ordine della carità si offerui; secondo il quale, essendo sem
 che hanno di limosina mestieri, & non bastando le facultà di vn so
 plire a bisogni di tutti, deono essere da colui, che da limosine, pres
 congiunti a quei, che son meno. Percioche nè bene, nè ordinatamen
 sarebbe, chi veggendo i parenti proprij in molta pouertà, disprezz
 volgesse ad aprire le mani della compassione, & della liberalità sua
 nieri. Ma si deuono anteporre i prossimi a i lontani, quando le loro
 quanto a gli altri rispetti sono pari. Perche si ha da hauere anche r
 la santità, & alla eccellente virtù, di coloro, che hanno bisogno. On
 ne, che alcuni meno congiunti, o stranieri siano per la virtù, & pe
 loro di maggiore utilità alla Chiesa, o alla Republica, & verisimil
 cari a Dio, hanno essi ad esser preposti a più prossimi. Deuendo
 pre il publico, & il maggior bene, al priuato, & al minore antepo
 non potendosi dare a questi, & a quelli, si deono a i più congiunti a
 migliori, massimamente se il legame della congiuntione non è mol
 a se non stanno principalmente sotto il gouerno, & la cura nostra,
 so gran bisogno non si ritrouano. Et deue la limosina esser fatta c
 & aperta, & non con riseruata, & iscarsa mano, hauendo in mente
 Christo, ilquale mentir non puote, ha promesso in guiderdone di que
 per amor di lui, cento per vno in questo mondo, & la eterna vita
 Ma bisogna auuertire, che non sempre chi dona maggior quantità
 o di altro, fa maggior limosina. Percioche in giudicare se la limosin
 eiola, o grande, si deue hauer rispetto insieme a colui, che la dà, & a
 le ricue. Dalla parte di colui, che la dà, può il molto parer poco,
 molto, in cōparatione della facultà, & delle ricchezze, ch'egli ha. E

una larga donatrice la povera vedouetta, che diede du o
ella hauea senza più, sopra molti, i cui doni, tutto che fos-
se a donatori essendo ricchi, & possenti molto, sù di po-
inconcomodo il darli, furono viè minori giudicati. Ma que-
p Dio, deuue anche essa esser misurata sì, che il datore ser-
ro, ch'egli hà in cura quello, ch'è lor necessario p sostener-
con le cōditioni, che di sopra dette si sono. Et chi altramē-
mo che nō bene seruasse gl'ordini della carità, di biasimo
bo di laude. Bēche pochi cred' io, che si ritrouino boggidi-
o di riceuere vituperio p hauer'usato troppo larghezza.
o gl'huomini più inchinati a stringere, che ad alargare la
ne. Dalla parte di colui, che la riceue, può la limosina esser,
& larga per duo rispetti, & in duo modi, in vno, quan-
mediare, & sopplire alle necessità di lui. Et questa lar-
esser cōmendata, & stà bene. Et in vn' altro modo, quādo
e soprauanza di assai il bisogno del povero, facēdo, ch'egli
spendere, & spandere di souuerchio. Et tal limosina, pche
misura, & è senza modo, non può lodarsi. Et assai meglio
ore hauesse quel molto intra molti diuiso, che datolo tutto
povero, che secōdo che dalla parte del donatore la medesima
può per lo povero stato suo esser giudicata grā dono, come
da vn' altro per le molte ricchezze, ch'egli hà, picciolo; così
di chi riceue, quel, che dandosi ad vno auerzo a viuere
bbe troppo, potrebbe parer poco, se ad vn' altro si desse, che
esse in povero, & basso stato caduto. Quale à tempi nostri si
inleasse già Re di Tunisi, ch' essendo vso, mentre fù in stato,
morbidezze reali, à pascersi di pretiose viuande, & in tutto
uttarsi da Re, poi che dal figliuolo gli fù insieme tolto la luce
Regno fù cōfretto à gir mēdicando. Et perche la limosina
scuno del suo, & non dell'altrui, (come si è detto) auuiene,
famiglia, quando non possiedono roba acquistata in guerra
ei offitij, conciosia che tutto il rimanēte, che in qualche modo
ritoro si appartiene, non è lecito senza il consentimento de'
osina, nè senza il consentimēto de loro Abbati, è lecito di far
uali non possono hauere cosa propria, ma quanto hanno, d'ac-
de Monasterij, ne quali Monaci si rēdettero. Et il medesimo
i, & delle mogli. Perche nè i serui di quello de loro signori, nè
lo de loro mariti, à delle doti da loro date à loro mariti, senza
i Signori loro il cōsentano, possono fare limosine, se non (pche
esume, che in ciò cōsentano) di cose picciole. Possono bene sen-
nēto, pche la legge della Natura lo cōsentie, & lo vuole, à quei
che

che sono allo estremo, dar tutto quello, che fa loro di mestiero per alle presenti necessità. Conciossia che in così fatte necessità ogni comune talmente, che è lecito à ciascuno prender di quello, di chi si ha bisogno, che basti per soccorrere al presente estremo bisogno suo, & di ogni in bisogno simile si ritroua. Et questo basti della limosina, la quale è comandata, & sopra moda comandata nelle sacre scrittura, & molte volte, che ella libera da ogni peccato, & dalla morte, & che non lascia l'anime nelle tenebre, & che à tutti quei, che usano di farlo dà eleuantia appresso Iddio, & molte altre cose simili. Le quali, se io volessi spiegare, troppo bisognerebbe, ch'io mi stendessi. Onde ben pare, che i ricchi non molto habbiano, con che più possano farsi grati à Dio, & gloriarlo, che con la limosina, poi che di tutti i titoli, che à lui si attribuiscono ve ne hà, che più gli conuenga, & che più proprio gli sia, che misericordioso, che tanto è à dire in nostro linguaggio, quanto in mosinicro.

Di quello effetto di carità, che fraterna correction si chiama. CAP. LXVII.

PER CHE à chi hà carità si appartiene non solamente di far buoni, ma etiam di ritrarli dal male. Et perche di tutti non ve ne hà, che più nocuale sia, che la offesa di Dio, nella quale corre peccando, è particolare effetto di carità il solleuare, & il porre à coloro, che nella fossa del peccato caduti sono, ò si truouano in di caderui. Et se bene in tutti i mali, & in tutti gli incomodi si può di solleuare, & di sollecitamente aiutare i bisognosi, con maggior dimeno, che nõ fa nella povertà, ò nella infamia, ò in altri simili, che à gli huomini soprastiano, ò che già siano loro ne' beni esteriori, ò nel corpo nati, si ingegna dal peccato ritrarli. Et come, che co' consigli, & co' maestramenti, & con gli altri modi ancora possano gli huomini aiutar l'altro ad uscire del peccato, & à schermirsene, è nondimeno à ciò più utile, & più ordinato quel rimedio, che fraterna correction si chiama. Il quale habbiamo noi di sopra intra le spirituali limosine annouerato, & ci fu in esso comandato nel Vangelo da Giesu Christo. Et secondo che in duo modi il peccato considerarsi, in quanto nuoce à colui, che pecca, & in quanto nuoce anche altrui, quali sono coloro, che dalla maluità del peccatore ingiati, & offesi furano. Così ancora può chi pecca in duo modi correggersi, uno à fine, che egli si ammendi, & dal peccato per lo suo particolar bisogno si libera. Et questo modo si appartiene propriamente alla fraterna correctione, che non ad altro hà sua mira, che al bene, & al risentimento di que-

ti sono, & che si trouano vicini à caderni. Et il correg-
gerli affa guisa, à tutti, che sono in carità si conuiene. L'altro
quando ciò si fa affine, che dal peccatore à coloro si sodis-
fatto di lui riceuessero oltraggio, à danno, & principalmen-
te da suoi misfatti fù perturbata, & offesa. Et questo vli-
tere è atto di Giustitia, il cui officio è di conseruare la drit-
ta uaglianza, intra gli huomini, & per questo non à tutti,
appartiene, ma solamente à coloro, che hanno giuridittio-
ne con correggendo ammonire, & far riconoscere i pecca-
ti ammendandosi diuentino essi migliori, & non diano oc-
casione di scandolo più oltre à buoni, ouero perche essendo incor-
ti, & cō l'esilio, & cō altro modo, dalla vniuersità, nella qual
sono offesa, siano tolti, & disgiunti, si che quanto con le op-
e habueano oltraggiato, & nociuto altrui, altrettanto sodis-
fatto con lo effempio delle giuste lor pene. Et la correctione,
che si chiama per la quale dicemmo, che non si atten-
der dal peccato colui, che è vicino à caderni, & già vi è ca-
duto à tutti, che sono in carità, & tutti venendone il biso-
gno metterla in opera, non dene ella per ciò essere usata indi-
stintamente con tutti che peccano, ma discretamente à luogo, & à
quali è verisimile, che corretti habbiamo ad ammendarli.
Non uolmente uedere si potesse, che il superbo peccatore
si ripreso, & prendendo in sinistra parte cotal officio, fosse,
per diuinarne peggiore, si merita anzi che no in-
te la correctione. Come che peccato sia graue, & mortale, se
spiace, & per altri rispetti humani, l'huomo resta di cor-
reggerlo, quando verisimilmente creder si può, che ripresi, et corret-
tarsi. Ma se alcuni non ben certi di ciò, non fossero molto
cauti in tali officij, peccerebbono eglino si veramente, ma non già
per il peccato. Et tutto che verisimilmente sperar si possa, che essendo ri-
presti, rimanesi di più peccare, non è per ciò, che l'huomo
non debba, & inuestigando i falli, & i difetti altrui, ne coloro, che
venderli, & basta farlo quando se ne hà buona occasione. Ma
è Padri, & ne Tutori, & di simili, à quali è commessa la cura de
perciocche sono essi obligati à gir cercādo come viuano cota-
la cura, et trouandoli caminare per la via sinistra de viti, deo
correggerli con le occasioni, & senza, affine che si riscuoti-
uali si trouano inuolti. Ne solamente habbiamo noi à cor-
reggerli gli inferiori, & i nostri pari, ma etiamdio i superio-
ri giuridittione sopra di noi, à quali quanto si ritrouano
in più

in più alto grado, tanto sono esposti à pericolo di più gran ruina . O
me hanno essi ad essere amati per carità, così per carità deono essere
ripresi, quando falliscono, & hanno di così fatto aiuto mestieri. Ma
tutti gli atti virtuosi, si vogliono seruare le conuenevoli circostanze
ne il minore imprendere di correggere il maggior suo, se non molt
tamente, & con grande auuertimento, conseruando sempre la riuu
l'honor, che gli dene, salvo se il fallo fosse tale, che mettesse scandal
de de' sudditi; per cioche in tal caso è lecito di opporveli. & di resiste
rispetto, come fece San Paolo . Il quale ancorche à San Pietro sud
perche non si mettesse scandalo nelle cose della fede, non hebbe risp
mor di contraporveli à viso aperto . Et dene questa correctione, qu
cati sono publici, farsi publicamēte, accioche coloro, che dall'altru
erano stati fatti ardiiti, & pronocati à peccar similmente, vedend
blica correctione si spauentino, & habbiano paura di seguire il mal
dato loro dal publico peccatore . Et se i peccati sono occulti, ma
che tacendosi, & dissimulandosi potrebbero portare gran danno
blica, ouero a priuati . Come sarebbe se si trattasse di rubare i publi
ouero di occidere vn Cittadino, ò se si dubitasse, che qualcuno ha
che sinistra opinione intorno alle cose della fede, & potesse (come
cido) corrompere gli altri, dene chi di ciò ha notizia, quanto prima
il peccatore, se però fermamente crede, che ammonito rimaner se
& ammendarli . Ma quando egli non habbia di ciò ben ferma cred
ne senza altro, farlo sapere à Rettori del luogo, à quali si appartie
seruare la integrità della religione, & la quiete publica . Accioche
medij legittimi, habbiano à gire in contra, & non lasciar, che il
quel mal seme vada più auanti. Ma se il peccato occulto è di natur
può portar nocimento, se non allo istesso peccatore, ò à calui, che d
titia, dene per conseruargli l'anima, se può senza perdita della f
reggerlo, & ammonirlo secretamente, & fare per carità à guisa
co, che potendo, si ingegna di guarire l'infermo senza tagliargli a
bro, & se egli ciò far non puote, per conseruargli la vita, gli tag
che manco gli è necessario . Così chi di saluare il peccatore, & d
miglior vita intende, quando si accorge, che ammonito, & ripreso
menda, dene dirlo alla Chiesa, & al Prelato; & con l'authorità
etiandio che ne habbia à seguire la perdita della costui fama, ce
che altramente far non si può, di ritrarlo dal peccato. & saluarg
Ma auanti che egli ciò faccia, perche non è conuenevole di andar
all'altro estremo, senza passare per li diceuoli mezzi, ammonito
haurà secretamente vna, ò più volte, & auuedutosi, che ciò non
prima, che lo publichi adducer seco vno, ò duo testimoni; i qua

o à far conoscere al peccatore il fallo suo, & à far sede à
 reggerlo, non hà lasciato di far tutto quello, che hà potuto.
 o, che egli haurà in questa maniera senza però ogni dili-
 gestarlo alla Chiesa, ouero al Prelato, che essendone capo
 perche il fine della fraterna correctione non è la publica
 na, ma solamente la conuersione, & la ammenda del pec-
 cotto; & perche le cose, che si fanno à qualche fine, hanno
 alla proportionione, che elle hanno col fine, chi di correggere
 intende subito che egli si accorge, che il peccatore per cor-
 faccia, non è per ammendar si, & che più tosto è pericolo,
 di divenir peggior, dene lasciare di far' opera intorno
 a ciascuno di questi atti in tutto astenersi, eccetto
 quando il tacer suo potesse portar gran danno
 alla republica, ouero à prinati, per-
 che in tal caso deue (come si
 disse) farlo subito sape-
 re à Rettori del
 luogo.

E DEL SECONDO LIBRO.







LA HISTORIA
 DELL'HUOMO,
 POSTA DA MESSER
 SENSÌ, Giureconsulto Perugino.
 LIBRO TERZO.



rito fin qui il parlare dello stato della Innocentia,
 naturali, che sono hora nell'huomo, fossero auanti,
 se, tutte in Adamo, & se egli fosse creato in gratia.



I A' che si è detto nel primo libro, di quello,
 che l'huomo hà p natura, & di quello, che
 per gratia hauer può nel secondo; se egli
 non si fosse trouato mai in altro stato, che
 in questo, in che è al presente; sarebbe la
 historia, che io tolsi à scriuere, quasi com-
 pita. Ma lo stato, nel quale hoggi siamo,
 che di natura corrotta, & di natura ripa-
 rata per gratia si appella, non è quello, in
 cui fù da Dio primieramente creato l'huo-
 mo, che d'innocentia vien detto. Onde è,
 etiandio dello stato della innocentia, parrebbe, che all'o-
 . Perche non solo non haurei ragionato punto di quello,
 to, se non poco compiutamente; non hauendo mostrato il
 ae l'huomo da quella integrità di natura, nella quale crea

GGG 2 10 fù

to fu, degenerasse, & cadesse in questa corrutione . La quale , è tanto
 quanto per isperienza tutti potiamo ageuolmente conoscere, sentend
 stessi come l'operare virtuosamente, difficile ne sia, & come ne sia im
 le senza la gratia, anzi ancor con la gratia , il perseuerarui , se oltre
 poter ciò fare, non habbiamo vn particolar diuino aiuto; & sentendo
 cili siamo, & inchinati à vitij, & à peccati; & veggendo le ingiustitie,
 rannie, & le peruersità de' costumi, che cominciate viuente Adamo, si
 feia sempre continuate nella posterità di lui . Di maniera che è impo
 credere , che Iddio, le cui opere sono perfette, facesse l'huomo così, con
 re lo veggiamo, imperfetto . Et se bene leggendo i libri de' Gentili A
 non apparisce, che essi di quel primo stato, ne della ruina, haueffero cbi
 ritia, nondimeno, ò che alcuni da Adamo l'udissero, & à successori lo r
 tassero, & così di mano in mano passasse à posterì, ò che da libri di Mo
 da Dio riuelsato fu, lo raccogliessero, pur si pare , che qualche cosa ne si
 vedendosi , che i lor poeti parlando di que' primi tempi , & di quei cb
 seguiti poi, diceuano, che dalla età dell' oro, erano in quella della del fer
 seramente caduti . Delibero adunque di non lasciare questa parte . N
 ad alcuno parere strano , che io mi sia riserbato à dire ultimamente d
 to della innocētia, se ben di esso, che è quello, nel quale furono gli huomi
 mieramente da Dio creati , pareo, che scriuendo la historia dell'huom
 uesse ragionar prima . Percioche essendo stata in queste fatiche mie, m
 cipale intentione, di fare (per quanto col fauor diuino per me si potea
 coloro, cui leggerle piacerà, conoscano se stessi, il fine, alqual Iddio gli h
 ti, & i mezzi da peruenire à tal fine, secondo che hò tolto à far conosce
 gli huomini dello stato, nel quale hora ci ritrouiamo ; così ho giudicat
 mi conuenga principalmente, & prima dire delle conditioni di tale sta
 serbandomi à parlar dopò di quelle dello stato della innocentia . Et ci
 più, quanto essendo noi già, caduti dallo stato della innocentia , il qua
 durò se nò (come molti vogliono) pochissime hore; haurci forse potuto
 tutta questa parte , se non in quanto dalla cognitione di essa, & del mo
 che ne cademmo, & delle miserie, nelle quali cademmo, pare à me, che
 conoscere si possano le conditioni dello stato presente, la debolezza hu
 & la benignità diuina, in hauerci col mezzo di Giesu Christo liberato d
 le miserie. Senza che quando anche io non hauesi per altro deuoto di
 il parlare di quello stato, si douea farlo, perche non potea parlare di ess
 non ragionassi insieme pienamente di Adamo , & di Eua, che soli di
 huomini si trouarono in quello stato. Ma prima, che ciò si facesse, si deu
 mio auiso , parlare in astratto, (per dir così) delle cose naturali; quali
 corpo , & l'anima parti dell'huomo . Et le potentie parti in vn certo
 dell'anima; & similmente della gratia , & de' gli habiti sopranaturali, c

tia, che sono accidenti, che danno celesti qualità all'anima, se
 rimo, & nel secondo libro si è fatto, & poi trattare(come di-
 to, de gli huomini composti di dette parti, & fatti perfetti da
 Si come chi vuol fabricare, dene preparar prima, & accomo-
 legni, & l'altre parti, delle quali si compone, & si fa la casa,
 porla poi. Volendo io dunque in questo terzo libro dir della
 cenza, nel quale Iddio cred l'huomo, & poi come l'huomo per-
 sse dalla felicità di quel buono stato, in molti mali; & poscia ra-
 mali, & finalmente mostrar da cui, & come rileuato ne fos-
 breuemente à considerare se le cose naturali, & le sopranatu-
 ne' primi duo libri si è ragionato; fossero tutte ne' nostri primi
 ali voglio, che mi basti di nominare vn solo, intendendo, che
 Adamo dirò, sia detto etandio di Eua. Le cose naturali adun-
 il corpo con le sue membra, & l'anima con le sue potenze ben
 e in Adamo. Ma perche (come di sotto vedremo) oue della
 si si trattarà, inanzì'l peccato, à niun male era l'huomo sogget-
 mancava alcun bene, che à quello stato si conuenisse; bisogna
 e le passioni del sensitiuo appetito, che sono in noi, fossero pri-
 ccasse, in lui. Percioche quelle, che risguardano il mal, che è
 puote saprauenire, quali sono il dolore, il timore, & simili, nã
 alcun modo ritrouarsi in atto in Adamo, durante quello stato,
 auena, ne hauer potea luogo alcun male. Vi potè ben forse es-
 anto è possibile, che egli odiasse la maluità, che era, nã in lui.
 . Ne vi poterono, essendo egli regolatissimo, & ordinatissimo
 essere ne anche le passioni, che risguardano il ben futuro, che
 vorrebbe hauere di presente, come è la cupidigia sfrenata,
 ma regolate, quelle che risguardano il ben presente, come è la
 nnato, & l'allegrezza. Et anco quelle che risguardano il ben fu-
 , & desiderato di hauere à suo tempo, come è il moderato de-
 speranza, che non affligge. Ma queste istesse passioni, altra-
 in lui prima, che egli peccasse; & altramente sono hora in noi.
 dopo il peccato, non essendo le passioni del sensitiuo appetito
 alla ragione, molte volte preuengono il giudicio di lei, & sor-
 rle tempo, che ella possa suegliarsi, & deliberare. Quello che
 potuto accadere nello stato della innocentia; nel quale il detto
 to era (come di sotto vedremo) alla parte ragione uole del tut-
 obidiente. La onde le passioni di lui non si poteano muoue-
 d, che erano cõmandate dalla ragione. Quanto poi alle cose
 quali sono la gratia, le virtù infuse, & i meriti, che procedono
 maggior dubbio, non si fossero in Adamo in quella stato, percio
 che

che i dottori catolici pare, che si accordano, che pur vi fossero. Ma quando vi cominciassero ad essere. Conciosia, che molti vogliono, creato con la gratia, & altri, che la gratia ben gli fosse donata, egli peccasse, ma dopo che fu creato. A me piace la prima opinione. Se le cose, le quali in processo di tēpo sono state fatte, & si fanno da di generatione ogni di; come sono le piante, gli uccelli, i pesci, & gli animali, non furono da Dio nella prima creatione dell'vniuerso prodotti, piacque a Santo Agostino) nelle proprie nature loro, ma solamente virtù, che egli chiama ragioni seminali, delle quali poi in processo di diuina prouidentia gli fece nascere nel proprio, & naturale essere. Fenobilissima sopra tutte le creature da Dio prodotte, & il fine di eua, che hanno i beati appo lui, già che nella prima creatione Iddio diffuse la gloria nel proprio essere di lei; ma si riferbò a produrla poi ogni di in coloro, i quali egli conduce alla perfetta beatitudine, si eua, che si come delle piante, & de gli animali, i quali egli (secondo Santo Agostino) in processo di tempo nelle proprie lor nature deueni prodotti da lui nella prima creatione prodotti i semi, che così ancora nella prima si producesse il seme della gloria. La quale deuea egli nella prima di lei produrre poco dopo ne gli Angeli, & in processo di tempo in huomini. Et per conseguente non essendo il seme della gloria altro, che la gloria, la quale in più luoghi del Vangelo è stata dal Signore chiamata Dio; pare, che si debba dire, che la gratia fosse da Dio nella prima di loro prodotta, & data a gli Angeli, & a gli huomini insieme cō. Et ciò si può credere ancora, per che essendo l'opere di Dio perfette, perfetto quello, cui nulla manca, se della gloria, che è appresso Iddio è il fine di tutta questa gran fabrica dell'vniuerso, Iddio nella prima ne delle cose, non hauesse prodotto pur il seme; pare (& sia detto bria riverenza) che a tanto grand' opera sarebbe qualche cosa mancando adunque, che Adamo, non solo auanti ch'egli peccasse, hauea la gratia, ma che in creandolo Iddio gli la desse insieme con la natura.

Se in Adamo, prima ch'egli peccasse, fossero le uirtù, & le uirtù fossero i meriti maggiori, o minori, che non in lui, poscia che si pentì del peccato, & che non do i stati ne gli altri huomini nati di lui, che hanno la gratia.

CAP.

E SEDNO stato Adamo (come si è conchiuso) creato in grazia adducendo la gratia seco la carità, & tutte l'altre virtù, bisognando che le uirtù tutte fossero compiutamente, secondo che a quelli con-

amo. Ma perche certe virtù si ritrouano di conditione, e gli huomini virtuosi possano essere men perfette, in qualità di loro, esser manco perfettamente partecipate; elleno se considerate, hanno perfettione, & mancano di difetto. Sono la carità, & la giustitia. Diciamo, che così fatte, quanto all'habito, & quanto all'atto, tutte in lui visse innocente. Et per che certe altre virtù sono, quali che è dolore delle altrui miserie, & la penitenza, che è dolore, che per lor natura hanno certe imperfezioni, non tutti di esse virtù, che possono essere perfetti, ma dalla parte sono l'altrui miserie, & le proprie colpe, intorno alle quali atti di dette virtù, & per che cotali imperfezioni reputone dello stato della Innocentia, in cui non erano ne in seolori di alcuna maniera; bisogna dire, che non poterono allhora, quanto all'atto in Adamo, ma che ben vi furono.

Essendo egli talmente disposto, che se (come poi fece) qualche colpa, à hauesse veduto alcuno in qualche miseria, si colpa pentito, & hauerebbe dell'altrui miseria hauuta compiendo certe altre virtù, che hanno qualche imperfezione, la materia, à (per meglio dire) dell'oggetto, intorno à cui il grande Iddio, nel quale non cade alcuna maniera di difetto dalla parte di esse virtù, quali sono, la fede, & la speranza per essere delle cose, che non si vedono, è cognitione immutabile, che per essere delle cose, che si vorrebbero hauere, è similmente imperfetta. Ma perche tale imperfezione allo stato, che fu stato di pellegrinaggio, si come è il nostro, non si disdicea, bisogna dire, che fossero virtù cotali allhora perche egli poco poscia cadesse, si può inferire, che in lui perseveranza mancasse. Conciosia che adducendo seco la gratia di tutte le virtù tutte; è forza di confessare, che con la gratia di Dio la perseverantia, & così, che per essa, in quanto è effetto, si eleggesse Adamo, & si fosse proposto di perseverare di Dio, se ben poi peccato cadde dal proposito. Si come non tutti coloro, che dopo haner riconuta la gratia, commetton mortal peccato. Quello adunque, che mancò in Adamo, non fu la perseveranza, ma si ben quella perseveranza, che non è costanza di ogni virtù; che altro nū importa, che perpetua virtuosa vita, senza alcuno interrompimento. La qual è qualità, che dalla gratia si apporti; ma è di mestiero, che al suo luogo si disse, da un particolare aiuto di Dio.
auenga.

auenga che alcune virtù siano ordinate ad impor modo alle passioni per oggetto il male; qual'è la fortezza, che non lascia, che siam daouerchio timore di morte, o di altri terribili auenimenti, & altre siano ordinate, a raffrenare le passioni, che risguardano smisuratamente; qual'è la temperanza, che pon freno alla disordinata concupiscenza. Nondimeno, non perche il timore, & la disordinata concupiscenza non furono in quello stato, si deue dire, che non vi fossero, ne altre virtù; percioche il timore, & la concupiscenza sono come materine della ragione, il quale affrena, & modera le dette passioni, ma di dette virtù. La onde se ben quanto alla parte materiale, che è delle passioni, non furono virtù cotali in Adamo, auanti che se; si vi furono elle compiutamente, & perfettamente; quanto formale. Conciosia che la ragione in quello stato era nel pienissimo, & teneua la parte sensitua soggetta; si che non leuaua punto la facua alcun mouimento contra di lei. Di maniera, che mentre che non uolentieri, si può dire, che nell'huomo fosse la fortezza senza timore, di bauerne a sostenere alcun male; & la temperanza, senza concupiscenza gli facesse mai per alcun modo renitenza, o contumacia delle altre virtù simili dir si puote. Et essendo state in grazia, & le virtù, & deriuandosi dalle virtù, & dalla grazia in dubbio, che i meriti vi furono ancora, maggiori però, & minori che furono nello istesso Adamo, dopo che egli pentito del peccato messo, ritornò a Dio, & di quei, che poscia sono stati ne gli altri homini, secondo la distinctione, che si dirà poco appresso. La grandezza di questi (come al suo luogo si disse) nascono dall'opere fatte in carità considerarsi in duo modi. In vn modo, in comparatione della grandezza della radice, onde nascono l'opere, che è la carità, cui corrisponde il premio di saniti dottori chiamano essenziale, il quale consiste in veder Iddio, & di lui. Et in vn altro modo, in comparatione della grandezza, & quanto alla lor sostanza, cui corrisponde il premio, che chiamano accidentale, che è la gioia, che i beati hanno del ben creato. La grandezza della sostanza dell'opere può anche essa considerarsi in duo modi, che sono se assolutamente, & l'altro in rispetto di qualche altra cosa. La prima per essempio, che la vedonetta mise nel gazzo filatio (considerata solamente la sostanza di cotale opera) furono minor dono, che quando i buoni ricchi, i quali vi posero cose di maggior pregio; ma in rispetto della vedonetta, furono dal Signor giudicati maggiori di tutti. Hora dico, che i meriti di Adamo in quel primo stato, se si considerano parte della radice, che è la carità, bisogna, che fossero maggiori, & sono i suoi stessi, dopo, che si pentì, & che non sono stati quei de gli

ni santi dopò il peccato, perciocchè in *Adamo* all'hora è necessario, che la carità fosse maggiore, che non fu in lui dopò che si pentì del peccato, ò ne gli altri, che da lui discesì, furono santi, non bauendo la gratia in quell'anima all'hora, che per la innocenza era disposissima à riccuerne ogni pienezza, stato alcuno ostaculo, che le repugnasse. Et essendo manifesto, che la gratia, & la carità, si come anche le altre forme, che riceuono il più, & il meno, si danno maggiori, & minori, secondo che ritruouano i soggetti più, & meno disposti, & atti à riccuerele. Onde veggiamo, che il Sole di state scalda grandemente le durissime pietre, & il ferro; per essere materie sode, & spesse, & per questo meglio disposte à riceuer la forma del gran caldo; & all'incontro poco riscalda la lana, & gl'altri corpi di materia lenta, & rara, & per questo meno disposta à riceuer la grandezza della medesima forma. Et similmente se si considera la grandezza de i meriti in comparatione della sostanza dell'opere assolutamente, bisogna dire, che i meriti di *Adamo*, mentre si conseruò innocente, fossero maggiori, che non furono quei, ch'egli hebbe, poscia che si pentì del peccato, & che non sono poi stati quei de gli altri huomini santi. Perciocchè oue è maggior virtù, iui è necessario, che le operationi, che da cotal virtù procedono, siano di maggior merito ancora. Ma se si considera cotal grandezza non assolutamente, ma in rispetto della debolezza humana dopò il peccato, debbiamo dire, che i meriti sieno maggiori in questo stato di natura corrotta, & riparata dalla gratia, che non furono in quello di natura intera. Perciocchè è maggior cosa, à chi opera con fatica, il far poco, che non è il far molto, à chi opera senza che punto vi si affatichi. Et come à dire al vecchio, & allo sciancato il camminare vn miglio, che non è il camminare quattro à chi è giouane, & sano.

De i Doni naturali, & sopranaturali dati da Dio all'huomo,
quando primieramente lo creò. CAP. III.

QUANDO Iddio creò il primo huomo, gli fece dono di molte cose, delle quali alcune dispose, che fossero talmente comuni à tutta la natura humana, la quale si douea diffondere da *Adamo* in tutti, che da *Adamo* nascer doueano; che volse, che procedessero da i principij interiori della istessa natura. Tale è il corpo humano con le sue parti, & membri, & tale è l'anima con le sue potenze, date al nostro primo padre, perche da lui se deriuassero naturalmente in tutta la sua posterità. Non che l'anima ragionevole, la quale (come fu detto di sopra) si crea, & si infonde immediatamente da Dio, passi nel corpo humano per virtù del seme paterno; ma inquanto cotal virtù dispone il corpo à riceverla. Onde sono le dette cose talmente comuni à tutti, che niuno puote essere huomo, che nò l'hab

Н Н Н bia;

bia; saluo, se la virtù formatrice, che è nel seme, non mancasse in quella materia non fosse qualche indispositione, & difetto, come auendo alcuno nasce senz'occhi, ò senza qualche altro membro. Et quiperche si producono da detti principij interiori della natura, naturalmano. Gli ne furono (oltre à ciò) dati certi altri, i quali perche nonno da principij interiori della natura, ma soprauengono da Dio non sono, & non si chiamano naturali, ma gratiosi. Et furono da Dio, parte, perche con lo aiuto di essi potesse far' opere tali in terra al fin meritasse di esser trasportato per esse in Cielo, & parte, per rinuocà conseruarlo contra la morte, le infermità, & molti altri difettidini, che se egli non hauesse hauuti que'doni, per la contrarietà, inimicitia, che hanno intra loro le cose, onde egli interiormente è e farebbono necessariamente seguiti in lui, & gli poteuano venire et le cose di fuori. Percioche essendo l'huomo naturalmète composto & di anima, & hauendo il corpo fatto di quattro elementi, che tuqualità contrarie, & talmente inimiche tra loro, che non solo niutto è, che si accordi in tutte le parti, con alcuno de gli altri, ma ve neche con certi altri, del tutto discordano; bisognaua, che necessariamente gli fosse (come ogni dì veggiamo auenire in noi) che'l pouero corpoposto in mezzo, & composto di detti perpetui nemici; i quali insenssempre, & hanno intra loro nimistade, & guerra inconciliabile tal volta infermo, & che per ciò non potesse ben seruire all'anima egli strumento, & seruo, & che poi finalmente morisse. Et semisognaua, che l'anima, tutto che quanto all'essentia sua, essendo semibabbia in se alcuna contrarietà, nondimeno quanto alle potenze fidi seditione, & di discordie, & per ciò posta in molta confusione. che le potenze sensitiue, ancorche siano alle ragioneuoli naturalmente, non le sono però tanto, quanto di bisogno sarebbe, affine che si pace. Et ciò auiene, perche tale soggettione non è assoluta sì, che lepotenze naturalmente siano soggette del tutto alle ragioneuoli, cagli compra, ò gli prende in guerra, sono gli schiaui. A' quali, essendoin forza altrui, non resta per legge cōmune à tutte le genti, facultà legittimamète, ò di suolere cosa alcuna, ma deono esser soggetti affariloro. La soggettione adunque, che le parti sensitiue hanno alleli, è simile à quella, che à Maestrati, che reggono le Città, hanno iquali, perche possono disporre, come è loro à grado delle lor cose, & hanno etiandio qualche parte nella Republica, auiene, che spesso disparere con chi gli gouerna, & tal volta anche repugnano, & emo à iloro giusti imperij. Essendo adunque le parti sensitiue così si hanno esse per se naturalmente amore, & odio, desiderio, & a

monimenti, siccome gli hanno per se etiandio le ragionevoli, possano risparmiare, & contrastare (come assai souente si vede, che fanno) alle ragionevoli. & così porre discordia, & scompiglio nell'anima, la bontà di Dio, perche così fatti disordini non seguissero, prouide alla natura humana, con duo gran rimedij, che furono duo gran doni, ch'egli le diede. Iquali, se bene glie'le diede, affine che hauessero ad esser perpetuamēte suoi; nondimeno perche non procedevano da i principij interiori di essa natura, che sono la materia, & la forma, come que' primi, che naturali si appellano, ma l'erano aggiunti sopra quello, che à tal natura era debito, dalla cortesia, & dalla liberalità del donatore, non glie le diede così liberamente, come di quei naturali hauea fatto, ma con conditione, che subito, che ella fosse uscita della obedientia di Dio, gli hauesse à perdere. Et perche la vbidienza riguarda il precetto, non volle Iddio granar l'huomo, con darli molti precetti, ma gli ne diede (per quella, che à questo proposito si appartiene) duo soli; l'vno assertiuo, & fu che mangiasse del frutto di tutti gl'alberi, che erano nel paradiso, & l'altro negatiuo, che non mangiasse dell'albero della scienza del bene, & del male, aggiungendo, che se egli ne hauesse mangiato, sarebbe morto di morte. Quasi volesse dire, che haurebbe sostenuto due morti, perche gli sarebbono tolti i detti duo gratiosi doni. Percioche nella perdita di ciascuno di essi, sostenne egli in certo modo vna morte. L'vno di detti duo doni fu la gratia, che chiamano gratificante, con la quale poco auanti dicemmo, che fu creato; & la giustitia originale fu l'altro. Per la gratia era l'anima sopranaturalmente quanto alle parti superio: i soggetta à Dio, amandolo come beatifico oggetto per carità, & credendo, & confidando in lui per fede, & per isperanza; mediante le quali virtù potea egli meritare, & acquistarsi la gloria beata. E da questa prima suggestion seguiva, che le parti sensitiue, & inferiori dell'anima senza alcuna renitenza erano soggette, & obediēti alle ragionevoli, operando, & seruendo ancor esse nelle cose, che risguardano, & si appartengono all'honor di Dio, & alla beatitudine dell'huomo, & che il corpo era soggetto all'anima, senza che mai potesse accadere, che ne per morte, essendo mentre, egli duraua in tale stato immortale, ne per infermità, ne per istantaneità, essendo anche impassibile, ne per altro, che egli non fosse atto, & ben disposto à seruirlo, & che le creature inferiori fuora dell'huomo, erano all'huomo soggette; & vbidienti del tutto: non quanto alla lor natura, la quale non pouea esser mutata dall'huomo se non conforme all'ordine di Dio, ma quanto all'uso di esse; & per tal soggettione, le parti sensitiue dell'anima, il corpo, & le cose di fuora, tutte haurebbono seruito all'huomo, affine che egli hauesse à diuentare mendente, & sauo, & à meritare la eterna beatitudine. Et per la giustitia originale, che era l'altro dono, che in rimedio contra i detti disordini, Iddio diede all'huomo, sarebbe l'anima quanto alle parti

superiori similmente in tutto flata soggetta à Dio. Percioche l'haure
sciuo quanto naturalmente si puote il più: & amatolo parimente,
per carità, & come beatifico oggetto, ma con amor naturale, & i
è egli autore, & conseruatore di tutti i beni, che habbiamo natura
& come à tale sarebbe l'huomo stato presto, & pronto in dare à Dio
za in tutte le cose. Et mentre egli perseueraua in tal soggettione, sa
alle parti ragioneuoli di lui state soggette le sensitiue, & all'anima
& à tutto l'huomo tutte le creature à lui inferiori, ne più ne meno (
detto) che faceuano per lo dono della gratia. Eccetto solamente ch
gettione, che egli con la parte superiore dell'anima, mediante la ori
stitia hauea à Dio, non potea meritar la gloria beata. Et la soggett
parti inferiori dell'anima alle parti superiori, & quella del corpo a
& delle altre cose fuora dell'huomo, all'huomo, non poteano per la
originale aiutarlo, à fine di meritare la eterna beatitudine, non si po
re altro principio, ne altra radice del merito degno della eterna bea
che la gratia. Et così è necessario dire, non si trouando facilmente a
renza intra la gratia, & la original giustitia, se non che per questa
l'huomo non cadere; ma non gia andare inanzi per la via di Dio, n
re, & per quella poteua non solamente stare senza cadere, ma gir
& meritare di vantaggio.

In che maniera l'huomo, nello stato della innocenza
se impassibile, & immortale. C A P. II II.

INTRA gli effetti della gratia, & della giustitia originale, data a
pio in Adamo à tutta la natura humana, sù che gl'huomini me
uano in quello stato, quãto à corpi, sarebbero suti liberi, & sicu
passione, che potesse corrompere la lor buona dispositione. Et pe
possono gli huomini morire, se tal dispositione non si corrompe, d
ua, che erano anche immortali, mentre con essere vbidienti à Dio,
uauano i detti duo doni. Et questo aueniva, non perche i corpi hu
quello stato, essendo composti di cose contrarie, si come hora sono,
sero naturalmente soggetti alla corruttione, & alla morte; ma per
hauea ordinato Iddio, cui presta vbidienza ogni natura, dando p
donata all'anima, facultà al corpo, per se naturalmente fragile, &
bile, & che per ciò pareo poco proportionato istrumento all'anima i
bile, & immortale, di poter sopra le forze della corporal materia, ess
da ogni passione, che potesse corromperlo; & per conseguente di e
seruato inuiolabile contra la morte, & contra le infermità, & qual
altra offesa, che venir gli potesse da cagioni, che fossero ò dentro,

di lui . Et questo essere impassibili, & immortali quanto à corpi , donato à gli buomini , nella creatione fatta di loro in terra , non fu simile à quello , che bauranno dopò la resurrettion loro in Cielo . Percioche all'hora la gloria dell'anima si refletterà sì fattamente , & con tanto vigore saprà i corpi , che oltre le altre sopranaturali doti , che porgerà loro ; gli farà senza aiuto di alcuna altra creatura impassibili , & immortal . La doue l'essere impassibile , & immortale quanto al corpo , concesso all'huomo in quel primo stato , era ben per virtù data da Dio all'anima , ma non senza l'aiuto etiaudio dell'altre creature fuora dell'huomo . Percioche la dispositione del corpo humano era naturalmente per se così fatta , che potea all'hora , sì come puote anche adesso , essere offesa , & corrotta da molti contrari dentro , & di fuora . Et perche delle cose contrarie , che essendo fuora del corpo humano , erano atte ad offenderlo ; le principali poteuano essere l'aere distemperato , & le cose dure . In rimedio dell'aere distemperato , piacque à Dio di poner l'huomo nel paradiso terrestre . Oue essendo clementissimo , & temperatissimo il cielo , era egli sicuro da ogni nocimento , che da l'aere , mentre dimoraua in quel luogo , venir gli potesse . Et quanto alle cose dure , quali sono ferro , pietra , legno , & simili , perche il corpo humano tenero , & molle (come veggiamo) non fosse offeso da loro , che percotendolo gli poteano torre la sua integrità , & ferirlo ; ouero la sua quiete , & porlo in dolore , sarebbe se nella primiera innocenza sapea conseruarsi) stato difeso parte dalla prudenza , & dal giudicio suo proprio , per loquale haurebbe egli auuertito di non dare in cose fatte cose , & parte dalla diuina prouidēza , che hauēdoli sempre l'occhio , & la mano sopra ; non haurebbe lasciato , che alcun corpo duro se gli fosse sì stramente accostato . I contrarij , che'l corpo humano hauea dentro di se , da quali gli potea esser tolta la sua buona dispositione , erano due principalmete . L'uno il calor naturale , che consumādo con l'efficacia sua l'humido radicale , lo potea diseccare in guisa , che non si ristaurando prestamente l'humido cōsumato , il calore venendoli manco il nutrimento , si sarebbe spento , non altrimenti , che si come consumato , che è l'oglio , veggiamo , che la lucerna si spegne , & così sarebbe l'huomo restato morto . La onde per riparare à ciò , diede Iddio à primi buomini in quello stato , sì come hà dato anco à noi in questo , il rimedio del cibo , cōmandando loro , che mangiassero de frutti de tutti gl' Alberi , che erano nel paradiso , fuor che di vn solo . Et se ciò nō haueffero egli fatto , sarebbono giustamēte morti . Percioche haurebbono così di subidito in nō mangiādo di quello , che era lor commādato , come ferono in mangiando di quello , ch'era vietato , & sarebbono p questa disubidienza di poco mangiare , così caduti dalla gratia , dalla giustitia originale , et da gl'altri doni , nell'ira di Dio , nella morte , & ne gl'altri disordini , come vi caddero p gl'altra di māgiar troppo . L'altro cōtrario ; dal quale essendo dētro al corpo humano , potea all'hora ,

come

come puote anebe hora, esser corrotta la buona disposizione di lui, e
 restaurandosi di continuo col cibo, l'humido radicale, che di continuo è
 naturale (come si è detto) vien consumato, & non arriuando mai la
 fine del cibo, che restaura, alla perfection dell'humido, che si consuma
 in istesso di tempo il detto humido vanisce, & diuenta molto imper-
 fetto, se si come cauandosi ogni dì, di vna botte, da principio piena di
 soma vino, & riempiendosi ogni dì, con acqua, sarebbe forza, che q-
 uanto lungo andare, degenerasse, & diuenisse simile all'acqua. Così ancor
 consumandosi di continuo l'humido radicale, con cui nasciamo, & restauran-
 do di continuo col nudrimento del cibo, è forza, che diuen- ga ta-
 l'humido, ch'era quando si nacque, babbia si puo dire la medesima pro-
 priedade, che ha lo acquato con la finissima maluagia. Di che auere, che non
 ogni dì il succo, di che siamo pieni, men buono, veniamo invecchiando
 consumandosi finalmente il calor naturale, per non poter più nudri-
 re il cattiuo succo, ce ne moriamo. A questo contrario diede Iddio in q-
 uel rimedio dell'albero della vita, che era nel paradiso. Il quale
 ha questa, baneua virtù di ridurre l'humido radicale à quella perfectione, &
 mezza, nella quale era, quando gli huomini furono primieramente fa-
 cti, che è, quando escono dell'utero materno. Hauendo adunque l'huom-
 ine questa facoltà di ringiouenire, potea conseruarsi immortale. Non e-
 gli bisognaua mangiare solamente vna volta del frutto di quell'albero, bastasse à le-
 uare quella imperfettione dell'humido radicale: percioche etià di
 mezza ne mangiato vna, o più volte, sarebbe egli col tempo tornato nella
 imperfettione. Ma l'huomo quando fosse ciò auenuto, hauerebbe
 vn'altra volta del medesimo albero, ouero sarebbe stato senza che
 morisse, da questa vita animale, & terrena trasportato à quella spiri-
 tuale; nella quale con gli Angeli insieme, alla mensa di Dio, sareb-
 bano stati pasciuti in eterno dalla beatissima visione, della essentia

Se gli huomini durando lo stato della innocenza fan-
 no stati tutti vguagli, & se alcuni di loro haurebbono
 dominio sopra gl'altri huomini.

CA

H ABBIAMO fin qui veduto come ciascun huomo, se non
 peccato, sarebbe mediante la gratia, & la giustizia origina-
 lmente ordinato in se stesso, resta che hora vediamo, come molti huom-
 i non sono stati prima intra loro, & poi con l'altre creature ordinati.
 che ne anche in quello stato era l'huomo talmente bastante à se ste-
 sso, che non hauesse in qualche modo mestiero dell'altre cose fuora di lui, seruen-
 dolo aiuto da loro. Percioche pur bisognaua, che anche all'ho-

se la vita co' cibi . Oltre che essendo in quello stato, si come è in questo, ordine
 di Dio, et insieme legge di natura, che le cose inferiori seruissero alle superio-
 ri, et che da loro fossero gouernate . Et per questo dependendo i corpi inferio-
 ri, et elementari da i superiori, et celesti, sarebbe stato impossibile, che le stel-
 le per li varij lor siti, imprimendo variamente ne' corpi humani, et nell'aria,
 che gli haurebbe circondati (come che in tutto il paradiso fosse ella tempera-
 tissima) non hauesse fatto qualche differenza di complessione ne' detti corpi. Di
 che sarebbe necessariamente seguito, che gli huomini, chi più, et chi meno sa-
 rebbono stati belli, grandi, et robusti . Senza che deuenendo in quello stato la
 specie humana moltiplicarsi, come fa in questo, per lo congiungimento del ma-
 schio, et della femina, di che sono veri testimonij le membra della generatione
 date da Dio, che non fa mai cosa alcuna indarno, à primi nostri parenti, quan-
 do primieramente creati furono ; bisognaua, che intra loro fossero all'hora le
 differenze del sesso, et dell'età, come sono hora in noi. Ne solamente haureb-
 bono hauuto gli huomini disparità quanto à corpi, ma etiamio quanto all'an-
 ime . Percioche douendo essi operare non per necessità di natura , ma per li-
 bero arbitrio, sarebbe senza fallo auuenuto, che l'uno più, che l'altro haureb-
 be volto l'animo ad intendere, à volere, et ad operare chi questa, et chi quel-
 la cosa, secondo, che più fosse piaciuto à ciascuno. Di che sarebbe seguito, che
 l'uno fosse riuscito più scientiato, à più giusto, à più valoroso, che l'altro . Sen-
 za che à fare, che gli huomini siano più, et meno scieltiati, non è di poco rilien-
 do la complession del corpo, non potendo l'anima humana intendere alcuna co-
 sa, senza lo aiuto de sensi interiori, che sono virtù legate à gli organi corpora-
 li . Onde essendo (come si è detto) disuguaglianza ne corpi , bisognaua, che
 fosse anche nelle potenze apprehensue dell'anima. Ma così fatta disuguaglian-
 za non haurebbe varcato i cancelli di quel, che era conuenuevole in tale stato.
 Percioche ne gli huomini meno perfetti non si sarebbe, ne circa l'anima, ne cir-
 ca il corpo difetto alcuno, p tal disuguaglianza trouato; ne per ciò nella uni-
 uersità de gli huomini alcuna bruttezza, ò sproporzione generata. Anzi han-
 rebbe cotale disparità partorito vaghezza , et ornamento di più bell'ordine.
 Conciosia che oue non è disparità, non puote hauer luogo l'ordine , che altro
 non è, che disposizione , per la quale le cose dispari si accomodano in guisa,
 che ciascuna stà conuenuevolmente al suo luogo . Douendo adunque nello sta-
 to della innocenza per più ornamento, et bellezza del genere humano, essere
 intra gli huomini disuguaglianza di maggiore, et di minor bontà, virtù, valo-
 re , giustitia, et scienza ; acciò che cotale maggioranza, et superiorità, oltre
 la detta bellezza, et il detto ornamento operasse qualche altra cosa; essendo or-
 dine di Dio, che dalle cose superiori siano gouernate le inferiori, et che le in-
 feriori alle superiori siano soggette; sarebbe auuenuto che coloro che si fossero
 trouati essere più giusti, migliori, et di più sapere haurebbono hauuto dominio
 sopra

sopra gl'altri. Ma il dominio è di due maniere. L'uno è de' giusti Imperlegiimi Principi della terra hanno sopra gli huomini liberi; quali sono falli, & i sudditi loro; & l'altro, che si hà sopra i serui, che schiaui si chiamano a quali si comanda non per lo ben loro, ma per lo bene del Signore, che da loro. Hora, perche desiderando naturalmente ciascuno il ben più che l'altrui, haurebbe questo ultimo dominio naturalmente a coloro fossero stati inferiori, & soggetti altrui, recato dispiacere, & dolore; spiacere, & il dolore non poteano in quello stato hauere luogo; bisogna tal dominio nello stato della innocenza trouato non si sarebbe. Ma ci sarebbe ben ritrouato quell'altro, per lo quale si comanda a gl'huomini per utilità non di chi comanda, ma di coloro, cui si comanda. Il dominio è solamente appresso i buoni Principi, che usano dello imperio, non sopra i sudditi, per drizzarli al bene, & all'utile non principalmente si Principi, che comandano, ma de' gli stessi sudditi, a quali comanda cioche lo hauere per principale oggetto nel gouerno de' popoli il proprio, non è di giusto, & di vero Signore, ma si bene di vero, & di ingiusto. Non essendo gran fatto altra differenza intra il giusto Signore, vanno ingiusto, se non, che questi in comandare a sudditi, ha per fine il proprio, & quegli il publico, & il commune de' sudditi, alla utilità mira principalmente, & dirizza ogni cosa. Si dice adunque, che quominio, il quale si hà sopra gli huomini liberi per drizzarli a quel, che bene, sarebbe stato intra gli huomini, etiamdico che Adamo non haueffatto, non solamente per la ragion detta; ma anche perche quei, che di nascere doueano, sarebbono stati atti, et disposti naturalmēte (come non a conuersare, & a viuere in compagnia. Ma non haurebbono molti potuto ciò fare, se intra loro non fosse stato vno, che essendo super gli altri, hauesse hauuto l'occhio al ben publico, & commune di tutti. che i molti; come molti, non possono per se hauere la intētionē, & la vna sola cosa, ma bisogna, che vno ad una, & che molti l'habbiano. Onde accioche vi fosse, chi indirizzasse i molti ad vn ben commune, stato necessario, che intra loro si ritrouasse, chi hauesse quel dominio, quale si comanda a gli huomini liberi, per lo ben loro, come si è detto.

Come gli huomini nello stato della innocenza, per virtù la gratia, & della giustitia originale, fossero ordinati come altre creature fuora della loro spetie. CAP. V

RESTA hora, che si veda come Adamo, & come gli huomini da Adamo, se egli non hauesse peccato, sarebbono stati come creature ordinati. Et perche nell'huomo sono in vn certo mo-

te le cose, & di tutte è composto, auuiene, che secondo che è egli ordinato in se stesso, quanto alle parti, che lo compongono, così anche è ordinato cò le altre cose, fuora di lui. Ma per quanto si appartiene à questo proposito, si possono nell'huomo considerare quattro cose, la mente, che hà egli, si come hanno anche gl' Angeli, le potenze sensitue, medianti le quali ha parte con gl' animali bruti. Le virtù vegetatiue, che si ritrouano etiamdìo nelle piante, & ne' bruti, & il corpo quanto al quale conuiene con tutte le sostanze corporee. Hora di tiamo, che si, come la mente, per la quale è l'huomo simile à gli Angeli, non è signoreggiata, ma signoreggia, & sopra stà naturalmente à tutte le altre parti, che in lui se ritrouano, così ancora gli Angeli, tutto che lo stato della innocenza non fosse venuto manco, haurebbono sopra gli huomini maggioranza, ma non già tale, che per essa hauessero liberamente potuto comandar loro per propria virtù. Conciosia che le anime humane, all' hora che giuste sono, non hanno sopra di se possanza alcuna, che le signoreggi, fuor che Iddio solo. La maggioranza dunque, che in quello stato haurebbono gli Angeli hauntu sopra di noi, sarebbe stata inquanto (hauendo così ordinato Iddio) quei di loro, che buoni sono, allumandoci, purgandoci, & per modo di chi suade indirizzandoci al nostro bene, haurebbono (come nostri protettori) hauuto cura di noi, & i cattiu, permettendo ciò Iddio per esercizio de gli huomini buoni, & perche resistendo hauessero occasione di più meritare, ci haurebbono, non già interiormente, come fanno hoggi, ma esteriormente trauagliati, & tentati, & tenuti in perpetua guerra, cercando trarci (come fero no di Adamo) in quella fossa del peccato, & dell'ira di Dio, in cui si erano essi, per se stessi precipitati. Quanto poi alle virtù sensitue, quali sono i sensi, esteriori, & interiori, & la potenza concupiscenole, & la irascenole, in cui conuiene l'huomo co' bruti animali; si come così fatte virtù nello stato della innocenza erano alla parte ragioneuole talmente soggette, che median te la gratia, & la giustitia originale, non poteuano (come di sopra si è detto) farle renitenza per alcun modo; così ancora, se quello stato si conseruaua, haurebbe l'huomo à se soggetti gli animali bruti, & da loro sarebbe sempre, ne' modi à ciascuno conueniente, stato seruito, senza contrasto. Quanto poi al corpo, & alle parti vegetatiue dell'anima, secondo che l'huomo in quello stato le signoreggiava, usondo di loro; così ancora haurebbe signoreggiato i corpi, che mancano di anima, & le piante, potendo usare di esse, & valersene à piacer suo, per suo beneficio, senza diuieto. Ne il dominio, che (come io dico) l'huomo prima, che egli peccasse, hauea sopra gli animali bruti era per la gratia, et per la giustitia originale interamete, perciocche se così fosse stato, perduta affatto la gratia, & la original giustitia per lo peccato, si sarebbe anche affatto perduto cotal dominio. Il quale pur si vede, che ancor ci resta, se ben meno efficace, & più debole, che prima non era, & simile à

quello, che ci è restato, et iandio sopra il sensitiuo nostro appetito. Et
 ue, per la quale non ci fu dopo il peccato insieme con la gratia, et co-
 ginal giustitia tolto del tutto il detto dominio, si è, perche essendo la p-
 gnanuole in noi della sensitua più degna, et noi più degni, che i bruti
 sono, è cotale dominio a noi naturale. Essendo ordine di natura, che le
 degne siano in qualche modo soggette, et seruano alle più degne. Et
 lezza, et la poca efficacia del dominio, che ci è restato, procede, perche
 animali bruti sono a noi per natura soggetti (si come anche le parti
 alle ragionevoli) di soggettione non assoluta, ma limitata, et simile-
 uole. Il che auuene, perche essi dalla natura hanno il loro appetito, e
 possono desiderare, et desiderano spesso cose contrarie al volere de-
 mini. Ma in quello stato, per virtù della gratia, et della original giu-
 uea Iddio disposto, che mentre eravamo noi con la parte superiore nu-
 et soggetti à lui, fossero i bruti, sopra quello che era ordine di natura
 to vbidienti, et soggetti à noi, ma essendoci noi poscia da Dio ribel-
 bauendo per questo la gratia, et la original giustitia perduta, si è
 perduto quel più, che alla soggettione loro, et al dominio nostro p-
 tia, et per la original giustitia era stato aggiunto. Et si è tornato a
 termini della natura. Et per questo auuene, che i detti animali bruti
 nello stato della innocentia non poteuano per alcun modo nuocere,
 seruirci; hora non solo non ci seruano sempre, ma ci fanno ben spe-
 ti trauagliano, ci tormentano, et taluolta anche ci occidono. Si con-
 istesse cagione auuene ancora, che la parte sensitua in noi, hauendo
 ella il suo proprio appetito, desidera molte volte cose contrarie à
 la nostra ragion vorrebbe. Anzi, o sia per lo mal habito, o per la de-
 et per la infermità della parte ragionevole, o per la complessione de-
 ueggiamo, che le più volte la parte sensitua, o lusingando la ragion
 ingannandola, o quasi facendole (in quel modo, che ella può) una m-
 ra, se ben non può veramente sforzarla mai, la induce, et la fa c-
 dere ne suoi appetiti. Talmente che è sopra modo maggiore il nume-
 buomini, i quali vbidiscono al sensitiuo appetito, che non è di col-
 tenendolo in freno, viuono come la ragion detta, et insegna loro
 adunque il dominio, che la ragione ha naturalmente sopra le parti
 non è assoluto, essendo elleno in parte non sudditi (come si è dimost-
 ancora il dominio, che naturalmente l'huomo ha sopra gli animali bruti
 è assoluto; ma solamente inquanto con la ragione gli huomini posso-
 reggiarli. Come interuiene quando dimesticandoli gli induciamo,
 loro stessi à modo nostro, ouero quando si fa lor fare per timore, o
 o per altra via simile quel, che vogliamo. Et bisogna dire, che così si
 che se naturalmente l'huomo hauesse intero, et assoluto dominio so-

ro, non si essendo per lo peccato perduti i doni naturali, sarebbe anche adossato assolato, & intero. Onde non ci potrebbero, ne anche hora far penitenza, uocerci, o disservirci per alcun modo. Si come per virtù della gratia, & della original giustitia sopranaturalmente donata alla nostra natura, non poteuano auanti il peccato. Essendo stato ben conueniente, che mentre noi eravamo del tutto soggetti à Dio, Iddio disponesse, che le cose inferiori fossero del tutto soggette à noi. Et auenga che per Christo si sia la gratia recuperata, non si è recuperata così piena de priuilegi, & così efficace, quanto à certi effetti, come era quando fu data primieramente ad Adamo. Et per questo non habbiamo hora noi quello intero dominio sopra gli altri animali, & sopra le parti sensitiue nostre, che in quello stato hebbero i nostri primi padri. Et per lo medesimo mancamento de priuilegi, auenue, che nè la beatissima Vergine madre di Dio, nè santo Stefano, tutto che fosse pieno di gratia, ne venuto de gli altri santi, hebbero i corpi impassibili, & immortali, come nello stato della innocenza hebbe Adamo. La gratia dunque è stata à noi per Christo rendata quanto à duo effetti, l'uno de quali è, che ci si perdonano i peccati, & l'altro, che per essa facciamo le opere meriteuoli della gloria. E ben vero, che in qualche modo à coloro, che amano Iddio, tutte le cose servono, & per loro (come ben disse l'Apostolo,) tutte adoperano, à fine dell'eterno bene. Onde è che gli huomini buoni dalle difficoltà, & da i travagli, che danno loro le cose di fuora, & dalla continua guerra, che dalla parte sensitiua hanno dentro, & dalle infermità, delle fatiche, & da dolori del corpo, da gli affanni, & dalle pene, che in qualunque modo sostengono nell'anima, & finalmente dalla morte ancora hanno occasione di meritare, & di auanzarsi in acquistar gloria appo Iddio. Et in questa maniera à coloro, che sono in gratia gioua, serue, & è soggetta anche hoggi ogni inferior creatura.

Quando, & perche fu posto Adamo nel paradiso terrestre.

CAP. VII.

PER fine del ragionamento, che habbiamo fatto delle cose che furono sopranaturalmente donate al primo huomo, acciò che durante quello stato, fossero à lui, & à tutti, che di lui nascer doueano, comuni; resta à dire del luogo, oue egli dimorò, mentre visse innocente, che fu il paradiso terrestre. Il quale, o che sia da questa parte della terra, che noi habbiamo diuiso da insuperabili monti, o da grandissimi, & da noi non praticati tratti di mare, o da paesi tali, che per gli estremi freddi, o caldi non si possa indi passare per andarvi, non è chi ben sappia oue egli sia posto. Sono bene state circa

ciò più openioni intra i santi dottori. Et pare che più comunemen-
 con Isidoro, che sia in Oriente. Percioche essendo stato quel luogo
 eccellenza da Dio giudicato, & eletto per conuenueole all'habitati-
 buomini, mentre si conseruauano giusti, & onde subito, che eglino
 rono ingiusti, furono discacciati, sì come indegni; pare verisimile
 nella più nobil parte di tutta la terra. Essendo adunque l'Oriente (com-
 la destra parte del cielo, & la destra più nobile, che la sinistra, e
 che sia in Oriente. Et fu il paradiso terrestre giudicato da Dio alla
 habitatione conuenueole, perche in quello stato, se ben l'huomo
 corpo, per virtù sopranaturalmente data all'anima, potea conse-
 corrutibile, & immortale; ciò non potea egli fare, se non con l'aiut-
 creature fuora di lui, le quali tutte erano attissime à tale effetto in-
 go. Conciosia che la corruttione, & la morte nel corpo humano
 (come di sopra si disse) dalle cose contrarie, che egli hà dentro di
 fuora. Da quelle, che hà dentro, perche non si ristaurando l'hum-
 cale, che ogni dì vien consumato dalla efficacia del calor naturale
 rio, che la vita insieme col calor naturale, che di quell'humido si
 estingua, ouero per che essendo pur ristaurato l'humido col nudri-
 cibo, che ogni dì si prende, & essendo quello, che per ristaurarlo vi-
 ge dal cibo, di minor virtù sempre, che il consumato non era, & da-
 do per questo ogni dì più l'humido radicale, & il sugo, onde il calor
 si pasce, è cagione, che à lungo andare ci inuecciamo, & finalme-
 moriamo. Hora contra queste due corruttioni erano pronti i reme-
 radiso. Percioche ageuolissimamente potea ristaurarsi l'humido, co-
 re de frutti di tutti gli altri alberi, che iui abundauano, come dimo-
 me, non volendo questa voce paradiso dire altro, che giardino, che
 pieno de fruttifere piante, & all'altra corruttione si potea prender-
 so, con mangiare del frutto dell'albero della vita. Il quale hauea
 dur l'humido à quella sincerità, & perfettione, che bebbe prima, che
 mare si incominciasse. Intra le cose poi, che essendo fuora del corpo
 baurebbono potuto ageuolmente corromperlo; pericolosissima era
 che deuea circundarlo, se ella fosse stata distemperata. Ma questa
 (si come i sacri dottori scriuono) purissima, & temperatissima,
 potendo il corpo humano riceuerne offesa per alcun modo, veniu-
 go ad essere conuenueolissimo all'huomo, mentre e' vi si sapea cōser-
 cente. Ma ciò fece egli per breue spatio. Conciosia che poco poscia
 tentato dal serpente, & inuitato dalla donna, si lasciò cader nel pecc-
 leuandoseli in pena di tal peccato tutto quello, che gli era stato sopr-
 mente dato per gratia, & conuenendoli per ciò di tornare nel pur-
 di corrutibile, & di mortale per natura, fù indi cacciato, & ricon-

luogo, oue era da principio stato creato, eba è questa valle di pianto, oue noi siamo; ad habitar quiui intra le bestie, alle quali peccando simile fatto si era. Percioche non fù egli da Dio creato nel paradiso, si come ne anche fù fatto naturalmente incorruttibile; ma fù creato in questa parte del mondo, che noi habitiamo, come in luogo conueniente alla sua natura, & trasportato poi da Dio nel paradiso, ilquale à lui, che pur era animale, che nel corpo, & nelle parti sensitiue dell'anima conueniuu co' bruti, non fù naturalmente dicibile habitatione; ma solo inquanto per li doni sopranaturalmente riceuti, era diuentato partecipe di Dio. Et per questo rispetto, di tutti gli animali, egli solo fù posto ad habitare nel paradiso terrestre. Et se bene Iddio (seruendo si dell'opera de gl' Angeli) addusse tutti i bruti in quel luogo, accioche Adamo ponesse loro i nomi conuenevoli, & atti ad esprimere le lor nature, & il serpente, per astutia del Diauolo, vi penetrò, non è per ciò, che ad altuno di loro fosse permesso il poter hauere stanza, & dimorar quiui, non conuenendo à bruti così nobile ricetto. A gli huomini soli adunque de tutti gli animali, fin che si conseruauano innocenti, fù cōcesso quel luogo. Ne poscia, che egli no furono indi scacciati, si sà, che altri huomini vi siano stati già mai, se bene è fama che Enoch, & Elia quiui si serbano. Ne manca chi vuole, che vi sia anche S. Giouanni scrittore del Vangelo, Apostolo, et cugino di Gesù Christo.

Della scienza, che fu da Dio infusa in Adamo.

CAP.

VIII.

RAGIONATO de doni, che furono da Dio cumulati in Adamo mediante la gratia, & la original giustitia, accioche stato egli in officio, & essendo vbidiente, fossero sempre non solamente suoi, ma comuni à tutta la natura humana. Resta che hora diciamo di vn dono datoli, non come gli altri, perche fosse à tutta la natura commune, ma proprio della particolare sua persona. Di maniera che se ben non hauesse egli fallito, cotai dono non sarebbe passato ne suoi descendenti. Questo fù la scienza di tutte le cose naturali, laquale in virtù si ritruoua ne' primi principij, da noi naturalmente conosciuti. Laquale scienza bisognò, che fosse maggiore di quella, che dopo Adamo alcun'huomo, etiamdio con longhissimo studio, potesse mai per via naturale acquistarli. Et che tale scienza fosse in Adamo, si manifesta dallo bauer'egli imposto i nomi à tutti gl' animali allhora, che nel paradiso gli furono à tal' effetto, p' diuino ordine addotti. Ilche egli (douèdo i nomi esser conformi alle cose, alle quali s'impongono) non haurebbe potuto fare, e non hauesse hauuta cognition delle nature, delle conditioni, & delle differèze loro. Lequali differenze i più dotti Filosofi confessano, di nō sapere pienamente. Et gli fu dato

dato ancora per lume di fede la cognitione delle cose sopranaturali gli era necessario in quello stato, per condursi al fine propostoli di beatitudine. Et la conoscenza di queste cose fù da Dio infusa in Adam prima creatione fatta di lui, perche douendo egli essere principio huomini, non solo quanto alla generatione, ma etiamdian quanto alla quale non vi essendo altri da cui apprenderla potessero, fù necessario che egli loro la insegnasse. Et perche nimo è che possa insegnare altrui che egli non sa, secondo che Iddio creandolo lo fece atto, et gli diede poter generare incontanente, così ancora gli diede virtù, et lo potere incontanente gouernare i generati da lui, et ad insegnarli instruirli circa le cose naturali, et le sopranaturali ancora, che più è et sono all'huomo, ad effetto di poter peruenire al sopranatural fine proposto, più necessarie. Essendo adunque il primo huomo così fornito, che in lui per la gratia, et per la giustitia originale, le parti dell'anima alle superiori del tutto soggette si ritrouauano, era impossibile che le superiori potessero dalle inferiori, nelle loro operationi, per alcun modo re impedimento. Di maniera che non potendo lo intelletto huano che in questo stato di natura corrotta, ingannarsi circa il proprio non per impedimento nato nella imaginatiua, o per inganno fatto che altra delle virtù sensitiue, segue, che l'huomo in quello stato di natura, non haurebbe potuto errare le cose, delle quali era a lui necessario conuerza, esser per alcun modo ingannato, et circa le altre, la prima necessaria non gli era, quali sono i secreti pensieri de gli huomini euenti, che i dotti chiamano contingenti, et molte cose particolari per esemplo quanti acqua sia in questo pozzo, quante pietre siano in quel monte, et cose simili, ancor che non ne hauesse hauuto notizia, non haueua to fallire sì, che hauesse presa il falso, per lo vero, o il vero per lo falso, cioè sia che non potendo in quello stato essere alcun male, et esser senza dubbio gran male dell'intelletto ogni falsa apprensione, seguita haurebbe egli potuto per alcun modo apprendere falsamente quasi si voglia. Potena ben non saper molte cose, et ciò sarebbe stato non di qualche perfettione in lui. Ma il mancamento, che consisteva per certe cose, la cui conoscenza è sopra la natura di colui, che non ha da chi non le sa, ne disdiceuole, ne male. Et ciò apparisce, perche come si vede cade etiamdian ne gli Angeli santi, ne quali (essendo beati) non poter cadere non puote. Et è pur certa, che essi ne naturalmente, naturalmente fanno tutte le cose, che possono essere, et che puote. Idem. Concia sia che il sapere questo è riservato a Dio solo, che solo conosce se stesso, et fa tutto quello, che egli può fare. Ma si come il mancamento

perfettione non à à gli Angeli di discenole, ne male, non essendo male, ne discenole, che essi non habbiano le perfettioni di Dio, che loro per alcun modo non si conuenengono, così ancora non era di discenole, o male per alcun modo al primo huomo, che egli quanto all'anima, non hauesse quella perfettione di scità, e, che non gli conueniuua, si come anche, che quanto al corpo, e non hauesse l'ali, o che mancasse della chiarezza, et dell'altre doti, et perfettioni, che hanno uano bene i corpi humani glorificati; ma perche non si ricercano ne si conuenengono à gli huomini, mentre sonno pellegrini, et in via non hebbe Adamo nello stato della innocenza, nel quale era uiuandante, et pellegrino, ne più ne meno come noi siamo. Conchiudo adunque, che se ben molte cose erano, che Adamo non sapea, non per questo segue, che in lui fosse alcun male, non potè do, ne ancha circa le cose, che egli non sapea ingannarsi. Perciò che que mà cava il senso, haurebbe supplito lo intelletto, et oue fosse mancata la scienza, haurebbe supplito il giuditio, non lasciandoli apprendere il falso per lo uero. Di maniera, che se ben' all'occhio di Adamo fosse paruto il corpo del Sole largo uero, o due palmi, et non più, non per questo haurebbe egli stimato, che ciò si fosse. Perciò che la ragione souuenuto l'haurebbe, et scoperti quelli, che a gli occhi era celato, facendoli conoscere, che il Sole è gran cosa maggiore di quel, che per la gran distanza pare alla vista. Et se intorno alle cose future contingenti, che non sapea, gli fosse stato detto da chi che sia qualche menzogna, haurebbe egli non che così fosse, ma che così esser potesse, creduto. Il che sarebbe stato uero, et non falso. Senza che Iddio, ricorrendo Adamo al suo aiuto, non haurebbe lasciato di illuminarlo, si che circa le cose, che egli non sapea non si sarebbe ingannato. Ne à ciò repugna quello, che forse da alcuni incontrario dir si potrebbe. Et è che Iddio ancor che Adamo grandemente bisogno ne hauesse, non gli porse la mano, ne lo aiutò all'hora, che tentato, et combattuto dal Diavolo, et persuaso, et indotto dalla moglie a mangiar del vietato pomo. Perciò che quando e' diede di morso nel pomo, oltre che non ricorse à pregare, ne à dimandare (come douea in tanto bisogno) à Dio aiuto, già hauea (come al suo luogo vedremo) nel cuor suo, per superba presunzione, o per ismisurato desiderio di propria eccellenza fallito, et era per consequente dalla gratia caduto. Ma tutto, che in Adamo fosse così grande scienza, non è per questo, che egli hauesse di Dio, o de gli Angeli cognitione di altra maniera, che come habbiamo noi, che così fatte sostanze parte conosciamo per gli effetti naturalmente; et parte soprannaturalmente per la fede, non hauendo Adamo veduto ne Iddio, ne gli Angeli per essenza. Saluo se Iddio non se gli fosse manifestamente forse mostrato all'hora, che volendogli levar quella costa, onde formò Eua, lo addormentò. E ben uero, che non essendo in lui le parti superiori dalle inferiori ritardate, o impediue, come auuiena in noi, à quali molta noia danno i fantasmi stranieri, che senza esser chiamati fuori

ti fuori del nostro volere, & contra ancora, importunamente ci si
nente inanzi. & si si attruversano, & à quali molta molestia recan
le passioni dentro di noi, & le cose di fuora, ancor molta, potea
chiaramente, che noi non potiamo, affisare ne gli effetti intelligibili
influxi della prima verità naturalmente, & soprannaturalmente er
sentati allo intelletto di lui. Et forse ancora Iddio (come Santo
dena) parlaua a' primi huomini in quello stato, illustrando loro le
me fà à gli Angeli.

In che maniera si farebbe moltiplicata la spetie hum
Adamo non peccata, & se i figliuoli farebbono di
con la giustitia originale, & in gratia. CA

Gl'che si è detto circa la persona del primo huomo, nello st
nocenza, quanto accadea, resta, che bora consideriamo al
torno alla posterità di lui, presupposto, che egli nella inno
seruato si fosse. La quale consideratione, ancora che non essend
to, perche egli peccò prima che generasse, possa in vn certo mod
ierchia, è nondimeno molto utile, à farci distintamēte intendere le
dello stato nel quale fu l'huomo fatto da Dio, che confusamente in
bono tal volta far dubitare le curiose menti humane, circa quello
ne, che elle siano ben chiare. Essendo adunque l'huomo immortale
l'anima assolutamente, & per natura (come gli Angeli sono) & q
po naturalmente mortale; & simile à gli altri animali; ma che per
doni, che hauea soprannaturalmente per gratia riceuuti, potea (se
gli hauesse) viuere in sempiterno. Et essendo stata la natura hum
creata ad effetto, che douesse ristorare il mancamento de gli Ang
Cielo in grandissimo numero caduti erano, non hauendo Iddio d
creati più, che duo huomini, il maschio, & la femina, era necessar
del deito fine, di riempir le sedie per la caduta de gli Angeli resta
gli huomini si moltiplicassero. Et questa moltiplicatione quanto
nelle quali, sono essi simili à gli Angeli, conuenia, che si facesse
Angeli si fece, ciò è, che si come uscirono essi immediatamente d
do tutti per via di creatione stati fatti di niente dalla sua mano,
le anime humane fossero dalla mano di Dio immediatamente crea
tutte insieme, come auuēne de gli Angeli, & come (seguendo l'op
cuni Platonici) falsamente tenne Origene; ma successiuamēte, & s
si veniuano generando gli humani corpi. Perche deuendo le ani
me de corpi, conuenia, che tal moltiplicatione si facesse secondo
plicauano i corpi, i quali esser deueano formati dall'anime. Et p

to à corpi, sono gli huomini simili à gl' altri animali, sù cōuenueole, che si come gli altri animali per generatione si moltiplicano; così per generatione ancora quanto à corpi, si moltiplicassero gli huomini. La qual generatione in quello stato, si sarebbe fatta mediante il congiungimento del maschio, & della femina, à punto come hoggi naturalmente si fa. Eccetto questo, che tale congiungimento, durante lo stato della innocenza, sarebbe mancato di quel bestial seruora della sfrenata concupiscenza, che suol accompagnar cotai atto. Percioche essendo all' hora l'appetito sensitiua vbidientissimo alla ragione, & tutti i membri del corpo all'anima, non si sarebbero congiunti il maschio, & la femina, se non quando, & come il ragioneuole appetito, il quale perche era del tutto soggetto à Dio, bisognaua, che fosse regolatissimo, hauesi voluto. ne perciò il piacere di cotai atto sarebbe suto (come che alcuni altramente diceffero) punto minore di quello, che dopo, che Adamo cadde, sia stato; secondo che ne anche il piacere, che l'huomo sobrio, & astinente col gusto sente del vino, & dell'altre viuande, è punto minore di quello, che ne sentono l'ebro, & il goloso. Anzi in quella integrità di natura si sarebbe sentito tanto maggiore il piacere, quanto la parte sensitiua, senza vscir però punto mai fuor della vbidienza della ragione, era più pronta, & più desta, & gli istrumenti, che il corpo all'anima per far le sue operationi impresta, erano più vigorosi. Et i figliuoli nati di loro sarebbero stati simili à Padri, non solo quanto alle conditioni, che à gli huomini naturalmente si conuengono; ma etiamdio quanto à quelle, che loro erano per la gratia, & per la original giustitia diceuoli. Le quali conditioni, se bene non furono naturali, inquanto non procedeano da i principij della natura, che sono la materia, & la forma, si furono esse nondimeno doni concessi à nostri primi parenti (come si è detto) affine, che fossero non proprij di lor due solamente, ma comuni à tutta la humana natura. Onde non erano simili à gli accidenti, che si chiamano personali, i quali, si come delle scienze, & delle arti auuenir veggiamo, sono talmente proprij della persona, che di lei non escono, ne da padri passano ne' figliuoli. Ond'è, che vn dotto, & vn artifice non genera figliuoli simili à se quanto alla dottrina, & all'arte. Ma furono detti doni sopranaturali dati loro, perche passassero da padri ne figliuoli, come accidenti di natura, & si come vi passa l'attezza, & la dispositione, che hà l'huomo al ridere, & al parlare. La quale, perche è accidente naturale, auuiene, che tutti la trasfondono, nella prole; generando i figliuoli simili à se quanto alla detta dispositione, & attezza. Di maniera, che se ben la gratia, & la original giustitia, con le qualità ch'elleno seco aduceuano, non si sarebbero trasportate da padri ne' figliuoli per virtù del paterno seme, si come non ci si trasporta, ne anche l'anima ragioneuole; nondimeno sarebbero elle state lor date, & infuse da Dio insieme con l'anima ragioneuole. La quale Iddio in-

K k k

fonde

fonde incontanente, che è disposto à risuarla il corpo. Et perche
nerano (come habbiamo detto) i figliuoli simili à se, quanto à gli
di natura, non haurebbono i figliuoli in quello stato hauuto la g
giustitia originale, se non si come ne padri era, che l'haueuano ta
la potenuano perdere, secondo che (come poco poscia si vide) la
i nostri primi parenti. Percioche gli huomini, tutto che lo stato d
za fosse durato, sarebbono mentre generato hauessero sempre sta
ri, & viandanti, & per consequente non fermati immobilment
gratia, & nella giustitia, si che non ne potessero peccando cau
donando cotale immobile fermezza all'anima, se non dopo, che
gia arriuata al termine, & alla patria) viue di vita del tutto sp
beata. La quale consiste nell'aperta visione di Dio. Da cui, qua
apertamente lo vede, essendo Iddio la pienezza di ogni bene, n
cessario, che ogni appetito del tutto si acqueti, non puo la hum
dipartirsi già mai, ne volgersi indietro, à lasciarlo p alcun modo
que che à ciò si arrini, per grandissima che sia la gratia, niuno è
ser sicuro mai di non la perdere, & di non hauere più à cadere
saluo se per priuilegio particolare, non è ciò concesso ad alcuni,
mo, che in modo altissimo fosse dato alla beatissima Vergine ne
& quãto al peccato mortale, à Hieremia Profeta, à san Giouann
hora che nel ventre materno furono santificati. Et à gli Aposto
loro in figura di lingue di fuoco, mandata lo spirito santo visibil
lo. Fin tanto adunque, che i figliuoli di Adamo non fossero stati
quella altezza di vita spirituale, & beata, che si aspetta nell'al
haurebbono essi con tutta la gratia, & la giustitia originale, che
in loro, potuto peccare; & per consequente haurebbono anche
figliuoli, che haurebbono potuto peccare similmente.

Come il Diauolo tentasse il primo huomo.

C

ESSENDO l'huomo stato fatto da Dio, se ben di natura u
Angeli, nondimeno così pieno di naturali, & di sopran
che usando bene di essi, potea condursi ad esser loro; se
ra, almeno per sopranatural lume di gloria, uguale, Lucifero,
zi per la sua superbia, era stato da altissima luce di gratia, preu
profondissime tenebre della ira di Dio, gli hebbe inuidia. Et c
trarlo seco nel medesimo precipitio, deliberò di assalirlo con le r
mi, con le quali hauea egli poco auanti percosso se stesso, & si e
lui, percossi altri quasi innumerabili angeli, che seco caddero ne
fossa. Giudicando egli, che se elle erano state sufficienti à trasfigg

periar, e gli huomini, che molto più deueſſero eſſere ad abitar per terra, in ſolo huomo. Percioche, ad Adamo ſolo ha uolamente poſto la mira. Come quello, che ben ſapea, che occideua inſieme tutti, che di lui naſcer deueano. Non eſſendo di Eua (per le ragioni, che di ſotto ſi diranno) ma quello di poſſima, et principale, onde tutti naſciamo nemici di Dio. Il quale huomo era anche di, aſſai minor virtù, che non ſero, et gli altri Angeli ſeguaci ſuoi, auanti che eſſi peccando egli di poter fare à man ſalua, et ſenza che da Dio gli ſi daſſe, perciò ſi dice, che gouerna il tutto ſoauemente, per ſe in modo, che ciaſcuna ha quello, che alla natura, et alla ſua conueniene. Parendo al Diauolo che conueniuole foſſe, et huomo foſſe aſſalito, et combattuto da lui, come quello, che ſta in mezzo à tutte le creature, et quaſi come in vn campo tra l'uno di Angeli buoni, l'altro di rei, amico l'vno, et l'altra che può riceuere offeſa, et noſcimento da rei: fauore, et aiuto, che ſe aiutata da queſti, ſi difendea da quelli, et gli vince. trionfante in cielo, à goder quìui, co' buoni della eterna gloria, che egli foſſe abbattuto, et vinto, ſe ne andadeſſe allo inferno, co' rei in quel luogo le eterne pene. Et tanto più giudicò il conueniſſe, et che da Dio non gli deueſſe eſſer vietato, quando in moue, che Iddio per altro haueſſe poſto alla guardia deſſo vn particolare Angelo buono, ſe non perche poteſſe attino. Parneli adunque in aſſaltandolo di uſare della ſua non gli fare ſouerchieria, ne torto. Et per vero ben potea ſiderato ciò, non dalla parte di eſſo cattiuo Angelo, che uſa ſtali da Dio con peſſima intentione, ma dalla parte di Dio. Il che determinato di dare ſe ſteſſo in premio, non alla codardia, eaggine de gli huomini vili, ma alla virtù, et al valore de gli altri. ſi come permette, che ſiamo hora noi, coſi permiſe al Diauolo, et combattuto dal Diauolo Adamo, affine, che vinca, et degno ſe ne rendeſſe. Il che egli, pur che voluto haueſſe, potrebbe potuto, trauidoli armato dentro da tanta gratia, e ali, et ſopranaturali doni, et circondato di fuori dal fauore di Dio, et ſi può dire di tutte le creature, che eſſendoli per natura, e gli volontariamente non ſi rendeua, gli ſarebbono ſtate in niuna difficoltà haurebbe egli ſcoperte, et rendute vane le arti, e ſtutia del Diauolo gli erano teſe, et abbattute le macchine, erano dalla poſſanza di lui. Hauendo adunque il Demonio ſeco il huomo in ruina, et di farlo ſuo prigionero, et ſeruo, non

volle scoprirsi, ne combatterlo à fronte aperta: giudicando, come
 la fraude, & della bugia; deuere con gli inganni ogni cosa più sic-
 secondo il suo desiderio succederli. Et perche sapea, che nell'buon-
 sto di due nature, sono duo appetiti, l'vno ragionevole, & l'altro
 giudicò esserli necessario prouederli di doppia esca, atta à pren-
 questo, & quello. Per prendere adunque il sensitiuo, determinò
 vietato pomo, bello à vedere, & buono à mangiare, & per induc-
 nenole, proporli il deuere diuentare simile à Dio, che è la maggiore
 gl'ior cosa, che possa accadere ad alcuna creatura, & per quest
 conueneuolmente si faccia) degna di essere più di ogni altra, con ti-
 fetto sommamente desiderata. Et acciocche meglio procedessero l'
 pendo egli, che per essere l'huomo animale, hà congiuntione, & i
 modo parentela con tutti gli altri, che tutti sono di vn medesimo
 esso lui, & giudicando per tal congiuntione, che più facilmente se
 credere, se e' finge di essere un'animale, se gli mostrò sotto la cop-
 pente; nel quale entrò, come entra ne gli huomini, all'hora che
 spiritati. Et dubitando, che ne anche questo deuesse bastare ad in-
 deliberò far opera, di tirar prima dalla sua parte la donna: la qu-
 era di minor virtù, che l'huomo) stimò il Diauolo, che fosse più fa-
 essere souuerata, & tratta da lui fuor della strada; facendosi à
 ciò riuistiuto gli fosse, per la congiuntione, che ella hauea con l'hu-
 ti doppi più stretta, che non è quella, che l'huomo hà con qual si v-
 animale, di non deuere poi trouare difficoltà, in potere col mezz
 spor lui, à fare tutto quello ch'egli volea. Et perche quando il D
 le indurci à fare qualche effetto, sapendo, che per esser noi ani-
 penuoli, ci è naturale, il lasciarci persuadere, & minouere da qualc
 ragione, cerca le più volte trarci à fur quello, che egli vuole.
 Et conciosia, che non in vn medesimo modo si può persuadere à tu-
 fà proponendo à ciascuno quelle ragioni, le quali sono più acconc
 lo. Quando il cattiuo Angelo hà da fare con huomini intendenti
 & di Dio amici, non subito propone loro peccati graui; cha ben
 non gli darebbono vdienza; ma comincia dalle cose leggiere, &
 facendosi grado, se ingegna di pian piano trargli alle graui. Fe-
 manzi à nostri primi parenti, il nostro nemico sotto la maschera d
 & riuolto alla Donna. Perche (le disse) vi hà Iddio imposto, c
 giate de' frutti di tutti gli alberi del paradiso? Et con questa dima-
 pare quasi, che sia proprio del libero arbitrio humano, per ma-
 bertà sua, lo andare incontro alle cose vietate; volle il Diauolo,
 do loro quel diueto, destare in essi non solo il sensitiuo appetito,
 derui il desiderio di mangiare di quel pomo, perche era bello all

ma anche perche era vietato, muouere il ragioneuole à quel diuieto la sua libertà. Et potea il mangiar di quel po-
leggier fallo. Conciosia, che se Iddio non l'hauesse vieta-
tato per se male, ne peccato per alcun modo, & tutto che
, potea parer non graue; ma leggier peccato, se (si come
ogni opera, & si ingegnaui di far, che credessero) Iddio ha
il mangiar di quel pomo, senza ragioneuole cagione; & à
ciò fatto senza ragioneuol cagione, pare, che habbia rispet-
to che il Diuololo fece, pche hauesse Iddio comandato loro, che
de tutti gl'alberi del paradiso. Quasi volesse inferire, che
con degno rispetto, ma per inuidia, & perche non godef-
, & buon frutto l'hauea loro vietato. Et dopo intenden-
la tentatione più auanti ancora, volle prima lenar loro lo-
re (come freno) gli potea fare andare ritenuti, in non si-
euolmente nel precipitio, in che egli di trarli intendea. Cio
la morte. Ilquale tolse loro all'hora, che replicando disse;
per alcun modo. Et appresso propose cosa, onde potesse
to intellettino in desiderio di vanagloria. In cui (se bene
) cadono pur talhora, etiamdio gl'huomini spiritali, &
d promise (come cosa degna di esser desiderata) che si aprì
occhi. Il che non si può intendere de gli occhi corporali,
uenano aperti. Dicendosi nella scrittura, che la donna vi-
omo era buono à mangiare, & bello à vedere. Bisogna
e de gl'occhi della mente, & che il Diuololo (il quale senza
otile apparato) conoscea, che il desiderio di sapere è all'buo-
lesse svegliare in loro cotale desiderio, & che perciò di-
Sà Iddio, che subito, che mangiaret di quel pomo, si aprì
nostri, ciò è del vostro intelletto. Quasi volesse dire, & ve-
cofe all'hora, delle quali state voi hora al buio, & siate igno-
la maniera, auanzandosi, & guadagnando ogn'hora più ne-
tò di trargli in vna estrema superbia, & in quella istessa, nel
montato, quando disse, salirò in Cielo, & sarò simile all'al-
uesto, soggiunse. Sarete come Dii, sapendo il bene, & il ma-
doma, & creduto, alzó senza altro l'audace mano à quel-
cie, & buono le pareo, & ne mangiò, & quel che fù assai peg-
Adamo, il quale tratto dal desiderio di compiacere alla con-
similmente. Et così l'huomo si trouò vinto dal Diuololo. Il
cie, & con le bugie (onde prima ingannò & persuase la don-
esser seco à far guerra all'huomo), il gittò per terra, ciò è l'in-
per se stesso. Conciosia che se l'huomo nō hauesse voluto, ne
il Diuololo

il Diauolo ne la dōna, ne altra creatura gli haurebbe potuto far formo adunque à persuasione del Diauolo, & molto più della donna. Et per suasa dal Diauolo, si giuò da se nella fossa della disubidien-
che trouò tutto quel male, che poco appresso dimostreremo.

Che la disubidienzia non fu il primo mouimento, che Dio nacque nella volontà di Adamo, ne il primo peccato che egli facesse, & qual fosse il primo. CAP.

Q Vando il primo huomo si sentì proporre cotate cose dal uero di mestiero, che nell'anima di lui molti mouimenti forge-
la disubidiēza, & della gola, & del desiderio del sapere, tare simile à Dio, & potrebbe forse parere, che anche di poca fedeltà re di Dio, quel che non era. Ciò è che Iddio per inuidia, & affine, diuentassero come Dii, hauesse loro vietato il mangiare di quel po-
la bestēmia del cuore, ponendo in Dio la inuidia, che è da Dio lontani altri ancora. Ma bene sarà di andare inuestigando, & di ritrouar-
ma vi sorgesse di tutti gl'altri. Et per fermo il desiderio di mangiare è impossibile, che per se fosse il primo mouimento, che si desin-
mo. Percioche era egli per la gratia, & per la original giustizia, guisa, che l'appetito sensitiuo, nel quale bisognò, che principalmente
desiderio di quel cibo, non potea in alcun modo mouer si punto e-
gioneuole, se il ragioneuole contra Dio prima non si mouea. Et non è possibile, che il primo fosse il volere disubidire. Percioche
che in qual si voglia peccato, che egli commetta, habbia principia-
mira à disubidire, & à fare offesa à Dio, se nō nell'odio di Dio. Ilque-
però mai, ne anche egli essere il primo mouimento, che cada in vn-
ne ordinata. Cōciosia che auanti, che cotale odio vi possa hauer luogo,
che la volontà sia stata da qualche altro peccato posta in disordine, ta.
Prima dunque che Adamo si risoluesse à volere disubidire Dio, che
che la sua volontà fosse corrotta da qualch'altro mal desiderio, per
da lui di qualche altra cosa. Ne anche il primo mouimento è possibile
il difetto della fede, o la bestēmia del cuore, per hauer falsamente
posto, che in Dio fosse inuidia, & che per essa, accioche non diuen-
tasse Dii, hauesse lor vietato quel cibo. Conciosia che (come dice l'au-
tor) ancor che Eua fosse in ciò dal Demonio ingannata, & gli credesse
mo non gli credette già, ne fù da lui circa questo ingannato. Il
po desiderio di sapere pote anche essere il primo mouimento, che
nella mente di Adamo. Perche tal desiderio, come quel, che per
guarda i mezzi da peruenire al fine, che lo istesso fine, procede co-

io del fine. Essendo manifesto, che di tutti gli humani mouimenti che procedono dalla volontà immediatamente, bisogna, che gli esteriori, i quali non escono dalla volontà: se non mediati, che per comandamento di lei gli producono. Et de i mouimenti quello, che riguarda immediatamente il fine, bisogna, che riguardano i mezzi da peruenire al fine. Resta dunque, l'ordinato mouimento, che nacque nella mente di Adamo, fosse qualche bene, appreso non dal senso, ma dallo intelletto, et desirato mezzo da peruenire al fine, ma come fine. Et perche se conueniente ad Adamo conueniente, non haurebbe egli peccato a desiderarlo (poi che desiderandolo peccò) che fosse sopra quello, che è a lui; et sopra la sua misura. La onde è impossibile, che cotale sia altro, che superbia, che è quanto dire, disordinato appetito di gloria, la quale è il fine di tutti i peccati, che si commettono inordinatamente qual si voglia bene temporale. Non si cercando il bene per altro gran fatto per altro, che per acquistarsi col mezzo di una immaginata perfezione singulare, che eccellenza si chiama. Et che Adamo desiderò, fu la propria eccellenza, la quale egli non potè ottenere, se e' fosse diuenuto (secondo che se gli prometteuano) simile a Dio. Ma perche si può essere simile a Dio in più modi, è dimostrato, come era egli stato da Dio creato a simiglianza di lui; poi che non si potendo hauere desiderio, se non di ciò che non si ha, è impossibile, che Adamo desiderasse quella simiglianza che già hauea, sia bene, che andiamo cercando qual simiglianza sia, che fuor della sua misura; et sopra quello, che a lui si conueniente desiderò. Et perche niuno appetito può desiderare alcuna cosa che è buona veramente, o par buona, et Iddio è la pienezza di bene, senza misura di alcun male, bisogna dire, che Adamo desiderò di essere simile a Dio, desiderò di hauere qualche bene, che egli non hauea Iddio. Et perche, per quel che a questo proposito si dice di due sorti di simiglianza, l'una detta di uguaglianza, per la quale è del tutto pari, et agguaglia quello, cui esso è simile. Dicia si che Adamo desiderò di tal simiglianza, non potè cadere, non pure in Adamo, ma in altro. Perche desiderando ciò, haurebbe desiderato di essere simile a Dio, quanto all'essere sostanziale; cosa, che non si può cadere, se insieme Adamo non fosse mancato di essere quello che è. Il che è impossibile, che Adamo desiderasse, essendo contra natura, che si desiderò la distruzione del proprio essere. Et naturalmente tutte le cose desiderano, che il loro essere si conservi, e non si distrugga. Et questa è quella simiglianza di quella della imitatione, la quale consiste

in qualche forma accidentale, senza mutatione alcuna dell'essere. Et tal simiglianza pote ben essere desiderata, & dall' Angelo, & d' inquanto restandosi ciascuno di essi quel, che era sostanzialmente, rare, che si gli aggiungesse qualche altra perfettione, & qualche che esso non hauea, & hauea Iddio; & in questo essere simile à Dio, per quel che si appartiene à questo proposito; si possono conuenire, l'essere, il sapere, & il potere. Inquanto all'essere naturale, se l'huomo pote desiderare la simiglianza di Dio; perche già loro l'hauea, essendo ciascuno di loro fatto ad imagine di Dio. Il secondo bene, che il sapere, l' Angelo, che fù creato da Dio, sapendo non desiderò la simiglianza di Dio in tal maniera; perche già l'hauea, Adamo, cui, se bene Iddio hauea data la cognitione di tutte le cose, & di molte sopranaturali ancora per fede (come si è detto) non tanto alle naturali, hauea Iddio ciò donato alla persona di lui, senza che uesse passare ne figliuoli, & ne posterì suoi. Et quanto alle sopranaturali gli hauea Iddio data contezza di molte, ma di molte altre data non hauea, ond'era di esse del tutto al buio, & pur bisognaua, se non all'ora, almeno in processo di tempo, ne hauesse luce, & non la potea hauere naturalmente, ma era necessario, che aspettasse di esserne istrutto sopranaturalmente, che da Dio solo uenire gli potea. Volse egli adunque, simile à Dio. Inquanto bebbe voglia di saper tanto, che si come lume proprio della sua natura regge, & gouerna bene ogni cosa, non desiderò per virtù del proprio lume naturale senz'altro aiuto, uesse à venir d'altronde, conoscere il bene, che hauea da fare, & hauea da fuggere, & mediante tal cognitione, & cotal lume essergli guida, & à gouernar se per se stesso, fuggendo l'uno, & seguendo l'altro. Questo è quello, che secondo i Dottori, che io seguo, Adamo intese per de gl'occhi, & per la scienza del bene, & del male, & per la grazia di Dio, che gli fù dal Diauolo promessa. Inquanto al terzo bene, che considera in Dio, che è il potere; il quale riguarda la operatione dell' Angelo, ne l'huomo mentre erano in via, haueano ancor possanza di fare, & di fare quella suprema, & perfetta operatione, nella quale consista beatitudine; l'uno, & l'altro di loro desiderò di essere simile à Dio, si come Iddio per natural possanza, & virtù, vedendo se stesso, godendo opera quello, onde è egli essentialmente beato. Considerarono di potere per virtù naturale, & non per virtù, che hauesse loro sopranaturalmente da Dio, operare quello, in che era posta la loro beatitudine. Nel quale appetito, perche tal bene desideravano, era del tutto sopra la lor misura, non si conuenendo ad altro, che alla eccellenza di operare per propria virtù, & per natura que-

to, furono superbi troppo, & troppo ingordi della propria et-
 sta fu il principal mouimento, che auanti à tutti gl'altri nac-
 Adamo; sì come prima era nato in quel di Lucifero. Et che
 imo apparisce, perche fu desiderio, che la parte ragioneuole
 il quale auanti à tutte le altre cose, si desidera sempre. Et
 uimento fu (p conseguita) quello nel quale la parte superio-
 ribellarfi da Dio, desiderando di poter naturalmete, & per
 natural lume, & aiuto diuino, ottenere il suo fine. L'altro, ma
 fu il desiderio, che Adamo hebbe di conoscere per sua natu-
 reua da fare, & il male, che haueua da fuggire, rientra, & è
 essa con questo, ne altra differenza vi hà, se non, che questo
 lo pare, che più tosto risguardi le cose, che si desiderano per
 io, poi che Adamo hebbe di mangiar di quel pomo, nacque
 primo, che fu il desiderio di essere simile à Dio (come si è des-
 non desiderò egli quel pomo principalmente per mettersi
 er sodisfare al gusto con la somità di tal cibo, ma per acqui-
 di esso la simiglianza di Dio, la quale egli prima, & princi-
 d. Ada subito, che e con la parte supariore, si partì dall'ordi-
 essen soggetto à Dio, & volle per propria possanza, & vir-
 uin conoscere il bene, & il male, & in poter fare la perfec-
 tione, senza il soprannaturale diuino aiuto, nel medesimo pun-
 ue si partirono dall'ordine, che haueano di esser soggette, &
 e ragioneuoli, & senza aspettare, che da loro si comandas-
 i gustare quella somità, & empir il corpo di quel cibo, & à
 ngadolè, & inuogliandole, vi assere le parti ragionevoli,
 re al peccato della gola; ciò ad uolera cōtra il diuino prece-
 el pomo, & a comandate alle potenze inferiori, & alle mem-
 ciò essguissero. Il che esse fatano incantamente. Et in que-
 mmettere di vn sol peccato di disubidienza concorsero in-
 ouimenti di altri peccati, che ultimamente lo partorirono.

to di Adamo fu secondo alcune considerationi,
 e, che mai si facesse da altr'huomo, & più di quel
 ancora.

CAP. XII.

quale (come dimostrato habbiamo), cadde Adamo, fu il
 e mai fosse commesso in terra, non quanto alla sua spetie,
 alla quale non fu di forte, che molti non se ne siano fatti da
 natu. Perciò che il desiderare di assimigliarsi à Dio, in po-
 te il soprannaturale diuino aiuto, conoscere il bene, & il male,

L L L

G

Et far la sua perfettissima operatione, si come fa Iddio, nò si può
 non fosse peccato di grã superbia. Nondimeno, perche principal-
 motive di Adamo non si dà torre à Dio alcuna sua perfettione in
 grã perfettione à se stesso, non fa il suo peccato di coth gran super-
 bia enorme, che molta più non sia il bestemmiano Iddio. Percioche
 stamua intende (per quanto è in lui) di denara à Dio qualche per-
 fectio, che egli ha, onero di imponli qualche imperfettione, che
 Et di maggior superbia è ancora il negarlo. Percioche chi lo nega
 di in lui) togli via Iddio, et fa che egli non sia. Ma la gravità
 tutti gli altri, che si fecero da qual si voglia altro huomo mai, heb-
 ro di Adamo, nacque prima dalle conditioni della natura huoma-
 nato, per le quali hauendola gratia, et la original giustitia, era l'hu-
 bene ordinato, che niuna cosa habea dentro di se, che gli potesse
 ne, o occasione di peccato, fuor che la propria sua volontà. Et ciò
 in lui la parte sensitua non potea per alcun modo muoversi contra
 venote; et la ragionevole era diritta quanto offer possa il più, et
 ma forte Iddio. Quello, che di verun altro huomo, che sia pos-
 peccato, mai più non auene. Conciofia, che essendosi disordinato
 nostra natura, tutti che dopo hanno fallito, bebbano dentro di se, le
 le occasioni del fallo, et della ruina loro. Fu grano ancora più detto
 che si fecero in qual si voglia tempo, per la grandissima sapientia
 Adamo, quanto alle cose naturali, più che fosse mai in verun altro.
 Per la qual, non si facendo (come Socrate dicea, et è in qualche
 alcun peccato, che non proceda da qualche ignoranza, niuno be-
 mai più di lui, che intendissimo fu, facoltà di difenderse dal peccato
 issima finalmente per lo nocimento, et per la dannosa, che portò a
 nore humano. Ma nel nasimento al se ben seguì fuori di sua intenzio-
 fere nondimeno da lui antiveduto, et schifato; et fu senza dubbio
 di quanti mai seguirono, et seguiranno da tutti gli altri peccati, che
 no, et si faranno da qual si voglia huomo, sino alla fine del mondo
 che da quello è in qualche modo proceduto tutto il male di colpa,
 che da tutti gli huomini si facesse, si patisse, si farà, et si patirà mai
 ra, et sotto nel purgatorio, nel limbo, et nello inferno. Et se bene
 dare à credere dal serpente, che Iddio haueua loro per inuidia; et
 diuentassero simili à se, vietato quel pomo, et in questa maniera per
 la fede, et nel cuor suo bestemmio, credendo di Dio, et ponendo in
 dia, che non vi è. Et auenga, che il salire in così gran superbia, et per
 come fu il volere contra la volontà di Dio, diuentare à Dio simile
 peccato più grane, che quello di Adamo. Il quale non essendo stato
 in ciò dal serpente, non credette, che in Dio fusse inuidia; et così non

l'umano, si presentasse in voler contra il voler di Dio, e
 solamente desidero di esser tale per se stesso, e per propria
 sua, quale si è detto, e quale per liberalità di Dio, e per gra-
 non fosse, stato sarebbe. Et non che Eva fallisse più grane
 ce Adamo, et andio inquanto non solamente peccò essa, ma
 e lo indusse a peccare, come fece. Non di meno considera-
 sendo l'uomo, era di maggior virtù, e di più perfezione,
 che non il peccato della donna, ma quello dell'uomo disor-
 dinato, e fu principio, e occasione, e in qualche moda
 male di colpa, e di pena, che è poi seguita, e seguita so-
 liti, bisogna dire, che il peccato di lei fu più grave, che quel-
 lo di Eva, ma quello di Adamo, fu stato ragione del
 nella natura humana, si dimostra. Percioche, concorrendo
 operatione dell'uomo, come paziente, e non come agente, si
 para la materia, che altro non è che la corporal sostanza, le
 un modo capace, o partecipe di peccato, che è sempre tutto
 bauerse peccato, rimanendo si innocente Adamo, ne il pec-
 ca, che in lei del peccato seguita fosse, sarebbe passata in noi,
 scia di lei. Ma perche il peccato, e il disordine, che indi se-
 nione della gratia, e della giustizia originale, si rinnoua nel
 la quale se bene, perche si cria, e si infonde immediata-
 si può dire, che passi nella prole per virtù del paterno, se-
 li di Adamo da Adamo l'hauerse, non di meno perche il
 la quale è la virtù formatrice, cui si appartiene di indurra la
 ia, induce nell'human corpo, se non l'anima ragionevole, al-
 ne, e l'attezza à ricever l'anima ragionevole; bisogna di-
 non di Eva, ma di Adamo insieme col disordine, che da co-
 sia stato dal seme suo trasportato in tutti, che da lui siamo
 edesimo sarebbe auuenuto ancora, se ben peccada l'uomo,
 ma sia innocente. Hauendo adunque la colpa di Adamo so-
 reccato à tutto il genere humano lo incomparabil danno, e
 detto habbiamo; apparisce che il peccato dell'uomo secon-
 datione fu incöparabilme maggiore di quella della donna.

del l'Anima, & del corpo: ne quali per lo primo
 incorse Adamo. CAP. XIII.

ra, che veggiamo con che pene Iddio punisse la grandezza
 peccato. Et come che paia essere stato gran rigore, che per
 li un huomo solo, fossero stato posti alla necessit  di douer

menar la vita fra molte pene, & molti tranagli, & finalmente a morire tutti gli huomini, che mai furono, sono, & saranno. Nondimeno certo è, che in tutte le opere di Dio se ritrouano sempre, & la giustizia, & più principalmente la misericordia, che la giustitia, le opere della misericordia vanno sempre inanzi, et si presuppongo le della giustitia, non habbiamo a dubitare, che le pene, da Dio imposto primo peccato corrisposero loggiermente alla grandezza di esso, minori di quello, che a così gran fallo si conuenne. Et che così sia, si Alla giustitia si conuiene, & così vediamo offeruarsi in ogni luogo, uien; che a chi si usurpa lo altrui, in pena sia tolto il suo. Et di qui a le leggi non si contentano, che chi per furto, o per rapina hà mal tolta cosa, restituisca solamente la cosa tolta, ma glie lo fanno rendere a tal volta in più doppi, & spesso ancora lo puniscono nella persona, &c. Hora Iddio creando Adamo gli diede due sorti di beni, come si è na di quelli, ch'egli volse, che fossero proprii della natura humana, lei. Percioche Iddio facendo l'huomo, secondo che nella divina mente sua merabondà, & liberalità hauea determinato ab eterno di volere, nea debito con se stesso prima, & poi che hauea così determinato, ancora, di doner dargli tutte quelle cose, che sono necessarie a conservare la natura humana. Qua sono l'anima ragionevole, potenze, il corpo con li suoi membri, il luogo, oue potesse conuenhabitare, & onde trarre il cibo, & l'altre cose, di che hauea bisogno vita. Et queste cose tutte sono da noi chiamate beni naturali, perche prii, di lei, & a lei debiti (secondo che ho detto) si conuengono natura. L'altra sorte de beni dati ad Adamo, furono la gratia, la originale, le virtù infuse, & gl'altri doni gratiosi, & insieme il paradiso, che era luogo, oue potea hauere stanza, & onde potea trarre uenenole allo stato, nel quale era egli posto per gratia. Et questi beni furono aggiunti oltre alli naturali, perche non dependendo dalla natura, non erano stati dati da Dio all'huomo per debito, & hauesse, potendo la natura humana stare, & conseruarsi senza essi, erano proprii di lei, come quei primi, ma usaua l'huomo di essi, & di Dio, che glie le hauea ben dati si, ma con conditione, che non perdesse incontanente, che lo disubedisse. Et era l'huomo con Dio si heni, quasi come è la Luna col Sole, quanto al hauer, che ella haue. Percioche se come colal lume, perche non è proprio della Luna, l'ha ella per se stessa, ma per beneficio del Sole, da cui le vien punto le dura, quanto sia ella volta verso il Sole, & lo perde si gli volge le spalle. Così ancora hauea l'huomo da Dio riceuuti i doni, per goderse li tanto a punto quanto stana in uisione, & i

to rivolto verso Iddio. Hauendo adunque Adamo date le
disubiditolo, in arrogandosi di voler mangiare contra la vo-
luntà del pomo, che era vn bene, che non gl'era stato dato, anzi
che per questo non era suo. Et oltre à ciò essendo dinan-
ti a Dio, che hauea hauuto ardimento di volere essere simile à Dio;
anzi, che à lui non si conueniua, & per questo hauendo vo-
luto altrui, potea Iddio giustamente torli di que' beni, che gli era-
no stati dati per natura, iquali noi chiamiamo doni natu-
rali, cioè rallentando per misericordia il rigore della giustizia;
menomarlo in alcuno de' beni della natura, ma dandoli pen-
sando che hauea meritata, si contentò di torli solamente quelli
che gli erano dati per gratia; anzi per meglio dire, non glie li tolse, ma la-
sciarli medesimo se ne priuasse. Percioche Iddio nella infonde-
re come al Sole. Ilquale per se, fin che è sopra la terra, non
rimane qualunque cosa è disposta à ricevere il lume suo. Ma
non volgergli le spalle, come fa la Luna, & con serrargli la fi-
nestra. Volta facciam noi, qualche soggetto non sia disposto ad
accettare, come il disetto delle tenebre, che indi nasce, non proce-
de, cioè che non ritira egli i suoi raggi, ma gli stonde sopra
di lui, rifiuta, così il mancamento della gratia non procede da
cessa di spargerla sopra tutti; che di riceverla non rifiuta
o è in noi; che accecati dal disordinato amore di noi stessi,
e creature, ci scostiamo volontariamente dal Creatore, &
le spalle, et gli ferriamo la finestra. Adamo adunque fu que-
sto la grossa nuuola della superbia, & della disubidienza, &
per questo da Dio, ilquale con la luce sua producea in esso lo splen-
dore della original giustizia, fu cagione à se stesso di rimaner-
si privo di tutti quei doni, & di quei beni, che egli hauea gra-
tuitamente ricevuti, medianti iquali era stata in lui drizzata, & ordi-
nata la natura, laquale per se, & senza i beni soprannaturali, biso-
gnava esser florida, & disordinata. Percioche quanto all'anima, non
è sensibile per natura del tutto sottoposta alle ragionevoli,
che al lor piacere, ilquale spesso dispiace alla ragione, & per-
ciò agli, & delle fatiche, lequali la parte ragionevole à qualche
eleggere, bisogna, che intra loro naturalmente molte vol-
te, & guerra. Di che seguia necessariamente, che la par-
te ragionevole non solamente non hauesse per se pos-
sibilità di amar Iddio, come beatifico oggetto; il che à lei
della natura è del tutto impossibile, ma che impedita dal
corpo inferiori, non potesse ne anche per via naturale se non
in molto

in molto tempo, con molta fatica, & con pericolo di molti errori. Dio quelle cose che da noi col lume della natura, mediante la cognitione, si possono di lui sapere. Et inquanto non lo potea conuenirgli potesse, per electione di libero arbitrio esser soggetta, & a era la natura humana, senza i sopranaturali doni, disordinata etia te al corpo, nato ad esser seruo dell'anima. Percioche essendo egli di cose contrario, & per questo naturalmente vbligato alla morte, so à molte infermità, sarebbe stato impedito si, che non haurebbe piutamete seruirle. Iddio nondimeno, il quale è sopra ogni natura, scio della original giustitia, che diede all'huomo, tirò à se per cognitione per amor naturale, & si fece soggetta, di volontaria soggettione, giouenoli dell'anima, & per cognitione, & per amor sopranaturali soggette, & tirò à se col beneficio della gratia. Et mentre la humana natura à lui, ordinò, che non potessero à lei per alcun modo le potesse essere contrarie, & disubidire, & diede all'anima virtù di poter regere il corpo impassibile, & immortale, non ostante la contrarietà à lui, di che è composto. Di maniera che, senza impedimento, & senza fosse ciò mai da alcuna cosa vietato, potea l'anima seruirsi del corpo, & à suo piacere. Essendosi adunque l'huomo volontariamente peccato, & ribellato, & hauendolo disubidito, & per conseguenza intra se, & il naggio, che da Dio venendoli la riempina di gratia, & di lo facemmo, posò il grosso muro del peccato, restò egli privo di re della gratia, & della giustitia originale, & di tutti gl'altri doni sopranaturali, che haueua seco addotti la gratia. Onde quasi come rompono gli argini di vn gran fiume, & che le acque lasciate nella lor natura, ruscendo inondano, & mettono in disordine ouunquertili, & i poco auanti felicissimi campi, che vicini lor sono, si per la disubidienza gli argini de doni sopranaturali, che teneuano la humana natura, ruppe ella & mise in disordine, & volò scate le parti dell'huomo. Percioche chi deueua ubidire, che era la persona, habbe ardire di voler comandare, & la ragione, cui di comandare partenea, non essendo piu in officio con Dio, & per questa inuilita in vn certo modo ad ubidire essa, & à seruire alle voglie di chi deueser serua; & il corpo à sentire gli incomodi, che nascono dalla contrarietà che è intra le qualità contrarie de i quattro humori, che lo compongono, & non poter seruire molte volte all'anima, parte per debolezza, & parte de membri nati ad ubidirla, quali sono le mani, i piedi, & gli altri, che sogliono muouer si quando ella comanda, & parte, perche naturalmente atti à riccuere i comandamenti di lei, fanno molte volte il contrario di quello, che ella vorrebbe, come è il cuore, che è istrutto

fare per alcun modo praticata da gli huomini . Il che si è ne tem-
trouato esser falso . Conciosia che i Portughesi nauigando sono
ogni di arrimano, & passano per que' luoghi, i quali essi chiamaron
vrida, & hanno scoperto, che iui (tutto che grandissimi vi siano i
habita ancora . Fu oltre à ciò dato ad Adamo in pena, che risguar-
prima la sterilità della terra, quanto à fratti conuenenuoli all' huma-
to, i quali ella non produce per se, & senza essere coltivata da gli
non in picciolissima parte, & apresso la fertilità quanto alle spine,
piante poco conuenienti all' uso humano, le quali dalla terra per
in gran copia, danno spesso gran noia all'huomo . Et finalmente
sto, che egli hauesse à guadagnarsi il pane col suo sudore . Et come
sinao, che mangiano il pane, & non sudano per guadagnarlo, ma
che egli non sia con l'humano sudore guadagnato . Et se bene mo-
rano la terra, non è per ciò, che i medesimi non si affaticbino, & u-
no in altri modi . Essendo proprio à gli huomini, di nascere alle fa-
cessario alla vniuersità de gli huomini, che vi siano non solamete
qoltori, ma de' soldati, de' Giureconsulti, di quei che amministruano
ea, & de' gli artefici di ogni sorte, i quali tutti faticano . Et parimente
alla donna quanto al corpo alcune pene assegnate . Et prima che
se portare i figliuoli con molti guai, & con dolore partorirli . Et a
non poche siano le donne, che non facendo figliuoli, pare, che non
uo alle dette due pene, sostengono elle nondimeno dell' altre, che
& auanzano queste . Et in mancamento di ogni altra, la sterilità
che hanno marita, per se stessa è più graue pena, che non sono le
te . Le fu finalmente dato il deuere essere soggetta all'huomo . V-
il Signore, che ella con questo sodisfacesse in parte all' offesa, & al-
toli persuadendolo à mangiare di quel pomo . Et quanto all' animo
ambidue in pena, che conosciuta la ribellione della carne contra le
li disdiceuoli mouimenti, che (nõ volendo essi) nelle proprie lor ma-
ro seguire, sentirono così grã doglia, & restarono tanto confusi
grandosi di se stessi, per celare quegli indegnissimi atti, cucirono
alcune foglie di fico, & se le cinsero, ricoprendo con esse in questa
vergogna . Et apresso per modo di ironia su loro da Dio rimpro-
si essi voluto importunamente à lui rassimigliare . Dicendo, ecco c
è diuenuto quasi vno di noi . Nelle quali parole volle Iddio ammi-
ro, & i posterì, che di loro nascere doueano, per li quali fu scritto
questa historia, che farebbono il lor pro, à star seco in officio, & in
dièti, & che facendo al rimenti, interuerebbe loro come era inte-
Adamo, che non solo non fece alcun profitto, ma si auanzò in
vbidienza, di molti affanni, & di molti mali . Conciosia, che in luo-

vigilanza di Dio, gli era stata grandemente scemata quella.
 Et era per ciò, anzi che à Dio, divenuto simile à bruti ani-
 ra il Signore castigare i primi nostri parenti quãto all'ani-
 loro la morte, cui si erano contrafacendo al suo comman-
 , & dir loro, che si come erano stati da lui fatti di fango,
 e vilissima poluere di terra mista con acqua; così ancora in-
 tornar doucano. Et finalmente percioche per ragione di
 o in battaglia dene esser sermo, & preda di chi lo vince, su-
 cima, & quanto al corpo dati in qualche modo in potere
 uanto puote egli, se da Dio non gli è vietato, tentare. & com-
 dar tra uaglio, & tormento al corpo. Come molte uolte si
 di coloro i quali apprende, & ne quali habita; che da noi si
 i. Ma perche il Diauolo restò vincitore in quella battaglia
 per inganno, & con la menzogna, non gli furono da Dio
 in assoluta balia, ma limitata, & ristretta. Percioche se ben-
 te da gli infernali nostri nemici quasi di continuo siamo ten-
 i, non lascia però che quei di noi, che virilmente combattuto
 o aiuto di lui ricorrono, siano tentati sopra le forze. Senza
 r alcun modo il Diauolo con tutta la possanza, che egli ha,
 ta pure quanto e' fa) porre l'huomo in assoluta necessità di
 non possa egli permettendolo Iddio indurre gli huomini sen-
 e resistenza, ad atti di peccato. Percioche nõ hauendo l'huo-
 et per se, altre armi da resistere alle tentationi del Diauolo,
 potendo il Diauolo, se Iddio non glie le vieta impedire del-
 ragione, mouendo à suo piacere le passioni del sensitiuo appe-
 ndo la fantasia, come si vede, che molte volte fa ne gli spiri-
 che senza che possano far resistenza, può indurre gli huomi-
 Iddio, & ad occidere gli altri huomini, & se stessi ancora,
 i di peccato. Ma tali atti in coloro, che hanno la ragione
 ono peccati, ne à peccati s'imputano per alcun modo. Non
 voglia atto, se bene è di peccato, esser peccato, se non procede
 . Di maniera che nõ si può dire, che Iddio in pena del pecca-
 persuasione del Diauolo commesso, habbia in libero potere
 ato l'huomo; ma che habbia voluto che l'huomo (mentre
 debba, senza che possa per se liberarsene, viuere sempre in
 esser bersaglio delle insidie, & de gli assalti del Diauolo.
 ouere essere l'huomo dal Demonio combattuto, & tentato
 che questo potea il Demonio fare (come fece) prima che
 . Ma la possanza, che egli vincendolo guadagnò sopra l'huo-
 tentare, & combattere anco per entro, valendosi, & seruendosi

M M

à fine

à fine di espugnar la rocca del libero arbitrio humano, delle cose, e
 hà in se stesso, & che sono parti di lui. Percioche può il Diauolo ha-
 re, & muoue ogni di la imaginatiua, lo appetito sensitiuo, & i
 virtù simili, & tutti gli humori, & membri nostri interiori con-
 me gli piace, se Dio non glie le vieta. Quello, che auanti il prin-
 far non potea. Conciosia, che per virtù della giustitia originale,
 l'huomo con la parte ragioneuole soggetto a Dio, niuna delle pa-
 potea nè per se, nè per mouimento, & opera di Demonij in alcu-
 noia alle ragioneuoli, nè il corpo all'anima. Di maniera, che il D-
 ra con esso noi simile ad vn crudelissimo ladrone, che per frode
 batà vna Città, il legittimo signore della quale, non gli essendo
 tro, se ne stia ritirato dentro la rocca, doue di continuo sia com-
 medesimo ladrone, che per espugnarlo si serua non solamente de-
 prie, ma di tutte le cose da lui ritrouate dentro alla Città rubata
 Cittadini di essa contra il proprio, & legittimo loro signore. Ma
 fimo Iddio, acciocche i primi nostri parenti in tante perdite, & in-
 non disperassero della misericordia di lui, non mancò di consolar
 loro conoscere, che per tutto, che fossero peccatori, non volea e-
 di tenere cura, & di dare ordine con la diuina sua prouidentia all-
 l'anime, & de corpi loro. Et per ciò come che poco auanti lo ha-
 so, vedendo che per ricoprire la oscenità delle membra, le qua-
 volere dell'anima, da cui ribellato si era il corpo, faceano brutti,
 uoli mouimenti; & che per difendersi dalla ingiuria dell'aere assai
 perata nel luogo, in cui scacciandoli dal paradiso, gli mandaua in
 sogno molto ne haueano, fabricati duo pellitcioni ne fece lor don-
 togli ancora, perche disse aperto, che la Donna, ouero (come
 dono) il seme della Donna haurebbe schiacciato, & rotto il cap-
 te, onde era venuto loro ogni male. Nelle quai parole poteron
 uere molto conforto, non solo per la speranza che si dana loro, e
 me douesse vendicare la offesa, & la ingiuria, che dal Serpente ha-
 ceuuta. Ma ancora perche secondo che molti intendono, fu in q-
 primieramente da Dio promesso, che egli haurebbe mandato il fi-
 Il qual nato di donna haurebbe vinto il Diauolo, & liberato
 dalla tirannia, & dalla seruitù, sotto la quale il Diau-
 lo premea, & ristoratolo delle perdite, & de-
 danzi ne quali era incorso per ef-
 fersi lastiato da lui vince-
 re, & far prigione.

le piaghe, di che Adamo rimase ferito, nelle quattro
potenze dell'anima, per lo primo peccato, &
della scemata inclinatione al bene.

CAP. XV.

l'anima humana, (secòdo che al suo luogo si disse) intra le altre
potenze principali, nellequali come in soggetto possono hauer
quattro principali virtù, che cardinali si chiamano. Queste so-
no la volontà, potenze ragionevoli, & la concupiscibile, &
le potenze sensitue, lequali se ben mancano per se di ragione, sono
subordinate à potere vdir i cōmandamenti, & à lasciarsi gouernare
dallo intelletto puo hauer luogo la prudenza, & nella volontà
la concupiscibile puo della temperanza esser soggetto, & la ira-
scibile. Queste quattro potenze nello stato della innocenza
era, & dalla giustitia originale mediante le dette virtù, che di-
uerse ordinate salmente, che le due prime stauano perfettamente
in Dio, & l'ultime perfettamente sotto la vbidienza delle
due prime. Interuiene à chi fuor di sua opinione è assalito da suoi nemi-
ci, lo improprio assalto mezzo stordito, & smagato, poco si ac-
cetta, che egli combattendo riceue, se non dopò che partita la
bataglia se gli acquetano. Adamo non subito ch'egli fu dal serpen-
te morso tutto il male, che hauea, ma pian piano per gli effetti si
vide oltre quel, che credea, riceuete nelle dette quattro potenze
quattro mortal ferite. Percioche si ritrouò di hauere nello intellet-
to la ignoranza, & nella volontà quella della malitia, & di essere
debolezza, & da infermità nello irascibile, & da sfrenata
nello appetito concupiscibile. Per lequali quattro piaghe
fu l'ordine, che dalla gratia, & dalla giustitia originale, me-
diante la infusa, si era sopranaturalmente aggiunto alle inclinatio-
ni delle quattro potenze hāno naturalmente à gli oggetti lor proprij.
Nello intelletto alle due ragionevoli, il vero, & il bene, & quanto alle due
sensitue, & il difficile. Per loquale ordine aggiunt, potea l'huo-
mo, senza alcuna sua fatica contenere le dette potenze in gui-
dationi, che hanno à gli oggetti loro, nō haurebbono mai fat-
ta sottratte insieme con la gratia, & con la original giusti-
tia le dette virtù, fù per consequente il detto ordine soprana-
turalmente sottratto ancora. Et così le dette quattro potenze si re-
stano alla natura loro. Laquale quāto allo intelletto, che non puo fa-
re ragione senza lo aiuto de sensi interiori, le cui virtù sono

M M M 2 legate

legate à gli organi corporali, è così fatta, che essendo i detti organi
suguali, & molte volte mal temperate complessioni de corpi, si
molti accidenti de infermità, & di debolezza, auiene che pochi
concorrano le qualità necessariamente ricercate, à fare gli huomi-
ni. Quali sono l'essere di gran memoria, intendente, docile, perspicace,
discorso, prouido, circunspecto, cauto, ricco di partiti, & di buoni
Et di quei pochi ancora, ne quali concorrono le dette qualità, la me-
te spauentata dalle fatiche, che è necessario di sostenere per acqui-
sperienza, & con lo studio la notizia delle cose passate, & per intelli-
le presenti, ad effetto di poter poi per queste, & per quelle far giu-
future, come si ricerca ne gli huomini prudenti, più tosto si elegga
rozza, che con tanti trauagli diuentare scaltrita, & sania. Onde
dire, che la inclinatione, che naturalmente hà lo intelletto al ver-
rità della ignoranza, che hebbe nel primo peccato è restata impe-
sa, che pochi sono, che siano veramente prudenti. Et parimente
come che habbia naturale inclinatione al bene, altro non ama, ne
proprii commodi, che molte volte sono vero male. Ciò auuiene per
telletto, che è l'occhio suo non sempre fa il suo officio, anzi bene si
da sensi, & dalle sinistre apprensioni, approua per bene quello,
Et auuiene ancora, per che lo appetito sensitivo cò l'impeto delle
non solamente manda come vna nebbia ne gli occhi dello intellet-
so fa all'istessa volontà vna mezza forza, se ben vera, & intera-
le per alcun modo non può già mai, ouero lusingandola la induc-
seco dietro à quello, che egli segue, che le più volte è bene apparere
vero. Et spesso la volontà (& questo è assai peggio ancora) non
è guidata dall'altre potenze, ma da i cattini habiti suoi, et dal disord-
proprio, ciò fa per se stessa. Onde auiene, ch'ella è ingiusta, & malua-
dere il debito ne à Dio, ne à gli huomini, & così la inclinatione, che
naturalmente al bene, per la ferita della malitia è grandemente impe-
nasce, che in luogo di appigliarsi al bene si inuaghisce del male,
maschera del bene se le appresenta. Ne la inclinatione, che natura-
la irasciuole à quel che è difficile, per la riceuuta ferita della infer-
la debolezza fa molto l'officio suo. Percioche essendo alle parti
poco vbidiente, non va fortemente verso le faticose imprese, &
uagli, che sono il suo naturale oggetto; ma vile, & codarda v-
adagia, & si sta in riposo. Et similmente la naturale inclinatione
la concupisciuole potenza al piacere per la riceuuta piaga della sfi-
cupiscenza è molto degenerata. Percioche non contenta del ten-
virtuoso diletto propostole dalla ragione, segue straboccheuol-
che al senso è più à grado. Anzi le più volte inuaglia la ragione

imento, & à voler seco quello, che ella disordinatamente
 come che la inclinatione, laquale hà il ragioneuole appetito
 bene, non facesse per lo primo peccato, quanto à descendere
 la perdita, che dell'ordine sopranaturalmente aggiuntole dal-
 litia, & dalla gratia, & nel resto ne puri termini della sua na-
 sse; viene ella nondimeno in ciascuno di noi, da falli, che alla
 mo di continuo indebolita, & scemata. Si che quanti più
 tanto diuenga in lui la inclinatione, che egli hà al bene men-
 dalla parte della radice di essa inclinatione, che è la istessa na-
 le natura, laqual non vien meno, nè mai per qual si voglia
 peccato, ò di altro punto si scema. Ma il mancamento di tale
 alla parte dell'atto virtuoso, verso ilquale vada la detta incli-
 suo termino, & fine. Et questo auuiene, perche ogni atto, che
 lo fa, disposizione à fare altri atti simili. Onde quanti più pec-
 commette, tanto cresce, & si auanza in lui la disposizione à com-
 & altri peccati simili. Laquale non essendo altro, che disposi-
 necessario, che quanto questa cresce, altrettanto la contraria
 la naturale inclinatione, che si hà al bene, vegna manco, &
 rebe mentre siamo in questa vita, si come potiamo noi sem-
 à fatti & vecchi, aggiungerne, & farne altri noui infiniti, &
 accrescere in infinito la disposizione, che habbiamo per essi.
 ancora la inclinatione, che habbiamo al bene. può in infinito me-
 nare, senza che ella venga per ciò manco del tutto mai. Il che
 a radice, onde cotale inclinatione procede, che è la istessa ra-
 ra dell'anima incorruttibile, da cui habbiamo l'operare con ra-
 che ne anco dopo la morte, ne gli stessi dannati, che di conti-
 no nello inferno, non può questa naturale inclinatione al bene
 e estinguerfi del tutto mai. Percioche, se altrimenti fosse, non
 (come hanno) il rimorso della conscienza, & il verme, che
 consuma sempre, & già mai non muore.

pene del danno, & del senso, alle quali si obligò
 o per lo primo peccato. CAP. XVI.

di colmare le calamità, & le miserie del nostro primo padre,
 o dopo tante altre, aggiunte due pene ancora più graui, & mag-
 uante se ne sono dette. L'una fù, che essendosi per lo peccato
 , che altro che carità non era, per loquale si trouaua l'buomo
 citia, cò Dio, et nõ essendo possibile, che da altra mano, che da
 quella

quella di Dio, da cui solo procede cotai legame, si rannodasse, a
 Adamo (perduta che hebbe quanto à se inreparabilmente la gra-
 tuità) rimase obligato à douer trarre il rimanente de gli anni
 gratia, & in ira di Dio, sino che gli duraua la vita in questo mo-
 douer nell'altro dopò la morte esser priuo in eterno della visione o
 quale è la intera, & perfetta beatitudine humana. Et questa è la
 detta del danno, & risponde à quella cosa, che chiamano auersio
 porta seco il peccato, & non è altro, che quel ponere Iddio in nò c
 volgergli le spalle, che il peccatore fa sempre, che si risolue di con-
 la diuina legge, & di fare il peccato. Il che senza il dispreggio, &
 & del legislatore esser non puote. L'altra delle due pene, che per
 miseria ad Adamo si aggiunsero, fù, che rimase obligato ad and-
 inferno, per esser quini eternamente punito dal fuoco, & dall'al-
 ordinate in quel luogo à tormētare quelle infelici, & mal nate ani-
 te fieno, & troppo disordinatamente amarono il ben creato, & c
 na del senso. La quale si dà à dannati, non perche sprezzarono
 ma perche troppo prezzarono le creature, & con tutto lo affetto
 ad amarle senza modo, & isfrenatamente. Et queste due pene da
 del senso non furono date in fatti, ad Adamo, ma restà egli oblig-
 le sostenere, & l'haurebbe in fatti, & da douero sostenute dopò
 egli non fosse stato da Dio riguardato con l'occhio della clemēza,
 tà, all'hora che (si come comunemente si tiene) di nuouo gli infu-
 Ea quale Iddio gli diede non come prima, ne pche ella hauesse a-
 ne à tutti, che di lui nascer doueano, ma come dono dato nò alla na-
 la sola persona di lui. Et inquanto fù ella operante indusse quell'
 torsi del fallo commesso, & della diuina offesa, & la giusticio ricio-
 la, & rimaritandola à Dio vn'altra volta, con nuouo vincolo di
 amicitia, & così venne à cassarsi del tutto l'obbligo, che egli hau-
 del danno. Et inquanto fù cooperante, gli diede aiuto à fare del bi-
 frire con patientia il male, & gli affanni, di che trouò pieno questa
 do, in cui fù posto. Que così facendo, & soffrendo, potè cassare
 meno in parte etiandio l'obbligo, che hauea à douer sostenere l'
 che chiamano del senso, restando per quella parte, cui f-
 se non sodisface intieramente in vita, obligato
 à sodisfare dopò morte nel purga-
 torio, & non più nello
 inferno.

pene, che per lo primo peccato furono date ad Adamo, passino da esso in tutti, che da lui discendono. CA P. XVII.

modi, & dāni, ne quali (come si è dimostrato) incorse Adamo del primo suo fallo, si fossero terminati in lui solo, che solo sente falli, perche il castigo non haurebbe portato nocimento all'autore della colpa, mancherebbe ogni occasione di quella. Ma che da Adamo siano derivati in noi tutti, che da noi pure le grauissime pene soprauenuteli per quel peccato, (non noi christiani) il medesimo peccato, etiamdio quanto alla origine da quello, che in prima vista al debole natural lume del cuore conueniuole, & giusto pare, che difficilmente ci acqueterebbe, se non fosse sopranaturale della fede confortata non fosse; per la quale noi facciamo) che Iddio sia buono, & giusto, crediamo ancora, che in qualche modo partecipi di quel fallo, Iddio dal quale tutto il bene, che buona, & giusta non sia, non haurebbe lasciato, che la colpa di quel fallo ad Adamo, fossero (come sono) da Adamo passata in noi, e origine habbiamo da lui. Ma auenga che noi fermissimamente crediamo, che come anche tutte le altre cose scritte ne' sacri libri, & in questa Chiesa, la cui sola autorità deue bastare, à ridurre lo intelletto à credere senza alcun dubbio quel, che ella crede, nondimeno, che così crediamo, & amiamo questa verità da noi creduta, non possa essere, se non di consolatione, & caro lo intendere, & conoscere onde auenga, che non hauendo le nostre persone, le quali non erano, per alcun modo potuto consentire à quello, in cui cadde Adamo, il peccato di lui sia nostro peccato ancora; stando al sentimento di volontà, iui non possa il peccato hauer luogo, se non di far proua, se con la debolezza mia (quāto il Signor mi conceda) potessi addurre qualche cosa, che al meno in qualche parte fosse credibile, che debba essere, e molto difficile il mostrare, che rapassino in noi, che nati siamo di Adamo tutti i difetti, che à noi sono in pena di quel peccato. I quali furono (come di sopra si disse) quando la ragione in lui ribellata da Dio, il che fù in Adamo colpevole, in pena di total colpa, dalla ragione si ribellarono le parti sensuali, & il peccato le erano vbedienti del tutto, & il corpo si ribellò. Et tutto questo auenue, perche in pena del primo peccato, fu sottratta la gratia, & la giustitia originale; dalle quali proceedinge delle parti ragionevoli à Dio, & delle sensittive alle ragionevoli,

gioneuoli, & del corpo all'anima . Et da questo nacque ancora, che quattro potenze principali dell'anima priue delle virtù, che haueno dotte la gratia, si trouarono (come dicemmo) tutte ferite, & le in che elle naturalmente haueno a loro oggetti, priuate dell'ordine gratia, & per le dette virtù sopranaturalmente infuse, si era loro Et dalla medesima priuatione della gratia procedette ancora l'obbligo (come dicemmo) se Iddio riguardandolo con l'occhio della misericordia hauesse di nuouo data la gratia, hauena egli di douer viuere mètre questo mondo sempre in ira di Dio, & finalmente morendo di andare nello inferno le pene del danno, & del senso . Ma questi difetti, che soprauennero ad Adamo per esserli stata sottratta la gratia, fu sottratta in pena del peccato da lui commesso, & cotali difetti, gli soprauennero anche in pena, gli erano essi nondimeno, & etiam li tutti, eccetto l'ira di Dio, et l'obbligo alla pena del senso, cui nessuno, & imperfezioni di natura, ma solamente per atti di peccati com la persona; puote esser tenuto. Et che tutti gli fossero naturali si dice, cioche essendo intra la ragione, & il senso natural discordia per l' & spesse volte contrarie inclinationi che in loro naturalmente si rice se la gratia, & la giustitia originale non componeuano cotale discordia mettèdo il senso del tutto alle ragione; era necessario quantunque hauesse peccato Adamo, che al ragioneuole appetito fosse p natura sensitiuo, et per conseguente, che le quattro piaghe nelle quattro parti l'anima naturalmente si ritrouassero . Le parti superiori ancora, do si naturalmente sottomettere di altra voluntaria soggettione a quella, che senza la gratia, & la giustitia originale si può hauere, che prima, gli sarebbono state pochissimo, & mal soggette . Et ciò sarebbe stato perche la radice di ogni soggettione, che voluntariamente ha anima a Dio, consiste in conoscerlo, & in amarlo. Onde non poteno conoscere per via naturale se non poco; & quel poco non altramente molto tempo, & con molto studio, il quale pochi sarebbono stati hauessero posto, parte perche non haurebbono per le occupationi & per essere di tardo ingegno, potuto . Et parte perche per isck non haurebbono voluto. Et quei pochi non haurebbono ciò fatto, per pericolo di molti errori, come si vide ne gli antichi Filosofi. I quali molto si affaticassero intorno a ciò, poco ne intesero, & molte volte di Dio cose contrarie intra loro, & da Dio aliene . Et così non si può gli huomini per via naturale, hauere cognitione di Dio se non debolissima, l'amore, che se gli fosse potuto naturalmente portare da loro, se che egli stato necessariamente debole, & scarso; & per conseguente me si è detto) & mal ferma la soggettione, che le parti superiori

potuto hauere volontariamente. Oltre che quando anche si
 te potuto conoscere di Dio molto auanti, nondimeno per la
 amor proprio, non sarebbe stata pari la misura dell'amore
 ognitione. Il corpo similmente per le contrarie qualità de
 è composto, se per la gratia, & per la giustitia originale
 ima virtù di potere co' cibi, & con la perfetta temperatura
 passibile, & immortale, non è dubbio, che egli naturalmente
 uco, & soggetto alle passioni, alle infirmità, & alla morte, co
 ilmente non si potendo (secondo la commune legge) ottener
 ppo Iddio, senza i meriti proprii, ò di Christo; ne hauere
 e parte in quei di Christo, senza la gratia, non è dubbio, che
 che non hauesse peccato, co' soli doni della natura, non sareb
 mai introdotto alla gloria; se Iddio per misericordia non
 gratia. Et tutti questi difetti, & imperfezioni, perche so
 per natura si conuengono alla specie humana, & gli acci
 naturalmente passano nella prole, sarebbono stati da Ada
 turalmente in noi tutti, che da lui siamo discesi. Onde sa
 ilmente nati come hoggi nasciamo con le inclinationi debo
 e potenze dell'anima disordinate, cosi per la poca soggettio
 e parti ragioneuoli à Dio, come per la nemistà delle sensi
 oneuoli. Et quanto al corpo saremmo passibili, & mortali,
 e cose in molti modi impediti si, che non hauremmo potuto
 ne diuina in eterno mai; se non ci fosse stata sopranatural
 sia. Ma questi difetti in noi sarebbono stati non pena di
 rfezioni di natura. Come auerrebbe se hoggi fosse vn hu
 damo, ma da Iddio miracolosamente fatto di nulla, ò di
 tto Adamo, ma ne' puri termini della natura, & senza ag
 doni sopranaturali. Percioche in costui si sarebbono senza
 tto l'ira di Dio, & la pena del senso, trouati tutti i sopradet
 incorse Adamo, & siamo incorsi noi in pena del peccato
 Ma secondo che tali difetti sarebbono in questo huomo cosi
 quel peccato, nel quale non essendo da Adamo disceso,
 i hauere parte per alcun modo, ma solamente imperfet
 osi ancora se ad Adamo non fosse stata data la originale
 tia; sarebbono, etiamdio che non hauesse peccato, stati i det
 n noi non in pena, ma per natura. Hora stante questo, non
 dere, come hauendo peccato Adamo, siano in noi, senza che
 torto, giustamente deriuati i detti difetti. Percioche ha
 peccato cōmesso, perduta la gratia, & la original giustitia,
 doni sopranaturali, che la gratia hauea seco adottati, &
 N N N essendo

essendo egli per ciò restato ne puri termini della natura, non è come meravigliosa; che in noi, che siamo stati da lui generati in tutti gli elementi perduti, non siamo stati per virtù della generazione quei doni soprannaturali, che egli haueua più; ma solamente che gli erano restati; e che egli non hauea senza più. E per mostrare ciò con un esempio. Pongiamo che lo Imperatore mosso, non precedentemente, ma da mera sua cortesia hauesse tolto un povero barone; e figliuolo (come dicono) della terra, da tal bassezza, e abiezione di barone, facendolo Signore di un grande stato; con più d'essesse passare in tutti, che di lui nascer doveano, ma con patto fosse obbediente, e che poscia quest'uomo ingrato, e superbo e perbamente disubbidito, e che perciò fosse dallo Imperatore sì della baronia data, e fatto ritornare a quella bassezza onde lui certo che i costui discendenti nati dopo la promozione, ritornando ei vili, ben potrebbero grandemente dolersi della disubbidienza di non già dell'ingiustizia dello Imperatore. Et noi similmente potremmo mentarci di Adamo, la cui disubbidienza imponerli lui e noi de' doni erano stati soprannaturalmente aggiunti, ma non già della giustizia che di padre potero di quei doni, la sia che noi discendiamo per egli de' medesimi doni. E questo sia detto per dimostrare, che non haueuamo parte alcuna nel fallo di Adamo, e per confessare che questo offer primii per alcun modo; nondimeno da lui, cadendo perdute i doni soprannaturali, non potremmo nascere non la natura humana ne puri termini suoi; ciò è con la poca forza la parte ragionevole a Dio; e della fenestra alla ragione uole, all'anima; e con gl'altri difetti, che de' si sono. Iquali sarebbero di imperfezione di natura, si bene, ma non già pena di alcun peccato come questi difetti siano da Adamo passati in noi anche in pena all'ora, che si sarà dimostrato, come quel primo peccato per ora si talmente, che sia etiam più quanto alla colpa, nostro peccato a

Come, & perche da Adamo sia ne posteri passato il peccato, che originale si chiama, etiam più quanto alla colpa. CAP. XVIII.

Alci pare, miei, che siano certi principj, che nel peccato diebiarati si sono, che non sia difficile ad intendere, che le pone nelle quali incorse Adamo per

noi, che da lui discesi siamo, inquanto sono alla imperfettione
 la difficoltà ha in ritrouare la cagione, onde il detto pec-
 si trasporta per origine in noi talmente; che sia anche natu-
 ra questo alla colpa: presupposto però sempre, che non possi-
 ue colpa, oue non è stato consentimento di volontà. Et isto-
 senza altro sia manifesto, che i difetti, et le naturali imper-
 cennio, giustamente passano da Adamo per origine in noi,
 come accidenti di natura, ma etiandio come peccati di quel pec-
 igenza di che bisogna sapere, che in ciascuno huomo (par-
 tiente a questo proposito) sono due cose, la natura della spe-
 cie. La natura della specie è commune a tutti gli huomini. La
 ma particular sostanza della regione oue la natura) è talmente
 uo huomo, che non è a lui commune con nessun altro. In
 se si ritrouauano la detta natura, et la persona, si come si
 in gl'altri huomini ancora. Ma questa differenza è intra gli
 Adamo (et quando io dico Adamo non escludo Eua, che
 e) che in Adamo si ritrouaua talmente tutta la detta natura,
 data da Dio data a lui, perche la deuesse egli per via de gene-
 ricare a molti, era nondimeno allhora unita tutta in lui solo,
 et in atto non si ritrouaua, et non era ella commune a ve-
 ne non era commune la persona. Onde se ben peccando uno
 effempio, cotal peccato non si imputa alla natura commune
 aia, che è in Pietro, per che ella non è in lui solo, ma è in
 li altri huomini, che ci viuono ancora (de quali niun concor-
 rare quel peccato, che fece egli solo) ma si imputa solamen-
 ti Pietro, che peccò. Fù nondimeno altrimenti in Adamo.
 ritrouandosi allhora la natura humana in altro, che in lui solo,
 auenire deuesse ritrouarsi in molti, a quali esso come prin-
 genaratione communitar la douea, peccando egli, il peccato
 solamente alla persona di lui, ma etiandio alla natura hu-
 allhora era in lui. Et ciò ben sentono i dottori, da quali quel-
 a è chiamato. Et essendo poi cotal natura per la virtù del se-
 assata in noi tutti, che siamo da lui discesi, vi è passata così,
 ui peccatrice, et macchiata. Et per questo nasciamo noi
 ra peccatori tutti, et della medesima colpa macchiati; la
 è in noi, perche habbiamo origine, et siamo nati d'A-
 uendo peccato la natura commune a tutti, tutti peccammo.
 mète lo Apostolo, che tutti gli huomini peccarono in Ada-
 uiuene perche la volontà di Adamo si può dire, che fosse

volontà non solamente di lui, ma di tutta la natura humana, & conseguente di tutti, che deueano esser partecipi di detta natura. Perciò la natura humana, che fu in Adamo una sola, & non più, istessa che è stata poi, & sarà in tutti che sono nati, & che nascono. Adamo, si possono in rispetto di detta natura, che è una in tutti, tutti gli huomini considerare come un solo. Et così furono da Poroderati, quando e disse, che per la participatione della specie sono un huomo. Hora di questo huomo così vniuersalmente considerata dire, che tutti gli huomini particolari sono come membri, & che la volontà di ciascuno huomo particolare è volontà principalmente quell'huomo, che è un solo, & poi di ciascuno delle membra, composto, che sono molte, vedendosi, che ella comanda a tutte, se sono da lei mosse a fare gli atti loro, così ancora bisogna che la quest'huomo vniuersalmente considerato, il quale ci rappresenta natura humana, sia volontà principalmente di tutta la detta natura di tutti gli huomini particolari, ne quali è hoggi, fu già, & sarà del mondo detta natura. Ma quale diremo noi, che sia la volontà huomo vniuersalmente considerato, & di tutta la natura humana quella di Adamo? In cui era allhora interamente, & compintata tutta detta natura, che da lui si è poi in tutti gli altri huomini discendendo adunque la volontà di Adamo stata volontà di tutta la natura, & per conseguente di tutti gli huomini partecipi di tal natura dire, che hauendo consentito a quel peccato la volontà di Adamo habbia consentito la volontà etiam di tutti gli huomini; ne trasportata, per la virtù del seme di lui, cotal natura, & così che (come ben disse lo Apostolo) peccassero tutti gli huomini: non alla volontà propria, & particolare della persona di ciascuno, alla volontà, che à tutta la vniuersal natura è commune. Et que mostrare, come il peccato fatto da Adamo passi per via di generazione alla colpa, in tutti, che da lui discesi siamo. Et per questo cressi chiaro, come anche vi passi quanto alle pene, che in Adamo (come ne precedenti Capitoli si è detto) da tal peccato seguirono. Conciosia, che per ordine della diuina giustizia, si come l'ombra va dietro al corpo, così la pena deue andar sempre dietro alla colpa.

casto originale sia più in una parte; che in altra
l'huomo; & si egualmente, sia in tutti gli
l'huomini.

CAP. XIX.

Il peccato, che da Adamo per origine passa in noi, che è
siamo disprezzati nell'essenza dell'anima la sua fede. Onde per
ella essenza tutte le potenze di lei procedono, & l'anima è in
uicene, che da total disordine tutto l'huomo resta disordinato,
potenze dell'anima, & quato al corpo. Et ciò apparisce prima
che contra Iddio nelle parti ragionevoli, & principalmente
ritrattura. Dalla quale, come suo effetto procede, che a noi l'o
preceetti d' malagevole, & duro tanto, che nuno è, che senza
& altra a ciò senza il particulat diuino aiuto possa osservar
re, & non cadere in peccato mortale già mai. Et per questa
San Paolo, che tutti nasciamo figliuoli dell'ira, & altroue per
a nemici di Dio. Apparisce ancora total peccato, & disor
dine delle parti sensitiue contra le ragionevoli. Della quale
medesimo Apostolo, dicea di sentire nelle sue membra vna
ognam alla legge della sua mente, & la faceva prigionero, &
tutti del peccato. Apparisce finalmente nella ribellione, che
tra l'anima; ond' è che l'anima, per la grauezza delle mem
bolte volte non può produrre le sue operationi. Et ben si mo
peccato, & disordine passa in noi per origine, & che è portato
eme paterno. Conciosia che in niuna parte dell' huomo più
manifesta, che in quelle, che prossimamente seruono alla ge
ale più paiono disordinate, & corrotte di tutte l'altre. Onde è
neratiua non ode punto lo imperio della ragione, & non gli è
do che non l'adono nè anche i membri della generatione, nè
si, se non in pochissima parte, come si vede ne' disordinati loro
ali seguono, etiamdico, che l'huomo non voglia. Et quindi è an
cupiscenole nostro appetito, quando è tratto dallo sfrenato
ceri, che col senso del toccamento si prendono, se bene è per
obedire alla ragione, nondimeno senza la gratia, & il part
to non la vbidisce, se non con gran difficoltà. Onde per
di tante partii, che tanto disordinatamente nell'atto della ge
rrono, auuicene, che la ragione alterata, & sfordita non ha
gersi in tal atto, & così si smaga, & vanisce. Et generando
re da tanto disordine soprafatti, sono quasi mentecatti, &
forsenmati,

forfennati, non è meraviglia se la natura humana si trasporta d' prole così disordinata, come vez giunto: Et tal disordine, non s'ug-
fca più in vno, che in altro, & che l'or più, che certi altri s'imo-
ro disordinati appetiti, non è per ciò, che'l peccato originale non
egualmente. Et ciò si dimostra. Perche non essendo egli gran fat-
il mancamento della gratia, & della original giustitia seguito pe-
scendo, nel quale ambidue si portava or del tutto vennero m-
scendendo noi tutti da una anima ugualmente, non è dubbio, che co-
eamente bisogna, che in tutti sia eguale. Et se le concupiscenze &
sioni si vedono più, & meno sconcie, & disordinate in alcuni, ciò
la diversità delle complessioni, che è ne' corpi. De' quali, per essere
gli organi, che sono corporei, è necessario, che pendano qualità, &
e dependano. Onde se bene, quel sopranatural fuoco è tolto dal mu-
dono nondimeno alcuni perche la complessione de' corpi loro po-
è ira (per effempio) anzi temperati, che no, ma li uidefimi nella
quantità de' cibi, & di altro facilmente si ritroueranno ribassati, &
quando anche si ritroasse alcuno in tutti gli offerri moderato, ci-
che, non perche il peccato originale non fosse ugualmente in lui, co-
tri, ma perche, & per la temperatissima complessione del serpe, &
si acquistano infusi, & per lo particolare aiuto di Dio, le passioni
sono meno feruenti, & meglio tenute sotto dalla ragione.

Che gli huomini da' disordini, che nasceuano nel mu-
mane, fatti accorti del lor male, & della corruzione
la lor natura, pensarono di rimediarsi col mezo
deggi.

SEENDO nella maniera, che detto habbiamo, & stata
peccato corrotta la natura humana, & auuelenata nella s-
dice, bisognò, che il tesco si spargesse, & che dal primo mo-
e con la detta natura in tutti, che da lui nascer deuono, si diffonde
& il pedale dell' Albero, che da radice tal procedea, & i rami, &
i fiori, & i frutti delle operationi fossero similmente in qualche m-
& auuelenati. Non che l'huomo non possa per uia naturale dopo q-
e alcun bene. Perciò che non essendo la ragioneuale natura in lui
o peccato morta, ne il lume della ragione speto, come che oscura-
e, puote egli etiandio in stato di natura corrotta, senza la gratia
grati à Dio, ancorche non senza il diuino aiuto, fare certi beni all-
proportionati; come è fabricar case, coltiuare terre, piantar vign-
Non può già fare, non solamente quel bene sopranaturale, che

Que, ma ne anchora interuenuta tutto quello che si comincia
 natura di lui. Di maniera, che è egli come uno infermo. Il
 virà che muore, non è in lui morte, ma indebolita, può ben
 imento ma non già tutti quei che possono i fare. Et questo
 essendo l'huomo composto di due nature, che sono la sensitiva
 de quali hanno natural repugnantia, et nemistade intra lo-
 re al ben sensibile, et al ragioneuole l'altra. I quali beni lo-
 stano l'uno con l'altra, onde se come è impossibile, che sia
 in pace una Città diuisa in due fazioni inimiche, per questo
 po composto di humori contrarij, così ancora è impossibile
 diuersi il sensitino appetito, et l'intellettuale deuenire alla me-
 el'anima non sia spesso discordante in se stessi. Et inferma,
 be dopo, che fu l'huomo per la peccata, della original Giosse
 se e detto) et del rigore, che la ragion' hauea di tener forte il
 il detto sensitino appetito (citra quello, che deuebbe prest
 in vn certo modo alla parte ragioneuole, et la difusa. Deue
 re insolente, et licenzioso, fu in guisa, che pochi huomini si
 non sono dalla gratia uincuti, non rimano anzi che no, secon
 e contra quello, che la ragione detta, non facciano la più vol
 de ancora, perche essendosi l'huomo per lo peccato da Dio
 de delle sue attioni non il diuino bene, come deuebbe, ma il
 o in queste cose del mondo costituisce. Onde perche il fine
 onis humane, amiente, che amando egli se stesso disordinas
 desiderare hor questo, hon quell'altro ben temporale, et cer
 ogni via, etiaudio con ingiuria di Dio, et de gli huomini.
 che uenuto Adamo Cain di lui figliuolo per inuidia amare
 tollo, et che Cain fu da Lamech ammazzato, et che finalmen
 andarono in tante sceleratozze, che essendol come la sevis
 itia molto grande, et tutto il pensiero del cuor humano sem
 ale, Iddio come pentito di hauerli fatti, prese partito di la-
 di purgarla di tanta cattività. Et per questo mandò il diluui
 annegati, et sommersi tutti, eccetto vn solo Noè, con la so
 po il diluuii ancora, cominciando già a moltiplicare gli hno
 irsi via altre uolte la terra, per disordinato, et pazzo appet
 oria, propohero di voler si fabricare una Città, et insieme una
 ta toccasse il Cielo. Onde fu dallo sdegno di Dio confuso il fin
 cho nò s'intendèdo più insieme, si rimasero di far cotal'opera,
 i quà, et ch'li per tutte le parti del mondo. Et si puo creda
 lo sfrenato amore del bene di se stessi, et che hauendo ferra-
 trui, si rubassero, si occidessero, et si mangiassero anche in vn
 certo

certo modo, & forse senza alcun modo, l'un l'altro vedendosi, che
gi ne' luoghi, oue la licentia, & la crudeltà de gli huomini non è si
seuerità delle leggi, non mancano gl' Antropofagi, & i Canibali, c
mane carni si pascono. Et è verisimile (come ben cantarono al
che il mondo fosse all'hora ridotto à tale, che ne lo amico dallo am
ello fosse sicuro dal suo fratello, non il suocero dal genero, non il
gliuolo. Et finalmente per l'armi della ragione, che soli fra tutti
hanno gli huomini, le quali gli rendono più atti à poter satiare
glie loro, & sodisfare alla loro crudeltà; auuenne, che de' migliori
giouenoli, che haurebbono hauuto ad essere, diuenarono i più noc
giori animali, che fossero sopra la terra; & che non potendo per u
già uiner più insieme, & per ciò mancando di molte commodità,
ciarono accorgere del male, & del disordine loro, & à pensare ar
perche nell'huomo, tutto che maluagio sia, è nondimeno natural
certa dispositione, & attezza alla virtù, ma non già tale, che se m
te regole, & certi precetti non è dirizzato à fare il bene, & à sugg
possa per se arriuare alla perfettione di detta virtù. Si come an
nelle altre humane necessità di mangiare, di vestire, di habitare, &
ca le quali è stato l'huomo dalla natura ben proueduto quanto à co
più, perche gli ha dato, & l'intelletto, & le mani, con le quali pu
il grano, farne farina, & pane; Cuocere i mattoni, & la calce, & i
casa; Filare, & tessere la lana, & il lino, & finalmente vestir sene.
bà già dato le case, le vestimenta, & i cibi preparati comp
come ha fatto à gli altri animali, che per la più uolcano vestiti.
che gli huomini per se stessi, mediante l'intelletto, & le mani, gli
Similmente, perche se ben nascono gli huomini con certi semi di v
ro hanno dalla natura di essere virtuosi perfettamente; ma è di m
à far ciò si diano loro certe regole, & certi precetti alla perfettion
tù necessarij. I quali la più parte consistono in ritrar gli huomini a
nati piaceri, à quali sono essi naturalmente molto inclinati; & in
far quello, che, essendo malageuole, & faticoso, pare che essi per
fino, & abborriscono. Et così fatte regole, & precetti è di bisogno
lor dati, impossibili, & fatti seruare da altrui. Et ad nella giouanezza
mente: circa la quale è necessario, che la cura, & la disciplina sia a
ligente, che in altra età. Ma perche de' giouani, alcuni, o sia per bon
plesione, o per uso, o per particolare fauore di Dio sono facili alle
tuose, & alcuni difficili, i quali, perche, non credano, & non si lascia
giare da chi gli ammonisce, & mostra loro la buona via: secondo
primi bastano, i ricordi paterni, & gli ammaestramenti de i loro peda
questi ultimi, è necessario, che come caualli di mala mente, con dar

con sferza si tengano in officio, non permettendo, che facciano, e vorrebbero. Accioche, & lascino, che gli altri viuan quietando pian piano mansueti, si aduino à far finalmente alla virtù quel bene, che da principio non faceuano, senon per forza, & come per forza. Hora questa regola, che per paura, & costringe altrui à far bene, & ad astenersi dal male, diamiamo legge. La qual in tanta licentia, & corrutione, & al mondo in que' tēpi, coloro che essendo più intenditi, che glior mente, pur haueuano voglia, che si viuesse quietamente, e fosse sofficiente compenso à tor via i mali; de quali in quella pieno ogni cosa. Et auuenga che il loro auiso fosse buono, in loro, che ciò deuesse essere bastante rimedio à por fine à molti, che regnauano, si ingannarono essi nondimeno, inquanto pensauano di risanare del tutto nostra natura. Percioche la legge humane, che se ben gioua molto à conseruare l'amicitia, & la giustitia, & per questo è ella oltra modo necessaria al viuere civile, non è per ciò bastante à spegnere, nè à raddirizzare le passioni, & le maluagità, che non altramente ne' cuori di molti se ne uagge fiere dentro à boschi, & alle spelonche albergano, nostra natura, ne à ricongiungerla in amicitia, & riconciliarla, che alla onnipotentissima sua mano era (come al suo luogo habbiamo il dar legge di tanta virtù, & di tanta perfectione.

che cosa sia legge, qual sia il suo fine, & quali i suoi effetti. CAP. XXI.

VENENDO SI gli huomini, che per li grandissimi loro disordini per le maluagità, di che il mondo (essendo antor senz'altra legge quella della natura) era pieno, venina molto impedita la humanità (come si è detto) & che questo recaua loro innumerabili modi, pensarono di poter por rimedio à ciò cō la legge. La quale ordinando quello, che si douesse fare, ò fuggire, & costringere quanto per essa fosse ordinato, correggesse gli erranti, & desse. Hora essendo le leggi quelle, che hanno fatto, & congiungono in amicitia gli huomini intra loro, & con Dio, risaputo per mio auiso (conciosia che anche la gratia è legge) siano che Iddio habbia dato, à gli huomini in questo modo, & per questo, che lo studio humano volontieri molto intorno alla cosa si auuolga; & dall'altra parte veggendosi, che coloro, che studiavano sono infiniti, dandosi del tutto alla cognitione delle leggi humane,

OOO

humane,

humane, lasciano quasi come straniera, & non rilucente à nulla le
 ratione della (senza dubbio) di gran lunga più nobil parte che s'
 alla noua diuina legge, la legge eterna, & la naturale, onde come
 mi, & sempre pienissimi fonti procedono l'altre, dilibero di ragio
 leggi alquanto. Et ciò principalmente perche, costomienne alla te
 non douendo io, poiche hò mostrato la ruina della natura humana
 di dire, come ella sia stata per la virtù delle leggi sostenuta in parte
 mente rilucente del tutto da tal ruina. Ragioneronne ancor volon
 che le cose, che della legge eterna, & della naturale si diranno,
 che à coloro, che di apprendere le humane leggi si studiano, po
 auentura rendere più ageuole in qualche parte, & far più aperto i
 Essendo cosa manifesta, che la buona contezza de' principij, ope
 conclusioni, che da quei principij dependono, meglio si apprendano
 che sia inteso quello, che in così fatto ragionamento à dire si haue
 prima di ogni altra cosa, dichiarare quel, che sia legge. Et dico,
 vna ordinatione della virtù, che intende, fatta, & publicata à fin
 commune, da chi della communanza de gli huomini hà cura. Et hò
 ella è ordinatione della virtù, che intende: percioche toccando al
 che intende, ch'è la ragione, di regolare, & di impor modo, & n
 operationi humane, & essendo la legge regola, & misura delle hu
 nationi; non è dubbio, che bisogna, che la legge proceda dalla rag
 che proceda come ordinatione. Percioche appartenendosi alla rag
 dinare i mezzi al fine, & essendo il fine, nelle cose che adoperano
 ni, quasi come principio, & quello, che innanzi ad ogni altra c
 intentione dello operante; inquanto tutte le operationi per rispet
 si fanno, certo è, douendo la legge regolare le operationi de gli
 che è di mestiero, ch'ella ciò faccia ordinandole al fine. Et perche
 mo della humana vita è la beatitudine, bisogna, che la legge in reg
 humane operationi, risguardi alla beatitudine principalmente, &
 dini ad essa. Ma conciosiache (per quello, che si appartiene al pr
 gionamento) sono due sorti di beatitudine, l'vna particolare, &
 di ciascuno huomo; l'altra publica, & commune di ciascuna vn
 huomini, o per dir meglio di ciascuna Città, stante, che perfette
 esser non possono, se non le Città. Et perche gli huomini sono com
 le Città; nelle quali viuono; & ogni parte; inquanto parte, è im
 & è fatta naturalmente per lo suo intero; auuiene, che ogni buon
 lare sia fatto, & ordinato per la sua Città, & che ogni particolar
 ne di ciascun huomo ancora, habbia naturalmente ordine, & sia su
 beatitudine di quella Città, nella quale egli viue. Appartenendosi
 la legge (come si è detto) di ordinare le operationi humane alla be

havendo naturalmente ogni particolar beatitudine ordine alla che la legge regolando, & ordinando le operationi de gli altri, nelle quali consiste la lor particolar beatitudine, cioè sacrificio, come à fine, principalmente alla comune beatitudine della quale i particolari huomini vivano. Onde ben si è detto, che l'azione della virtù, che intende à fine del ben commune. Non è, che la beatitudine è bene; anzi è il maggiore, & il sommo che gli huomini habbiano. Facendosi dunque le leggi à fine che, & non appartenendosi principalmente ad altri, che à tutte; omero à chi regge tutta la moltitudine, di dirizzare, & disporre à fine del ben commune, bene habbiamo noi detto, che la legge sia fatta da chi hà cura della Communanza de gli huomini. Effarò ancora, perche la legge ha due virtù; l'una che è di comandare, mostrando loro quello, che debbano fare, & schifare; & tringere i contumaci, & i contraddittori alla obbidienza della legge, & sforzando. Quanto alla prima virtù, i privati non fanno, solo che s'auvi fossero, supplire l'ufficio della legge, ma che non fanno, quel, che si appartenga à ciascuno. Ma quanto alla seconda virtù della legge, in cui l'efficacia di lei consiste, ch'è di costringere alla pena, & con la forza chi non vuole obedire, non può soddisfare, & supplire l'ufficio della legge; non essendo conueniente, che la moltitudine, omero chi della moltitudine hà cura, si sforzi, & far forza altrui. Si disse ultimamente, che la legge è fatta: & ciò perche essendo ella regola delle attioni humane, la virtù di obligare gli huomini ad offeruarla, che è proprio della legge, quale dissero alcuni, che non per altro legge si chiama, che perche ogn'uno, ch'ella sia fatta lor sapere, pubblicandola, & proponendola. Et perche il ben commune, che come si disse, è quello in che consiste la legge, risulta dalla bontà de' particolari, diciamo, che ciascuna legge è di fare gli huomini buoni, il che è proprio della legge. La virtù di ogni suddito consiste in esser ben suddito al suo superiore, & il fine della legge sia d'indurre gli huomini alla perfezione, & di farli obedire, che altro non è che indurli alla virtù, semplicemente, quando la legge è buona. Perciò che quando la legge è buona, gli huomini buoni non semplicemente, ma in un certo modo, che chi sa molto rubare si dice, che egli è buon ladro. Gli huomini virtuosi, & buoni, indirizzandoli, & regolando come si è detto. Ma le attioni humane considerate in genere, & non in particolare, si stanno in mezzo, non declinando gran fatto ad alcuno de' due. Quanto alle buone, la legge procede comandando, che

si facciano; & quanto all'orrec vietando il farlo; & quanto à stanno in mezzo tra buono, & reo, permettendo, che altri le si faccia comunque gli è à grado. Et questi tre atti della legge, mandare, vietare, & permettere, si appartengono alla virtù, indirizzare. Hà oltre à ciò la legge vn altro atto, ch'è di punire quella virtù procde, ch'ella hà di farsi obbidire, & di costringere, et

Delle leggi in comune, & come, & perche gli huomini habbiano hauuto bisogno di più leggi, & quante ne sianno.

CAP. X

IL mondo è stato creato da Dio, & Iddio lo governa. Ma per governare non è altro, che indirizzare le cose governate al fine, auuene, conforme à l'ordine, che è nella mente di chi governa, che nella mente di Dio sia vn ordine, secondo il quale tutte le cose create, & governa, sianno da lui indirizzate al fin loro. Et per non è altro, che ordinatione della virtù, che intende, à fine del bene (come si disse) segue, che quest'ordine, che è nella mente di Dio, legge, secondo la quale indirizza egli al lor fine tutte le cose create, & governate da lui. Et non essendo alcuna cosa in Dio, che non sia eterna, che questa sia (come è anche chiamata) legge eterna. Ma conciosamente le cose da Dio create, alcune, perche non conoscono la ragione del fine, & la portione, che col fine hanno i mezzi, che al fine conducono, non uere se, per se stesse verso il fine; & alcune ciò far possono, per total cognitione; auuene, che altrimenti sono da Dio gouernate che quelle. Percioche quelle governa egli, drizzandole al fin loro, le sole inclinationi naturali, che sono i principij interiori di tutti i corpi; da quali principij le cose leggieri (come è il fuoco) sono governate à gire in alto, & à basso le graui, & tutte le cose, à conseguimento del bene, & alcune à conseruare non solo se stesse, ma anche le specie, & consistere il loro bene. Ma queste, che conoscono la ragione del fine, & la portione, che col fine hanno i mezzi, come fanno gli huomini, & gli animali, & le piante, & le bestie, & le altre creature, sono in più eccellente modo governate da Dio, che noi huomini indirizza egli al fin nostro, non solamente mediante le inclinationi naturali; ma anche mediante la natural cognitione: la quale cognitione, che risulta dalla impressione, che il lume diuino della legge ha fatto nella nostra ragione, uol natura: per lo quale conosciamo non il male, & che il male deuè esser fuggito, et seguito il bene. Et à questa cognitione corrisponde la naturale inclinatione, che habbiamo

ir quello. Et così fatta cognizione, che con la detta inclinatione, l'impres-
so, legge naturale vien detta, è differente dalla legge eterna, l'ima-
gine è differente da quello, di che ella è imagine. Et non è altro
che la legge, che è nella mente dell'huomo, senon una creata partici-
pazione della eterna legge, che nella mente di Dio si ritroua. Si-
cchè quella che resta nella cera impressa, è una participatione della figura,
che fece la impressione. Conciosia che essendo la legge rego-
la (come si è detto) bisogna, che ogni legge sia, et nel legislatore,
et in chi regola, et misura altrui, et in coloro, à qua-
li si applica, come in chi è regolato, et misurato d'altrui. L'ordine adun-
que ha imposto per regola, et per misura à i mouimenti, et de gli
atti di tutte le sue creature, inquanto è in Dio, si chiama legge eterna;
l'impresso, et intellettualmente riceuuto nelle menti humane, re-
ceuto da quello, si chiama legge naturale, che ragion naturale
è. Et così fatto ordine dà regola, et misura, prima à gli atti no-
strosi, facendo, che la istessa mente, che lo riceue, per esso naturalmen-
te s'ordini, inquanto ella debba fare, o fuggire; et che habbia inclinatione cor-
rispondente alla detta cognizione. Quello, che delle creature inferiori à gli
huomini auuiene. Nelle quali, la impressione della legge eterna, et
che si applica, impone, perche inquanto è da lor riceuuto, non è riceuuto in-
telemente, non può chiamarsi legge, senon per metafora et impropria-
mente, perchè non può la mente humana riceuere pienamente la detta
legge eterna, ma la riceue imperfettamente, et secondo la
condition sua; auuiene, che se ben nella legge eterna è l'ordine,
che ha imposto à farfi (sino ad ora) tutte le humane operationi, non essen-
do impresso nella nostra mente, senon quanto à principij, che so-
no generali (come di sotto vedremo) non basta la legge, o la
regola, che vogliamo dire, à menar dirittamente tutta la humana vi-
ta, che la ragione humana da detti principij della legge na-
turale sua vada trahendo altri, et altri precetti più particola-
ri, secondo le conditioni, che alla legge si ricercano, dichiarate da noi
precedente, sono, et si chiamano legge humana. Et perche (come
si è detto), alla legge si appartiene di indirizzare gli atti umani al fine
naturale, che è la beatitudine; se l'huomo non fusse ordinato ad altra
fine, che à quella, che si può hauere medianti le forze, et le virtù della
legge naturale, et la humana, che dalla naturale
si condursi al suo fine. Ma essendo è l'huomo stato ordinato, come
si è detto, alla beatitudine soprannaturale, et eterna, che cōsiste in veder
Dio (come già si dimostrò) di assai trapassa le facultà della virtù, et
della natura, s'è necessario, che oltra la naturale, et la humana,

Iddio

Iddio ci desse vn'altra legge, la quale fosse bastante à portarti al d' sopranaturale vltimo fine . Ma perche v'sa Iddio , & è anche ord-
ra, quando hà da indurre qualche forma in qualche materia , prep-
cotal materia à riceuere cotal forma; volendo Iddio pacificarfi, &
si col mondo, che gli era diuentato nemico, & ciò fare, dando col m-
su Christo , figliuolo suo , & Signor nostro vna legge di tutta per-
quale potesse risanare perfettamente il genere humano , infermo
mal condotto per lo peccato originale, & per molti altri peccati, c-
colari huomini si aggiungono ogni dì all' originale, volse prima co-
na legge, che egli diede per le mani de gli Angeli à Mosè , prepar-
do à riceuere così gran dono . La qual legge diuina data à Mosè no-
ta perfettione , perche in essa non si diede à gli huomini quella sop-
virtù, ch'io dicea esser necessaria, per condurli al loro sopranatural-
ne . Ma cotal virtù, se ben non fù in cotal legge data con effetto; fù
meno adombrata, significata, et promessa con parole, & con fatti in-
di . Et questa diuina legge è quella, che hoggi vecchia si chiama . I-
che le cose pian piano , & in processo di tempo dallo imperfecto a-
stato si tirano, quando à Dio parue opportuno, & che fù arrinata la
de tempi, mandò Giesu Christo, che portò seco dal Cielo vn'altra leg-
detta legge noua, legge di gratia, & Vangelo, la quale principal-
ue dallo Spirito santo ne' cuori, & ne gli affetti humani . Et così per-
fomma . sono cinque maniere di leggi, delle quali il mondo hà hauuto,
per gouernarsi . La eterna, che è nella mente di Dio , da cui si deri-
se le altre , la naturale, la humana , & le due diuine, l'una vecchia ,
noua , di ciascuna delle quali partitamente poco appresso ragione-

Della legge eterna. C A P. XXIII.

LA sapienza, con laquale cred Iddio tutte le cose, d' d' d' lor l'ess-
la istessa, con cui le gouerna, indirizzando ciascuna di esse al-
loquale da lui fù creata. Ma la medesima sapientia, inquanto
de cose in essere, arte chiamar si puote, & inquanto le gouerna, si ch-
ge . Percioche non operando alcuno artefice , ne alcun gouernator
bisogna , che gli artefici , delle cose , che essi vogliono fare , & i go-
ri de' mouimenti , & atti, che vogliono , che altri faccia , ò patisca
na nelle lor menti qualche effempio, ò modello (come dicono) il quale
che fa le cose , arte vien detto , & in colui , che le gouerna vien det-
quando però sia accompagnato dalle altre cōd. tioni, che si ricercano
ge . L' effempio adunque, ò il modello (che vogliamo dire) che nella mē-
si ritruoua , di quali babbiano ad essere gli atti, & i mouimēti delle co-

e, di cui nel precedente capitolo, si disse, che eterna si chia-
 mava tutte le cose fatte da lui, non solamente quelle, che co-
 noscono, ma etiam quelle, che non conoscono per li sensi, et quel-
 le, che non hanno di ogni cognitione. Percioche Iddio nell'impor leg-
 ge, il quale tutto che habbia soggette a se le cose, che
 non possono loro nondimeno impor legge. Conciosia che
 è alio, che imprimere nelle parti interiori delle cose sog-
 gette, in ordine, secondo il quale le dette cose soggette hab-
 bano quello, che dal lagislatore è loro imposto. Ma perche
 hanno intelletto, non si può da l'huomo interiormen-
 te, ancora che gli siano soggette, auuere, che non si
 può impor legge: non solo perche esse non intendendo, non
 possono i comandamenti dell'huomo, ma anche perche non sa-
 ranno gli atti loro. Onde quantunque (come si vede) disponga
 che mancano d'intelletto, et le adoperi, quali sono le bestie,
 non è perciò, che si possa propriamente dire, che così fan-
 niano quello, a che l'huomo l'adopra; ma che l'huomo lo fa
 tutte cose. Resta dunque, che non possa l'huomo impor legge,
 che hanno intelletto; quali sono gli altri huomini a lui soggetti.
 che'l Capitano non comanda all'Arteglia, che tirino, ne a
 no contra i nemici, ma a canallieri, che spingano i caualli, et
 che diano il fuoco, et sparino le Arteglie. Ma Iddio non
 e con la legge eterna regola egli i mouimenti di tutte le sue
 creature di quelle, che mancano di cognitione. Conciosia che, in crea-
 ta legge eterna, impresso nell'interiore delle lor nature le incli-
 nationi, quali fanno esse, et patiscono sempre, senza fallir mai, come ha
 disposto della detta legge eterna ordinato. Sono adunque soggette
 a lei, et partecipi di lei tutte le creature di Dio; delle quali quel-
 le, che non hanno intelletto, sono partecipi, inquanto hanno impresse nelle na-
 ture inclinazioni, secondo le quali fanno, et patiscono, che sia fatto
 secondo la detta legge. Ma l'huomo, la cui natura ha alcune co-
 se, che le creature non ragionevoli, et ha la ragione d'auantaggio,
 è soggetto alla legge eterna, e di lei partecipe in due modi.
 Il primo è per via delle inclinazioni (che è modo a lui commune co' le crea-
 ture ragionevoli) hauendo anche egli impresse le naturali inclinazioni,
 che lo costringono a fare, et a patire, che sia fatto di lui, si come delle de-
 tte inclinazioni, delle quali è composto, et nella legge eterna è ordinato. L'altro
 modo il quale è l'huomo partecipe della legge eterna, et a lei sog-
 getto, è per via di cognitione. Percioche per la ragion naturale, ch'è in lui,
 conosce quello, ch'ella detta. Inquanto adunque, al primo modo delle in-
 clinazioni.

elinationi, secondo ch'egli è ragioneuole. hà inclinatione à beni dell'che sono le virtù, & secondo, che è sensitiuo, hà inclinatione à befo, che sono queste cose sensibili. Ma essendo ordine della medesima, che le cose inferiori vbidiscano, & siano soggette alle superiori, superiore la ragione al senso, haurebbono tutti gli huomini à tener sensitiuo alle ragioneuoli vbidienti. Ma perche è anche ordine della legge eterna, che le creature di libero arbitrio siano lasciate in proprio consiglio, & delle electioni loro; auuiene, che non tutti nelle loro electioni, si risogliono nella medesima maniera. Percioche fanno come conuiene, & questi sono i buoni, & certi contra quelli, che sono i rei. Ond'è, che i rei circa quelli, che deono fare, sono, & l'inclinationi, & quanto alla cognitione mal soggetti alla legge eterna. I buoni soggetti bene quanto à questa, & quanto à quelle. Conciostutto alla cognitione, à i buoni; oltre à quello, che fanno per via naturale giunge il lume della fede, & della sapienza, onde molto più auanti della legge eterna, che non è quello, che la natura insegna. Et quando delle inclinationi: perche oltre che (come ragioneuoli) sono naturalmente inclinati alla virtù, è loro d'anantaggio aggiunta la gratia: per essendo loro più facile di affrenare la parte sensitua, riescono virtuggetti, quãto esser si può in questa vita, perfettamente alla legge eterna. I rei le sono soggetti assai imperfettamente. Perche quanto alla concupiscenza, hauendosi lasciato oscurar la mente delle concupiscenze del sensitiuo, debilmente conoscono quel, ch'ella detta; & quanto alle inclinationi, fatto fatta Reina nel regno della loro anima la parte sensitua, la quale loro conculcata, & oppressa la ragioneuole: la inclinatione, che per ragioneuole haueuamo alla virtù, è indebolita molto, & scemata. Ma non possono uscire di sotto alla legge eterna. Perche quanto mancano di essere soggetti circa quello che deono fare, altrettãto è forza, che le soddisfacciano soggetti, circa quello che deono patire, che sono le pene, che ella alle loro maluagità. Ne possono scusarsi sopra l'ignoranza, perche loro hanno lasciato oscurare in molta parte la cognitione, che essi naturalmente haueano della legge eterna. Et hò detto in molta parte, perche in può oscurarsi giamai. Di maniera, che è necessario, ch'ella sia in qualche modo conosciuta sempre da tutte le creature, che hanno l'uso della ragione, che tutti la vedano come ella è in se stessa; conciosia, che questa via aperta è per natura in Dio solo; & per participato lume di gloria in te ne' beati, che vedono Iddio per essentia. Ma la cognitione, che le ragioneuoli hanno della legge eterna in questa vita, è per certi effetti auuiene di coloro, che vedono il Sole, non perche affisino nel corpo, ma perche vedono il raggio, che esce da cotal corpo, il quale dà la

ere tal volta etiandio da chi non vuole. La cognitione
 eterna è naturalmète in qualche modo commune à tutti,
 e esserne affatto ignorante. Anzi tutte le notiie, che in
 ritornano di tutte le verità conosciute da loro, altro non
 escono dalla legge eterna, & illustrano le menti humane
 versisecundo che à Dio piace di fare altrui maggiore ò mi
 suo; ma ne dà ben tanto à ciascuno (non mancando egli
 e ad alcuna sua creatura) che cò gli aiuti sopranaturali per
 Et perche questa legge, è (come si è detto) vn modello, &
 ali habbiano ad essere i mouimenti di tutte le creature, &
 te sono immediatamente da Dio gouernate; ma alcune (co
 huomini) gouerna egli col mezzo de gli altri huomini, &
 nento di virtù, et perche non basti egli solo à gouernare per
 ma à fine, che per questo conosciamo noi la bontà sua tato
 per tanto più honorare gli huomini, voluto, che anche essi
 ni auuenimenti cagioni, & che à lui, che è cagion prima di
 in questa maniera si rassimiglino. Hora perche costoro, à i
 to così fatto gouerno, sono per la effecutione dell' officio cò
 tri spesso à far noue leggi, proportionate, & conuenienti al
 bi, de' tēpi, & delle persone; auuierne, che si come gli ordin
 icolari gouernatori delle particolari Città di vn regno, è di
 e pur non siano contrarij; ma che habbiano buona corrispon
 dini dati dal Rè, che è capo di tutto il regno. Et similmente,
 enti de' Capitani minori, & de' Colonnelli, non solo non siano
 he si accordino con quelli del Generale; così ancora è dibiso
 de gi' Imperatori, de i Rè, & de gli altri Principi della terra,
 et giuste siano, bē corrispondano, anzi, che si deriuino, et pren
 alla legge eterna, che è nella mète del Re del Cielo, sommo, &
 e, & primo gouernatore di tutte le cose. Del quale tēgono es
 o ministri, deputati da lui à regger à tēpo i popoli suoi. Et tut
 tutte le leggi humane si ritroua nō deriuato dalla legge eter
 che le sia cōtrario, & per cōsequente iniquo, & ingiusto. Et di
 gislatori nell' altro mondo da Dio puniti, & forse anche in que
 quanto à quello, che nelle leggi loro è ingiustamente ordina
 diti à dar loro vbidienza tenuti, saluo se per nō mettere scan
 turbare la Republica, non sia minor male vbidire. Il che (come
 gioneremo) nō s' intēde quādo così fatte leggi fussero alla legge
 e. Percioche in tal caso (non ostante qualunque scandola) de
 porsi alla ingiusta legge, & più tosto, che à gli huomini vbi
 do essere l' honore di Dio ad ogni altra cosa sempre anteposto.

GIA di sopra si è detto, che la legge naturale è vna impressione di legge eterna, fatta nell'humano intelletto; per la quale comanda quello, che seguir debba, o fuggire. Et perche l'intelletto non è vna sola potenza, nondimeno per li fini, che l'huomo hà nell' in speculativo, & in pratico si distingue, chiamandosi speculativo che dello intendere non si hà altro fine, che la sola cognitione: & quando total cognitione si ordina à fine di operare col mezzo di l'altra cosa. Et conciosia che per la legge naturale si conoscono le cose che hanno da fare, o da fuggire, ad effetto, che l'huomo non solamente sia, ma perche egli faccia quelle, & fugga queste; bisogna dire, che questa impressione, che legge naturale è chiamata, non nello speculativo sia, ma nel pratico. Et perche ogni huomo, che opera, cioè qualche fine, & al fine si aspira per lo bene, ch'è in esso; il quale bene è bene, se non perche è amabile, & desiderabile; il primo, & il più precetto di questa legge di natura, con la pari inclinatione, è di amare, si desidera, & si segua il bene; & che si habbia in odio, a fuggire il male. Et da questa vna pendono tutte l'altre inclinationi. Et sopra questo vno sono fondati tutti gli altri precetti della detta legge; & per conseguente di tutte l'altre leggi humane, & di tutte le cose contenute ne' precetti, non pur di detta legge di natura, di qual si voglia altra legge, sono o comandate come buone; o come vietate. Et secondo, che le dette inclinationi, le quali tutte nascono (come si è detto) da quella prima, hanno ordine intra loro; e i precetti della legge della natura, che tutti nascono, & sono simili dati in quel primo, hanno intra loro ordine conforme à quello, che inclinationi. Et essendo di tutte le altre inclinationi, quella più propria prima, per cui l'huomo ama il ben proprio, che principalmente è la conseruatione di se stesso, & dell'esser suo, la quale inclinatione è commune con tutte le sostanze create; diciamo, che quanto à questa inclinatione è all'huomo dato dalla legge della natura vn precetto che corrisponde, & è, che egli moderatamente & mangi, & bea, tutte quelle cose, medianti le quali si conserua la vita, che ne uiuono la stessa cosa stessa con l'essere: & che fugga quelle, che gli la possono torre; poi, che pur nasce da quella prima, vna terza inclinatione, che l'huomo ha la quale è commune à lui, non con tutte le sostanze; ma solamente con gli animali, per cui (come si vede auenire anche de gli altri animali) piante, che pur uiuono) appetisce egli di conseruare la sua specie.

risponde quel precetto della legge della natura, per cui l'uomo, & nodrisce i figliuoli, in che consiste la conserva-
 Vn'altra inclinatione hà l'uomo quarta in ordine, com-
 on alcuna altra sorte di creature; ma solamente con quelle
 per la quale appetisce egli naturalmente la perfezzione della
 che consiste in conoscere il vero, & quindi è, che ogni buo-
 e desidera di sapere, & consiste ancora in viuere ragione-
 lessi, & con gli altri, co quali conuersa. Et conforme à
 ne la legge della natura gli hà dato vn precetto, il quale gli
 nga la ragione in colmo, & che viuia com'ella insegna. Il
 cingere la ignoranza, & in studiarsi di sapere, & di intende-
 re il primo vero, che è Iddio; & in tenere sotto il freno, &
 nente obidienti le inferiori potenze della propria anima; &
 gli officij della vita con gli altri buomini, co quali ei viuie.
 cetti, ò se altri ve ne hà simili; i quali senza, che ci siano sta-
 altrui, ò che per via di discorso gli siamo andati inuestigando
 i; ci sona tutti naturalmente noti; consiste la pura legge della
 etto pura, perche que' precetti, che mediante il discorso sono
 per modo di conclusioni cauati, inquanto hanno da lei origine,
 della legge della natura; ma non puramente: conciosia che
 che della legge humana, inquanto perche non sono stati tal-
 tura impressi nelle menti humane, che per se à tutti natura-
 è stato di mestiero, che ò con poco, ò con molto discorso gli
 ante la ragione, che è in loro, gli siano andati indi trahendo.
 a ciascuno di detti primi precetti, i quali habbiamo detto, che
 te della legge della natura; & per li quali sappiamo, che si
 ne, & fuggire il male; attendere alla conseruatione di noi stes-
 a specie, & del bene della ragione che è in noi, si cauauo come
 liri, & altri precetti; che quanto all'origine, & alla radice,
 ge della natura; & quanto all'esplicatione sono della legge hu-
 far la cosa chiara con l'essempio; Da quel precetto di natura
 che l'uomo viuia con gli altri, & comunichi gli officij, come
 legna, si caua mediante il discorso, come conclusione vn'altro
 male è, che l'uomo quando egli può, gioui à gli altri buomini;
 occia loro; nel quale precetto sono, si può dir, fondate quasi
 ne leggi. Et così fatti precetti, che da quei primi communissi-
 notissimi, si vanno trahendo per modo di conclusioni, quanto
 ano da quei primi: tanto sono men noti, & tanto manco parteci-
 ge della natura, & più della humana. Et è di tanta efficacia la
 che di questa legge di natura si fa nelle nostre menti, che è im-
 possibile,

possibile, che quanto à quei primi, & communissimi precetti, i quali
mo detto, che sono puramente di detta legge di natura, ella ne sia
alcun modo spenta del tutto; perciocche niuno è, che possa dimenticare
il bene si deve seguire, & che si deve fuggire il male, si come è an-
sibile, che ci si tolga affatto mai la inclinatione, che habbiamo natu-
à far ciò, & che corrisponde à cotal precetto. Et se veggiamo,
maggior parte de gli huomini si fa il contrario, & che pochi sono
fuggano sempre il male, & seguano il bene; ciò auuiene, non per
vniuersale non habbiano la intentione vaga di questo, & schisa di
perche nelle operationi, che sono sempre cose particolari, si gitta-
re ne gli occhi dalle disordinate concupiscenze, & dall'altre passioni
te sensitiua, la quale fa lor ueder torto. Onde se bene Catone, per
conoscea in vniuersale, ch'era bene di conseruarsi la vita, & male
morte, & era à ciò fare naturalmente inclinato; nondimeno acc-
dolore della oppressa Republica, dalla disperatione della libertà
della seruitù, & dal timore di douer viuendo sostenere molte inde-
all'altiero animo suo pareuano intollerabili, stimò che per lui allho-
trouaua in quello stato, fosse manco male, & per conseguente ben-
dersi, come fece. Dimandisi il peggior masnadiero, che mai fosse
fesserà, che in vniuersale lo amazzar gli huomini in su la strada è
che à lui dispiace, & che per se non lo farebbe. Et nondimeno que-
stesso, come prima se gli parerà inanzi la occasione di spogliare vn
te, & di fare vn grande, & talhor forse anche vn mediocre, & vn
mediocre guadagno; abbarbagliato dalla ingordigia, & dal desio
bauere, parendogli di fare non male, ma bene i fatti suoi, per rub-
ciderà. Il medesimo si può dire di tutte l'altre sceleraggini, che si fa-
no contra quel che deua la legge della natura. Perciocche chi le
se bene in vniuersale conosce, & confessa, che il commetterle è n-
dimeno in quella particolare maluità, allhora che egli la comm-
gannato dalle proprie passioni si, che commettendola gli pare di f-
non male il fatto suo, poi che sodisfa alla cupidigia, all'ira, alla li-
Et se ciò così non gli paresse, per certo, che egli non lo farebbe g-
altri precetti poi della legge della natura, che sono manco comm-
partecipano (come si è detto) della legge humana; possonsi ben-
delle menti de gli huomini per le cattive persuasioni, & per lo mai-
è che quantunque di quello, ch'è vno de' primi precetti della natu-
comanda, che il bene della ragione, che è in noi, si tenga in colm-
fini: l'humano discorso, come conclusione habbia cauato, che si
fuggire quelle cose, che corrompono, & diminuiscono cotal bene.
qualche tempo fa il beuer souercbio vino: nondimeno sappiamo p-

a usanza il potere) che appresso alcune nationi s'inebriarsi à cen-
 to per giuoco, degno etiam di huomini nobili, & non per vi-
 cente ancorche il nuocere à gli altri huomini sia vietato per pre-
 humano disorso, come conclusione, trasse da quello, che è de' pri-
 della natura; il qual detta, che l'huomo con gli altri huomini in-
 me la ragione insegna: nondimeno appresso gli Spartani, non
 si uole il furare; ancorche furando si nocia altrui; nè dalle
 da Licurgo (come scriuono alcuni) era vietato, se ben punia
 erano colti in furto; ma li puniuano non perche bauuano fu-
 che bauuano poco accortamente furato. Et Giulio Cesare scri-
 esso certi popoli in Germania il furare era permesso. Da quello
 che è legge di Natura, che si uia come la ragione insegna; non
 il viuere come insegna la ragione, che il viuere virtuosamente
 tratto questa conclusione, che tutti gli atti virtuosifano cōman-
 della natura. Et è verissima conclusione, considerando tut-
 si in universale. Percioche à ciascuno partecipe di ragione la-
 , ch'egli ha in se, detta, che c'è uia virtuosamente. Ma se si con-
 particolare, se ben i precetti di tutti gli atti virtuosifano, come in lor
 cipio si conengono nella legge della natura, & da lei vengono
 libero vien dalle sue radici; non però tutti sono così espressi, che
 nente conosciuti, & manifesti ad ogni huomo, ne alla maggior
 uomini. Et che ciò sia il vero apparisce, vedendosi, che molte co-
 te si fanno, alle quali non inchina per se la natura, nè aperta-
 na; ma gli huomini molto intendenti, & sauui, inuestigando col
 humana ragione dalle viscere della legge della natura, ne trasse
 discorso i precetti, che inui erano ascosti, & come utili al viuere
 mente gli proposero, & gli insegnarono altrui. Tal'è, che quan-
 ge di natura, sia l'huomo naturalmente inclinato ad amare più
 e l'altrui vita; nondimeno la ragione humana, cercando ha tro-
 uene, & virtuosamente fatto, per conseruare la vita d'un altro
 più di se degno, & uile alla Republica, prender la morte. Come
 to di Filippo figliuolo di Demetrio, & Rè di Macedonia, che
 ebbe guerra. Percioche ritrouandosi il Rè sopra giunto & inter-
 an numero de' nemici; talmente, che essendo per vn caso restato
 possibile, che scampasse; il soldato, che solo era seco rimasto, ef-
 , col quale potea egli ageuolmente torrsi via del pericolo, et sal-
 to, & uì mise il Rè sopra, eleggendosi di essere egli morto, e ame-
 o: perche il Rè molto più di se degno & uile alla Macedonia ni-
 rato da quel primo cōmunissimo precetto, il qual detta, che si
 il bene, & fuggire il male. Canciosia che la conseruatione della
 o, perche era di huomo priuato, & p conseguete picciolo bene
 farebbe

sarebbe stato di male, che bene, in rispetto del ben publico, et
 guente grandissimo, che fu nello scampo del Re. Di maniera che se p
 egli, non si fosse curato, che il Re morisse, haurebbe (contra quello
 sanj ban giudicato, che si asc onda nel primo communissima precet
 to il male, et fuggito il bene. Et per la medesima ragione s'otono
 nosamente, che il mondo gli loderà sempre, è Cadro, et li duo, Decij
 tri, che corsero à volotaria, et certa morte p la salute della Città
 sercui loro. Percioche se haneffero fatta il contrario, il picciolo, et
 na di risparmiare la lor vita, sarebbe stato male, misurato con l'in
 bile publico, et grandissimo bene, che fu nella conseruatione delle C
 gli esserciti, che essi saluaronno con la lor morte. Et è questa legge
 vna sola, et quella istessa appresso tutte le nationi, et appresso int
 mini particolari ancora, quato à i primi, et communissimi suoi pre
 sono puramente della legge della natura. Et hà detto, che è vna
 ma, perche tutti i precetti di essa pèdonno da quel primo, che è vn su
 detto, che si faccia il bene, et si fugga il male; et appresso pche il f
 ti i detti precetti è vn solo. Il che si dimostra in questa maniera. In tut
 ti di qual si voglia legge si cōmanda qualche cosa necessaria. Ma
 cessario quel, che si cōmanda da qual si uolia legge, auuiente non p
 sità, che sia nella cosa cōmandata, perche non si cōmandando se n
 mani, et non essendo gli atti humani per se necessari, ma conting
 sibile, che le cose, che le leggi cōmandano, siano per se necessarie; m
 cessarie per rispetto di qualche fine, al quale sono ordinate. Inquan
 sibile di ottenere cotal fine, se non si fa quello, che cōmanda la legge
 Achi hà per fine di andare à Venetia, diciamo, che è necessario, ch'è
 barca, non perche sia per se necessario l'intrare in barca; ma è nece
 che essendo Venetia posta in mezzo à l'acque, è impossibile à chi n
 di andarui senza la barca. Hora essendo le cose, delle quali, du qua
 legge si danno precetti, tutte ordinate à qualche fine, tutte sono
 detto) necessarie per rispetto del fine al qual sono ordinate. Ma il f
 buona legge, secondo che si è dimostrato, è il ben commune, che è v
 onde essendo vn solo il fine, al qual bisogna, che sia principalmente
 sentione del legislatore; diciamo, che la legge ancora è vna sola. I
 ad ottenere vn sol fine, sono necessarie molte cose, è di mestiero, ch
 di dette molte cose dia molti precetti. I quali nondimeno, perche n
 dinati se non ad vn fine, tutto che molti siano, non operano, che è
 se non vna. Si come, anche i riuì ch'escono dal fonte, et i rami, ch'è
 l'albero, tutto, che siano molti, non operano però, che sia se non v
 bero, et il fonte. Et quest'vna legge è quella istessa appresso tutte
 quanto à i primi, et communissimi suoi precetti. Ma quanto à gli a

conclusioni particolari tratti, & di lontano derivati da quei
 primi, & assai partecipano della legge humana, non è sem-
 appresso tutti. Ma è da notare, che i precetti di questa leg-
 appresso gli huomini in duo modi; & come buoni; & come
 noni. Percioche alcuni di essi, come auuene di quei primi, &
 no, & buoni, & conosciuti per buoni appo tutti; perche appo
 conosciuto per buono, che si segua il bene; & si fugga il ma-
 tri precetti non così communi può accadere, che ben siano
 appresso tutti; ma che non paiano, & non siano conosciuti
 ii. Appresso tutti è buono, & conosciuto per buono, che si fa
 ragione detta; ma da questo principio vnuerfale si caua col-
 o come conclusione più particolare, vn precetto, che si deue
 nuocere altrui. Conciosia che chi nuoce altrui, quanto à se scio-
 e la humana conuersatione, la quale è à gli huomini naturale
 alla buona, & dritta ragione è contrario. Et da tal precetto
 discorso humano, come più particolar conclusione ancora, che
 non si deue torre il suo à veruno. Et questo quanto è se è buo-
 ni, & è per buono appresso la maggior parte de gli huomini
 può essere, che appresso alcuni ciò non sia conosciuto, ne tenu-
 ra buono appresso que' popoli di Germania, che serue Cesa-
 re appresso tutte le altre nationi, che non si togliesse l'altrui;
 non era appresso lor conosciuto, era dalle lor leggi il furar per
 medesimo precetto di natura, il qual detta, che si viua, come
 uia con gli altri huomini, si caua come particolar conclusio-
 si hà da fare con ogni vno, conciosia che il giusto è sempre à
 tta ragione conforme. Et da questo si caua ancora come con-
 ticulare, che per fare il giusto, si deue rendere il suo à ciascu-
 ecetto è buono, & per buono appresso la maggior parte de gli
 into; ma appresso alcuni può essere, che non sia conosciuto per
 no veramente ancora in alcuni casi. Percioche sarebbe anzi
 di rendere ad vn furioso il suo pugnale, col quale potrebbe egli
 & se stesso ancora, & i suoi danari à chi gli volesse spendere
 la patria; ouero à chi fosse stato publicato per prodigo, & vo-
 a inutilmente. Et p finire vna volta, dico, che questi precetti,
 uniuerfali si cauano col discorso humano da i più uniuerfali,
 iscostano da quei primi communissimi, & uniuerfalissimi, che
 e della legge della natura, & quanto più à particolari casi di-
 o più puòe accadere, che se ben sono buoni in certi casi, in cer-
 siano buoni, ne sia bene, che habbiano luogo, & si offeruino. Et
 della legge della natura non prouedono à tutti i casi partico-
 lari.

lari, circa i quali sono le humane operationi, essendo piaciuto a Dio
 si come in molte altre cose, dare a gli huomini i principj, & lasciar
 si poi da se, ma non senza l'aiuto suo, da così fatti principj con lo
 che è in loro, cauano le altre cose, che ad vopo lor sono; è bisogna
 gli huomini si aggiungano à detti precetti di natura molti altri pre
 cepti humane, concludendo in essi, & determinando molte cose, non
 espressamente, ne determinate da quelli. I quali precetti di legge
 si però si cauano da i precetti della legge della natura. Ma se à gli
 stato, & è lecito di aggiungere, non è perciò che sia lor lecito di sot
 tir via alcuna parte di detta legge di natura, quanto à i suoi prin
 cipi precetti, facendo, che quello, che ella hà ordinato in essi non
 go, & non si debba offeruare. Percioche douendo ogni legge esser
 alla ragione, & non hauendo la humana ragione naturalmente al
 che quella della legge della natura, nò può la legge della natura da a
 ge humana esser tolta via in tutto, ne in parte alcuna, quanto à d
 precetti, et quella che ciò facesse, sarebbe anzi corruzione di legge.
 Quanto poi à quei precetti di essi, che sono non primi, ma come co
 tratte da primi, & non sono puramente della legge della natura, ma
 no della humana; quato più ne partecipano, tanto più se li può da g
 legislatori derogare; in qualche parte però, & in certi casi, & per co
 ni, che la offeruatione di essa rendono inutile. Come si è fatto in quel
 di natura, il qual detta, che per fare il giusto, à ciascuno si renda il s
 rogando, & restringendo la legge humana, hà ordinato, che à nemici
 to, à ribelli, & à simili turbatori della publica quiete non si renda, a
 glia il suo, & che al pazzo, al prodigo, & à coloro, ne quali manca l'
 che potrebbero male, & contra se stessi usarlo, non si renda, senò
 modi. Ma tor via del tutto la natural legge, non può la humana già
 dio quanto à questi precetti non primi, come auerrebbe, se in v
 generalmente si ordinasse, che fosse lecito di non rendere il suo à ver
 delle leggi humane, si dirà nel seguente capitolo.

Della legge humana, & della differenza, ch'è intra la rag
 delle genti, & la ragion ciuile.

C A P. X

P I A C Q U E à Dio di segnar la mente humana, stappandosi con
 eterna la legge della natura. Ma auuenga, che nella legge eter
 dinato quali debbano essere tutte sin'ad vna le nostre, et andio
 larissime attioni, non volle Iddio imprimere nella nostra mente, se ne
 notizie vniuersali, & lasciar poi, che gli huomini da quelle, che altre
 no, che i precetti della legge della natura, con la ragione, che hà lor c
 be,

industria precetti più particolari, secondo i quali hauesse, o
 o attioni. Et per questo ogni huomo sin dal principio del
 à sempre obligato di trarre quanto egli può, con la ragione,
 data, da precetti della legge della natura, di che tutti habbia-
 ressa, le regole de gli atti, che egli hà da fare, à fine della per-
 felicità sua. Ma conciosia che molti per debolezza d'intel-
 possono esser mal atti à far ciò, fù necessario, che quello, in
 huomini poteano mancare, fosse supplito dalle vniuersità, o
 sopraffanno alle vniuersità, cui si appartiene di hauer cura
 e, della publica felicità, alla quale i beni particolari, et le
 à tutte esser deono come à fine ordinate. Et ciò fero le det-
 tendo dalla legge della natura precetti più particolari, et fa-
 egge, che humana è chiamata. Et questo in duo modi. L'u-
 via di conclusioni, che la ragione humana, si può dire di tutti
 ante il discorso, trasse dalla detta legge della natura. Non
 mini, o la maggior parte, per trarre così fatte conclusioni, si
 e fà il popolo di vna Città; quando conuiene per deliberare
 pubbliche. Conciosia che essendo essi innumerabili, et sparsi
 lontane parti del mondo, sarebbe ciò stato del tutto impossi-
 te di dette conclusioni, perche la lor ragione, et la dipenden-
 la legge della natura è molto aperta, et chiara, et senza mol-
 risce; fù da gli huomini di quasi tutte le nationi, conosciuta
 nona, et per conseguente accettata con l'uso. Et vn'altra
 clusioni, perche, essendo la ragione di esse anzi riposta, et
 si fua come chiusa, et ascosa nel ventre della legge del-
 ssario, che indi si trahesse con molto discorso, non di huomi
 molto intendenti, et saui, et che da loro si proponesse alla mol-
 to consentimento, dopo che finalmente cotal bontà, et dirittura
 come quella prima parte accettata, et posta in uso. L'altro
 quale, i precetti della legge humana dalla legge della natu-
 er via di libere determinationi. Di che auuene, che si come i
 la legge humana sono nati in diuersi modi, così ancora sono
 ure, et hanno sortito diuersi nomi, chiamandosi quelli della
 titi, et questi della ragion ciuile, i quali fù, et è libero ad ogni
 di huomini, et à Principi, che gouernano le non libere, di co-
 minare à lor piacere. Onde perche determinationi tali pendo
 de' legislatori, non sono le medesime in tutti i luoghi; si come
 e i Principi, che le fanno, nō sono i medesimi. Et nō hāno de
 efficacia di obligare, se non i sudditi di quei Principi, che le
 et gli huomini, di q̃lle vniuersità, nelle quali sono state costi-
 tuite.

Qq

tuite.

siste. La dove que' primi precetti, che si chiamano ragione delle genti, che dal consentimento di quasi tutti gli huomini, sono stati accetti, quasi i medesimi appresso tutte le nationi. Et diciamo, che si trassero conclusioni da i precetti della legge della natura, perche si come i ro sillogismi da certe propositioni, che si fanno, chiamate da loro comano certe conclusioni, che da quelle necessariamente seguono; tra la ragione humana da' precetti della legge della natura, trasse della ragione delle genti. Et per far la cosa chiara con gli essempi precetto di natura, il quale detta, che ogni huomo debba far quel che conserua l'essere, & la vita sua; & da quello, che insegna pur la natura l'huomo ha da viuere de' frutti della terra; trasse la ragione humana conclusione, che necessariamente indi segue, quel precetto commune alle genti, il quale comanda, che la terra per farle fare de' frutti, si lasci perche molti buomini in questo stato di natura corrotta, facilmente vorrebbero con ingiuria goderli de' frutti nati medianti le altrui fatiche, essi per farli nascere, dal detto precetto, il qual detta, che bisogna a lauorar la terra, & da quell'altro, che è pur precetto di natura, segue, che si faccia il giusto, & si fugga il fare ingiuria; acciocche non faticasse in lauorar quella parte di terreno, che a lui tocca, & non necessiti, ouero cagione di prender l'altrui, si trasse dalla ragione humana conclusione necessaria, il precetto di partire i campi; che è pur a tutte le genti. Et cosi si posero i termini, & quello, che prima era comune, cominciò a diuidersi, & a diuentare mio, & tuo. Et da quel precetto di natura, il quale, essendo noi animali di conuersatione, & che v'è compagnia; detta che gli huomini debbano comunicare gli officij tra di loro: conciosiacche nascendo noi uozzi del tutto, mal potremmo far, se con l'industria non ci andassimo affinando; è stato come necessaria tratto dalla humana ragione quel precetto, che detta di fugga l'otio, e che tutti ci affatichiamo in qualche honesto studio, o arte utile al mondo, mediante la quale potiamo giouare al publico, & al privato. Et dal precetto della communicatione de gli officij, & da quell'altro della diuisione delle cose, ha la ragione humana per la causa de gli huomini cauate (come necessarie conclusioni) i precetti, che sono comuni a tutte le nationi delle vendite, delle allocationi, de baratti, altri contratti, di che usano gli huomini, & sono introdotti dalla ragione delle genti. Et da quel precetto della legge della natura, il quale, per gli animali civili, nati a viuere in compagnia, insegna, che si debba essere clemente, & conseruare la tranquillità, & la quiete; & dall'altro, il quale insegna che si habbia a fare il giusto, la humana ragione ha come necessaria tratto il precetto commune a tutte le genti di perseguitare

Et con giusta guerra quei, che facendo altrui ingiuria, la
 ica, & la pace perturbano. Et perche è legge di natura, che
 Et con quei, che guerreggiando non si occidono in batta-
 losi essi, vivi si prendono, non si farebbe il giusto, se non fa-
 ra, che hanno fatta turbando la pace: Et dall'altra parte,
 nilmente di natura, che a nemici, che pur sono huomini par-
 tà, Et di una medesima specie con esso noi, quando giutate
 non si difendono, ma chiedono mercede, non si faccia da noi
 che potremmo, si come se si cangiasse le sorti, non lo vor-
 euere; la ragione humana caud come conclusione, il precet-
 a nemici ridotti in cattività, lasciando loro la vita, Et di
 in servitù. Et tutti quefli, Et altri simili precetti, che la ra-
 a come conclusioni, tratti dalla legge della natura, sono com-
 te le genti, come si è detto, secondo che tutte le genti della
 ra, Et della ragione humana sono partecipi, eccetto alcune
 o per mal'uso, o per sinistre persuasioni esser può, che in-
 bbiano sentimento da quel diuerso, che à tutte le altre natio-
 uero nelle quali, la corruzione è passata tan' oltre, che se-
 auto spegnere del tutto il lume della ragione, poco vigore gli
 perciò viuono quasi più fieramente, che le istesse fere. Et pren-
 etti efficacia di obligare, non tanto dallo vniuersale consen-
 li huomini, se bene essi sono quelli, che mediante la ragio-
 anno come cōclusioni derivati dalla legge della natura; quāto
 e della natura, onde son derivati, Et da cui riceuono, tal-
 me, chiamandosi non solo precetti della ragione delle genti,
 io precetti della ragion naturale, come veramente sono, se-
 rigine, Et la radice, onde nascono; massimamente quelli,
 ai à primi, Et comunissimi precetti dalla legge della natura.
 già la efficacia, che hanno di obligare per se della legge della
 autorità de gli huani legislatori i precetti della ragion ci-
 si cauano dalla legge naturale come conclusioni, ma come
 fatte dall'arbitrio de' legislatori, cui piacque di così determi-
 nno, Et haurebbono potuto anche determinare altramente, se
 osse stato à grado; purchè non hauesse determinato contra-
 a la legge della natura. Et si come habbiamo detto, che i pre-
 ne delle genti sono simili alle conclusioni, che necessariamente
 e proposizioni, che i loici fanno ne loro sillogismi, così dicia-
 precetti della ragion civile sono simili alle determinazioni, che
 mo gli artefici nelle cose dell'arte. Le quali sono diuerse, se-
 diuersi fini, à quali hanno ad essere operate le cose fatte
 dall'arte,

Qq 2

dall'arte, & diuerse le maniere de' gli artefici, & coloro diuersi an-
 uso de' quali hanno da seruire le cose, che essi fanno con l'arte. Perci-
 mente diuideranno diuersi architetti vn tempio, vn theatro, vna ca-
 medesimo architetto ancora altramente vna casa, che baurà da esser-
 ta da vn Principe, & quella, che da vn'huomo priuato; anzi per mo-
 esser ricco d'inuentione, deuendo far due case per buomini di simili o-
 ni, le farà di dissimile architettura. Si come adunque à gli artefici è
 fare le cose loro liberamente, secondo il loro arbitrio, pur che non si
 da quello, che l'arte insegna; così ancora à gli humani legislatori è
 fare le dette determinationi della ciuil legge liberamente come lor pi-
 che nelle determinationi, che fanno, non facciano cōtra quel, che detti-
 ge della natura. Et si possono le dette determinationi fare, ò per mo-
 dicio, ò per modo di legge. Per modo di giudicio si fanno in gran pa-
 me dicono, appresso à Turchi, iquali hanno pochissime leggi scritte,
 do auuengono i casi, si decidono da coloro, che sono posti al reggimen-
 poli, giudicando secondo il loro arbitrio. Appresso noi è tutto il r-
 percioche determinationi tali si sono fatte in grandissima parte per
 legge, & all'arbitrio de' giudici è stato lasciato quanto manco i leg-
 & gli interpreti de' legislatori hanno potuto. Et quindi è, che i libri
 tengono la legge ciuile, & le interpretationi di essa, sono à nostri ter-
 tiplicati (per modo di dire) in infinito; & il medesimo era auuenuto
 dell'Imperatore Giustiniano, come egli scriue, intanto, che parendoli,
 libri, anzi che di commodità, fossero à gli buomini di disagio, & di im-
 so cagione, leuandone il troppo, & il vano, scelse da tutti quella parte
 cetti, che più utile giudicò. Et tolse l'autorità al rimanente. Et è si-
 ca disputa, quale di detti duo modi, usati hoggi l'vno da noi, & da Tr-
 tro, sia il migliore, & si conchiude da Aristotele, che è il maestro d
 che fanno, in fauore del nostro. Et ciò prima, perche più ageuol
 trouare pochi buomini intendenti, & buoni; bastando pochi intend
 buoni à far buone leggi; che non è di trouarne molti, bisognando
 siano coloro, che in molti luoghi di vn Reguo, ò di vna prouincia,
 di vna gran Città, hanno à giudicare sopra i molti casi, che ogni
 gono. Appresso perche i legislatori hauendo sempre molto tempo
 derare quali babbiano ad essere le leggi, che essi hanno à proporre, l
 ageuolmente far buone, & giuste. La doue à giudici, nascendo tut-
 ti casi, ciascuno de' quali è di bisogno, che sia determinato intra vn b-
 sio, perche hanno poco tempo à considerare; è difficil cosa, & quas-
 bile far sì, che siano sempre buone, & giuste tutte le determinationi
 condo il loro arbitrio essi fanno. Vltimamente perche nelle leggi de-
 dosi que' casi, che nò sono accaduti ancora, & non si sà quando, & in

cadere; non possono i legislatori intorno ad essi essere determinati; ma si bene i giudici, i quali, perche hanno à determinare, & presenti, è facil cosa, che in molti modi siano tocchi, o da ira, da misericordia, & da altri affetti verso coloro, i casi auengono. Perche adunque la giustitia animata, che due, è difficile, che in verità si ritruoui mai in molti, & in tali si ritruoua, perche pur sono huomini, può dalle passioni corrotta, il meglio è, che ogni cosa, per quanto è possibile, determinata; & che all'arbitrio de' giudici non si lasci, senon manco: poscia che essendo infiniti i casi particolari, che occorrono per questo non potendo essere dalle humane leggi abbracciati tutti, non si può non lasciar loro à determinar qualche cosa. I naturali che gli huani legislatori fanno in ordine à precetti della natura, nascono in questa maniera. Da quel precetto, per esage della natura, che detta, che si debba viuere secondo la ragione, facendo il giusto ad ogn'vno, & ingiuriar à niuno. si capiscono conclusioni, che necessariamente indi seguono, che non si debba adulterio, rubare, far falso testimonio, & simili: & che coloro che fanno siano puniti. Ma non hà già la legge naturale, nè la di necessarie conclusioni imposte le pene, che loro si conueniente bene appresso quasi tutte le genti i detti falli sono ugualmente giudicati degni di pena, non sono appresso tutte ugualmente adunque, che si deono imporre à falli determina la ragione à legislatori pare, che si conuenga. Ond'è, che à i micidiali al collo, i ladri si impicciano, à falsi testimonij in alcuni luoghi mani, con cui giurarono il falso; & può essere, che in altri occiute à legislatori pene di queste più leggiere; & in altri forauu. Et similmente, ancorche secondo il precetto commune per loquale si diuisero le cose, debba ciascuno esser libero mo, che è suo, & poterne, & viuendo ne contratti, & morendo ontà, disporre come à lui piace; nondimeno perche non era delle genti determinate le forme, le solennità, le conditioni, ali per più sicurezza si hauessero à fare i contratti, i testamenti, & volontà; è stato di mestiero, che la civile supplisca. Et arbitrio di coloro, che di ciò fare hanno hauuto bacia, determinate solennità, & l'altre cose, che in detti atti offeruare si deono, o della ragione delle genti, tratto come conclusione dalla legge, che ad ogni vno si renda quello, che se gli deuè, & il suo. Ma qua, che vno tenea lo altrui, & rendere non lo volea, non erano nelle genti stati ben determinati i modi, secondo i quali esser deuesse

nesso à rìa fare ristretto. Et si faccia per via di vna certa (come ess
mana) manq regia, la quale non hen soddisfa in questa parte. C
supplire quella in che la ragion delle genti mancava, la ragion civile
rimasti i modi di costituire i giudici, & si può dire tutta la vela giudic
in questa maniera hà ella fatto le innumeyabili determinazioni; onde
mi quei tanti libri, che disenamo. Ne' quali gli autori di essi, non pr
però sempre facendo determinazioni, perche hora stendono, & tirano
ti comuni della legge della natura à casi particolari, hora li dichiaran
ra li reducono à memoria, & recuandoli quasi li rinuonano insieme
alusioni indi tratte dalla ragione delle genti.

Se ogni huomo sia soggetto alle leggi humane, & quan
pecchi non offeruandote, & quello, che si apparteng
ro di vietare, ò di comandare.

CAP. XX

LA legge civile, & la legge della natura sono simili, inquanto l
l'altra tutti, che soggetti le sono, oblige ad vbidire, & differ
quanto tutti gli huomini alla naturale sono soggetti, & alla ci
tutti. Et per bene mostrare quai siano quei, che le sono, ò non sono sog
co, che la legge civile hà due virtù. L'una di drizzare, & di regola
quale tirando à casi particolari i precetti communi della legge della
& le conclusioni indi tratte dalla ragione delle genti, determina i mo
do i quali si hanno da offeruare, & queste, & quelli, & così regolado
ne operationi, & drizzandole, comanda quello, che vuol, che si faccia
za quello, che vuole che si fugga. L'altra virtù della civil legge è di
gere, & di far forza, perche cò essa induce ella mediante il timore det
à far quello, che ella, ò la legge della natura comanda, & sforza i d
ti à pasire quello, à che ella i condanna. Quanto alla prima virtù di dr
& di regolare, mostrando ciò, che fare, ò non fare si debba, tutti, che a
dittione del legislatore soggetti sono, sono anche soggetti alla legge.
l'huomo sia soggetto alla giuridittione del legislatore, può accadere
modi. In vno assolutamente, come auiene de' sudditi di vn Princip
questo mondo non riconosca per verun modo superiore, qual'è il Pu
cui giuridittione; & al libero essercitio di essa, gli huomini dello stato
fico assolutamente, ciò è quanto allo spirituale, & quanto al tempor
soggetti. L'altro modo è non assolutamente, ma sol quanto à certe cos
auiene nelle terre de' Principi secolari, oue i sudditi ben deono loro
alle cose temporali esser soggetti; ma non già quanto alle spirituali; n
à alla ecclesiastica giuridittione soggiacciano. Interviene ancora, che
uini hanno più superiori, ordinati ad esser l'un sopra l'altro. Onde è
le

li tutti siamo soggetti à proprij Vescovi, & al Papa, cui è sog-
ni Vescovo. Di maniera che la soggettione, & la vbidienza,
i proprij Vescovi non è assoluta, ma limitata, in quanto dal Pa-
andato altramente. Cio si vede in uno essercito ancora, uno so-
à comandare l'uno sotto all'altro. Onde è, che il soldato è rei
vbidire al suo particolar Capitano, che se il Colonnello, che è se-
comandasse altramente, deue al Colonnello, & non al Capita-
prima, che à tutti gli altri, deue vbidire al generale, il quale co-
mi, à Colonnelli, & à tutto lo essercito. L'huomo adunque in ri-
tà, che la legge hà di regolare, & di indirizzare, mostrando,
è soggetto alla legge, secondo, che è soggetto al legislatore. In
nell'altra virtù, che la legge hà di costringere, & di punire, di
llo essercizio di tal virtù, solamente i disubditi, & i rei lo so-
non i buoni. I quali, perche fanno quello, ch'ella ordina pronta-
ntieri per bontà, & per amore, non accade, che la legge, in lo-
l'virtù, facendo lor forza, & costringendoli con la pena, &
pena. Ma il dubbio è se il legislatore sia anch'egli soggetto al-
e, non già quanto alla virtù, ch'ella hà di costringere, & di punire,
chi nò sà, che la legge non hà da se cotale virtù: ma dalla possan-
? il quale è legge animata, & da spirito, & nta alla legge
perche nimo può hauere di se timore, ne costringere, & far for-
esta, che il legislatore quanto à questa virtù soggetto att'a pro-
sia. Ma se egli le sia soggetto quanto alla virtù, che ella hà di
indirizzare, si ragionano molte cose, ma (per mio aniso, si deue
on è soggetto nè obligato di vbidire alla legge sua, in quan-
& da lui solo prende efficaccia, & autorità. Come auerreb-
e legge sopra qualche materia, non virtuosa ne vitiosa, ch-
lo che non è atto di alcuna virtù, qual è per effempio, che ogni
co, & la berretta quadra di mezza piega, che è l'habito, che
i tempi adietro in Firenze vsaua; ò uietando quello, che per
alcun vitio, quale è, che nuno vsi drappi di seta ò guarnimen-
tino, tenghi armi di hasta. Et ciò, prima perche ad ogni sot-
conuiene di seruire il suo decoro. Onde si come al Principe,
luogo di capo intra coloro, de' quali è Principe, per sua riputa-
tare, nel mangiare, nello andare, nel calcare, nel farsi serui-
nare, & in tutta la vita; così ancora nel tenere armi, & nel
tiene seruar modi, che lo distinguano da gli altri, gli aggiun-
lo facciano intra i sudditi, quanto si possa il più ammirabile,
Vedendosi, che Iddio formando il corpo humano volse che il
segnalatamente distinto dall'altre membra, hauendolo non
sola-

solamente posto lor sopra, ma dotatolo d'auantaggio, ornatolo, & tolo in molti modi. Et poi perche non essendo la soggettione, & che l'huomo hà di obedire alla legge, se non quanto alle cose, che ella da, che altre esser non possono, che atti humani, de' quali tutti è prima volontà, bisogna, che la soggettione, & l'obbligo, di vbidire alla legge, di dritamente la volontà, & che à lei si appartenga. Onde non essendo altro, che la volontà del legislatore in quella particolar cosa, che dispone, il dire, che il legislatore è soggetto, et obligato di obedire alla legge, non è altro, che il dire, che la volontà del legislatore è soggetta, & di obedire alla volontà del legislatore, che è vn vano circoito di parola che niuno huomo è soggetto, nè obligato di vbidire, se non al suo re, ma non hauendo la legge humana per se in quanto è legge humana autorità, che quella, che le viene dal suo legislatore; & per questo è impossibile, che ella sia à lui superiore, non potendo vno esser superiore sosegne, che egli non sia soggetto alla sua legge, ne obligato à seruarla, & questa voce obligato nella sua propria significatione, & in questa porta debito, dal quale non possa l'huomo, anchorche voglia, scio gli, & pagarla. Ma se questa voce obligato si prende impropriamente, & to importa solo vn certo douere di conuenevolezza, che non lega per se, potrebbe la legge comandar cose, che il legislatore farebbe conueniente, et il douer suo, di esser esso il primo, che l'osserrasse, & alle cose facce, che egli vuole, che gli altri facciano. Ne mi par buona la ragione di coloro, che vogliono, che il Prencipe sia precisamente obligato à seruare la sua legge, perche (come essi dicono) il capo deue essere conforme à membri, & che la conformità non consiste in questo, che il capo, & i membri faccino medesime operationi, ma che ciascun membro faccia quelle, che à lui sono. Come si vede auuenire nel corpo humano, nel quale, secondo i membri sono differeti, così ancora sono differenti le operationi, che i membri fanno, altri atti appartenendosi di fare al capo, & altri alle braccia, & altri alle membra inferiori di mano in mano. Ma se il legislatore ha fatto la sua legge comandati atti, che per se fossero di qualche virtù, & vietati perche tutti gli atti virtuosi sono (seruate però le debite circostanze) la legge eterna, & in qualche modo etiamdio dalla naturale comandati i vitiosi vietati, dico che sarebbe egli tenuto à fare quello, che è comandato nella sua legge; non perche dalla sua legge è comandato, ma perche è comandato dalla naturale, & dalla eterna, alla osserratione delle quali è obligato ogni Principe, tutto, che gradissimo sia, come qual si voglia huomo per se, & priuato. Inquãto adunque così fatta legge comanda atti virtuosi, il legislatore (come diciamo) obligato à seruare la sua legge; se però niuna delle ragionevoli circostanze del tempo, del luogo, della persona, &

Per

tutti gli atti della fortezza, i quali in tempo di guerra stà be-
 mandati à sudditi, & à soldati suoi, deue egli sempre fare ancor
 anzi peccherebbe grandemète, & farebbe contra la prudenza,
 e dà forma, & regola alla fortezza, & à tutte le altre virtù, se
 aggiori pericoli arischiassè la sua persona; dalla cui conserua
 gran parte la conseruatione, & la salute dello essercito, & del-
 uon fine di tutta la impresa. Et ha Iddio voluto, che sia di
 umana legge, che oblighi coloro, che per disprezza non la ubi-
 amente alla pena temporale, ma anco alla spirital colpa in
 la pena eterna nell'altro. Et pare gran cosa, che i Principi se-
 con le lor leggi indurre nell'anima ragioneuole de' contumaci,
 ti colpa, & obliigo di pena spirituale. Ma ciò auuiene per che
 ani principati ordinati da Dio, non si può disubidir loro per
 non si disubidisca, & disprezza Iddio insieme, che hà lor dato
 hanno, & gli hà fatti luogotenenti, & ministri suoi nel reggi-
 i à lor commessi. Ma questo hà luogo nelle giuste leggi; per
 è lecito d'sudditi, se senza scandolo, & senza perturbatione
 be, far lo possono, di non vbidire. Ma tutto che graue scādalo
 ia, & molta perturbatione nella Republica, è tenuto, & deue
 ertamente opporsi, & contradire alle ingiuste leggi, quando
 religione dispongono, & contra Iddio, deuendo il diuino bo-
 ore à tutte le humane cose anteposto. Et perche le leggi bu-
 te, è necessario, che concorrano cinque conditioni. L'una è,
 che babbiano di ciò fare autorità, siano state imposte; & che
 o imposte, siano soggetti à legislatori. L'altra è, che la leg-
 e del ben commune, & non (come tal volta interuiene) della
 dità, & utilità di chi fa la legge. La terza cōditione è, che quā-
 i impongono alla moltitudine grauezze, & pesi siano con giu-
 & secondo le forze di ciascuno della moltitudine, comparti
 onditione si è, che la legge sia circa materie, che alla dispositio-
 e si appartēgano. Percioche se vn legislatore secolare in fa-
 nesse per essempio, la mano nelle cose spiritali, non pur non
 n valore la cōsui legge, ma degno di pena il legislatore.
 ricerca, che la legge humana non vieti quello, che dalla diui-
 urale è cōmandato, nè quel cōmandi, che da queste è vietato.
 e, se ella cōmandasse atti vitiosi, ò se i virtuosi vietasse. Et
 humana stata da gli huomini ritrouata, solamente per la con-
 iuere ciuile in commune, & communicando gli huomini in-
 gli atti humani, i quali hāno ad essere regolati dalla giustitia,
 legge comandare gli atti della giustitia principalmente, &

R R R quei

quei della ingiustitia vietati. Ma perche tutte l'altre virtù per la
 & congiunzione ch' elle hanno intra loro in qualche modo alla giu-
 partengono, inquanto à lei tocca di ordinare gli atti di ciascuna di
 comune, ch'è il proprio oggetto della giustitia legale; diciamo, che
 humana si appartiene di comandare secundariamente gli atti di tutte
 ma non già tutti gli atti, & di vietare gli atti, ma non già tutti, di t-
 Percioche essendo ella regola, & misura deue essere accomodata a
 golate, & misurate da lei; ciò sono le azioni di molti huomini, & t-
 perfetti, che possono fare tutti gli atti virtuosi, & da tutti i viciosi
 sono sempre pochi. Onde basta alla legge humana di comandare e
 solamente, senza i quali il quieto viuer in commune conseruar non
 & quei vietare, che la tranquillità, & la pace perturbano. Et per qu-
 se ben la ciuil legge vieta lo adulterio, non vieta la semplice fornica-
 il mangiare, & il beuer è sopra il bisogno della natura; tutto che sia
 tiosi, & contrarij alla virtù della temperanza. Et ancorche vieti quegli
 auaritia, che alla giustitia repugnano, medianti i quali, ò per vfur-
 droneccio, cerca lo auaro di hauere lo altrui, non però vieta quel
 la medesima auaritia, che solamente alla virtù della liberalità son-
 per li quali lo auaro non inuola lo altrui ingiustamente; ma vò tro-
 bato in dare il suo; & per modi vili troppo sottilmente si studia di
 & di trar guadagni. Et ciò fa la legge humana, perche la intentione
 ben di fare gli huomini virtuosi, & buoni, ma non già subito (essen-
 humana debolezza impossibile) ma pian piano, & in questa man-
 per gradi, condurli al sommo. Et se ella facesse altrimenti, perche
 trebbe offeruarsi, se non da huomini molto perfetti, gli imperfetti
 pre sono molti, à guisa de i gran fiumi, i quali quando si trouano da
 & da gli argini troppo ristretti gli ropono, non potendo sostener leg-
 sa perfectione, farebbono peggio, che se del tutto fossero senza leg-

Se le humane leggi si possono mutare, ò tor via, & se m-
 caso alcuno sia lecito di far contra quello, ch' esse
 comandano.

C A P. XXVII.

P *A* R E A che le leggi humane, perche si deriuano dalla legge
 ra, che è immortale, & perche sono opere di quella parte
 è pur immortale, deueffero essere immortali ancora. Ma
 che la humana ragione, ouero l'anima ragioneuole, la quale fa le bu-
 gi, se ben quanto alla essentia sua è immutabile, & innuariabile; quan-

cedono varia nondimeno, & mutabile si ritruova; diciamo, oggi non altrimenti, che le altre cose fatte da noi, sono alla utilitatione, & finalmente alla morte, & alla corruzione sottuiene per due cagioni. L'una è, perche alla ragione humane leggi procedono, è naturale, & proprio di andare innanzi nelle operationi sue à passo à passo, & dalle imperfette, in alla perfettion riducendosi. Ciò è manifesto nelle arti, gli ha come ogni di veggiamo, che da particolari huomini à poco danno; & in loro aumentando si vanno col tempo; così ancora humano si vennero da principio introducendo assai innanzi che di di in di auanzando si si condussero finalmente al loro. Doxio figliuolo di Celio, dicono, che imparando da' nidi, linelle, fu il primo, che appresso i Greci cominciò à fabricare il mattono. Eurialo, & Hiperbio di fare i mattoni insegnarono, et per le pietre, & Trasone di fare il muro. Da Cinira figliuolo di Danao furono ritrouate le tenole. Nè alle case già fatte la commodità era l'acque, seppero aggiungere, prima che da Danao di la foggia di canar pozzi, fosse portata. Ecco come l'arte in quella natione si indusse, la qual poi di giorno in giorno andandosi, à perfettione di architettura eccellentissima al fin per il primo dir si potrebbe di tutte le altre, perciocche non subito, tempo alla loro ultima perfettione si addussero. Che diremo di queste? se non che in esse que' primi Filosofi ritrouarono le grosse, le quali da sette sauui di Grecia, che vennero dopo; et à questi succedettero, furono poscia corrette, aumentate, & polieramente sorsero Platone, & Aristotile, da quali furono condotte perfettione, che Iddio (come io stimo) hà voluto, che habbiano in Non si vedendo, che dopo loro, si sia passato gran fatto più innanzi intelletti, nella conoscenza delle cose naturali, che essi trattando Iddio (come credere si può) riserbato ad empire etiam di cose fatte cose, la sempre vaga di sapere anima nostra nel Et in questa istessa maniera è andata la ragione humana, creata dalla natura delle cose, che si deono dalla humana prudenza operare. E' primamente i legislatori, se ben si studiarono di far buone leggi, & pubbliche; nondimeno perche non poterono per se stessi da principio ogni cosa, le fero assai imperfette. Et le medesime perche loro, furono poi da quei, che hauendo il reggimento de' popoli, conobbero i lor difetti, mutate in altre, che assai manco imperfette, & alla salute publica provideano. Vennero finalmente, i quali della propria prudenza loro (come che malta fosse,

R R R 2 non

non confidandosi, mandarono in Grecia, & quindi delle leggi di qu
 sione scritte in dieci tauole portar si fero, con le quali, & con que
 essi hora dechiarando, hora mutando, hora riformando, & hora fa
 nuouo vi aggiunsero, condussero le loro leggi à tanta eccellenza, che
 state di tutte l'altre humane le migliori di grán lunga tenute, eccetto
 sacri Canoni; à quali, perche in qualche modo partecipano del diu
 dono tutte. Et conciosia che co' sacri Canoni, & con le Romane leggi
 boggi quasi tutte le nationi Chistiane, sono cosi queste, come quelli di
 & si chiamano ragion commune. Ma con tutta la loro eccellenza, n
 se alcun popolo di Città, etiandio mediocre intra Chistiani, che oltr
 non si sia fabricate altre leggi proprie, & particolari, che statuti son
 Et ciò è auuenuto, & auuiene ancora (& questa è quell'altra cagione
 quale diceuamo, che si mutano le leggi) percioche mutandosi co' temp
 ditioni de gli huomini, le cui attioni dalle leggi regolate esser deono
 gna, che si mutino le leggi ancora, & che cassandosi delle vecchie, s
 pongano delle nuoue, accomodate alle conditioni, nelle quali si tr
 gli huomini all'hora, che si propongono loro le leggi. Et è forza di
 in ciò i buoni cozzoni, che mutano i morsi à caualli, secondo che ne c
 disposizioni della bocca, & delle mascelle si mutano, & i buoni medic
 li auenga che molte volte habbiano in vn corpo felicemente
 qualche medicamento, quando vedono, che quel corpo hà mutato
 sione, quel medicamento lasciano, & si volgono ad vsare di vn'al
 per ciò se per auentura sia vna Città ben costumata, i cui Cittadini h
 l'occhio come conuiene al ben publico, è prudente il Principe, che fa
 ge, per la quale permette, che eglino per se si eleggano i Maestrati,
 gouernati immediatamente esser debbano. Ma se i medesimi Cittadin
 pendosi (come à lungo andare interuiene) la buona disciplina, più n
 biano nella creatione de Maestrati l'occhio al ben publico, ma siano u
 norire, ò per danari, ò per altri rispetti indegni, chi questo, è quel cor
 do cò malnagè arti aspira à non meritati honori; è prudenza del Pri
 fare in contrario vn'altra seconda legge, per la quale si ritoglia l'arb
 to lor nella prima. E necessario adunque, non pur lecito di tal vol
 le leggi. Ma non si deue ciò fare cosi facilmente, ne cosi spesso, co
 delle cose prodotte dall'arte, vedendosi che gli artefici dando ogni di
 le vecchie ritruouano fogge nuoue di ediftij, di armi, di vestimen
 tutto lo arnese. Iquali non pero deono essere in ciò da legislatori im
 sendo la mutatione delle leggi per sua natura, & in se stessa consider
 pre dannosa. Et ciò auuiene, perche ad effetto, che le leggi si offeru
 demente importa, che gli huomini siano di cosi fare vsati. Conuertent
 so in natura, & portandosi ordinariamente à quello, che si è sempre

erentia, che la inosservanza (ancorche sia di cosa leggiera) quando si toglie via una legge , perche insieme si toglie via l'osservatione di essa, interuiene, che nell'animo de gli huomini, la maestà delle leggi loro in grandissimo honore , come certo disprezzo, non solamente di quella, che è tolta via, ma di quelle, che restano . Dubitando essi, per vederne rifiutata una, la quale per buona teneuano, che tutte l'altre ancora siano, che teneuano . Di maniera che (come dicea Catone) dalle leggi, tutte l'altre si rendono . Non si deue dunque abolire la vecchia, se quanto danno di ciò il publico per lo detto rifiuto è da altrettanto utile, et però, che sorga dalla legge nuoua, che può auuenire, ouero perche la vecchia sia manifestamente nocua, ouero perche nella nuoua qualche grandissimo bene , et vantaggio. Et può la legge humana esser tolta via, et cassata non per capricci, ma etiandio dal contrario uso della moltitudine, per il rifiuto di lei, et per l'autorità di ciò datale dal Principe cui è obbedita . Possonsi adunque dalla moltitudine in questa maniera tor via, et mutare le leggi vecchie, ma far delle nuoua, tanto si possono indurre consuetudini, le quali habbiano forza di leggi . Et è lecito di lasciare la osservatione della legge, anche di mutar la legge . Percioche ogni legge è fatta (come molte volte si dice) a fine del ben commune , et in tanto deue habber forza di legge, inquanto gioua ella communemente , et non più . Si può dire, che quel, che è stato per publico beneficio bene introdotto, il male, et il danno publico pariorisca . Ma auengo straordinarij casi, ne quali l'osservare della legge sarebbe di danno, si come è di grandissimo utile l'osservarla ne gli ordinamenti, che al legislatore in fabricando la legge , è impossibile , che preveda tutti i casi, che auuenir possono in tutti i tempi ; è necessario che si attenda a quelli, che sogliono più spesso auuenire . Et se poscia ne uenisse un caso, che si offeruasse la legge, recherebbe al publico notabile inuadimento, si deue attendere non il parlare della legge , ma l'insistere del legislatore volta sempre al ben publico, et quella osservare . Onde in una Città fosse legge, che le porte si douessero a tempo serrare; si come non hà dubbio, che per lo publico bene cotal legge si offeruare ordinariamente, così ancora è manifesto, che sarebbe dannoso, se potendosi aprire senza mettere il tutto in pericolo, si tenessero serrate ad un istante la Città, dalla cui salute dependesse la salute della Città, hauendo alle spalle il nemico, uoleffe entrare per salvarsi.

Si

Si denono adunque in cosi fatti casi chiudere gli occhi alle parole della legge, et aprirgli alla intentione di che sè la legge, che esser ne se non che si attendesse la publica vtilità. Et se il pericolo è presente senza che ci sia tempo di poter ricorrere al principe, di subito rimedio mestiero, tutto, che non alle persone priuate, ma solo alle pubbliche del publico bene han cura, si appartengbi di giudicare quello, che sia vile alla Republica, può nondimeno ciò fare in cosi fatti casi mo priuato; & senza attendere quello, che le parole suonano de obidire alla intentione del legislatore. Ma se ci è tempo si deue al Principe, il quale hauendo rispetto, che il non offeruar la legge neluato, è publicamente vile, dispensar dene, & esser contento, che serui. Ma se egli senza bauer rispetto alla publica vtilità dispensasserebbe anzi dissipare (come dicono) che dispensare; & ne potrebbe impo a ragione esser tenuto molto imprudente, & poco fedele. Im molto, perche haurebbe scoperto, che egli qual sia l'ufficio del Principe, intende, non sapendo le cagioni, che muouere lo deono a dispensa del poco, perche non hauendo in ciò hauuto al publico ben riguardbe contra quello, di che era obligato a popoli, ch'egli hà in gouerno, che alla fede, & al gouerno di lui comise i popoli; non solamente neri a quell'una legge, contra la quale senza ragione hauesse data sa, ma insieme indebolite anche le altre; & dato principio alla cor de popoli, & non pur delle leggi; dalla cui integrità la integrità de deriua.

Perche, come, & quando fosse da Dio data la legge vecchia & qual fosse l'officio suo. CAP. XXV

SE à l'huomo non fosse stato proposto più alto fine, che quello dell di questo mondo, si era con le leggi humane trouato tollerabile so à disordini, ne quali il peccato di Adamo ne banea recato che le piaghe, che dicemmo essersi da noi ricevute, all'hora, che la tura in Adamo dal Diauolo sù abbattuta, si fossero per la legge hu date; perche veramente non erano, ma si ben forbite alquanto, & che non putiuano più cosi fieramente, che fastiditi dal lezzo, & da fussero gli huomini, non potendosi più soffrire l'un l'altro, costretti (interrotta la humana cōuersatione) per li boschi, & per le spelencb quini del tutto seluaggia, & solinga vita. Nellarono adunque, & r ro alquanto le nostre ferite le humane leggi, inquanto vietando le m esteriori; che la humana conuersatione impediscono, & imponend pene à cattini, gli tengono talmente in timore, & in freno, che po

hu

Città, & per le ville oue le buone leggi si offeruano, viuere in
quillità, & senza offesa, che è la somma del bene di questo mō
mana felicità, che si può medianti le sole forze della natura,
di Dio, hauere; ò sperare in questa vita. Ma essendo noi sta
a simiglianza, & ad imagine di lui, à fine di douer essere al
co insieme della medesima beatitudine, di cui gode esso, & go
i, fù di mestiero, che ci si desse legge atta à leuarci à tanto al
non solo vngesse alquanto, ma risanasse à fatto le nostre pia
non solamente le colpe esteriori, & più graui, ma tutti etiā
& leggierrisimi falli, ci riempisse d'ogni virtù, & ci rendesse
miliari amici, & figliuoli del grande Iddio. La qual legge, per
li deuerci immediatamente introdurre nella perfetta beatitudi
ro vltimo fine, & Iddio è quello, che à cotal vltimo fine ci hà
fiero, che da Dio data ci fosse. Appartenendosi à colui, che
e, di ordinare i mezzi, che al fine conducono. Come veggia
gli esserciti, à quali perche si propone per fine la vittoria dal
na, che dal medesimo Generale si ordini, & la battaglia, & tus
hanno ad essere i mezzi à far loro ottener la vittoria. Ma
è di due maniere, l'una è eterna, di cui si è già ragionato, &
sogno, che da Dio si proponesse in tempo; perche era stata
ogni tempo nella diuina sua mente proposta. l'altra legge di
a dire intendiamo, è quella, che fù da lui data, & proposta in
e perche è di due maniere, si dice, che non vna, ma sono due
sono amendue ordinate al medesimo fine, è nondimeno l'u
ra accòcia ad appressare gli huomini à cotal fine. Et volle Id
a sola, ma con due leggi prouedere à gli huomini, & condurli
che essendo il genere humano, massimamente dopo essersi à
iunti altri, & altri innumerabili peccati, per se mal'atto ad es
ta altezza, bisognaua, che se gli desse auanti vna legge, la
irtù non di alzarlo essa, ma di prepararlo, disporlo, & far
esserci alzato poscia da vn'altra. Hora questa legge, il cui
porre il genere humano, & di prepararlo, è quella, di cui ho
bbiamo, che vecchia vien detta, in rispetto dell'altra; che nuo
della quale tantosto ragioneremo. La legge vecchia adunque
ta, & data da Dio, col mezzo però dell'Angelo; inquanto
ormente Iddio, & dandoli di ciò fare efficacia, parlaua l'An
nte, & daua i precetti di cotal legge à Mosè, da cui poscia al
ra, non altramente, che da gli Apostoli, poiche eglino imme
Christo la riceuettero, fù alle genti proposta la legge nuoua.
be è perfetta, & alla humana perfettione impone la estrema
mano,

mano, volle Iddio, fatto huomo, dare à gli huomini, non col mezzo degli; ma per se stesso. Facendo egli in ciò come usano i principali a quali, poi che si sono fatto da i ministri preparare la materia de' legnisi, danno loro per se la forma, che è l'ultima perfettione, facendone, casa. Et fù data la legge vecchia non à tutti gli huomini, come la nuova à quelli di vn popolo solo, perche non essendo l'ufficio di detta legge che di preparar gli huomini à Christo; ne deueno Christo nascere in vn popolo, fù conuenevole, che à quel popolo si desse, di cui Christo deuea, che fù il popolo Hebreo. Conciosia che si come il fermento in vna picciola parte della massa, basta à fermentare tutta la massa; e per la disposizione fatta dalla antica legge in quel popolo, che era picciola parte del mondo, deuea bastare à disporre tutto il mondo. Al quale, quando Christo fosse venuto, deueano esser fatti comuni i testimonij della legge, & de' Profeti; & al quale deuea Mosè per l'immanzi parlare apertamente, & non cō la faccia coperta, & velata, come hauea per lo adietro fatto il popolo. Et furono gli Hebrei da Dio eletti à tanta dignità quanta dal verbo diuino si hauesse à prendere di quel popolo la humana carne, si douea congiungere spiritual matrimonio intra la diuina & la nostra, non per alcun merito di quel popolo. Ilquale (come molte volte da Dio rimprouerato) era di ceruice durissima, alla idolatria, & à tutte le cose come qual si voglia altra natione, che fosse al mondo, facile, & inobediente. Ma ciò fece Iddio per lo amore, che portò loro, non per cagion di loro. Et di Abramo prima, & poscia di Isac, di Iacob, di David, & de' altri, che furono buoni serui, & amici suoi; & per offeruare le promesse, che egli hauea fatte loro, che del lor seme sarebbe nato colui, nel quale tutte le genti esser deueuano benedette. Ne fù à que' padri antichi tal impromessa per meriti loro; ma per gratiosa electione di Dio, che non li mise, & da cui procedono i premij, & i meriti, che hà ciascuno, & che li si dà, non per debito nato da altro, che dalla cortesia di lui, tutto quello che hanno tutte le sue creature. Potendo egli dare à questo, & non dare à quello, comunque gli piace, senza che se gli possa giustamente dire, che accettator di persone. Et fù la detta legge data solamente à gli Hebrei, non per honor di Christo; perche douendo Christo nascer di loro, volse santificarli con la offeruanza de' precetti, che in detta legge da lui data teneuano. Onde si come al dire del diuino officio, & all'altre cose appartenenti, & alla honestà de' Chierici appartenenti, & à Chierici da Santa Chiesa santificarli, & per honorar tanto più il diuino culto comandate, non si tengono i Laici; così ancora non erano in que' tempi all'offeruanza de' precetti dell'antica legge obligati altri huomini, che gli Hebrei; eccetto il Decalogo, co' precetti del quale, perche sono i medesimi con quei de'

cui si era il mondo per l'uso del peccare già mezzo dimenti
 a rinuocare ne gli Hebrei la memoria di essa . Onde perche la
 tra obbliga indistintamente tutti gli huomini ad offeruarla (co-
 niene, che tutti gli huomini sono ad offeruare i precetti del De-
 umente obligati ancora, non perche si contengono nel Deca-
 da Dio si proposero scolpiti nelle due tanole della pietra date
 che furono ab eterno nella eterna legge da lui comandati , &
 i, che egli la natura humana institui , & nelle humane menti
 nella natura . Et se bene la legge vecchia non fu perfetta , si
 no buona . Percioche de' beni , alcuni si ritruouano , che sono
 ni , che se ben mancano di perfezione nondimeno sono buo-
 rfecta nelle cose , che sono ordinate a qualche fine . è quan-
 possono condurre altrui a tal fine, & la imperfetta è quando el-
 qualche cosa a proposito del fine , inquanto dispongono l'huo-
 mo ad arrinarui ; ma non sono già bastanti a conduruelo . I
 mpio) sono medicamenti buoni a rendere la sanità, che è il fi-
 perche preparano, & dispongono gli humori , ma non sono
 e non bastano ad agguagliarli . Quel medicamento adunque
 le d' scemando , o agguagnando è sufficiente a ridurre gli humo-
 glianza , in cui consiste la sanità . La legge vecchia adun-
 fecta , perche non daua la gratia, nella quale consiste princi-
 ficio di Christo; che solo è bastante a condurre gli huomini al
 udine, ma era buona, perche disponea, & preparaua coloro ,
 alla viuereuano , a riccuere Christo , & il suo beneficio , & per
 eterna beatitudine . Et ciò in più modi . Prima perche non
 ge humana , alla qual basta il vietare solamente que' falli este-
 rbanano le Città , & il comandare solamente quegli vfficij , &
 sono necessarj per vnire , & per conseruare l'amicitia in
 Percioche la legge diuina antica , come quella che andaua a
 gli huomini diuenissero eternamente beati, se bea non potea,
 di addurli a ciò , ma prepararueli solamente ; vietaua tutti i
 piccioli ; esteriori , & interiori , volendo non pur che non si
 rui , ma che non si desiderasse ancora , & comandaua , &
 pur le cose , che fanno di mestiero per vnire gli huomini in
 e , ma d' espressamente , o figuratamente etiandio quelle , che
 a giugnere intra Dio & gli huomini, amicitia . L'altra cosa, in
 isposizione , & la preparatione ch'ella facea de gl'huomini a
 beneficio, si è, pch'ella lo figuraua, lo predicaua, lo promettea,
 odo lo daua ancora ; inquanto per essa era quel popolo ti-
 e , & a far seruitù a quell'uno , che solo è vero Iddio , & era

S s s ritratto

ritratto dalla idolatria, & dalla coltura de falsi Dei, di cui allhora era pieno. Et fu conuenenolmente data al tempo di Mosè cotale legge, sì che ogni legge suol dar si a due sorti d'huomini; a quei che sono già cotumace, & superbo, accio che gli rintuzzi, & gli domi, & sono trattabili, & di buona mente, accio che ammaestrati dalla legge tanto meglio conoscano quali siano le opere della giustizia, che essi di fare. Quanto a questa sorte d'huomini trattabili, & di buona mente, si potea dar la legge in tempo che più se ne hauesse bisogno. Ma oscurandosi allhora più & più nelle menti humane per li molti, & mi peccati onde il mondo era corrotto, & guasto il lume della ragione, legge della natura; bisognaua, che da Dio si desse per huomini così aiuto, mediante il quale potessero conoscere il male, che si hauea da fare, & il bene che si deuea fare. Et quanto a superbi fu similmente data la legge. Percioche le cose delle quali gli huomini si insuperbiscono, la oppinione della propria sapienza, & la oppinione delle proprie forze. Quanto alla oppinione della loro sapienza erano gli huomini sin dal principio del mondo, parendo loro di esser sauui d'auantaggio, & a credere, che la ragion naturale bastasse loro troppo a saper si reuerenza a Dio, & con gli altri huomini, & ad hauere contezza di tutto quel che era lor di mestiero a menar bene sua vita. Onde affine che la superbia haueano di ciò restasse abbattuta, piacque a Dio di lasciarli per non in mano del proprio consiglio, & della istessa lor ragion naturale, la loro legge scritta, accio che da i propri errori fatti accorti, conosciuto era poca la lor sapienza, & quanto haueano bisogno che di fuori loro maggior luce, & mostrasse loro la via che essi per se non sapian che poterono bene intendere, vedendosi condotti a tanta pazzia, che tutto il mondo si dauano i diuini honori, & si adorauano come Dei i falsi, & l'altre vilissime creature, & oltre a ciò caduti in molti altri sforzi, & fauili viti, che sino al tempo di Abramo par si legge, che erano cacciati a regnare nel mondo. Per li quali ben vennero gli huomini, massime quelli, che più intendenti erano in cognitione, che essi per se non sapian se non poco, o nulla del bene, che deuea farsi, & del male, che deuea farsi. Ma restaua loro la oppinione delle proprie forze. Perche di ciò dauano a credere, quando da altri fosse loro mostrato quello, ch'essi sapian, di potere senza difficoltà astenersi da ogni maluagità, & l'opere di compiuta giustizia. Onde per farli accorti anche di questa falsa persuasione, & di quanto fossero deboli, & infermi; bisognò che loro come per le mani di Mosè si fece la legge, nella quale ben si mostrasse il bene, che si deuea fare, & il male che si deuea schifare; ma essa non si diedero loro le forze di potere operare, come ella mostraua.

tuta la superbia che hanno etiam d'io delle forze loro. Et fu
 e la legge si desse al mondo nel tempo, ch'ella si diede, que-
 ASSE quell'ordine, il quale perche a gli huomini è naturale, hà
 tutte le cose humane; & è che dalla imperfettione per certi
 alla perfettione si peruega. Et perciò dopo la legge
 avanti la legge della gratia, con la quale, perche è di tutta
 deua dare facultà di potere per carità fare il bene, & guar-
 fu data la legge antica. La quale ben portò seco la facultà
 re, & il male; ma non già di potere fuggir questo, & far
 non restaua al mondo altro rimedio che di pregare Iddio, che
 quel gran dottore, & quel gran medico, ch'era nella leg-
 promesso. Gran dottore, inquanto riuelando molti altissimi
 el lume della fede illustrare le humane menti; & squarciando
 sopra la faccia di Mosè, illuminare le antiche carte, che tene-
 tempo ascosso, & eclato il vero. Et gran medico, inquan-
 tione dello spirito santo curare, & risanare le piaghe della no-
 rabili, & insanabili ad ogni altra, che alla sua diuina mano
 to della celeste gratia rendere a gli huomini le forze, & farli
 ppire la legge, & a fare opere meriteuoli di eterna vita. Et
 r ignoranza, o per reliquie di infermità mancassero, etiam
 reuata la gratia in qualche cosa, deua egli supplire ogni lor
 uicanda i propri meriti, i quali adempiendo in molti modi la
 egli acquistati, non per se quanto all'anima, che essendo stato
 ra della sua incarnatione beatissimo sempre, bisogna non ne
 gli altri huomini, a beneficio de quali nacque, visse, morì, &

ose, che nella legge vecchia si conteneuano in
 commune. CAP. XIX.

bora, che si ragioni di quel, che nella vecchia legge si con-
 che sono principalmente i precetti, i quali tutti, tutto che
 siano, ad alcuni è paruto, che non siano se non vn solo. Et si
 ar così; perche essendo la legge vna sola, & vn solo il fine di
 , il quale è di fare, che à Dio siano gli huomini ben soggetti,
 si douesse dire, che ne anche i precetti fossero più di vno. Ma
 sti non si danno del fine, ma delle cose, che bisogna fare, o fug-
 are al fine; le quali sempre sono molte, diciamo, che i precet-
 legge si diedero furono molti ancora; & si distinguono in mo-
 ali, & giudiziali. Morali sono quelli, ne quali si comandano atti,
 SSS 2 che

che per se sono virtuosi, & fanno gli huomini buoni, & si vietano per se sono vitiosi, & gli fanno cattivi. Et fu necessario, che nell'aria si dessero cosi fatti precetti, perche essendo il fin suo di porre intram, & Iddio (come si disse) amicitia; laquale non è altro, che amore, che dalla simiglianza procede, essendo Iddio buono, farebbe possibile di giugnere gli huomini in amicitia con esso lui, se egli non fossero rini. Onde perche la virtù è quella, che fa gli huomini buoni, si comandò gli fa cattivi; fu necessario, che nella legge divina si vietassero gli a & si comandassero i virtuosi, che tanto è a dire, quanto, che si d precetti morali. Iquali come conclusioni, che necessariamente seguono ro da i precetti della legge della natura. Dati adunque i precetti, che il fine di tutta la legge era di ordinare gli huomini con Dio; e re, che egli non fossero, & si portassero con Dio come deueano, cio è dire, che gli prestassero il debito culto. Ma perche il culto debbe d di due maniere, l'uno interiore & l'altro esteriore, essendosi qu teriore, il quale consiste in credere, sperare, & amare, che sono a di speranza, & di carità virtù Theologiche, proueduto co' precetti necessario, che si prouedesse etiandio al culto esteriore; che tutto è p rationi sensibili, con lequali si protesta l'huomo, & fa come profess riormente, che egli interiormente crede, spera, & ama. Et ciò fu que' precetti, che cerimoniali si chiamano, perche le dette opera sibili, che si fanno per rendere il debito culto esteriore a Dio, ce appellano appo noi; che habbiamo questa voce, come gran parte della nostra fauella, dalla fauella Romana appresa, & i Romani d una terra detta Cere la derubarono, nellaquale i sacri vasi, & l' che in quel loro diuino culto operauano, da sacerdoti loro, perche all'hora, che essi presero, & saccheggiarono Roma rubati, & d re non fossero portate furono; & in consecrate con ruerenza, f ciati per virtù di Camillo i Galli, non molto dopo a Roma si ripon Et finalmente, perche il fine (come si è detto) di questa legge era re amicitia, etiandio intra gli huomini di quel popolo, & l'amia gli huomini stabilire non si può, se non sono bene ordinati insieme, dendosi a ciascuno il suo, le ragioni intra loro restino pari, che è p ficio della giustitia; & perche principalissimo azo della giustitia dicio; fu necessario, che in quella legge si dessero etiandio pre diciali. Et questi precetti cerimoniali, & giudiciali anche essi ebe modo dalla legge della natura dipendeano, non a guisa c sioni, che indi necessariamente fossero tratte segussero, com de' precetti morali; ma per modo di determinationi liberam

precetti della legge della natura ; onero intorno alle conclu-
 precetti della legge della natura . Et poteano queste determi-
 precetti cerimoniali , & giudiciali farfi anche altramente , se al-
 gislatore , che le fece , fosse piaciuto . Percioche la legge
 etta , che si debba fare seruitù à Dio , & che intra gli buo-
 da offeruar la giustitia ; ma non detta già i modi particolari ,
 si debba far questo , o quello . Et non dettando , nè determi-
 , era necessario , che si determinasse dalla legge diuina , o bu-
 precetti cerimoniali , & giudiciali . Et perche tutti i precetti di
 legge portano seco , & impongono à coloro , cui dati sono ,
 uari ; si dice , che l'obbligo , quanto à questo proposito è di due
 cioche l'uno è secondo la regola della ragione ; & l'altro è se-
 della legge . Et hanno questi duo oblighi questa differenza
 che quello , à che l'huomo è obligato secondo la regola della ra-
 o , che non fosse comandato da alcuna legge scritta , si dene
 a ragione lo detta . Ma à far quello , à che l'huomo non è ob-
 er la regola della legge , se dalla legge comandato non fosse ,
 uomo tenuto , perche la ragione per se non lo detta . Et que-
 è secondo la regola della legge , quanto à quello , che à Dio si
 moniali precetti procede ; & quanto à quello , che si dene à gli
 de da i giudiciali . Et l'obbligo , che è secondo la regola della
 istessa ragion naturale imposto . Ma perche de gli huomini
 di grosso ingegno , & alcuni per li peccati , & per li mali ha-
 la ragione hanno in parte oscurato ; auuiene , che non tutti so-
 cere sempre , & in ogni cosa tutto quello , che la ragion detta .
 necessario , che dalla legge diuina , & dalla humana si dirno pre-
 gli atti virtuosi , che sono quelli , à quali è l'huomo secondo la
 gione obligato . Ma perche di quel , che la ragion detta , par-
 , perche senza esso non può stare la virtù ; & parte non è ne-
 tile , affine che meglio la virtù ne' nostri animi si introduca , &
 Dico , che quello , che è necessario ; fà dalla legge vecchia co-
 stantemente ; & assolutamente vietato quello , che non potea sta-
 la virtù , dicendosi honora tuo padre , & tua madre , & non
 on furare , che precetti propriamente si chiamano . Et in quel
 non sono necessarie ma utili , la legge procede ordinando non pre-
 rimessamente , & quasi per modo di chi suade . Come è quan-
 si dice , se il prossimo tuo ti haurà dato in pegno il suo vesti-
 dene tu rendere prima , che il Sol tramonti . - Et simili ordi-
 propriamente precetti , non imponendo essi preciso obligo ,

ma

ma da Santi Dottori mandati chiamar si sogliono. Onde dicea: San-
che ne' precetti si contiene la giustitia, & ne' Mandati la charità.
gli huomini alla osservatione della legge si inducono, parte dalla
legislatore, & parte dalla utilità, la quale consiste nello acquistare
& nello schifare, che si fa del male, offeruandola. Per muouerli co-
tà del legislatore, molte volte, per molti modi. & in molti luoghi.
Mosè si replica, che quella legge era loro data da Dio. Et per muo-
speranza del bene, & col timore del male, si proposero i premij, &
promettendosi molti beni in premio à chi hauesse la legge offeruata
ciandosi molti mali in pena à disubidenti, & à contumaci, che l'ob-
spertata. Et spesso ancora quando non obediuan, & quando
dio, ouero contra Mosè, & Aron Ministri di Dio, mormorauano, &
che erano puniti agramente. Et così fatte impromesse di bene, &
di male, colle effectioni delle impromesse, & delle minacce, che ne
antica legge si trouano, giustificationi da sacri Dottori chiamare
inquanto essendo per esse da Dio quegli huomini premiati, & puniti
ro giustitia. Et le cose, che nella legge si prometteano, se offeruato ha-
si minacciana di tor loro, & si toglieuan se hauessero disubidito,
beni spirituali, & celesti, ma temporali, & terreni. Et ciò perche
prendere quegli animi con esca proportionata al loro appetito, &
con la speranza; & col timore di quelle cose, che per amore, & per
no loro à cuore. Come si fa co' fanciulli; i quali si inducono alla ob-
Pedagogi con mostrar loro, & noci, & pomi, & altri piccioli doni, &
che i grandi stimati, & tenuti cari, & tal uolta ancora con mostrare
sentire la sferza. Et ben fu quel popolo rassimigliato à fanciulli,
gogo la legge vecchia. Conciosia che si come dal Pedagogo à fan-
vna certa disciplina imperfetta, per prepararli à quella perfetta, co-
ro esser data dalle publiche leggi, & da seneri Filosofi. poiche per
no diuentati atti à ricauerla. Così tutto quello, che nella legge vec-
uenea (che tutto era in qualche modo imperfetto) fu proposto à qu-
per prepararlo, & disporlo alla perfectione; la quale la antica legg-
ua; ma figuraua, predicaua, & prometteua, che haurebbe dato Ch-
legge noua. Onde perche l'esser mosso da beni temporali, tutto
usi, ma in Dio si sia il fin posto, è cosa imperfetta, & ha luogo in co-
stanno in mezzo intra i peruersi, che ne' beni di questo mondo hann-
ne; & i perfetti, i quali perche con ogni loro affetto si sono del tutto
vià Dio, le cose di questo mondo, (come Christo autore di ogni p-
insegna) disprezzano; ben conuenne alla legge vecchia, che facea
pedagogo, indurre alla obdienza quel popolo, rassimigliato à fan-
la speranza dello acquisto, & col timore della perdita de piccioli b-

sto mondo, che temporali sono detti. Resta dunque, che nella legge antica si contenea, fossero i precetti morali, i cerimoniali, i mandati, e le intimationi; per le quali si significaua, ch'esso, che Iddio era quel, che lor daua la legge, e le giustifica i premi, e le pene si proponeuano, e si dauano.

precetti del Decalogo. CAP. XXX.

Si parlato delle cose, che si conteneano nella antica legge, resta che si ragioni in particolar de' precetti, che sono palissimamente parte di essa; e prima de' morali. Iquali, perche contengono nel Decalogo, quando hauremo del Decalogo ragionato di tutti. Et hanno i precetti del Decalogo, che gli distingue da gli altri; che gli altri furono dauati col mezzo di Mosè, ma questi del Decalogo glie le diede Iddio. Inquanto uedendo il popolo, Iddio altamente, e con gloria, e inquanto di sua mano, e col suo dito gli scrisse nella legge, che ne diede a Mosè. Et ciò fece Iddio per dinotare, che i precetti della natura, quali sono quei del Decalogo, si imprimono da lui nelle humane menti, e che gli altri è di mestiero, di similitudine da gli humani legislatori, e da Dottori insegnati. Hora per intelligenza di quanto habbiamo a dire intorno a questi precetti morali per quello, che a questo proposito si dice di tre maniere. Percioche ve ne ha certi talmente impresi in tutti, che indi esser non possono rimossi, per alcun modo. Onestamente conosciuti da tutti, non è mestiero, che ci siano ne ricordati da altrui. Et questi sono que' primi, e vniversalissimi della legge della natura, de' quali al suo luogo si disse. Certi altri che se ben non sono vniversalissimi come que' primi; pur sono ancorche non gli intenda per se stesso, e senza alquanto pen- sante ogn'uno, ogni uno può naturalmente pensandoli alquanto per se stesso. Et perche di questi non souuene sempre a tutti, et alcuni per lo mal uso, e per le cattive persuasioni dimenticarli, che ne siano instrutti, e che siano lor ricordati tal uolte in terza maniera è di quei precetti, de' quali non ha per se negli huomini di rozzo ingegno; ma solamente i dotti, e coloro accorti; i quali o per via di inuentione o di ammaestramento poi gli insegnano altrui. Hora ne di que' primi, ne di quelli Iddio far mentione nel Decalogo. Non de' i primi, per superfluo, essendo per se notissimi a tutti, e non se ne potendo

do gli huomini dimenticare , non de gli vltimi, perche queſti vol-
 la ragione che ſi è detta , proporre collo iſtrumento di Moſè ,
 & non per ſe ſteſſo . Ma perche per le molte caſtuità , di che il m-
 ra era pieno , & per li peruerſi abuſi cominciuaſſero gli huomini
 di quella maniera de' precetti morali , che nel ſecondo luogo habb-
 volle Iddio , per recarli loro à memoria , di eſſi ſoli nel Decalogo
 ne . Intra i precetti del Decalogo adunque non ſi contengono eſſi
 que' primi , i quali ogni huomo ſà, & de' quali niuno può ſcordarſi,
 ſi debba fare il bene , & fuggire il male; nè quegli vltimi , che dalli
 de gli huomini dotti, & accorti ſi trouano, & ſi inſegnano altrui
 eſſempio) che ſi habbiano ad honorar i vecchi . Ma con tutto ciò
 mi vniuerſaliſſimi , che à tutti naturalmente ſon noti, & queſti vlti-
 che non ſon noti ſe non à ſauu , & cui da ſauu ſono inſegnati, ſi co-
 ſe non eſpreſſamente almeno in virtù , nel Decalogo ; diuerſamen-
 primi da gli vltimi . Que' primi vi ſi contengono come i principij,
 cluſioni ; ciò è ſecondo che l'uniuerſale è ne particolari, quale è per
 l'animale , che è il genere, il quale ſi contiene nel cauallo, & nel bu-
 ſpetie particolari di quel genere . Et gli vltimi vi ſi cōtengono nell
 che le concluſioni ſono ne principij, ouero, i particolari ne gl' vniuer-
 me (per eſſempio) nello animale ſi contiene il cauallo, & il bue . De
 cetti , che hà il decalogo , tre, che furono ſcritti nella prima tauola
 dano Iddio , & ſette, che ſi ſcriſſero nella ſeconda , riſguardano g
 ſecondo ſanto Agoſtino ; la cui openione , ſe ben non manca chi
 ſe gli diſtingue , è accettata, & ſoſcritta cōmunemente . Et a uen-
 ſere ſtati i deſti precetti del Decalogo da Dio propoſti , baſti ſen-
 far fede , che ciò fuſſe ſapientiſſimamente fatto ; apparice nondim
 pieza, alla quale et di giudicare & di ordinare ſi appartiene, dal b
 dine, che hanno in tra loro, & dal grãdiſſimo giuditio, col quale pr
 rono . Perciò che ſi come i precetti della legge humana ordinano g
 ad vna certa communicatione intra loro ſotto il regimento del P
 del ſenato , ò del popolo ; coſi i precetti della legge diuina gli or
 vna certa communicatione ſotto il reggimento di Dio . Ma concie
 effetto , che vn'huomo habbia buona communicatione , & ſia be
 vniuerſità, ſi ricerca prima , che egli ſia dicenolmente ordinato con
 alla vniuerſità è propoſto , & ne è principe , & capo , & poi co' p
 che ſono come parti, & membra di detta vniuerſità ; biſogno , che n
 na legge ſi proponeſſero precetti, da quali gli huomini di quel popo
 ben ordinati prima con Dio, & poi intra loro à viuere inſieme ſon
 Ma perche tutte le coſe, che ogni ſuddito deue al ſuo Prencipe , ſi
 à tre, che ſono fedeltà, riuerenza, & ſeruaggio; & la fedeltà conſiſte

to nō tolga al Principe, del quale è sudditto, l'onore del Principe, ueniene quando non lo volendo più per suo Principe, à lui si ritira, e il Principe si sottopone. Iddio, perche gli Hebrei gli fussero fedeli, loro nel primo precetto, che non haueſſero altri Dii. Et perche non haueſſero in reuerenza, che chi diſprezza, affine che gli Hebrei non diſprezzassero di riuerirlo (come deueano) Iddio vietò loro nel ſecondo diſprezzo di ſe, dicendo, che non lo nominassero in vano. Et perche i ſudditi ſono obligati al Principe, in ricompenſa de' beneficii che da lui riceuono, Iddio, perche gli Hebrei non laſciaſſero di ſar ſeruiti, la quale conſiſte in preſtargli il debito culto, volle rinouar in memoria del grandissimo beneficio della vniuerſale creatione, et nel terzo precetto comandò loro, che ſantificassero il ſabbato, che ebraea vuol dire il ſettimo dì; nel quale Iddio dopo hauere in ſe ſe il Cielo, et la terra, et ogn'altra coſa ſi ripoſò. Volendo inferire, che non deueſſero ripoſarſi in quel giorno da tutte le profane ope, et riſguardano le creature, et in ricompenſa di tanto beneficio da attendere à quelle ſole, che riſguardano il culto, et il ſeruitio del Signore. Furono queſti tre precetti dati nella prima tauola; perche douea prima, la cui diſubidienza è di maggior colpa, et più graue, eſſere l'ultimo fine de' gli huomini; nè potendoſi peccare circa il fine, il peccato non ſia grauissimo, fù conueniente, che i precetti, che Iddio auanti à tutti gli altri ſi proponeſſero. Et perche più graue ſia il peccato venga in patti, et ſi faccia vaſſullo, et ſieno de' nemici del Signore, et coſi ſia verſo il ſuo Principe diſleale, et fellone, che non ſa mancare di reuerirlo, fù innanzi à tutti gli altri propoſto il precetto del ſabbato. Et perche lo hauere il ſuo Principe in diſpregio è di maggior colpa, che il non ſeruirlo, fù auanti dato il precetto della reuerenza, et del ſeruitio. Fece ancora il Signor Iddio in dando queſti tre precetti, diſtinguere il buono agricoltore; il quale auanti che egli vi gitti il ſeme, purga tutte le cattive piante, che aduggiar lo potrebbero. Il ſeme, che il Signore Iddio gittare ſopra il terreno del cuor humano, era prima diſtinguere il culto diuino, ſpirituale, et interiore, che conſiſte in credere ſpe- rante, et appieſſo il culto eſteriore che è come vn teſtimonio dell'interiore, et eſterior culto ſecòdo che nella legge noua ha Iddio voluto, che ſi offeriſſe nel ſacrificio del corpo, et del ſangue di Gieſu Chriſto. Et ſi offeriſſe da Chriſtiani in memoria dello incomparabil beneficio che il Signore ha fatto al mondo, fatta con la paſſione, et con la morte di lui; e coſi la legge volle che ſoſſe principalmente nella ſantificatione del cuore, in la quale era à quel popolo recato à memoria il commun beneficio della creatione dell'univerſo. Ma auanti, che Iddio vi gittaſſe queſto

T T T

kmc,

seme, il che fece egli nel terzo precetto, comandando che si santif-
 bato. Volle con li duo precedenti sbarbare due pungentissime, &
 sime spine: le quali mentre hanessero bauuto le radici nel cuore ha-
 rebbono addaggiato sempre il buon seme, nè mai lasciato, che da
 buon frutto si producesse. Et ciò fece Iddio comandando nel prim
 che non andassero dietro, nè si accostassero a stranieri, & a fals
 era l'una spina della fellonia, & dislealtà: & poi nel secondo,
 nominassero indarno, che era l'altra spina della irreuerza, & del
 Sino ad hora s'è detto de' precetti, che diede Iddio nella prima tan-
 che gli huomini stessero ben ordinati con esso lui. Diremo hora di
 egli diede nella seconda, perche eglino fossero bene ordinati intr
 l'huomo stà bene ordinato con gli altri huomini in duo modi, cioè
 ciaiscuno quello, che egli deue; & con non fare a veruno quel, c
 denè. Quanto al primo modo, comandò Iddio, che si rendesse bon
 dre, & alla madre. Il qual precetto se si attendono le parole, non
 perche non nomina altro, che l'honore debito al padre, & alla ma-
 si attende la ragione, che sotto le parole del precetto si troua asc
 rale. Perche non per altro comanda Iddio, che si honorino il Pa-
 madre; se non peche per li beneficij riceuuti è debito a figliuoli di c
 ragione adunque per la quale vuole Iddio, che i figliuoli honorin
 & la madre, è, perche vuole, che a debiti si sodisfaccia. La qu
 con la generalità sua abbraccia tutti coloro, che in qualunque m
 qual si voglia debito con chi si sia. Et perche la ragione della leg
 dicono) l'anima della legge; auuiene, che il detto precetto per la
 della ragione di esso sia generale ancora; & si stenda, come se in es
 mandato non solamente, che i figliuoli honorino il Padre, & la m
 che ogni huomo, che è debitore, o di offeruanza, o di pietà, o di
 o di gratia, o di officio, o di qual si uoglia altra cosa, sodisfaccia
 il suo debito. L'altro modo per lo quale stāno gli huomini bene ord
 loro, si è, che essi (come dicemmo) non si facciano l'un l'altro qu
 daono. Et a questo solo hanno riguardo tutti gli altri precetti del
 tauola. A quali è stato anteposto il precetto di honorare il Padr
 dre; perche al padre, & alla madre, che sono i principij della vita
 mo maggior debito, & è più obligato, che a tutti gli altri huomini
 che è maggior fallo il mancar di officio verso coloro, a quali l'huo
 gior debito, & è più obligato, che verso gli altri. Et conciosia ch
 huomini quel, che non si deue; non è altro, che nuocer loro; & nu
 in tre modi, col cuore, con le parole, & co' fatti; & co' fatti si
 che in tre modi, che sono nella propria persona, nella persona co
 nelle cose, che si possiedono; dopo quel primo precetto della secon

to, si diedero immediatamente tre altri precetti. Ne' quali si vietano de' fatti, che sono i più graui, con questo ordine, che quei che ritirano maggior nocimento, perche sono di maggior colpa, s'interdicono. Et così, perche è più nuocere nella propria persona, che in quella d'altra persona, è prima vietato l'homicidio. Et perche il nocimento, che si fa nella persona congiunta, il qual rende più danno, che non è quello, che si fa nelle cose, che si possiedono; si proibisce lo adulterio, & poi finalmente il furto. Et perche il danno, che si fa con la lingua, più offende, che quello, che si fa solamente con le mani, è prima vietato il falso testimonio del cuore, nel primo de' tre ultimi precetti si proibisce il falso testimonio della lingua. Et perche l'affetto interno del cuore può sfrenatamente offendere la persona congiunta del prossimo, & sopra le facultà, si vietano ne' due ultimi precetti, il desiderio della donna, & della roba d'altri. Et da quei del Decalogo si ritrouano nella legge antica certi altri precetti; i quali a dinotare, che essendo la lor ragione (perche dalla natura si tirano di più lontano) men manifesta, non sono nelle scritture da Dio espressamente (come quei del decalogo) impressi, & manifesti, che i saggi con la industria della ragione humana li vadano peruenendo da precetti della legge della natura, & alla moltitudine, & gli proponghino; volle Iddio (come si disse) proporli, non prima col mezzo di Mosè, & di Aron. Hora per mostrare, che non da quei del Decalogo, & (come si è detto) in loro, non altre conclusioni ne' principij si contengono, diciamo, che i tanti precetti ne' libri di Mosè sono sparti, ne' quali si vietano molte superfluità, che non contengono in quel primo, nel quale Iddio comandò, che non si adorasse idoli di altri Dei stranieri. Nel secondo precetto, oue si proibisce il disprezzo di Dio, & del suo santo nome, si contengono come conclusioni ne' libri di Mosè, le bestemmie, del falso giuramento; & gli altri, ne' quali si vietano diuersi atti di irreuerenza, & di poco honore verso Dio. Quel che è sotto il terzo, che comanda il diuino culto, non sono morali, ma di quelli di quali si parlerà al suo luogo. Sotto il quarto nel qual si ordina l'adorazione di Dio, & all'a madre si dia honore, vanno molti precetti di diuersi libri di Mosè scritti, che gli huomini babbiano a fare verso Dio. Et sotto il quinto dell'homicidio tutti quelli, ne' quali l'offesa della persona si vieta. Nel sesto dell'adulterio se ne contengono molte dannate molte maniere de' peccati carnali. Il settimo del furto, che vieta la usura, & ogni altro ingiusto acquisto, & l'usurario, & l'ingannatore, & gli altri, che danno altrui nelle cose da lui possedute. Nell'ottauo, oue è vietato il falso testimonio, si contengono tutti quelli, che appartengono alla corruzione della giustizia, & a gli inganni, che si fanno altrui con le finzioni, come

le fraudi , & con le menzogne . Sotto il nono , & il decimo altri precetti , perche in essi è vniuersalmente vietata ogni concupiscenza . Sopra li precetti del Decalogo , in quanto non la intentione di Dio , la quale è , che da gli huomini si faccia il giusto , dando quel , che deono in prima à lui , & poi intra loro , & guardando non fare ne à lui , nè intra loro quel , che non deono , non si può à lui dispensare . Perche il dispensare sopra le leggi all'hora è per il caso , viene qualche caso , nel quale , se la legge si offeruasse , si farebbe contra l'intentione del legislatore ; ma non può mai venir caso alcuno , che sia contra la intentione di Dio , che l'huomo faccia il giusto rendendo quello , che egli deuè , ò che si guardi dallo ingiusto , astenendosi da quello , che egli non deuè . Nè à ciò repugna , che in molti casi dalla legge di Dio , & diuine è non pur permesso l'homicidio , ma comandato . nel Decalogo l'homicidio si vieta inquanto facendolo si fa contra il giusto ; & non inquanto è giusto , & debito , che i turbatori della pace , & della tranquillità publica , & gli altri maluagi , & scelerati siano dalla publica autorità spenti & occisi .

Quel che fiano i precetti ceremoniali, & perche fo-
dati. CAP. XXV

СЛР. XX

POICHE si è detto de' precetti morali, resta che de' ceremoniali si ragioni; ne quali furono determinati à quel popolo di fare i debiti officij con Dio, & con gli huomini. Non che ne quali si cōmanda, che con Dio, & con gli huomini si facciano debiti, siano ceremoniali, ò giudiciali, perciocche morali sono quelli che cōmandano. Et quelli sono ceremoniali, & giudiciali, che determinano i modi, secondo i quali si hanno da offeruare le cose, che ne' morali si cōmandano, che si facciano verso Dio, & verso gli huomini, senza che per i morali siano determinati i modi, secondo i quali si hanno da fare le cose, che essi cōmandano. Perciocche le determinationi di così fatti modi non tengono à precetti morali; ma à ceremoniali, & à giudiciali. Si come per essemplio, ne' precetti morali, che à Dio si presti il debito culto, si cōmanda, che se gli presti, offerendogli questa, ò quell'altra sorte di sacrificio. Perciocche il cōmandare così fatte cose, è determinare i modi, secondo i quali si ha da prestare à Dio il debito culto; la determinatione de' quali non si appartiene à precetti morali: ma à ceremoniali. Similmente ne' precetti morali si cōmanda, che si renda il debito à gli huomini: ma non si cōmanda, che di quel, che sia debito, ò non sia, si stia al giudicio de' giurati.

a, d'in quella maniera: nè che i giudicij habbiano ad essere ordi-
 ti atti giudiciarij, con quanti si vfa tra noi; nè che morendo vno
 mento gli succeda nella heredità più tosto il figliuolo, che la fi-
 ghe la figliuola (come è in molti luogbi) debba esser contenta del
 senza più. Percioche il cōmandare queste, & altre cose simili,
 re i modi, secondo iquali si hà da rendere il debito à gli huomini.
 natione de' quali modi à precetti giuditiali si appartiene, & non à
 non ha vna sola, ma più differenze iutra i morali precetti, &
 li, & i giuditiali. Et tra l'altre questa principalissima, che ne'
 legge positua, ò diuina, ò humana che ella sia, sono state com-
 cose, perche erano giuste. Et giuste erano, perche auanti, che
 positua si cōmandassero, erano state dalla natural cōmandate,
 ssamente, & spiegatamente tutte; almeno copertamente, & in
 tanto erano in lei contenute, come le conclusioni si contengono
 i. Et per questo gli huomini erano obligati ad offeruar quelle co-
 & senza che dalla legge positua ne fosserò mai dati precetti. Co-
 zi, se haueffero mancato di offeruare quelle di esse, la cui ragio-
 a, sarebbono (auanti che se ne dessero nella legge positua pre-
 cufati, per la ignoranza. Ma le cose proposte ne' ceremoniali,
 iali, non sono state determinate dalla legge positua, perche fus-
 prima che da lei si determinassero; anzi non cominciarono elle
 se senò dopo, et perche da lei furono determinate Et per consequen-
 ti dopo, & perche ella così determinò, & non prima, comin-
 cesser obligati à seruarle. E se ella non haueffe così determinato (co-
) non sarebbono gli huomini stati mai obligati à far più tosto nel
 ella determina, che in vn'altro. Et questo auuiene, perche i pre-
 prendono efficacia dalla legge della natura, & non semplicemen-
 tatori. La doue i ceremoniali, & i giuditiali da i legislatori la
 & non per se dalla legge della natura. La onde haurebbono po-
 tatori determinare le cose ceremoniali, & le giuditiali diuersamen-
 che hanno fatto. Perche la determinatione di esse è del tutto com-
 nitrio loro. Ma delle cose morali non haurebbono potuto già dar-
 trarij à quei, che hanno dati; nè cōmandare diuersamente da quel
 no cōmandato. Perche sarebbono stati discordanti, & contrarij à
 alla legge della natura; & per conseguente etiandio della legge
 cui è necessario, che ogni buona legge si accordi. Hora ve-
 precetti ceremoniali dell' antica legge, in cui furono determinati
 do i quali il Popolo Hebreo bauea da offeruare i precetti mo-
 on Dio l'ordinauano. Dico, che apparisce chiaro, che in da-
 cetti cerimoniali, si hebbero principalmente duo rispetti. L'uno
 di oc-

di occupare; quanto si potea il più, quel popolo nel culto diuino, e la mente stesse assiduamente inuolto ne' seruitij del vero Iddio. Il che per se, & anche perche in questa maniera dal culto, & dal seruitio Dei, & da ogni altra vana superstitione si ritrabenea, & tenea lontano rispetto fu, che poi che la legge vecchia non era tale, che per dare a gli huomini la perfettione; gli preparasse almeno medianti ceremoniali a riceuere cotal perfettione dalla legge nuoua, che Christo dar si deuea. Quanto al primo rispetto, per occupare gli assai nel culto diuino; fu necessario, che in molti precetti, & molti dassettero loro molte cose. Le quai tutte à tre capi principali si riducono prima lo istesso diuino culto; & appresso gli istrumenti, che s'adopereuano nel diuino culto, che vengono sotto nome di cose sacre, e ministri. Quanto al primo capo, perche in essi consiste prima il culto diuino, furono oltre alle altre cose, ordinate molte maxime sacrificij, & intorno ad essi, che sono honori particolarissimamente seruati, furono dati molti precetti. Circa le cose sacre poi, che ne questo capo uanno comprese, quali sono il tabernacolo, l'arca, il propitiu, gli altari, la mensa della propositione, il candelabro, & gli altri vasi sacri, perche volle Iddio, che si facessero di materia ricchissima, & con molta fattura; si diedero similmente molti precetti. Intorno al terzo capo, che sono i ministri deputati al diuino culto, si possono considerare, & la prima, che di loro deuea farsi à cotal officio, & la foggia del viuere, et del seruire, che conueniua lor di seruare per honor di Dio, & per riputatione di quella da quella de gli altri huomini, & segnalata. Quanto alla seconda, perche piacque à Dio, che si facesse medianti certi sacramenti, si ordinò tali sacramenti molti precetti, & molti se ne diedero ancora circa il modo del mangiare, & del vestir loro, che osservanze si chiamano. Quanto all'altro rispetto, il quale fu, che dalla legge vecchia si preparassero gli huomini alla perfettione, che dalla nuoua riceuere deueano. Come che per ragione, secondo che di sopra si è detto, si facesse nella legge vecchia, alli ceremoniali precetti non si appartenea di farla, se non in figurando. Hora perche la vera perfettione dell'huomo consiste nel giungimento, che di lui si fa con Dio, mediante il diuino culto, essendo l'huomo composto di anima, & di corpo, deue & col corpo, & con l'anima dare culto, con l'anima interiormente, & esteriormente col corpo. Et si vede che il corpo è fatto per l'anima, così ancora il culto esteriore è fatto per lo interiore, & con esso accordarsi. Et conciosia che il culto esteriore consiste in congiungersi, quanto allo intelletto, & quanto all'affetto con Dio. Secondo che l'huomo in diuersi flati, diuersamente con Dio si congiunge; così ancora gli atti dello esteriore

esser diuersi. Nello stato del secolo che uerrà, nel qual il culto inte-
 che l'huomo con lo intelletto vedrà Iddio apertamente; & piena-
 rà di lui con lo affetto, perche haurà ogni ben presente; non sarà
 be col culto esteriore significhi, ò figuri alcuno ben futuro. Ma co-
 sisterà solo in rendere à Dio laudi, & gratie, le quali dalla interior
 & affettione procederanno. Nello stato del secolo presente, nel
 vede Iddio da gli huomini apertamente; ma si crede, di douerlo
 futuro, nel qual credere, che è atto di fede, & si ritruoua nello in-
 sistere il culto interiore, accioche à significare questo culto interio-
 racconcio lo esteriore, sono stati gli huomini sempre obligati à
 o con atti accomodati, & ben corrispondenti à tempi. Al
 legge vecchia, nel quale non solamente non si vedea Iddio; ma
 ar iscoperta la strada di arriuare à tal visione. Iddio, che uolea
 gli huomini, non solamente alla visione di se, ma anche alla stra-
 uenire à tal visione, la quale strada è Christo, perche il raggio del
 a nõ può per la debolezza humana esser riceuuto da gli huomini,
 anti certi segni proportionati alla condutione dello humano intel-
 cessario, che egli à tal fine proponeffe loro cose, che & questa,
 significassero, & figurassero, come cose future. Et ciò fece co' pre-
 moniali in molte maniere. Conciosia che ciascuno di quei molti sa-
 li più il tabernacolo, l'arca, il propitiatorio, i Cherubini, che
 il propitiatorio, l'vno altare de' profumi, & l'altro de' sacrificij,
 candelabro con gli altri uasellamenti, & appresso i sacramenti,
 e del vestire, & del mangiare, & finalmente tutte le cose deter-
 ordinate ne' precetti ceremoniali, come ben mostrano i sacri Dot-
 tendo ad vna ad vna per tutte, figurauano Christo futuro, & la
 tudine; alla quale Christo ne deuea condurre, & per consequen-
 tiuierij della Chiesa militante, & trionfante. Et in questa manie-
 vecchia co' precetti ceremoniali, figurando preparaua gli huomi-
 nitione, che dalla legge noua deueano riceuere. Ma hora, che è
 la legge noua, nel quale, se bene essendo noi pellegrini, & in
 on vediamo ancora apertamente Iddio; nondimeno, perche es-
 to Christo, ci è stata da lui, & in lui riuolata, & si è veduta la
 uenire à cotal visione, non è più dibisogno, che questa via ci sia
 a, & figurata come cosa futura. Et per questo il nostro culto este-
 figurare la visione di Dio, come cosa futura; & Christo, che è la
 à veder Iddio ne conduce, come cosa passata, & presente; &
 il culto esteriore de' gli antichi Padri essere diuerso, come poco
 à pienamente ragioneremo.

Perche

Perche hauendo gli huomini bisogno di legge, Iddio
de loro primieramente imperfetta, & se la legge antica
ancora.

CAP. XX

E NATVRALE à gli huomini di conoscere, che ci è vna natura
riore, da cui possono riceuere bene, & male, & che per ciò
loro di honorarla, & farle seruitù. Testimonio di questo sono
nationi, di cui rado fu al mondo, che alcuna si sia ritruouata, ò ne
dermi, ò ne gli antichi, che non babbia adorato qualche diuinità, se
imaginata almanco, & falsamente creduta. Percioche la ragione
quando dandosi ad intendere di saper molto, ha presontuosamente
per se determinare qual sia quella superior natura, che merita di esse-
re, & tenuta per Dio, ha dato in grossissimi errori. Et quindi è, che
da diuerse genti adorati, non solamente il Sole, & la Luna; ma et
huomini viui, & morti, come auuenne di Saturno, di Gioue, di Marte,
di altri. Si adorarono anche le statue d'oro, & di argento, & di au-
ria, non pur di huomini; ma anche di cani, et di buoi. Si diedero i diui
come à veri Dii, à fallacissimi demonij, che sotto nome di Mani
di Satiri, di Ninfe, di Genij, di Lari, si faceuano in varij modi sen-
huomini per ingannarli. Di maniera, che il mondo era condotto
non si trouaua (si può dire) ne mare, ne fiume, ne stagno, nè fonte,
ne monte, nè Città, nè casa, nè persona, che non hauesse i suoi parti-
colari Iddij. Le superstitioni poi trouate da g'i huomini, &
loro (come credere si può) da medesimi demonij; co' quali gli hono-
faceuano lor seruitù; erano molte volte tali, che da esse seuz'altro
mosce, che il Diauolo staua lor sopra, & à suo modo gli caualca-
doli à far cose, non pur inhumane; ma peggio, che di crudelissime;
che non mancarono de' Padri, che vccisero, offerendo loro in sacrificij
prij figliuoli; et tal uolta ancora fatti crudeli contra se stessi si perco-
sodisfare à quelle loro spietate religioni, co' pungentissimi ferri in
ti del corpo; nè finiuano, fin che non erano del proprio sangue bag-
po al piede. Ma se ben Iddio per domare la superbia de' gli huomi-
farli accorgere, che in luogo della sapienza, onde si pregiauano,
do di sapere non pur le humane, ma ancor le diuine cose, erano d-
za, & di pazzia colmi; gli lasciò trascorrere in così graui falli,
Hauendo nondimeno determinato eternamente di voler (come pr-
scia ad Abramo, & à gli altri Padri antichi, serui, & amici suoi)
in Giesu Christo suo figliuolo tutte le genti, & farsi conoscere da
de prima, & per aperta visione poi, non abbandonò mai il genere

et , cominciando etiandio dal principio del mondo, non si troua-
 rebbari   lui,   quali riueld egli se essere quello, cui solo deuano gli
 onorare,   honorare come Iddio . Et cos  loro non solamente non m -
 de, di speranza,   di carit , in che consiste il vero interior culto,
 da diuino istinto,   da spirito di profetia, ond'erano pieni indot
 honorarlo esteriormente ancora modi diceuoli,   al culto interio
 identi ; perche erano accommodati   significare ,     figurare i
   nostra redentione . Come manifestamente apparisce in quel, che
 e fero no Abel , No  , Abram , Melchisedech,   altri, che auan-
 co sacrificij da loro   Dio offerri , figurarono il sacrificio di Giesu
   essendo poscia auuenuto, che il mondo, il quale molto si pregi-
 losi di saper molto non pur delle cose humane , ma delle diuine an-
 molti grauissimi errori, ne quali per poco sapere si era da se stesso,
 te circa il diuino culto precipitato, cominci  accorgersi, che anzi
   egli forsennato,   stolto,   cos , che col cominciare   riconosce-
 lia, hauea dato principio   diuentare intendente ,   sauio . Per-
 restaua vn'altra falsa persuasione ancora, per la quale presuntuo-
 auo   credere di esser gagliardo ,   potente   fare per se stesso
 piuta giustitia,   tutto quel bene, che e' uolea; Iddio per souenir
   insieme finir di trarlo di quell'altra pazzia; volse dargli la leg-
 e, insegnandogli quel, che e' non sapea, gli finisse di leuare la igno-
 mandandogli quello, che e' per se non potea, lo facesse accorto
 zza,   della presontion sua . Et poiche datogli i precetti morali
   essi tornato   mente quello, che verso Iddio,   verso gli huomi-
 e, di ch'egli, tutto che la ragion naturale lo dettasse, si era in gran
 licato, volle co' precetti cerimoniali determinare i modi, sec do i
 ueniua far quello , che ne' morali, qu to al rendere il debito ho-
 gli era stato imposto . I quali modi furono imperfetti; perche essen-
 ni allhora rozzi, et delle diuine cose ignoranti , gli determin  Id-
 ueniua alla conditione di loro in que' tempi,   non come sarebbe
 e, se i precetti di ci    persone delle diuine cose int denti,   esper-
 o hauuti   proporre . Et in ci  fece Iddio, come fanno le madri co'
 m tre teneri fanciulli sono, col latte pascono, riserb dosi   dar lo
   de gli altri cibi sodi, poiche cresciuti ,   fatti grandi siano di-
 poterli r pere co'denti, et nudrirsene . I modi perfetti ad que di
 ruit , et di r derli il debito culto riserb  Iddio di douer insegnar
 i, poiche essi fossero gi  diuentati acconci ,   poterli apprendere,
 o uissi gran t po sotto le figure ,   l'ombre dell'antica legge . si
 te verificate le figure, et scosse l' bre dalla luce della nuoua leg-
 bristo . Hora den do il culto esteriore corrip dere all'interiore,

V v v   con

Et con esso, come nel precedente capitolo si disse accordarsi. Perciò
 interiore de' gli antichi Padri, prima che Christo venisse, consiste
 in, et nella speranza, che essi haueano, come di cose future, non
 della eterna beatitudine, ma etiandio di Christo, che è la via, che
 la eterna beatitudine; conueniente, et necessario fu, che hauesse
 nie del culto esteriore accomodate, et acconcie à significare, come
 re, non meno i misterij di Giesù Christo, che la eterna beatitudine.
 che Christo venne, et morì. A noi, il cui culto interiore consiste nell
 nella speranza, che habbiamo de' beni del Cielo, et del beneficio
 Christo, ilqual è la via, che al Ciel conduce; conuiene di hauere
 nie del culto esteriore, accioche allo interiore ben corrispondano,
 date à significare il termine della via, che è la beata visione, che si
 Dio, come cosa futura, et à significare la via, che è Christo, come c
 ta, et presente; et così, che il nostro culto esteriore sia diuerso da
 antichi. Si come anche il culto interiore, et lo esteriore, con che c
 uore à Dio quando saremo alla vltima perfectione arriuati in Cielo
 uerso da quello, con che l'honoriamo interiormente, et esteriorment
 terra. Concio sia che allhora, che vederemo, et possederemo, et hau
 ben presente, mancheranno la fede, che è di cose, che non si vedo
 speranza, che è di cose, che non si possiedono. Onde perche il cu
 re consisterà in conoscere, et in godere della cosa amata perfetta;
 esteriore senza che figuri più cosa alcuna (non essendo necessaria
 senon oue non apparisce la verità figurata) consisterà in renderli
 grazie della cognitione, et del godimento perfetto, che hauremo.
 ra, che si come à beati, che sono hora in Cielo, oue non credono,
 più cosa alcuna, perche vedono, et hanno ogni ben presente, non
 più il culto, che conuenne già loro mentre furono passeggeri, et
 nel quale siamo hora noi, nè sarebbe digeuale, che offerissero più
 ferfero già il sacrificio, nelquale mangiando il vero corpo, et beu
 ro sangue di Giesù Christo, sotto il velo del pane, et del vino si p
 uo, et significauano di credere, et di sperare, come cosa futura
 visione, et il godimento del diuin verbo, cui essendo beati vedono
 za alcun velo, et di lui si godono. Così à noi, iquali, dopo che Ch
 unto, et ha sostenuto morte in memoria di ciò, mangiamo, et beu
 erificio del vero corpo, et del vero sangue suo da noi offerto; non
 che mangiamo secondo lo stile dell'antica legge, et come facemmo
 tempo gli Hebrei, lo agnello Pasquale, che ombreggiaua, et figu
 me cosa futura il sacrificio, che facciamo hora noi. Percioche essi
 care, et con goderli mangiando di quello agnello, non solamente s
 no la fruitione della eterna beatitudine, che era cosa futura; co

tempo a loro , come è in questo a noi ; ma anche la morte di Gesù Christo , & il sacrificio ; che offerse egli di se stesso , & che offeriamo ogni dì noi , eredito , & sperato da loro come cosa futura all'hora ; & celebrato cotidianamente hora da noi , come cosa già fatta , & presente . Non conuenengono adunque a noi le cerimonie della legge antica ; perche tutto il culto diuino esteriore , così della vecchia , come della nuova legge , che tutto è compreso sotto il nome di cerimonie ; consiste in segni , che sono protestationi , che significano il tutto interiore , del quale è principio la fede . Onde perche può l'huomo protestarsi , & significare non solamente con le parole ; ma co' fatti ancora ; interueniente , che si come , se l'huomo nelle cose della fede significasse con le parole falsamente quel , che non è , sarebbe mortal peccato ; così ancora sarebbe mortal peccato significandolo falsamente co' fatti . Et benchè sia vna istessa fede , & la nostra , hora , che Christo è venuto , & alla , che di Christo hebbero gli Hebrei prima ch'egli venisse ; nondimeno , per ch'essi furono auanti a Christo , & noi siamo dopo ; noi diuersamente da quel , che faceuano essi significhiamo , & con parole , & co' fatti le medesime cose da loro , & da noi credute . Perciò che essi con le parole (come è scritto in Esaia) diceuano ecco , che la vergine diuenterà grauidà , & partorirà in tempo futuro . Et noi (come è nel simbolo Apostolico) diciamo pur con parole , che Maria vergine diuenterà grauidà di Spirito Santo , & che partori Gesù Christo in tempo passato . Et similmente le cerimonie loro significauano co' fatti , che Christo sarebbe venuto , & che morendo darebbe offerto se in sacrificio in tempo futuro ; & le nostre significano pur co' fatti che egli è già venuto , & che ha offerto se in sacrificio in tempo passato . Et perche a questo , che hora diciamo , che già che Christo è venuto , & offerendo se in sacrificio , ha patito morte ; l'osservare le cerimonie dell'antica legge sarebbe mortal peccato , pare che repugni quello , che fecero gli Apostoli . I quali si tiene che hauendo ricevuto la pienezza dello Spirito Santo , non peccarono mai più mortalmente , & pur si truoua , che dopo , che Christo risuscitò , & salì in Cielo , ne osservarono essi alcune ; & come è scritto ne gli atti de gli Apostoli ; permisero (perche così piacque allo Spirito Santo) che a gli altri ancora fosse lecito di osservarne certe . Santo Agostino considerò tre tempi ; vno innanzi alla passione di Christo ; nel quale quelle cerimonie erano ancor viue ; perche obligauano , & non noceuano ; anzi giouauano a gli Hebrei , che ben le osservauano ; & l'altro dopo la passione di Christo , sino che fu diuulgato il vangelo . Nel qual tempo sono da lui quelle cerimonie (come erano veramente) chiamate morte , perche non haueuano più forza alcuna , & niuno era più obligato a seruarle ; ma non mortifere ancora , perche gli Hebrei , che veniuano alla fede ben poteuano osservarle senza peccato ; pur che non ponessero speranza in esse ; nè stimassero esser lor necessario di così fare per la salute , quasi come se la fede di Christo senza le cerimonie dell'an-

et con esso, come nel precedente capitolo si disse accordarsi. Per
interiore de gli antichi Padri, prima che Christo venisse, consist
da, et nella speranza, che essi haueano, come di cose future, non
della eterna beatitudine, ma etliandio di Christo, che è la via, che
la eterna beatitudine; conueniuole, et necessario fu, che hauesse
nie del culto esteriore accomodate, et acconcie à significare, com
re, non meno i misterij di Giesù Christo, che la eterna beatitudine
che Christo venne, et morì. A noi, il cui culto interiore consiste ne
nella speranza, che habbiamo de i beni del Cielo, et del benefici
Christo, ilqual è la via, che al Ciel conduce; conuiene di bauere
nie del culto esteriore, accioche allo interiore ben corrispondano,
date à significare il termine della via, che è la beata visione, che
Dio, come cosa futura, et à significare la via, che è Christo, come
ta, et presente; et così, che il nostro culto esteriore sia diuerso da
antichi. Si come anche il culto interiore, et lo esteriore, con che
uore à Dio quando saremo alla vltima perfettione arriuati in Ciel
uerso da quello, con che l'honoriamo interiormente, et esteriorme
terra. Concio sia che allhora, che vederemo, et possederemo, et ha
ben presente, mancheranno la fede, che è di cose, che non si ved
speranza, che è di cose, che non si possiedono. Onde perche il c
re consisterà in conoscere, et in godere della cosa amata perfe
steriore senza che figuri più cosa alcuna (non essendo necessari
senon che non apparisce la verità figurata) consisterà in render
gratie della cognitione, et del godimento perfetto, che hauremo
ra, che si come à beati, che sono hora in Cielo, oue non credono,
più cosa alcuna, perche vedono, et hanno ogni ben presente, u
più il culto, che conuenne già loro mentre furono passeggeri, et
nel quale siamo hora noi, nè sarebbe dicenuole, che offerissero p
ferfero già il sacrificio, nelquale mangiando il vero corpo, et beu
ro sangue di Giesù Christo, sotto il velo del pane, et del vino si
uo, et significauano di credere, et di sperare, come cosa futur
visione, et il godimento del diuin verbo, cui essendo beati vedon
za alcun velo, et di lui si godono. Così à noi, iquali, dopo che C
nuto, et ha sostenuto morte in memoria di ciò, mangiamo, et be
crificio del vero corpo, et del vero sangue suo da noi offerto; no
che mangiamo secondo lo stile dell'antica legge, et come faceu
tempo gli Hebrei, lo agnello Pasquale, che ombreggiava, et
me cosa futura il sacrificio, che facciamo hora noi. Percioche es
care, et con goderli mangiando di quello agnello, non solamente
no la fruttione della eterna beatitudine, che era cosa futura; e

tempo à loro , edme è in questo à noi ; ma anche la morte di Giesu Christo, & il sacrificio , che offerse egli di se stesso , & che offeriamo ogni dì noi, creduto , & sperato da loro come cosa futura allhora ; & celebrato cotidianamente hora da noi, come cosa già fatta, & presente . Non conuenengono adunque à noi le cerimonie della legge antica ; perche tutto il culto diuino esteriore , così della vecchia , come della nuova legge , che tutto è compreso sotto il nome di cerimonie ; consiste in segni , che sono protestationi , che significano il tutto interiore , del quale è principio la fede . Onde perche può l'huomo protestarsi , & significare non solamente con le parole ; ma co' fatti ancora ; interuiente, che si come, se l'huomo nelle cose della fede significasse con le parole falsamente quel, che non è, farebbe mortal peccato ; così ancora farebbe mortal peccato significandolo falsamente co' fatti. Et benchè sia vna istessa fede, et la nostra, hora, che Christo è venuto, & alla, che di Christo hebbero gli Hebrei prima ch'egli venisse; nondimeno, pch'essi furono auanti à Christo, & noi siamo dopo; noi diuersamete da quel, che faceuano essi significbiamo, & con parole, & co' fatti le medesime cose da loro , & da noi credute . Perciorche essi con le parole (come è scritto in Esaia) diceuano ecco , che la vergine diuenterà gruida, & partorirà in tempo futuro. Et noi (come è nel simbolo Apostolico) diciamo pur con parole , che Maria vergine diuentò gruida di Spirito Santo, & che partorì Giesu Christo in tempo passato. Et similmente le cerimonie loro significauano co' fatti, che Christo farebbe venuto , & che morendo darebbe offerto se in sacrificio in tempo futuro ; & le nostre significano pur co' fatti che egli è già venuto , & che hà offerto se in sacrificio in tempo passato . Et perche à questo , che hora diciamo , che già che Christo è venuto, & offerendo se in sacrificio, hà patito morte ; l'offeruare le cerimonie dell'antica legge sarebbe mortal peccato , pare che repugni quello ; che ferono gli Apostoli. I quali si tiene che hauendo riceuto la pienezza dello Spirito Santo , non peccarono mai più mortalmente, & pur si truoua, che dopo, che Christo risuscitò , & salì in Cielo, ne offeruarono essi alcune ; & come è scritto ne gli atti de gli Apostoli ; permisero (perche così piacque allo Spirito Santo) che à gli altri ancora fosse lecito di offeruarne certe . Santo Agostino considerò tre tempi ; vno innanzi alla passione di Christo ; nel quale quelle cerimonie erano ancor viue; perche obligauano, & non noceuano; anzi giouauano à gli Hebrei, che ben le offeruauano; & l'altro dopo la passione di Christo, sino che fu diuulgato il vangelo . Nel qual tempo sono da lui quelle cerimonie (come erano veramente) chiamate morte, perche non haueuano più forza alcuna, & niuno era più obligato à seruarle; ma non mortifere ancora , perche gli Hebrei , che veniuano alla fede ben poteuano offeruarle senza peccato ; pur che non ponessero speranza in esse ; nè stimassero esser lor necessario di così fare per la salute , quasi come se la fede di Christo senza le cerimonie dell'an-

ica legge non bastasse à saluare ; ma che à Gentili , che si facenano
 ni non fosse licito di osservarle per alcun modo . Et per ciò diceua
 San Paolo di duo discepoli, che hauea carissimi, Timoteo, & Tito, &
 Timotheo , perche era nato di madre Hebrea , & Tito perche era
 circumcise. Il terzo tempo (secondo santo Agostino) è quel, che è J
 po, che'l vangelo fu diuulgato ; nelquale le cerimonie della legge a
 pur sono state , & sono morte ; ma mortifere ancora . Inquanto q
 da indi in quà le hauesse osservate , ò osservasse , tutto che fosse nat
 Hebrea , & nouamente venuto alla fede , haurebbe fatto , & fare
 tal peccato . Et questa distinctione di tempi ben conuiene à precetti
 niali ; ma non già à giudiciali ; de' quali diremo nel seguente capi
 morali ; de' quali di sopra si è detto . Percioche quanto à giudiciali
 de considerare altro , che duo tempi. L'vno inanzi, che Christo m
 quale i precetti giudiciali erano viui , & haueuano virtù di obligar
 tro dopo, che Christo morì. Nelquale , perche le leggi durano qu
 lo stato ordinato con leggi tali , hauendo lo stato di quel Popolo, c
 la legge antica ordinò à figurare i misterij di Giesù Christo hauuto
 che per la morte di Giesù Christo i misterij di lui si compirano , non
 me anche la legge antica , da cui lo stato di quel popolo era ordin
 per conseguente durarono più i precetti giudiciali ; iquali perdend
 che haueuano di obligare quando Christo morì , morirono ancora
 ga , che i precetti giudiciali siano morti, come diciamo, non per ciò
 tiferi . Perche non essendo essi stati dati à fine , che per se , & pri
 te figurassero Christo , come per se , & principalmente lo figurau
 moniali, se per ordine di qualche Principe da qualche popolo si osser
 nè il Principe , che hauesse così ordinato , nè il popolo, che gli osser
 cherebbe per alcun modo . Perche non si protestarebbe con la os
 di essi , nè significherebbe di credere , nè di sperare , che Christo fo
 nire ; ne si farebbe pregiudicio alla verità della fede ; pur che così
 cetti non fossero comandati , nè osservati , come viui ancora , &
 obligare per virtù dell'antica legge . Et quanto à precetti morali n
 considerare alcuna distinctione de tempi . Percioche prendendo es
 dalla legge della natura , & dalla eterna (come si è detto) fur
 dal principio del mondo , & saranno sino alla fine viui, &
 efficaci ad obligare ; non perche furono cōman
 dati dalla antica legge ; ma perche
 sono precetti della legge
 naturale, & della
 eterna .

••

De precetti giudiciali. CAP. XXXIII.

RESTA, che per ispedirci della legge antica, che de precetti giudiciali si ragioni. Diciamo adunque, che di tutti i precetti cost della divina positiva, come anche di qual si voglia humana legge, parte, come avviene di tutti i morali, dalla ragion naturale dettati sono, perche sono à guisa di conclusioni stati tratti da precetti della legge della natura, da cui principalmente procede la virtù, che è in loro di obligare. Et parte, perche la ragion naturale non gli detta, & non sono à guisa di conclusioni, stati cavati da i precetti della legge della natura, prendono non da lei, ma dalla sola autorità de' legislatori, che gli proposero, o Dio, o buomini che fossero. La efficacia, che hanno di obligare. Come avviene di tutti i precetti cerimoniali, & giudiciali, che non sono altro, che determinazioni de i modi, secondo i quali si hanno da osservare i morali. Et perche quando far si deve una cosa, quanto à se (pur che si faccia) le più volte non molto importa se si fa in una, o in altra convenuol maniera; avviene, che se i modi determinati in cost fatti precetti cerimoniali, & giudiciali non si fossero da legislatori cost, come sono, determinati, non haurebbono onde osservare si deuessero, & non obliherebbono. Si comanda per essempio ne' precetti morali, che à Dio si dia il debito culto; & ciò, perche la natura lo insegna, era l'huomo obligato à fare auanti, che fosse Mosè, & auanti ogni legge positiva. Ma perche la natura non ha determinati, nè insegnati i modi, secondo i quali si deve à Dio dare il detto culto, cessano in ciò i morali precetti, & sott'entrano i cerimoniali. Iquali, perche à loro si appartiene di fare cost fatte determinazioni, cò mandarono nella antica legge, che si facessero molte maniere di sacrificij, & altre cose in honor di Dio. Ma auanti, che si dessero cost fatti precetti non erano gli Hebrei obligati à rendere à Dio il debito culto, più tosto con quei sacrificij, & in que' modi, che poscia furono nella legge determinati, che in altri, purchè convenuoli stati fossero. Et similmente si comanda ne' morali precetti, che si faccia honor al Padre, & alla madre; & ciò perche la natura lo insegna, era l'huomo obligato à far prima, che nascesse Mosè, & auanti ogni legge positiva. Ma perche la natura non determina i modi di far cotai honor, tacciono in ciò i morali precetti, & sott'entrano i giudiciali; cui tocca di determinare i modi, secondo i quali gli huomini nella comune conversatione intra loro hanno da osservare i precetti della legge della natura. Et quanto all'honor, che i figliuoli deono à padri, per meglio mostrare, che i precetti giudiciali hanno efficacia di obligare dalla sola autorità de' legislatori, mi gioua di torre vn' essempio dalle civili Romane leggi; nelle quali intorno à ciò furono co precetti giudiciali determinati intra gli altri duo modi,

l'vno,

l'uno, che i figliuoli, etiandio dopo che sono arriuati à gli anni della
ne fossero sotto la podestà de' padri; & l'altro, che senza il consenti-
padri i figliuoli non potessero prender moglie. Ma appresso i me-
mani auanti, che nelle lor leggi ciò si determinasse, i figliuoli erano
precepto di legge di natura obligati ad honorare il padre, ma non
ne' duo già detti, che in altri conuenoli modi. Et dopo, che si è de-
ancora, appresso l'altre nationi, alle quali in così fatte cose non è pia-
cettare la legge ciuile de' Romani, non hanno luogo le dette determi-
Unde è che appresso i Francesi i figliuoli (come la glosa dice) non
getti alla podestà de' padri. Et tra noi Christiani i sacri canoni han-
nato, che i figliuoli deono di honestà, ma non di necessità, astener si
te il matrimonio senza il consentimento de' Padri. Di maniera, che
no, come che poco honestamente facciano, possono prender mogli-
che i padri non vi consentano. Di che apparisce, che i precetti giudi-
no efficacia di obligare dall'autorità sola de' legislatori, & non dalla
della natura. Et il medesimo diciamo de' cerimoniali. Percioche
ge della natura, hauessero tale efficacia, sarebbono obligati à preser-
il culto, secondo i modi determinati, & comandati ne' precetti ceri-
della legge vecchia anche hoggi, non pur gli Hebrei, ma tutti gli
che sono participi della medesima natura. Ma de' precetti ceri-
precedenti capitoli si è detto assai. Resta adunque che de' giudiciali
che cose si dicano. Et prima; che due sono le conditioni, che fanno
ti esser giudiciali, l'una, che habbiano virtù di obligare dalla sola or-
& autorità del legislatore, & l'altra, che contenghino i modi, secon-
gli huomini hanno da offeruare i precetti della legge, della natura
vinere, & il trattarsi intra loro. Percioche se contenessero i modi,
quali hauessero à portarsi con Dio, sarebbono cerimoniali, & non
li, & se hauessero virtù di obligare per se dalla ragion naturale, non
giudiciali; ma morali. & se hauessero cotal virtù, quanto à certi ris-
autorità del legislatore, & quanto à certi altri per se dalla legge de-
sarebbono non semplicemente giudiciali, ma insieme morali, & giudi-
come per essemplio è il precepto di dare la decima à Sacerdoti, il qua-
Theologi dicono) è insieme morale, & giudiciale; morale inquanto
naturale dettata, che si dia loro parte di quello, che si raccoglie. Et
si la recognitione dell'uniuersale dominio, che Iddio, rappresentan-
di Sacerdoti; hà sopra tutte le cose da lui create, come anche, perche
i Sacerdoti deputati à prestare à Dio per li popoli il debito culto, &
lo per loro, sono i popoli per legge di natura obligati à dar loro, on-
diuere direuolmente, si come del publico si da etiandio à tutti gli al-
le publiche faccende attendono, qual è il Principe; cui per questo

buio: & quali sono i soldati deputati à combattere per la Republica: cui per questo si danno dal publico gli stipendij. Et è il detto precetto delle decime anche giudiciale inquanto determina il modo, secondo il quale si ha da osservare quello, che sopra ciò detta la ragion naturale. Il qual modo, perche consiste principalmente nella quantità, & della quantità la ragion naturale non detta nulla, si è tutto ciò lasciato alla determinatione de gli autori della legge positiva. Ma Iddio, che fu quello, che diede la legge positiva à gli Hebrei, hauendo rispetto alla conseruatione dell' honore del sacerdotio, & insieme della vguaglianza intra gli huomini di quel popolo, determinò, che fosse di ogni dieci vno di quanto ciascuno ricogliea. Et il medesimo hà fatto poscia la Chiesa à noi Christiani, incarcerando però i Sacerdoti, et imponendo loro, che parte di dette decime in elemosine de poveri distribuiscano. Ma la consuetudine hà determinato in molti luoghi aliramente; ne quali quello, che à Sacerdoti dare si costuma, tutto che decima si chiami, è nondimeno assai meno, che la decima parte di quanto ciascun raccoglie. Et hà la consuetudine, favorita dal tacito consentimento de Sommi Pontefici, che sapendola non le hanno contradetto, potuto ciò fare, come molti intendono. Ancorche diuersamente da costoro altri sentano. Ma comunque ciò sia, tornando al nostro ragionamento, dico, che à legislatori si appartiene co' precetti giudiciali determinare i modi, secondo i quali si hanno da osservare i morali, che la conuersatione de gli huomini riguardano. Ma tutti gli atti della humana conuersatione, che possono farsi in vn popolo, si riducono à quattro capi. Il primo de quali è di quelli, che cader possono intra il Principe, & gli huomini sudditi al Principe. Il secondo è di quei, che intra le persone particolari dell'istesso popolo accadano. Il terzo è de gli atti, che far si possono intra quei dello istesso popolo, & gli stranieri. Il quarto, & vltimo è di quei, che passano intra coloro, che insieme in vna casa, & sotto vn medesimo tetto viuono. Accioche adunque la Città, o il regno, cui si dà legge, sia bene ordinato, bisogna che conforme à questa distinctione de' capi habbia buoni precetti giudiciali. Quanto al primo capo, perche ad effetto, che intra il Principe, & i suoi sudditi sia buon ordine, si ricercano due conditioni. L'una è che il Principato sia buono, & l'altra, che ciascuno de' sudditi habbia parte nel Principato. Quanto alla prima, perche buono principato è quello, in cui il Principe, che comanda à tutti, è eletto à tal grado per la virtù di lui, & in cui sono anche certi, altri huomini principali eletti par per la loro virtù, i quali stanno appresso il Principe & lo consigliano, & lo aiutano à governare: dico che il popolo Hebreo, quando à questi capi era bene ordinato. Perche fu retto gran tempo da huomini iustissimi, come fu Mosè auanti, & poi Iosue, & gli altri, che succedero loro, che soleano chiamarsi giudici. I quali non erano Rè assoluti. Non habbendo voluto Iddio da prima dare al suo popolo i Rè, sapendo, che essi alla

luo

le fraudi, & con le menzogne. Sotto il nono, & il decimo altri precetti, perche in essi è vniuersalmente vietata ogni concupiscenza. Sopra li precetti del Decalogo, in quanto la intentione di Dio, la quale è, che da gli huomini si faccia il dendo quel, che deono in prima à lui, & poi intra loro, & guando non fare ne à lui, nè intra loro quel, che non deono, non si può mini dispensare. Perche il dispensare sopra le leggi all'hora è per viene qualche caso, nel quale, se la legge si offeruasse, si farebbe intentione del legislatore; ma non può mai venir caso alcuno, contra la intentione di Dio, che l'huomo faccia il giusto rendendo quello, che egli deuè, ò che si guardi dallo ingiusto, astenendosi da quello, che egli non deuè. Nè à ciò repugna, che in molti casi dal mane, & diuine è non pur permesso l'homicidio, ma comandato. nel Decalogo l'homicidio si vieta inquanto facendolo si fa contra il giusto; & non inquanto è giusto, & debito, che i turbare la pace, & della tranquillità publica, & gli altri maluagi, & scelerni siano dalla publica autorità spenti & occisi.

Quel che siano i precetti ceremoniali, & perche fossero dati.

CAP. XX

POICHE si è detto de' precetti morali, resta che de' ceremoniali si ragioni; ne quali furono determinati à quel popolo di fare i debiti officij con Dio, & con gli huomini. Non che ne quali si comanda, che con Dio, & con gli huomini si facciano debiti, siano ceremoniali, ò giuditiali, percioche morali sono quelli comandano. Et quelli sono ceremoniali, & giuditiali, che determinati i modi, secondo i quali si hanno da offeruare le cose, che ne morali è to, che si facciano verso Dio, & verso gli huomini, senza che per morali siano determinati i modi, secondo i quali si hanno da fare le essi comandano. Percioche le determinati di così fatti modi non tengono à precetti morali; ma à ceremoniali, & à giuditiali. Si c per essempio, ne' precetti morali, che à Dio si presti il debito culto; comanda, che se gli presti, offerendogli questa, ò quell'altra sortecij. Percioche il comandare così fatte cose, è determinare i modi, quali si ha da prestare à Dio il debito culto; la determinazione de quali non si appartiene à precetti morali: ma à ceremoniali. Similmente i morali si comanda, che si renda il debito à gli huomini: ma non si da, che di quel, che sia debito, ò non sia, si stia al giudicio de' giudi

atti in questa, ò in quella maniera: nè che i giudicij habbiano ad essere ordinati con tanti atti giudiciarij, con quanti si vsa tra noi; nè che morendo vno senza testamento gli succeda nella heredità più tosto il figliuolo, che la figliuola: nè che la figliuola (come è in molti luoghi) debba esser contenta della dote sola senza più. Perciocche il comandare queste, & altre cose simili, è determinare i modi, secondo iquali si hà da rendere il debito à gli huomini. La determinatione de' quali modi à precetti giuditiali si appartiene, & non à morali. Et non ha vna sola, ma più differenze intra i morali precetti, & i ceremoniali, & i giuditiali. Et tra l'altre questa principalissima, che ne' morali dalla legge positua, ò diuina, ò humana che ella sia, sono state comandate le cose, perche erano giuste. Et giuste erano, perche auanti, che dalla legge positua si comandassero, erano state dalla natural comandate, senon espressamente, & spiegatamente tutte; almeno copertamente, & in virtù, inquanto erano in lei contenute, come le conclusioni si contengono ne principj. Et per questo gli huomini erano obligati ad offeruar quelle cose prima, & senza che dalla legge positua ne fossero mai dati precetti. Come che i rozzi, se hauessero mancato di offeruare quelle di esse, la cui ragione era oscura, sarebbono (auanti che se ne dessero nella legge positua precetti) stati scusati, per la ignoranza. Ma le cose proposte ne' ceremoniali, & ne giuditiali, non sono state determinate dalla legge positua, perche fussero giuste prima che da lei si determinassero; anzi non cominciarono elle ad esser giuste senò dopo, et perche da lei furono determinate Et per conseguente gli huomini dopo, & perche ella così determinò, & non prima, cominciarono ad esser obligati à seruarle. E se ella non hauesse così determinato (come hà fatto) non sarebbono gli huomini stati mai obligati à far più tosto nel modo, che ella determina, che in vn'altro. Et questo auuiene, perche i precetti morali prendono efficacia dalla legge della natura, & non semplicemente da i legislatori. La doue i ceremoniali, & i giuditiali da i legislatori la prendono; & non per se dalla legge della natura. La onde haurebbono potuto i legislatori determinare le cose ceremoniali, & le giuditiali diuersamente da quel, che hanno fatto. Perche la determinatione di esse è del tutto commessa all'arbitrio loro. Ma delle cose morali non haurebbono potuto già dar precetti contrarij à quei, che hanno dati; nè comandare diuersamente da quello, che hanno comandato. Perche sarebbono stati discordanti, & contrarij à i precetti della legge della natura; & per conseguente etiandio della legge eterna, con cui è necessario, che ogni buona legge si accordi. Hora venendo à precetti ceremoniali dell' antica legge, in cui furono determinati i modi, secondo i quali il Popolo Hebreo bauea da offeruare i precetti morali, che con Dio l'ordinauano. Dico, che apparisce chiaro, che in daret detti precetti cerimoniali, si hebbero principalmente duo rispetti. L'uno

di oc-

di occupare, quanto si potea il più, quel popolo nel culto diuino, acciò la mente stesse assiduamente inuolto ne' seruitij del vero Iddio. Il che per se, & anche perche in questa maniera dal culto, & dal seruitio dei Dei, & da ogni altra vana superstitione si ritraueua, & tenea lontano rispetto fu, che poi che la legge vecchia non era tale, che per se dare a gli huomini la perfettione; gli preparasse almeno medianti i ceremoniali a riceuere cotal perfettione dalla legge nuoua, che per Christo dar si deuea. Quanto al primo rispetto, per occupare gli assai nel culto diuino; fu necessario, che in molti precetti, & molti, dassettero loro molte cose. Le quai tutte a tre capi principali si riducono: sono prima lo istesso diuino culto; & appresso gli istrumenti, che si adoperano nel diuino culto, che vengono sotto nome di cose sacre, & sotto i ministri. Quanto al primo capo, perche in essi consiste prima il culto diuino, furono oltre alle altre cose, ordinate molte maniere di sacrificij, & intorno ad essi, che sono honori particolarissimamente a seruari, furono dati molti precetti. Circa le cose sacre poi, che nel capo uanno comprese, quali sono il tabernacolo, l'arca, il propitiato, gli altari, la mensa della proposizione, il candelabro, & gli altri vasi sacri, perche volle Iddio, che si facessero di materia ricchissima, & con fattura; si diedero similmente molti precetti. Intorno al terzo capo, che sono i ministri deputati al diuino culto, si possono considerare, & la cura, che di loro deuea farsi a cotal officio, & la foggia del viuere, et de' costumi, che conueniua lor di seruare per honor di Dio, & per riputatione di quella finta da quella de' gli altri huomini, & segnalata. Quanto alla depurazione, perche piacque a Dio, che si facesse medianti certi sacramenti, si diedero a tali sacramenti molti precetti, & molti se ne diedero ancora circa la maniera del mangiare, & del vestir loro, che obseruanze si chiamano. Quanto all'altro rispetto, il quale fu, che dalla legge vecchia si preparassero gli huomini alla perfettione, che dalla nuoua riceuere deueano. Come che per ragione, secondo che di sopra si è detto, si facesse nella legge vecchia di molti modi, alli ceremoniali precetti non si appartenea di farla, se non in figura. Hora perche la vera perfettione dell'huomo consiste nel giungimento, che di lui si fa con Dio, mediante il diuino culto, essendo l'huomo composto di anima, & di corpo, deue & col corpo, & con l'anima dare a Dio culto, con l'anima interiormente, & esteriormente col corpo. Ma poichè che il corpo è fatto per l'anima, così ancora il culto esteriore del corpo è fatto per lo interiore, & con esso accordarsi. Et conciosia che il culto esteriore consiste in congiungersi, quanto allo intelletto, & quanto all'affetto, con Dio. Secondo che l'huomo in diuersi stati, diuersamente con Dio si congiunge, & interiore deue congiungersi; così ancora gli atti dello esteriore, &

diuersi stati esser diuersi. Nello stato del secolo che uerrà, nel qual' il culto interiore sarà, che l'uomo con lo intelletto vedrà Iddio apertamente; & pienamente goderà di lui con lo affetto, perche baurà ogni ben presente; non sarà di bisogno, che col culto esteriore significhi, o figuri alcuno ben futuro. Ma cotale culto cōsisterà solo in rendere à Dio laudi, & gratie, le quali dalla interior cognitione, & affettione procederanno. Nello stato del secolo presente, nel quale non si vede Iddio da gli huomini apertamente; ma si crede, di douerlo vedere nel futuro, nel qual credere, che è atto di fede, & si ritruoua nello intelletto, consiste il culto interiore, accioche à significare questo culto interiore sia bene acconcio lo esteriore, sono stati gli huomini sempre obligati à prestarglielo con atti accomodati, & ben corrispondenti à tempi. Al tempo della legge vecchia, nel quale non solamente non si uedeua Iddio; ma non si era pur iscoperta la strada di arriuare à tal uisione. Iddio, che uoleua preparare gli huomini, non solamente alla uisione di se, ma anche alla strada, da peruenire à tal uisione, la quale strada è Christo, perche il raggio della verità sua nō può per la debolezza humana esser riceuto da gli huomini, se non medianti certi segni proportionati alla conditione dello humano intelletto; fu necessario, che egli à tal fine proponesse loro cose, che & questa, & quella significassero, & figurassero, come cose future. Et ciò fece co' precetti ceremoniali in molte maniere. Conciosia che ciascuno di quei molti sacrificij, & di più il tabernacolo, l'arca, il propitiatorio, i Cherubini, che sosteneuano il propitiatorio, l'uno altare de' profumi, & l'altro de' sacrificij, la mensa, il candelabro con gli altri uasellamenti, & appresso i sacramenti, le osservanze del vestire, & del mangiare, & finalmente tutte le cose determinate, & ordinate ne' precetti ceremoniali, come ben mostrano i sacri Dottori, discorrendo ad vna ad vna per tutte, figurauano Christo futuro, & la futura beatitudine; alla quale Christo ne deuea condurre, & per consequente i futuri misterij della Chiesa militante, & trionfante. Et in questa maniera la legge vecchia co' precetti ceremoniali, figurando preparaua gli huomini alla perfectione, che dalla legge nuoua deueano riceuere. Ma hora, che è il tempo della legge nuoua, nel quale, se bene essendo noi pellegrini, & in viaggio, non vediamo ancora apertamente Iddio; nondimeno, perche essendo uenuto Christo, ci è stata da lui, & in lui riuclata, & si è ueduta la via di peruenire à cotale uisione, non è più dibisogno, che questa via ci sia addombrata, & figurata come cosa futura. Et per questo il nostro culto esteriore deue figurare la uisione di Dio, come cosa futura; & Christo, che è la strada, che à veder Iddio ne conduce, come cosa passata, & presente; & così deue dal culto esteriore de' gli antichi Padri essere diuerso, come poco appresso più pienamente ragioneremo.

Perche

Perche hauendo gli huomini bisogno di legge, Iddio la diede loro primieramente imperfetta, & se la legge antica duri ancora.

CAP. XXXII.

E NATURALE à gli huomini di conoscere, che ci è vna natura superiore, da cui possono riceuere bene, & male, & che per ciò conuiene loro di honorarla, & farle seruitù. Testimonio di questo sono tutte le nationi, di cui rado fu al mondo, che alcuna si sia ritruouata, ò ne tempi moderni, ò ne gli antichi, che non habbia adorato qualche diuinità, se non uera, imaginata almanco, & falsamente creduta. Percioche la ragione humana, quando dandosi ad intendere di saper molto, ha presontuosamente voluto per se determinare qual sia quella superior natura, che merita di essere adorata, & tenuta per Dio, ha dato in grossissimi errori. Et quindi è, che sono stati da diuerse genti adorati, non solamente il Sole, & la Luna; ma etiandio gli huomini viui, & morti, come auuenne di Saturno, di Giove, di Hercole, & di altri. Si adorarono anche le statue d'oro, & di argento, & di altra materia, non pur di huomini; ma anche di cani, et di buoi. Si diedero i diuini honori, come à veri Dii, à fallacissimi demonij, che sotto nome di Mani, di Fanni, di Satiri, di Ninfe, di Genij, di Lari, si faceuano in varij modi sentire da gli huomini per ingannarli. Di maniera, che il mondo era condotto à tale, che non si trouaua (si può dire) ne mare, ne fiume, ne stagno, nè fonte, nè selua, ne monte, nè Città, nè casa, nè persona, che non hauesse i suoi proprij, & particolari Iddij. Le superstitioni poi trouate da g'i huomini, & insegnate loro (come credere si può) da medesimi demonij; co' quali gli honorauano, & faceuano lor seruitù; erano molte volte tali, che da esse seuz' altro, ben si conosce, che il Dianolo staua lor sopra, & à suo modo gli caualcaua inducendoli à far cose, non pur inhumane; ma peggio, che di crudelissime fiere. Perche non mancarono de' Padri, che uccisero, offerendo loro in sacrificio i proprij figliuoli; et tal uolta ancora fatti crudeli contra se stessi si percoceano, per sodisfare à quelle loro spietate religioni, co' pungentissimi ferri in tutte le parti del corpo; nè finiuano, fin che non erano del proprio sangue bagnati dal capo al piede. Ma se ben Iddio per domare la superbia de gli huomini, & per farli accorgere, che in luogo della sapienza, onde si pregiauano, presumendo di sapere non pur le humane, ma ancor le diuine cose, erano di ignoranza, & di pazzia colmi; gli lasciò trascorrere in così graui falli, & furori. Hauendo nondimeno determinato eternamente di voler (come promise poscia ad Abramo, & à gli altri Padri antichi, serui, & amici suoi) ribenedire in Giesu Christo suo figliuolo tutte le genti, & farsi conoscere da loro per se de prima, & per aperta visione poi, non abbandonò mai il genere humano, si
che

che in ogni età, cominciando etiandio dal principio del mondo, non si trouassero alcuni chari à lui, à quali riuolè egli se essere quello, cui solo deuano gli huomini adorare, & honorare come Iddio. Et costoro non solamente non mancavano di fede, di speranza, & di carità, in che consiste il vero interior culto, ma furono da diuino inflinto, & da spirito di profetia, ond' erano pieni indotti à tener in honorarlo esteriormente ancora modi dicenuoli, & al culto interiore corrispondenti; perche erano accomodati à significare, & à figurare i misterij della nostra redentione. Come manifestamente apparisce in quel, che si legge, che furono Abel, Noè, Abram, Melchisedech, & altri, che auanti la legge, co' sacrificij da loro à Dio offerti, figurarono il sacrificio di Giesu Christo. Ma essendo poscia auuenuto, che il mondo, al quale molto si pregiuaua, credendosi di saper molto non pur delle cose humane, ma delle diuine ancora; per molti grauissimi errori, ne quali per poco sapere si era da se stesso, massimamente circa il diuino culto precipitato, cominciò accorgersi, che anzi che sauiò, era egli forsennato, & stolto, & così, che col cominciare à riconoscer la sua follia, hauea dato principio à diuentare intendente, & sauiò. Perche pur gli restaua vn'altra falsa persuasione ancora, per la quale presuntuosamente si daua à credere di esser gagliardo, & potente à fare per se stesso opre di compiuta giustitia, & tutto quel bene, che e' uolea; Iddio per souenirlo in questa, & insieme finir di trarlo di quell'altra pazzia, uolse dargli la legge. La quale, insegnandogli quel, che e' non sapea, gli finisse di leuare la ignoranza, & comandandogli quello, che e' per se non potea, lo facesse accorto della debolezza, & della presonion sua. Et poiche datogli i precetti morali gli hebbe con essi tornato à mente quello, che verso Iddio, & verso gli huomini far deuesse, di ch'egli, tutto che la ragion naturale lo dettasse, si era in gran parte dimenticato, uolè co' precetti cerimoniali determinare i modi, secòdo i quali gli conueniua far quello, che ne' morali, quãto al rendere il debito honore à Dio, gli era stato imposto. I quali modi furono imperfetti; perche essendo gli huomini allhora rozzi, et delle diuine cose ignoranti, gli determinò Iddio, come conueniua alla conditione di loro in que' tempi, & non come sarebbe stato dicenuole, se i precetti di ciò à persone delle diuine cose intèdenti, & esser se si hauessero hauuti à proporre. Et in ciò fece Iddio, come fanno le madri co' figliuoli, cui mètre teneri fanciulli sono, col latte pascono, riserbadosi à dar loro del pane, & de gli altri cibi sodi, poiche cresciuti, & fatti grandi siano diuentati atti à poterli ròpere co' denti, et nudrirsene. I modi perfetti adunque di fare à Dio seruitù, et di rēderli il debito culto riserbò Iddio di douer insegnar à gli huomini, poiche essi fossero già diuentati acconci, à poterli apprendere, et che essendo uisiti gran tēpo sotto le figure, & l'ombre dell'antica legge, si fossero in parte verificate le figure, et scosse l'òbre dalla luce della nuoua legge di Giesu Christo. Hora deuèdo il culto esteriore corrispòdere all'interiore,

V v v & con

Et con esso, come nel precedente capitolo si disse accordarsi. Perche il culto
 interiore de gli antichi Padri, prima che Christo venisse, consistea nella fe-
 de, Et nella speranza, che essi haueano, come di cose future, non solamente
 della eterna beatitudine, ma etiandio di Christo, che è la via, che conduce al-
 la eterna beatitudine; conuenueole, Et necessario fu, che haueſſero le cerimo-
 nie del culto esteriore accomodate, Et acconcie à significare, come cose futu-
 re, non meno i misteri di Giesù Christo, che la eterna beatitudine. Ma dopo
 che Christo venne, Et morì. A noi, il cui culto interiore consiste nella fede, Et
 nella speranza, che habbiamo de i beni del Cielo, Et del beneficio di Giesù
 Christo, il qual è la via, che al Ciel conduce; conuiene di hauere le cerimo-
 nie del culto esteriore, accioche allo interiore ben corrispondano, accommo-
 date à significare il termine della via, che è la beata visione, che si haurà di
 Dio, come cosa futura, Et à significare la via, che è Christo, come cosa passa-
 ta, Et presente; Et così, che il nostro culto esteriore sia diuerso da quel de gli
 antichi. Si come anche il culto interiore, Et lo esteriore, con che daremo ho-
 more à Dio quando saremo alla vltima perfettione arriuati in Cielo, sarà di-
 uerso da quello, con che l'honoriamo interiormente, Et esteriormente hora in
 terra. Concioſia che allhora, che vederemo, Et possederemo, Et hauremo ogni
 ben presente, mancheranno la fede, che è di cose, che non si vedono, Et la
 speranza, che è di cose, che non si possiedono. Onde perche il culto interio-
 re consisterà in conoscere, Et in godere della cosa amata perfettamente, lo
 esteriore senza che figuri più cosa alcuna (non essendo necessaria la figura,
 senon oue non apparisce la verità figurata) consisterà in renderli laudi, Et
 grazie della cognitione, Et del godimento perfetto, che hauremo. Di manie-
 ra, che si come à beati, che sono hora in Cielo, oue non credono, ne sperano
 più cosa alcuna, perche vedono, Et hanno ogni ben presente, non conuiene
 più il culto, che conuenne già loro mentre furono passeggeri, Et nello stato,
 nel quale siamo hora noi, nè sarebbe diceuole, che offerissero più, come of-
 ferſero già il sacrificio, nelquale mangiando il vero corpo, Et beuendo il ve-
 ro sangue di Giesù Christo, sotto il velo del pane, Et del vino si protestaua-
 no. Et significauano di credere, Et di sperare, come cosa futura la aperta
 visione, Et il godimento del diuin verbo, cui essendo beati vedono hora, sen-
 za alcun velo, Et di lui si godono. Così à noi, iquali, dopo che Christo è ve-
 nuto, Et ha sostenuto morte in memoria di ciò, mangiamo, Et beuiamo il sa-
 crificio del vero corpo, Et del vero sangue suo da noi offerto; non conuiene,
 che mangiamo secondo lo stile dell'antica legge, Et come faceuano in quel
 tempo gli Hebrei, lo agnello Pasquale, che ombreggiava, Et figurava co-
 me cosa futura il sacrificio, che facciamo hora noi. Percioche essi con sacrifi-
 care, Et con goderſi mangiando di quello agnello, non solamente significaua-
 no la fruitione della eterna beatitudine, che era cosa futura; così in quel
 tempo

tempo a loro , come è in questo a noi ; ma anche la morte di Giesù Christo , & il sacrificio ; che offerse egli di se stesso , & che offeriamò ogni dì noi , creduto , & sperato da loro come cosa futura all'hora ; & celebrato còtidianamente hora da noi , come cosa già fatta , & presente . Non conuenengono adunque a noi le cerimonie della legge antica ; perche tutto il culto diuino esteriore , così della vecchia , come della nuova legge , che tanto è compreso sotto il nome di cerimonie ; consiste in segni , che sono protestationi , che significano il tanto interiore , del quale è principio la fede . Onde perche può l'huomo protestarsi , & significare non solamente con le parole ; ma co' fatti ancora ; intermente , che si comè , se l'huomo nelle cose della fede significasse con le parole falsamente quel , che non è , sarebbe mortal peccato ; così ancora sarebbe mortal peccato significandolo falsamente co' fatti . Et benchè sia vna istessa fede , et la nostra , hora , che Christo è uenuto , & alla , che di Christo hebbero gli Hebrei prima ch'egli venisse ; nondimeno , pch'essi furono auaii a Christo , & noi siamo dopo ; noi diuersamente da quel , che faceuano essi significbiamo , & con parole , & co' fatti le medesime cose da loro , & da noi credute . Percioche essi con le parole (come è scritto in Esaia) diceuano ecco , che la vergine diuenterà gruida , & partorirà in tempo futuro . Et noi (come è nel simbolo Apostolico) diciamo pur con parole , che Maria vergine diuento gruida di Spirito santo , & che partori Giesù Christo in tempo passato . Et similmente le cerimonie loro significauano co' fatti , che Christo sarebbe uenuto , & che morendo haurebbe offerto se in sacrificio in tempo futuro ; & le nostre significano pur co' fatti che egli è già uenuto , & che hà offerto se in sacrificio in tempo passato . Et perche a questo , che hora diciamo , che già che Christo è uenuto , & offerendo se in sacrificio , hà patito morte ; l'osservare le cerimonie dell'antica legge sarebbe mortal peccato , pare che repugni quello , che fecero gli Apostoli . I quali si tiene che hauendo ricevuto la pienezza dello Spirito santo , non peccarono mai più mortalmente , & pur si truoua , che dopo , che Christo risuscitò , & salì in Cielo , ne osservarono essi alcune ; & come è scritto ne gli atti de gli Apostoli ; permisero (perche così piacque allo Spirito santo) che a gli altri ancora fosse lecito di osservarne certe . Santo Agostino considerò tre tempi ; vno innanzi alla passione di Christo ; nel quale quelle cerimonie erano ancor viue ; perche obligauano , & non nocuano ; anzi giouauano a gli Hebrei , che ben le osservauano ; & l'altro dopo la passione di Christo , sino che fù diuulgato il uangelo . Nel qual tempo sono da lui quelle cerimonie (come erano veramente) chiamate morte , perche non haueruano più forza alcuna , & niuno era più obligato a seruarle ; ma non mortifere ancora , perche gli Hebrei , che ueniuanò alla fede ben poteuano osservarle senza peccato ; pur che non ponessero speranza in esse ; nè stimassero esser lor necessario di così fare per la salute , quasi come se la fede di Christo senza le cerimonie dell'an-

tica legge non bastasse à saluare ; ma che à Gentili , che si faceuano Chriſtiani non fosse licito di offeruarle per alcun modo . Et per ciò diceua egli , che San Paolo di duo discepoli , che hauea carissimi , Timoteo , & Tito , circoncise Timotheo , perche era nato di madre Hebreà , & Tito perche era gentile nò circoncise . Il terzo tempo (secondo santo Agostino) è quel , che è seguito dopo , che'l vangelo fu diuulgato ; nelquale le cerimonie della legge antica , non pur sono state , & sono morte ; ma mortificare ancora . Inquanto qualunque da indi in quà le hauesse offeruate , ò offeruasse , tutto che fosse nato di gente Hebreà , & nuouamente venuto alla fede , haurebbe fatto , & farebbe mortal peccato . Et questa distintione di tempi ben conuiene à precetti cerimoniali ; ma non già à giudiciali ; de' quali diremo nel seguente capitolo ; nè à morali ; de' quali di sopra si è detto . Percioche quanto à giudiciali non accade considerare altro , che duo tempi . L'vno inanzi , che Christo morisse ; nel quale i precetti giudiciali erano viui , & haueuano virtù di obligare : & l'altro dopo , che Christo morì . Nelquale , perche le leggi durano quanto dura lo stato ordinato con leggi tali , hauendo lo stato di quel Popolo , cui Dio con la legge antica ordinò à figurare i misterij di Giesù Christo hauuto fine , dopo che per la morte di Giesù Christo i misterij di lui si compirono , non durò più ne anche la legge antica , da cui lo stato di quel popolo era ordinato . Nè per conseguente durarono più i precetti giudiciali ; iquali perdendo la virtù , che haueuano di obligare quando Christo morì , morirono ancora . Ma auenga , che i precetti giudiciali siano morti , come diciamo , non per ciò sono mortiferi . Perche non essendo essi stati dati à fine , che per se , & principalmente figurassero Christo , come per se , & principalmente lo figurauano i cerimoniali , se per ordine di qualche Prencipe da qualche popolo si offeruassero ; nè il Prencipe , che hauesse così ordinato , nè il popolo , che gli offeruasse , pecherebbe per alcun modo . Perche non si protestarebbe con la osseruatione di essi , nè significherebbe di credere , nè di sperare , che Christo fosse per venire ; ne si farebbe pregiudicio alla verità della fede ; pur che così fatti precetti non fossero comandati , nè offeruati , come viui ancora , & efficaci ad obligare per virtù dell'antica legge . Et quanto à precetti morali non accade considerare alcuna distintione de tempi . Percioche prendendo essi efficacia dalla legge della natura , & dalla eterna (come si è detto) furono sin dal principio del mondo , & saranno sino alla fine viui , & efficaci ad obligare ; non perche furono comandati dalla antica legge ; ma perche sono precetti della legge naturale , & della eterna .

••

De pre-

De precetti giudiciali. CAP. XXXIII.

RESTA, che per ispedirci della legge antica, che de precetti giudiciali si ragioni. Diciamo adunque, che di tutti i precetti cost della diuina positiua, come anche di qual si voglia humana legge, parte, come auuiene di tutti i morali, dalla ragion naturale dettati sono, perche sono à guisa di conclusioni stati tratti da precetti della legge della natura, da cui principalmente procede la virtù, che è in loro di obligare. Et parte, perche la ragion naturale non gli detta, & non sono à guisa di conclusioni, stati canuati da i precetti della legge della natura, prendono non da lei, ma dalla sola autorità de' legislatori, che gli proposero, ò Dio, ò huomini che fossero, la efficacia, che hanno di obligare. Come auuiene di tutti i precetti cerimoniali, & giudiciali, che non sono altro, che determinationi de i modi, secondo iquali si hanno da offeruare i morali. Et perche quando far si deue vna cosa, quanto à se (pur che si faccia) le più volte non molto importa se si fa in vna, ò in altra conuenueuol maniera; auuiene, che se i modi determinati in cost fatti precetti cerimoniali, & giudiciali non si fossero da legislatori cost, come sono, determinati, non haurebbono onde offeruare si deuessero, & non obligherebbono. Si comanda per essempio ne' precetti morali, che à Dio si dia il debito culto; & ciò, perche la natura lo insegna, era l'huomo obligato à fare auanti, che fosse Mosè, & auanti ogni legge positiua. Ma perche la natura non ha determinati, nè insegnati i modi, secondo iquali si deue à Dio dare il detto culto, cessano in ciò i morali precetti, & sott'entrano i cerimoniali. Iquali, perche à loro si appartiene di fare cost fatte determinationi, cò mandarono nella antica legge, che si facessero molte maniere di sacrificij, & altre cose in honor di Dio. Ma auanti, che si dessero cost fatti precetti non erano gli Hebrei obligati à rendere à Dio il debito culto, più tosto con quei sacrificij, & in que' modi, che poscia furono nella legge determinati, che in altri, purchè conuenueuoli stati fossero. Et similmente si comanda ne' morali precetti, che si faccia honor al Padre, & alla madre; & ciò perche la natura lo insegna, era l'huomo obligato à far prima, che nascesse Mosè, & auanti ogni legge positiua. Ma perche la natura non determina i modi di far cotai honor, tacciono in ciò i morali precetti, & sott'entrano i giudiciali; cui tocca di determinare i modi, secondo i quali gli huomini nella comune conuersatione intra loro hanno da offeruare i precetti della legge della natura. Et quanto all'honore, che i figliuoli deono à padri, per meglio mostrare, che i precetti giudiciali hanno efficacia di obligare dalla sola autorità de' legislatori, mi gioua di torre vn' essempio dalle ciuili Romane leggi; nellequali intorno à ciò furono co precetti giudiciali determinati intra gli altri duo modi,

l'vno,

l'uno, che i figliuoli, etiandio dopo che sono arriuati à gli anni della discretione fossero sotto la podestà de' padri; & l'altro, che senza il consentimento de' padri i figliuoli non potessero prender moglie. Ma appresso i medesimi Romani auanti, che nelle lor leggi ciò si determinasse, i figliuoli erano bene per precetto di legge di natura obligati ad honorare il padre, ma non più tosto ne' duo già detti, che in altri conuenoli modi. Et dopo, che si è determinato ancora, appresso l'altre nationi, alle quali in così fatte cose non è piaciuto di accettare la legge ciuile de' Romani, non hanno luogo le dette determinazioni. Onde è che appresso i Francesi i figliuoli (come la glosa dice) non sono soggetti alla podestà de' padri. Et trà noi Christiani i sacri canoni hanno determinato, che i figliuoli deono di honestà, ma non di necessità, astenersi di contrarre il matrimonio senza il consentimento de' Padri. Di maniera, che se vogliono, come che poco honestamente facciano, possono prender moglie, anche che i padri non vi consentano. Di che apparisce, che i precetti giudiciali hanno efficacia di obligare dall'autorità sola de' legislatori, & non dalla legge della natura. Et il medesimo diciamo de' cerimoniali. Percioche se dalla legge della natura, hauessero tale efficacia, sarebbono obligati à prestare à Dio il culto, secondo i modi determinati, & comandati ne' precetti cerimoniali, della legge vecchia anche hoggi, non pur gli Hebrei, ma tutti gli huomini, che sono partecipi della medesima natura. Ma de' precetti cerimoniali ne' precedenti capitoli si è detto assai. Resta adunque che de' giudiciali alcune poche cose si dicano. Et prima, che due sono le conditioni, che fanno i precetti esser giudiciali, l'una, che habbiano virtù di obligare dalla sola ordinatione & autorità del legislatore, & l'altra, che contenghino i modi, secondo i quali gli huomini hanno da offeruare i precetti della legge, della natura, circa il viuere, & il trattarsi intra loro. Percioche se contenessero i modi, secondo i quali hauessero à portarsi con Dio, sarebbono cerimoniali, & non giudiciali, & se hauessero virtù di obligare per se dalla ragion naturale, non sarebbono giudiciali, ma morali, & se hauessero cotal virtù, quanto à certi rispetti dalla autorità del legislatore, & quanto à certi altri per se dalla legge della natura sarebbono non semplicemente giudiciali, ma insieme morali, & giudiciali. Si come per essempio è il precetto di dare la decima à Sacerdoti, il quale (come i Theologi dicono) è insieme morale, & giudiciale; morale inquanto la ragion naturale detta, che si dia loro parte di quello, che si raccoglie. Et questo così in recognitione dell'auuersale dominio, che Iddio, rappresentano in terra da Sacerdoti, ha sopra tutte le cose da lui create, come anche, perche essendo i Sacerdoti deputati à prestare à Dio per li popoli il debito culto, & à pregarlo per loro, sono i popoli per legge di natura obligati à dar loro, onde possano viuere dicituolmente, si come del publico si da etiandio à tutti gli altri, che alle publiche faccende attendono, qual è il Principe; cui per questo si dà il tributo,

buio; & quali sono i soldati deputati à combattere per la Republica; cui per questo si danno dal publico gli stipendij. Et è il detto precetto delle decime anche giudiciale inquanto determina il modo, secondo il quale si ha da osservare quello, che sopra ciò detta la ragion naturale. Il qual modo, perche consiste principalmente nella quantità, & della quantità la ragion naturale non detta nulla, si è tutto ciò lasciato alla determinatione de gli autori della legge positiva. Ma Iddio, che fu quello, che diede la legge positiva à gli Hebrei, hauendo rispetto alla conseruatione dell'honore del sacerdotio, & insieme della vguaglianza intra gli huomini di quel popolo, determinò, che fosse di ogni dieci vno di quanto ciascuno raccogliea. Et il medesimo ha fatto poscia la Chiesa à noi Christiani, incarcerando però i Sacerdoti, et imponendo loro, che parte di dette decime in elemosine de poveri distribuiscono. Ma la consuetudine ha determinato in molti luoghi altrimenti; ne quali quello, che à Sacerdoti dare si costuma, tutto che decima si chiami, è nondimeno assai meno, che la decima parte di quanto ciascun raccoglie. Et ha la consuetudine, favorita dal tacito consentimento de Sommi Pontefici, che sapendola non le hanno contraddetto, potuto ciò fare, come molti intendono. Ancorche diuersamente da costoro altri sentano. Ma comunque ciò sia, tornando al nostro ragionamento, dico, che à legislatori si appartiene co' precetti giudiciali determinare i modi, secondo i quali si hanno da osservare i morali, che la conuersatione de gli huomini risguardano. Ma tutti gli atti della humana conuersatione, che possono farsi in vn popolo, si riducono à quattro capi. Il primo de quali è di quelli, che cader possono intra il Prencipe, & gli huomini sudditi al Prencipe. Il secondo è di quei, che intra le persone particolari dell'istesso popolo accadono. Il terzo è de gli atti, che far si possono intra quei dello istesso popolo, & gli stranieri. Il quarto, & vltimo è di quei, che passano intra coloro, che insieme in vna casa, & sotto vn medesimo tetto vivono. Accioche adunque la Città, o il regno, cui si dà legge, sia bene ordinato, bisogna che conforme à questa distinctione de' capi habbia buoni precetti giudiciali. Quanto al primo capo, perche ad effetto, che intra il Principe, & i suoi sudditi sia buon ordine, si ricercano due conditioni. L'una è che il Principato sia buono, & l'altra, che ciascuno de' sudditi habbia parte nel Principato. Quanto alla prima, perche buono principato è quello, in cui il Prencipe, che comanda à tutti, è eletto à tal grado per la virtù di lui, & in cui sono anche certi, altri huomini principali eletti pur per la loro virtù, i quali stanno appresso il Principe & lo consigliano, & lo aiutano à gouernare: dico che il popolo Hebreo, quanto à questi capi era bene ordinato. Perche fu retto gran tempo da huomini virtuosissimi, come fu Mosè auanti, & poi Iosue, & gli altri, che succedero loro, che soleano chiamarsi giudici. I quali non erano Rè assoluti. Non habbendo voluto Iddio da prima dare al suo popolo i Rè sapendo, che essi alla

luto

DELL'HISTORIA DELL'HVOMO

luto imperio suol mutare tal volta gli animi, & deprauarli, talmente, che se bene quello, che è alzato al regno è virtuoso, & buono, come da principio fu Salomone, facilmente in tanta licentia di peccare degenera, & diuen vitioso, & maluagio. Ma Mosè, & gli altri, che successero, se ben non furono Rè, ebbero nondimeno Imperio al Regale molto simile. Et per comandamenti di Mosè, il quale ciò fece etiandio per consiglio di Ietro socero suo, furono eletti i più sanj, & i più virtuosi vecchi di tutto il popolo, à fine, che come principali ministri supplissero in quello, à che egli p la moltitudine de' negotij per se non potena bastare. Quanto poi all'altra conditione necessaria, ad effetto che col suo Principe siano i sudditi bene ordinati; la quale è, che ciascuno di essi habbia parte nel principato, da che procede, che amando per ciò tutti, & desiderando la conseruatione di tale stato, & lo stato, & la pace publica si mantiene, dico, che ad effetto, che ciascuno habbia parte nel principato si ricercano due cose. L'una è, che'l popolo per se stesso si elegga, il Principe, & quei, che come principali ministri, hanno immediatamente à governare sotto il Principe. L'altra è, che così al principato, come alla principale amministrazione si eleggano gli huomini del medesimo popolo; & non gli stranieri. Quanto alla prima, non piacque à Dio di commettere à quel popolo la electione del Principe, ma la riseruò à se, come à quello, che molto meglio, che'l popolo il cuor de gli huomini, & la virtù conosce di ciascuno. Gli commise bene la electione de' principali ministri, vedendosi, che per ordine di Mosè dal popolo furono eletti. Et volse quanto alla seconda, che il principe, & i principali ministri fossero non stranieri; ma di quel popolo, & che niuno del popolo, quantunque vilissimamente nato, fosse escluso, sì che non potesse essere eletto in principal ministro, & in principe ancora. Il che apparisce in Saul, & in Dauid: i quali furono tolti dalla cura di andadiet o à pecore, & ad asini, & alzati al regno. Quanto poi al secondo capo, che è de gli atti, che possono cadere intra i particolari dello istesso popolo. Dico, che due sono le communicationi, che gli huomini di vn popolo hanno intra loro, l'vna, che si fa ne' giudicij, alla quale si costringono etiandio quelli che non vogliono, con l'autorità del principe, cui gli huomini sono soggetti, & l'altra, che si fa volontariamente da particolari circa le cose, che essi hanno à se soggette, & delle quali dispongono comunque a lor piace. Et quanto all'una, & all'altra communicatione furono à quel popolo dati precetti, ne' quai opportunamēte si determinarono i modi di costituire i giudici, l'ordine de' giudicij, le pene de' maluagi, & le diuisioni, & gli altri modi di acquistare, di usare, & di alienare il dominio delle cose. Al terzo capo ancora che è de gli atti, che possono cadere intra il popolo suddito alla legge, & gli stranieri si sodisfece opportunamēte. Et perche cō gli stranieri si comunica mediante la pace, & la guerra. Circa questa, & circa quella come

nien-

cientissimi precetti si diedero, i quali si lasciano per breuità. Et quanto all'ultimo capo, che è de gli atti, che cadono intra le persone, che insieme habitano. Perebe così fatte persone sono naturalmente ordinate ad aiutar si scambievolmente per conseruatione della vita de particolari, & della specie. Et la vita de particolari si conserua co'beni esteriori, pascendo si, & coprendosi con essi; & la specie generando figliuoli. Auuiene che l'huomo nel gouerno de' detti beni hà bisogno da ministri, che sono i serui, & à generare figliuoli gli fa mestiero di bauer moglie. Talmente che le communicationi, che possono cadere intra le persone, che habitano insieme, sono di tre maniere, di Signore, & seruo, di marito & moglie, & di padre & figliuolo. Et à gli atti di ciascuna di dette communicationi furono dati nell'antica legge conuenientissimi precetti, determinando i modi, secondo i quali deueano comunicare, et portarsi intra loro. Si come ne' libri di Mosè ciascuno può vedere. Et questi precetti giudiciali, se bene, perche non furono dati per ordinare gli huomini con Dio, ma con gli altri huomini, non figurauano per se i misterij di Christo, nè della Chiesa, come faceuano i cerimoniali; nondimeno perche tutto lo stato di quel popolo, il quale uenia ordinato da detti precetti iudiciali, era figura di detti misterij, bisognaua, che i precetti ancora che gli ordinauano in qualche modo per conseguente gli figurassero.

Che non essendo bastate le altre leggi à risanar la natura humana; bisognò, che à far ciò Christo ci desse la sua nuoua diuina legge; & in che cosa ella consista. CAP. XXXIII.

NON essendo stato possibile nè alla naturale, nè alla humana, nè alla antica diuina legge di risanare la nostra natura da tante piaghe, nè di solleuarla da tante ruine, in che ella cadde, allhora che Adamo, facendo contra il precetto di Dio, precipitò se stesso, con tutta la sua posterità in infinito abisso di disordini, & di mal. insanabili ad ogni altra, che alla infinita virtù diuina. Velle Iddio, ancora, che non gli mancassero infiniti altri modi, per mostrare tanto più l'amor suo verso il genere humano, scendere egli dal Cielo, facendosi huomo; & portare indi seco vna legge in terra che potesse essere medicina atta à curarci da tanti mali. La qual legge possiamo noi dire, che è la gratia, poi che la gratia è senza dubbio la migliore, & la principal parte di detta legge. Non essendo cosa nuoua, che quello che è la principal parte di qualche cosa, si dica, che in vn certo modo sia il tutto. Et intendendo in questa maniera la legge di Christo, non è legge scritta in pietra, in metallo, in carta, o in altra materia che con gli occhi esteriori veder si possa.

X x x ma

ma ne' cuori degli huomini, & nelle anime, nelle quali si imprime da Dio la gratia. Non che nella legge di Christo si contenga la gratia sola senza altro; perciocchè vi si contengono anche altre cose, che sono scritte ne' libri del Vangelo. Ma tutte quelle altre cose sono parti men principali di detta legge, & alla gratia seruono, che è principale. Inquanto, ò sono instrumenti, per li quali Iddio dà la gratia: ò dispongono l'anima à riceverla, ò danno il modo di vsar di essa: poscia che si è ricevuta. Gli instrumenti, per li quali dà Iddio la gratia à gli huomini sono i sacramenti nella nuoua legge proposti. La dispositione, che le cose, che si leggono nel Vangelo fanno di noi alla gratia, è di due maniere. Perciocchè in vna maniera ci dispongono quanto allo intelletto, mostrandoci quello, che si ha da credere circa i misterij della santissima Trinità, & circa la diuinità, & la humanità di Christo. Et in vn'altra ci dispongono quanto allo affetto: Perciocchè ci fanno tenere à vile, & sprezzare il mondo, & le cose, che sono nel mondo; & così ci rendono atti à ricevere lo Spirito Santo: il quale non degna habitare ne' cuori di quei, che molto amano i beni del mondo. Danno finalmente il modo di vsare della gratia, inquanto in molte maniere insegnano di operare virtuosamente, mostrando quel, che fare, ò fuggire si debba. Da quello, che si è detto, che la principal parte di questa legge è la gratia, si può raccogliere, che se bene l'autore della nuoua legge; che è Giesù Christo, incarnò al tempo di Ottauiano Augusto; si cominciò egli nondimeno molto auanti ad Ottauiano, & prima che egli incarnasse; anzi sin dal principio del mondo à dare questa legge. Perciocchè à tutti i santi Padri antichi fù data la gratia per Giesù Christo, nel quale credettero; se bene non era fatto huomo ancora, non hauendo Iddio dato à gli huomini veruno altro nome, nel quale possano salvarsi, fuori che quello di Giesù Christo. Di maniera, che tutto che i detti santi Padri nascessero sotto la legge vecchia, ò inanzi ancora, si vissero essi & morirono nella nuoua, che è la gratia; & per ciò morendo andarono in luogo di salute. Et questa principalissima parte della legge, la quale diciamo, che Iddio scrive ne' cuori humani, è quella, che ci fa giusti, grati à Dio, & degni del Cielo; & non l'altra parte men principale, che le cose della fede ci insegna, & ci dà precetti, & consigli di quello, che sia da fare, ò da fuggire, inquanto non dentro nelle anime, & ne' cuori, ma di fuor nelle carte è scritta. Perciocchè inquanto è scritta nelle carte, se non vi fosse quell'altra scritta ne' cuori, si ne darebbe ella morte, & non vita, & ne farebbero rei di maggior colpa, & non giusti. Conciosia che il peccato per la legge, che lo vieta, diuenta maggior peccato. Et inquanto la legge di Christo è la gratia, diciamo, che ella è perfettissima, perche fa operare per amore, & dona desiderio di vbidire, & di far prontamente, & allegramente quanto Iddio comanda. Et perche ci introduce immediatamente nella beatitudine, & nella

Et nella gloria, in cui è l'ottimo stato nostro, Et la nostra somma perfezione, alla quale è ella vicina; anzi è in vn certo modo vna medesima cosa con essa. Onde è, che dissero alcuni, che la gratia è gloria imperfetta, Et che la gloria è perfetta gratia. Perche la gratia è principio della gloria, Et la contiene in virtù, Et ha con essa quella proportion, che hanno le cose imperfette con le perfette; ò che il seme ha con la pianta, che nasce dal seme. Et se bene come si è detta, diede Christo questa legge, prima che egli incarnasse à molti Padri antichi, i quali per essa, Et per la fede, che ebbero in lui non venuto ancora si salvarono: non fu nondimeno diuulgata, ne proposta à tutti vniuersalmente, se non dopo che egli incarnò, Et morì. Et che con la morte sua diede efficacia à sacramenti. Et fù ciò differito, perche auanti che cotal legge fosse vniuersalmente proposta, bisognaua, che il mondo si preparasse à riceverla, riconoscendo il grandissimo bisogno, che esso n'hauea. Et per ciò fù di mestiero, che si lasciasse per vn gran tempo in mano del suo consiglio, senza altra luce, Et senza altra guida, che quella della ragion naturale, come auuenne sino à Mosè. Nel qual tempo poterono gli huomini conoscere di essere come ciechi, Et diauer bisogno della luce, per iscacciare le tenebre nelle quali si ritrouauano, come mostrano i pazzi errori, che faceuano adorando le pietre, Et i legui. E dopo che per vn altro gran tempo si lasciassero sotto la legge vecchia. Accioche per essa; perche erano in molta opinione delle forze loro, Et di poter quello, che non poteuano; fossero disingannati, Et fatti accorti dalla loro infermità, Et del bisogno che haueuano, che Iddio porgesse loro la mano, Et gli aiutasse mandando quel medico, che sola era atto à sanarli. Et tutto che essendosi accorti di non hauere quegli occhi, ne quei nerui, che essi credeuano, fossero gli huomini preparati à riceverlo, non per ciò mandò Iddio incontanente il suo figliuolo con la nuova legge; ma volle prima, che molti santi Padri, come si fa da serui loro à grandissimi Signori; Et come conueniua alla Maieità di tanto legislatore; gli andassero inanzi, Et gli facessero scorta. Et così dopo esser stato figurato dalla legge, cantato da salmi, predetto, Et promesso da profeti, desiderato dal mondo, Et aspettato da padri nel limbo; scese dal cielo il figliuolo di Dio, Et vestitosi della nostra humanità conuersò trentatre anni con gli huomini, Et insegnò loro, Et gli ammaestrò con gli esempi, Et con la dottrina. Et fece per cōfermar la dottrina, Et per giouare à gli huomini, che veniuano per lui liberati da Demonij, risanati da infermità, Et risuscitati da morte, quasi innumerabili miracoli; fin che finalmente offerse se stesso in sacrificio di Ioanissimo odore al Padre, lasciandosi occidere in croce, Et aprendo con la passione, Et con la morte sua le porte del Cielo, ch'erano ferrate, Et dando afficace virtù à sacramenti. Per la cui visibile operatione, deriuandosi da Christo in noi l'inuisibile gratia; diueniamo noi vna cosa istessa con esso lui, Et mediante lui col padre.

dre. Et in questa maniera la vbidienza del figliuol di Dio fatto huomo, riconciliò gli huomini, & gli ricongiunse in amicitia con Dio, dal quale la disvbidienza del primo huomo gli hauea disgiunti, & fatti nemici.

De precetti, & de consigli, che si contengono nella legge di Christo.

C A P. XXXV.

LA gratia di Dio, come di sopra si è detto, è la parte principalissima della noua legge data da Christo, della qual fu principalmete per l'vniione del diuin verbo riempita, & colmata la humanità di lui; & da lui si è poscia deriuata in tutti, che per la fede si sono seco spiritualmente vniti. Et perche la diuina sapienza prouede à ciascuna sua creatura secondo il modo à lei conuenevole; & à gli huomini è conuenevole, & proprio di venire per le cose sensibili, & da loro conosciute, in cognitione delle non conosciute, & intelligibili, è piaciuto alla diuina sapienza, che cotal gratia si derivi dal verbo incarnato in noi le più volte per via di certe operationi sensibili che sacramenti si chiamano. Dalle quali è significata la insensibile operatione, che fa Iddio, conferendoci la gratia per loro, che come istrumenti la detta gratia contengono, & conferiscono. Et conciosia che non dona Iddio la grazia à gli huomini, perche ella si stia in loro otiosa, & senza far nulla; ma ad effetto, che produci le operationi meriteuoli della gloria, significata da quei trenta, & sessanta, & cento per vno, che fece quel buon terreno, in cui l'agricoltor celeste giuò il suo seme. Et perche non conuiene che dalla gratia si produchino solamente i frutti delle sante operationi interiori, che consistono in credere, sperare, & amare Iddio; ma delle esteriori ancora, che sono effetti di lei, per li quali danno gli huomini esteriormente l'honore, & il debito culto à Dio; & per lo amore di Dio si giouano, & si aiutano insieme, fa necessario, che nella noua legge di Giesù Christo si comandassero, & quelle operationi, che come istrumenti producono, & sono cagioni della gratia; & in qualche modo quelle ancora, che dalla gratia, come effetti di lei procedono. Le operationi esteriori sensibili, che producono la gratia, sono (come dicemmo) i santissimi sacramenti, i quali ben degno il Signore auanti che egli morisse insituire per se stesso tutti; ma volle, che duo di essi, che sono la confirmatione, & la estrema vntione, si pubblicassero da gli Apostoli, ma non prima, che egli fossero da lui confermati con lo spirito santo, il quale dopo che fu risuscitato, & salito al Cielo in figura di lingue di fuoco visibilmente mandò lor sopra. Percioche operando i sacramenti in virtù della passione di lui, non era conuenevole, che prima che egli patisse, & che auanti che gli Apostoli riceuessero essi la pienezza dello spirito Santo si diuulgassero.

fero li detti duo, ne quali si deuea comunicare anche altrui la detta pienezza. Conciosia che nella confirmatione si dà la fortezza dello spirito, accioche per essa si habbia à poter resistere à nemici, che esteriormente contrastano alla fede, & nella estrema vntione; oltre che quando in rispetto della eterna salute sia per esser loro vtile si risanano gli infermi quanto al corpo, si dà loro etiamdio la perfetta sanità dell'anima, non si lasciando in lei, pur ch'ella à ciò sia conueneuolmente disposta, alcuna reliquia di peccato, ne verun'altra cosa, che possa vietarle l'andar sene drittamente subito in Cielo alla gloria. De' quell'altre opere poi, che dalla gratia, come effetti procedono, & nell'uso di lei consistono, non parue à Christo nostro legislatore, che conuenisse alla maestà della nuoua legge il dare precetti cerimoniali, & giudiciali, come hauea fatto la legge antica. Onde per questo, & per altre ragioni, che si diranno poco appresso, ciò lasciar volle principalmente alla dispositione della Chiesa; la quale all'vna, & all'altra bisogna con molte decretali fatte in molti sacri concilij, & anche fuora de concilij da molti sommi pontefici, ha sodisfatto. Delle quali ragunate parte da Gregorio nono, da Bonifatio ottauo, da Clemente quinto, & da altri, che essendo capi della Chiesa poterono lor dare, quando anche haunta non l'haueffero autorità di legge; & parte da Gratiano in vn libro detto il decreto insieme co detti di molti huomini dotissimi, & santissimi raccolte; et accettate poscia dal lungo uso, si è fatto il corpo, che della ragion canonica communemente è chiamato. Et in particolare, quanto alle cose cerimoniali ha la Chiesa sodisfatto, etiamdio con le determinationi, che nel libro pontificale si ritrouano. Et appresso perche ogni giusta possanza, & ogni giuridittione, che hanno gli huomini vien da Dio, piacque à Dio fatto huomo lasciare, che da Prencipi della Terra, & da popoli, che si reggono per se stessi, si determinassero le cose giudiciali. Iquali ciò fero prendendo dalla mano di Giustiniano Imperatore tutto quel corpo di ragion civile, cui mise egli insieme, & diede autorità, & virtù di obligare; & è composto di determinationi fatte, & dallo istesso Giustiniano, & da molti altri Imperatori, & da molti Giureconsulti. Delle quali determinationi, perche si vede in esse vna incomparabile, & in vn certo modo più, che humana prudenza, usa si può dire tutta Christianità. Et ciò fero ancora & fanno ogni dì con certe particolari ordinationi, che statui si chiamano, secondo le opportunità de tempi, de luoghi & delle persone. Et non volle il Signore, ancora che nella diuina legge vecchia dati si fossero, dar nella nuoua così fatti precetti; perche non erano necessari; così in questa, come in quella. Conciosia che essendo la natione Hebraea, cui la vecchia legge da Dio si diede, assimigliata ad vn fanciullo, che molto bisogno hauesse, di esser dal Pedagogo di ogni, etiamdio picciolissima cosa instrutto; fu necessario, che nella legge, che Iddio le diede, la quale fu à quella natione in vece de Pedago-

gogo.

gogo si proponessero precetti atti ad instruir la delle cose cerimoniali, & giudiciali ancora. Senza che deueno la legge antica essere piena di ombre, & di figure accomodate à significare i futuri misterij di Giesu Christo; i quali niuno sapea, se non Iddio; fù necessario, che da Dio, & non da huomini fosse ro lor dati i precetti cerimoniali, che contenessero le dette ombre, & figure, il che nella legge nuoua non era. Percio che si daua non à persone asimigliate à fanciulli, che di Pedagogo mestiero haneessero, ma ad huomini prudenti, quali deueano essere i Christiani, che hauendo nel battesimo à ricreare lo spirito santo, non era dubbio, che per se stessi sarebbono stati atti à determinarsi opportunamente i precetti cerimoniali, & giudiciali. Massimamente, che quanto à cerimoniali, non aspettandosi più il Messia, uopo non era costituirli tali, che i futuri misterij di lui figurassero. Et quãto à giudiciali, perche deuea la legge nuoua durar sino alla fine del mondo, & si proponea à tutte le nationi dell'uniuerso; le quali per li varij siti è necessario, che sempre siano in molta differenza di costumi, & di altre conditioni intra loro, non sarebbe stato possibile, che gli huomini tutti in tutti i tempi, & in tutti i luoghi del mondo fussero commodamente uisati co' medesimi giudiciali precetti; deueno così fatti precetti essere accommodati alle conditione di coloro, che gli hanno à seruare. Ma tale incommodità ne' precetti della antica legge non potea hauer luogo; perche non deueno ella durare se non sino alla uenuta di Giesu Christo, & non essendo stata data, se non alla sola natione de gli Hebrei, era ageuole cosa, che i precetti di essa fossero per lo tempo, che durar deueano, commodi à tutta la detta natione. Ma se ben Christo per le dette cagioni (come i Santi Dottori dicono) non volle per se dar nella nuoua legge precetti giudiciali; nondimeno perche quei, che erano stati dati nell'antica, tutto che per la uenuta di Giesu Christo fossero morti, poteano tornar uiui, inquanto senza offesa di Dio, potrebbero da Christiani osservarsi, pur che da quei, che gli osservassero ciò si facesse, non intendendo di essere dalla legge antica à così fare obbligati. Christo perche gli Hebrei da alcuni precetti giudiciali della antica legge prendeuano occasione di errare, preuedendo, che facilmente alcuni Christiani vi haurebbono potuto errare ancora, volle per sicurezza mostrar gli errori loro; de' quali duo erano questi; che credeuano, che il dar danari ad usura à gli stranieri, & il ripudio alla moglie per se fosse giusto. Et ciò credeuano, perche così pareo loro essere dalla antica legge determinato. Onde per lenare le occasioni de gli errori, Christo mostrò, che si deuea somuenire à bisogni altrui, imprestando lor danari, & cose simili, senza speranza di trarre indi guadagno, che co danari stimar si possa. Et ciò fece, perche de gli huomini, essendo tutti partecipi della medesima natura, niuno è, che con qual si voglia altro huomo, straniero assolutamente esser possa. Et mostrò appresso, che il repudio era stato da Mose permesso per minor male, & per cōdescendere alla durezza de.

za de cuori loro, et non perche semplicemente fosse ben fatto, che il marito, et la moglie si disgiungessero per se stessi, già che erano stati insieme da Dio congiunti. Et in questa maniera queste due cose, come indegne, et ingiuste, et repugnanti alla legge della natura, furono da Giesu Christo per lo adietro amendue vietate. Et appresso, perche quel, che nella antica legge si era, per la conservatione della giustitia ordinato, che à chi hauesse cauato altrui vn' occhio, vn dente, o tagliata vn' orecchia, si deuesse all'incontro auar vn occhio, vn dente, et tagliar vn' orecchia, era da Giudei allargato sì, che stimauano, che la vendetta priuata fusse permessa; piacque al Signore mostrar, che deueno gli huomini, quando la carità lo ricerca esser apparecchiati, non pur à perdonare l' offesa, ma à rendere bene per male; et ad offerir l'altra gota à chi gli hauesse percosi nell'una. Et perche dal precetto, che condannaua i ladri à doner restituerne quattro in luogo di vna pecora da loro inuolata, i Giudei occasione di cupidigia prendeuano, à fine, che ciò non facessero i Christiani, volle il Signore mostrar, che gli huomini, anzi deueno esser liberati del proprio, che cupidi dello altrui. Et per ciò disse, che à chi in giudicio dimanda la tonica, anzi che piatir seco, si deue dare anche il mantello. Et perche gli Hebrei per alcuni precetti della legge antica, ne quali era lor contra alcuni popoli comandata la guerra, si faceano à credere, che il portare altrui odio fosse lecito, Christo volendo mostrar, che quella legge era venuta al fine, comandò, che si amassero etiamdico i nemici. Quanto poi à precetti cerimoniali della antica legge perche per la uenuta sua diuentauano non solamente morti, ma mortiferi ancora, si che diuulgato, che fosse il Vangelo non deuea esser più lecito di usar di loro per alcun modo à veruno, piacque à Christo lasciarli, senza che da lui fossero ne dichiarati, ne tocchi punto; se non con vna sola parola, con cui tagliò egli lor la gola del tutto; et mostrò, che non deueano hoggimai hauer più luogo. Et ciò fece allhora, che disse alla Samaritana; Verrà tempo quando nè in questo Monte, nè in Hierusalemme adorerete più il padre; ma i veri adoratori lo adoreranno in spirito, et in verità, volendo inferire, che quel loro diuin culto, che consiste in cerimonie esteriori deuea andare del tutto à terra, et esser cangiato in vn' altro spirituale, et migliore. Quanto poi alle cose morali Christo nostro legislatore si è contenuto nella sua legge comandarci solamente quello, che non si può lasciare senza perder la gratia; et quel solamente vietarci, che non può farsi, et insieme conseruarsi la gratia. Et ciò fece egli proponendoci solamente il Decalogo senza più. Il quale (come di sopra si è detto) non contiene se non i precetti della legge della natura, alla cui obediencia tutti gli huomini sono tenuti. L'altre buone operationi morali, et che partecipano tal volta etiamdico di cerimonia, parte ha voluto, che da Vescoui, et da prelati particolari, o dalla Chiesa vniuersale siano ordinate qual'è il digiuno ne' tempi determinati, et il guar-

dare

DELL'HISTORIA DELL'HVOMO

dare le feste, & simili, & parte com'è l'udir messa i dì non festi, l'astenersi, (come molti fanno per lo amore di Dio) il mercoledì dalla carne, il digiunare il sabbato, & il fare delle altre opere, che chiamano di supererogatione, cui non è l'huomo da alcuna legge obligato, ha voluto, che ciascuno per se si elegga come gli è aggrado. Et perche affine, che gli huomini siano ben formati quanto allo interiore, che più importa, deono i precetti del Decalogo non solo esteriormente con le mani, & con la lingua offeruarsi, ma interiormente con l'affetto, & col cuore, il quale è principalmente da Dio risguardato; Volle Iesu Christo insegnarci, che dall'homicidio, dallo adulterio, dal furto, dal falso testimonio, & da gli altri mali debbiamo astenerci: così non desiderandoli dentro con lo affetto, come non commettendoli di fuor con lo effetto; & che habbiamo a guardarci dalle occasioni altrest. Et quanto alle buone opere, nel medesimo Decalogo comandate, comandò egli, che con dritta intentione fare si deuessero, & non à fine di gloria vana, ò di laude humana, ò di qual si voglia comodo temporale. Vietò poi il giudicio temerario. Conciosia che cō esso si fa ingiuria à gli huomini, i quali facilmente mediante cotal giudicio vengono in disprezzo, & in odio à chi gli giudica; & si offende Iddio, il cui officio si vsurpa chi così giudica, appartenendosi a lui solo, che solo vede il se creto de cuori, il far ciò, & non à gli huomini, à quali non è dato il potere penetrar così à dentro. Et volle Giesu Christo, quanto alle cose, che à Dio appartengono, leuarci la negligenza, quando e' disse, che non si commettessero le cose fante à gli indegni, i quali egli nominò cani. Et perche non potiamo noi per noi stessi offeruare i diuini precetti, ci insegnò à douer ricorrere con la oratione al diuino aiuto. Appresso comandò che si entrasse per la stretta porta, per la quale entrano pochi; che è la via della virtù, posta intra gli estremi viij contrarij. Et ci auuertì à guardarci di non esser corrotti, & tratti fuor della buona via da i sinistri essempli dell'altrui ma' uagità. Et mostrò che l'ubi dire à suoi precetti è sommamente necessario; & che à chi non lo fa non basta ne la professione della fede, ne il far miracoli. Et à precetti aggiunse i cōfigli, i quali sono di cose non necessarie; ma si bene più utili, inquanto chi à cōfigli si attiene, più speditamente, & meglio arriua al porto della salute. Et con tutto ciò, perche la legge del Vangelo è legge di libertà, rimise allo arbitrio di ciascuno l'offeruare di detti consigli, & il non offeruarli. Ma perche la materia de consigli meglio sia intesa, dico che l'huomo è posto come intra duo estremi in mezzo à beni del mondo, & à beni del Cielo. Di maniera che quanto à questi si accosta, altrettanto è necessario che si discosti da quelli. Onde auuiene, che se alcuno è, che del tutto si appigli à beni del mondo, come fa chi pone in essi il suo fine, & gli hà per regola delle sue attioni, costui è di mestiero che del tutto sia separato, & che non habbia parte alcuna ne' beni del Cielo. Et questo accostarsi, & attenersi del tutto à beni temporali, & del mondo è

do è quello, che ne' precetti è vietato. Ma lo accostarvisi talmente, che non vi si ponga il fine, non è vietato; perche chi così fa non si scosta a fatto da beni spirituali, & del Cielo. Ma con tutto ciò, perche chi ha affettione alle cose del mondo, se ben non pone il fine in esse, ma in Dio, è egli in vn certo modo diuiso, & parte, è di Dio, & parte è del mondo, & così auuiene che ritenuto dallo amor del mondo, non solo manco speditamente va verso Iddio, ma è in pericolo, che'l mondo suauandolo non le tiri tanto a se, che in tutto da Dio lo diparta. Christo ciò conoscendo, consigliò che per più sicurezza l'huomo sprezzate le cose temporali, & del mondo, & lenatone del tutto lo affetto, si appiglia, se alle sole spirituali, & del Cielo. Et perche le cose temporali, che più inuiscono sono i piaceri della carne, le ricchezze, & gli honori, chi segue i consigli di Giesu Christo, cangia i piaceri della carne con la perpetua castità, & cō la povertà le ricchezze, & gli honori (a quali è proprio di porre coloro che gli hanno sopra gli altri huomini) cangia con la vbidienza, che a gli altri huomini il fa soggetto. Et in queste tre cose, che sono castità, povertà, & vbidienza è fondato lo stato della pfectione di tutte le religioni. Inquāto fermādo i religiosi la propria lor volontà con voto, & con professione solenne nel proposito di abbracciare quanto alle dette tre cose i consigli di Giesu Christo, in istato di pfectione se stessi pongono, non che perciò siano essi perfetti, ma perche si obligano a fare perpetuamente quello, in che consiste la humana pfectione. Ma auuiene tal volta, che certi si obligano bene a far quello, che Christo consiglia, i quali, perche poi non lo fanno, non sono perfetti, & che al l'incontro siano perfetti certi altri, i quali senza essersi a ciò fare obligati, lo fanno. Et così fatti consigli possono essere da gli huomini abbracciati, & osservati vniuersalmente; quanto a tutta la vita, & possono anco abbracciarsi, et osservarsi solamente quanto a certi atti particolari. Come auuiene di alcuni, che p attendere alla oratione, d'altri atti spirituali, lasciano per qualche tempo l'uso dell'atto matrimoniale, d di coloro, che di quello, che non sono tenuti dāno limosina; d che per caminar più sicuramente per la via di Dio, si eleggono qualche padre spirituale, cui si sottomettono, & danno vbidienza, facendo, come da essi è loro imposto, opre di carità; massimamente quelle alle quali non sono da alcuna legge obligati. Et possono le attioni, che si fanno secondo i consigli, ben chiamarsi perfette, perche sono migliori, più alte, & più difficili, che quelle, alle quali ha voluto il legislatore co' precetti obligarci. Concio sia che per esse possono gli huomini esser perfetti, ancor che non siano in stato di pfectione, al quale necessariamente obligo di perpetuo voto, d di consecratione si ricerca, come quanto al perpetuo voto de monaci, et de frati auuiene, & de Vesconi quanto alla consecratione,

Come per la gratia, che è la legge nuoua di Giesù Christo, sia stato à noi restituito quello, che si perdette per lo peccato di Adamo. CAP. XXXVI.

LA vera perfettione, & l'ottimo stato di ciascuna cosa consiste in congiungersi col suo fine; & mentre à questo stato, & à questa perfettion non arriua; niuna cosa è, che mai possa essere quieta in tutto. Si vede ne corpi leggiери, & ne graui, i quali se auuiene, che per forza siano tenuti fuora de luoghi, che loro naturalmente si conuengono; & ne quali è l'ottimo stato loro, non si acquetano; anzi subito, che hanno di ciò far possanza, se ne fuggono à basso questi, & ad alto quelli. Et gli animali bruti vegghiano, che non posano mai, ne mai cessano di trauagliare, finche non sono arriuati à quello, onde la vita di ciascuno di loro si conserua, & le specie; che è il fine, al quale furono dalla natura nelle loro operationi ordinati. Et discorrendo per l'altre creature ancora, si offerua, che tutte fanno il medesimo. Il fine proposto all'huomo, si come di sopra si disse, è la beatitudine, che è in veder Dio, & mentre non è egli à questo arriuato, la volontà di lui, come che di tutti gli altri beni, & naturali, & sopra naturali habbia in colmo, non può acquetarsi già mai: perche assai manca sempre alla perfettione & all'ottimo stato suo. Di che segue, che in questa vita, nella quale tutti siamo passeggieri, che pellegrinando andiamo verso la patria, che è la celeste Hierusalem, che in lingua nostra vuol dire vision perfetta, ne Adamo anzi che egli peccasse (per tutto, che da Dio di gratia, & di celesti doni colmo fosse) nè il medesimo Adamo poi che dal peccato risorse, ne verun'altro puro huomo fù mai in assolutamente ottimo stato, nè hebbe la intera perfettione. Perche il cuor humano (come dicea santo Agostino) fin che à Dio non arriua, è sempre inquieto. Stante questo si può veramente dire, che il grauissimo danno, & la principale, & grandissima perdita, che se la natura humana nel primo peccato, non fù per se lo esserle stata tolta la iustitia originale, la gratia, le virtù, la impassibilità, la immortalità & tanti altri doni datole in Adamo; i quali non erano l'assoluta perfettione dell'huomo: ma in quanto la perdita di detti doni portaua seco lo impedimento, per cui era à gli huomini tolto del tutto il poter più peruenire al detto fin loro, & alla loro perfettione. Di maniera che, poi che non essendo stato possibile nè alla naturale, nè alla humana, nè alla antica diuina legge di risanare le nostre ferite, & ristorarci de' danni riceuuti in quella ruina; à Christo, che fù quel gran Medico, che dal ciel venne, mandato à curare in terra questo grande infermo, che quini giacea, che era tutto il genere humano; & tolse impresa di ciò fare con la nuoua legge; non fù necessario di riporre gli huomini in quello stato,

Stato, nel quale primieramente creati furono, quanto à tutti que' doni sopra naturali, che si diedero alla natura humana in Adamo; ma bastò, che ne rendesse que' soli, che erano necessarij à peruenire à Dio nostro vltimo fine, & che ne lenasse gli impedimenti, che ciò contendeano, & ne vietauano, come poco appresso mostreremo, che egli fece di gran vantaggio. Et prima diciamo, che egli ne donò la gratia, la quale per la personale vnione, che la humanità di lui ha col verbo diuino, fu principalmente senza misura, & con ogni pienezza in Christo, & da Christo si trasfonde in tutti i membri del corpo della Chiesa, che dà lui, che è principalissimo capo di essa dipendono. Ne quali, perche per la fede, & per li sacramenti della fede seco sono spiritualmente uniti, & per conseguente partecipi della pienezza di lui, passa non pur la gratia; ma i meriti, che per la spiritual virtù della diuinità furono in Christo. Et perche non è possibile, che si dia ad alcuno la gratia, che insieme non se gli perdonano i peccati; di ciò è seguito, che à tutti, che sono con Christo per fede formata uniti, è stato perdonato, & rimesso principalmente il peccato contratto dalla natura in Adamo; il quale è chiamato originale: & insieme tutti gli altri, ch'essi personalmente commissero. Et coloro, che con Christo non sono congiunti per fede, non godono del beneficio di lui; non per difetto del beneficio; ma perche essi non si accostano à Christo. Sì come del caldo, che dal fuoco procede non sono partecipi coloro, che non si appressano al fuoco non per difetto del fuoco, ma perche essi non vi si appressano. Et sì come à coloro, che le fenestre serrate tengono non arriua il lume del sole non per difetto del sole; ma perche essi non gli aprono le fenestre. E' adunque per se il beneficio di Christo vniversalissimo, inquanto è cagione sufficientissima della rimissione di tutti i peccati, et della salute di tutti gli huomini; ma nò già inquanto allo effetto. Et ciò per mancamento, non della virtù di Christo; ma de gli huomini peruersi, che con Christo non si congiungono, & del beneficio di lui non usano. Conciofia che Christo è con esso noi simile ad vn medico, che habbia composto vna medicina acconcia à sanare tutti gli infermi; ma bisogna, che gli infermi usino della medicina, & la prendano, accioche giouì loro, & glirisani. Et non pure hà Christo liberatoci dal peccato; ma insieme sodisfacendo per noi, & pagando il nostro debito col proprio sangue, ci hà liberati etiamdico dalla pena del danno; cui per lo peccato di Adamo restammo (come fu detto,) obligati; & deuea essere eternamente sostituita da noi nello inferno; non solo per quel peccato; ma etiamdico per li proprij nostri, inquanto commettendoli voltammo le spalle al bene increato, che è Iddio; & dalle pene dette del senso altresì che sono quelle, con che i Demonij, il fuoco, & l'altre creature preparate à far ciò nell'inferno puniscono i peccatori; perche troppo disordinatamente ad amare il ben creato si volsero. Et oltre à ciò ci hà Christo con la gratia della

nonna diuina legge liberati dalla tirannia del Diauolo, & dalla seruitù, in che il Diauolo, vincendo la natura humana in Adamo, noi tutti parteci di detta natura hauea posti. Et ciò perche liberandoci da peccati, che erano le catene, & i ceppi, co' quali tenea egli tutti gli huomini in seruitù; fummo anche da cotal seruitù liberati. Nè perche fossero gli huomini i quali peccando habeano offeso Dio, giustamente lasciati in potere del Dimonio fù al Dimonio fatto da Christo alcun torto, quando egli trasse gli huomini delle sue mani. Percioche giusta cosa è, che a chi si usurpa lo altrui si olga il suo. Onde perche il Dimonio, procurando la morte di Christo, sopra il quale (perche era senza peccato) non hauea egli ragione alcuna, si usurpò quella possanza, che non gli si appartenea, & non era sua; gli fù conuenientissimamente dalla diuina giustitia quella possanza lenata, che allhora, che Adamo fù da lui vinto, gli era stato drittamente dalla medesima diuina giustitia permessa. Giustamente adunque sono dalle ingiustissime mani sue liberati coloro, che a lui ribellandosi si congiungono, & si vniscono con Giesù Christo. Et non bastando questo, di nemici di Dio, che per lo peccato di Adamo prima, & per li nostri poi erauamo noi diuenuti, ci hà Christo in amicitia con Dio ritornati. Et ciò hà egli fatto principalmente; perche dandoci la gratia ne hà lenati i peccati, che sono quelli, che partono intra Dio, & gli huomini, & che a Dio ne gli huomini dispiacciono, & glie le fanno odiosi. Et appresso hà egli ciò fatto ancora perche la vbidienza sua, & lo hauere egli per la gloria di Dio, & per la salute del mondo voluto sostener passione, & morte, più piacque a Dio, che non gli dispiacquero quante disubidienze, & quante ingiurie da tutto il genere humano se gli ferono mai, & se gli faranno sino alla fine del mondo. Questo bene adunque, della vbidienza di Christo ritruouato nella natura humana: fù tanto grande, che bastò a placare l'ira di Dio & a farlo dimenticare di tutti i falli, & di tutte le offese, fatteli da tutto il genere humano, quanto a coloro, che con Christo si congiungono, come si è detto. Et per colmare, & coronare tanti altri beneficij, ci hà Christo con la gratia della noua legge spianate, & sgombre le strade di andare a congiungerci con Dio, che erano attrauersate, & ci hà aperte le porte del Cielo, che erano chiuse. Per intelligenza di che, dico, che quel, che ci tenea serrate le porte, & impedito le strade di andare a Dio, era il peccato; il quale si come è di due maniere, così in due maniere contendea a gli huomini la intrata del regno de' cieli. L'vna maniera è di quel peccato, che contratto in Adamo a tutta la natura humana è commune, per lo quale fù a tutta la detta natura, subito che si commise, chiusa la via di andare al Cielo. In figura di che, dopo che per quel peccato fù Adamo da Dio cacciato del Paradiso terrestre, pose Iddio in sù la porta di esso vn' angelo con vna spada di fiamma, a fine che ad ogni huomo ne vietasse la entrata. L'altra maniera è di que' peccati, che
attuali

attuali si chiamano , & sono proprij di ciascuna persona, che gli commette : Hora auanti , che Christo morisse : & che con la sua morte riconciliasse , & tornasse (come si è detto) la natura humana con Dio in amicitia , & in gratia , gli antichi padri giusti ; come (per essemplio) furono Gieremia , & Gionambattista , iquali nomino , perche essendo stati santificati nell' alno materno , si crede , che mai non facessero mortal peccato ; con tutta la lor giustitia quando morirono non andarono subito in Cielo , perche trouarono le porte serrate , non dalla inimicitia , che era intra Iddio , & le particolari persone loro , che non hauendo mai fatto peccato , vissero sempre , & morirono (quanto à se) nella gratia , & nella amicitia di Dio ; ma da quella ch'era intra Iddio , & la natura humana , della quale furono parteci anch'essi . Ma quando Christo morendo , con la rebidienza sua leuò via la inimicitia nata per la disubidienza del primo padre ; & ricongiunse in amicitia con Dio la natura humana (come si è detto) aperse egli alla detta natura le porte del cielo , talmente , che da san to Stefano , che poco dopo passo di questa vita , & da tutti gli altri , che passaro no poi , & che nell' auuenire passeranno vniti p sede à Christo , & senza impedimento de proprij peccati , o di pene debite loro nel purgatorio per li proprij peccati ; furono , & saranno sempre trouate le strade spianate , & le porte aperte . Di maniera , che quei che partirono di questo mondo , auanti che Christo morisse , & salisse al Cielo , hebbero assai di sanâtaggio da quei , che se ne sono partiti , & se ne partono dopo . Percioche coloro trouarono le porte del Cielo per fermo chiuse col serrame del peccato della natura ; & le poterono anche trouar serrate con l'altro de proprij peccati ; la doue à costoro , se hanno dato il nome à Christo ; p fermo non possono più le celesti porte esser chiuse dal serrame del peccato della natura ; ma solamete da q̃l delle proprie colpe , se auuie ne , che senza penitenza si muoiano . Ma à quei , che peniti delle lor colpe , & pienamente contriti muoiono in carità , hauendo Christo per loro sodisfatto col sangue al padre ; è perdonato quâto alla colpa , & quâto alla pena : non solamente il peccato della natura ; ma anche ogn' altro da loro personalmente comesso ; onde viene ad esser tolto via ogni impedimento , che lor vietaua la entrata del Cielo . Et in questa maniera siamo noi per Christo liberati da que' mali ; ne quali erauamo caduti ; & siamo restituiti à que' beni , che essendo p gratia donati alla nostra natura , p colpa de' nostri primi parenti perduti si erano . Non che mentre questa vita ci dura , siamo noi con effetto restituiti à tutto quello , che si pdette allhora . Percioche si vede , che pur siamo esposti , non solo alle esteriori tentationi del Diauolo , come furono i nostri primi parèti , etiâdio nello stato della innocentia ; ma alle interiori ancora ; dalle quali erano liberi gli buomini in quello stato ; & ci resta il fomite , che allhora nõ era , p cui il nostro petto è come vn câpo oue intra la parte sensitiua , & la ragione uole e cõtinua battaglia ; la quale dà talmolta , etiâdio à coloro che sono più santi , tanta molestia ,

malessia, che san Paolo Apostolo si chiamaua per ciò infelice. Ne il corpo è bora impassibile, & immortale, ne così ben soggetto all'anima; ne sono le cose inferiori fuora dell'huomo, così ben soggette all'huomo come erano all'borra, & come anche bora, se Adamo, non hauesse peccato sarebbono. Ma auenga obe, mentre in questa valle di miseria habitiamo, ci bisogni esser sempre co demonij alle mani; i quali mai non cessano di combatterci, & di tentarci dentro, & di fuora; non siamo però (pur che in gratia ci conseruiamo) più uenuti, ne signoreggiati da loro; anzi vinciamo noi, & rimproueriamo loro, che essendo essi di natura alla nostra superiore, & noi (oltre che di inferior natura) come storpiati, hauendo anche tagliati i nerui per le ferite, che in quel primo assalto dalla fraude loro riceuemo; pure ardimo di resistere, pur contrastiamo & superiamo, & trionfamo di loro. Di maniera che la guerra, che ci fanno questi nostri nemici è a gli eletti honorata cagione di maggior merito in questo mondo, & di vie maggior gloria, & trionfo nell'altro. Et il medesimo si può dire etiandio del fomite, che ci è lasciato, il quale a chi resiste, & tiene le parti sensitiue alle ragionevoli obidienti, da occasione di meritare appò Iddio doppiamente. Et se le inferiori creature fuora di noi in questa vita non pur tal volta non ci obediscono, ma ci danno spesso trauaglio, dolore, & morte; & se i cattui huomini perseguitandoci in mille modi mille ingiurie ne fanno, & mille oltraggi; giouano essi in ciò, anzi che nocciano a veri serui di Dio. Come i tiranni giouarono a santi martiri; perche sono loro in luogo di croce, che gli rende, simili a Giesù Christo capo nostro. Al quale perche habbiamo ad essere conformi, non potendo hauer gli huomini maggior dignità, che di essere conformi, & simili a Giesù Christo, è stato bisogno che con tutta la gratia, siamo, quanto a corpi, mortali, & passibili, come egli fu in questa vita. Ma se ben si considera etiandio mentre dura il pellegrinaggio di questo mondo, tutte le creature sin al Diavolo seruono, & giouano a gli eletti, & aiutano la lor salute; & la morte gioua loro ancora, et quello, che maggior cosa pare, serue, & gioua loro etiandio il peccato. Conciosia che quāto la colpa abbonda, altrettanto, & più abonda ne gli eletti la gratia. Onde è, che si come quanto la corda dell'arco è tirata più a basso, tanto manda la saetta più in alto; così ancora quanto gli eletti sono più nel peccato immersi, tanto molte volte quando si pentono, & il peccato lasciano, più altamente per la gratia risorgono, & si rilieuanano. Et coloro, cui troppo cresce delle reliquie restateci del primo peccato, parendo loro, che le piaghe non siano ben salde, ma aperte, & pericolose ancora, studiansi di non cadere dalla gratia, & confortansi, perche tutte senza alcun dubbio saranno, anzi già sono se non in fatto in virtù risanate. Conciosia che si come nella virtù del seme si ritrouano le radici dell'albero, lo stelo, i rami, le fronde, i fiori, i frutti, & tutto quello, che da pianta in buono, & fertile terreno nata può uscire, così an

cota

cora tutti i beni perduti per quella colpa in virtù, si ritruouano nella gratia; & ci saranno per essa cumulatissimamente renduti. Percioche la gratia porta seco di presente, che gli buomini con le parti superiori dell'anime si sottomettano à Dio in questa vita; & morendo per la medesima gratia sono le loro anime da Dio raccolte, & poste nel felicissimo grembo di Abramo. Oue in compagnia de gli Angeli alla mensa di Dio saranno certissime di hauere à pascersi, & à godere della beatissima visione dell'essentia di lui in eterno. Et finalmente accioche la beatitudine loro sia ben colma, saranno nella general resurrettione riuessite, per nõ ispogliarsi mai più, de' corpi che lasciarono morti in terra. Et allhora perche l'albero, che era ascosso nel seme della gratia, sarà finito di crescere quanto à tutte le sue parti, & baurà frutti di gloria; gode ranno gli eletti compiutissimamente del beneficio di Giesu Christo, & conosceranno, che di gran vantaggio, & con grandissimo, & incomparabile guadagno saranno ristorati di tutti i danni, & di tutte le perdite fatte dalla nostra natura nel peccato di Adamo, et che le quattro piaghe, che per quel peccato si ricenettero nelle quattro principali potèze dell'anima saranno stagnate, & risanate del tutto, & che essi con le parti superiori si troueranno talmente soggetti à Dio, & per carità congiunti con esso lui, che non potranno indi mai più per alcun modo esser diuisi; & che tra le inferiori, & le superiori potenze dell'anima sarà intera, & inuiolabil pace, & che hauranno i corpi da ogni passione liberi, & immortali. Non come i nostri primi parenti haueano nello stato della innocenza, nel quale pur bisognaua, che con mangiar de' frutti del paradiso terrestre si difendessero dalla morte; ma basterà la virtù delle sole anime fortificate dal lume della gloria, non solo à conseruare i corpi eternamente in vita, ma à fargli gloriosi; & secondo il modo loro eternamente beati ancora. Percioche saranno chiari come il Sole, più agili, che il vento & di tanta efficacia, che peneranno per tutto, & da niun corpo, quantunque denso, & duro, potrà loro esser vietata, & contesa la entrata di qual si voglia luogo. Di maniera che essendo anche impassibili potranno seruire all'anima in tutto quello, che ella vorrà, senza stancarsi, & senza, che per verun modo possa loro esser graue, & molesto mai. Et in questa guisa gli buomini, che saranno da questa all'altra vita passati in gratia, che è la nuoua legge di Christo, regneranno beati, & gloriosi con Christo in eterno.

IL FINE DEL TERZO ET VLTIMO LIBRO.





R I M E D I M E S S E R

Lodovico Senfi Giureconsulto

Perugino.



ENTE, che dietro à van
desio d'honore
Volando, ne perdesti
ambe due l'ale;
E già sommersa al fol-
le Icaro eguale,
A più sani pensier non
volgi il core;

Deh mira trista quanto è'l Ciel maggiore
Del globo, in cui luogo hà fama mortale,
Là sù chi sprezza i breui honori, sale
Ad honor senza fin, presso al Fattore.
Se Vergilio, & Homero il labro han tinto
Del riuo Ascreo nel più famoso fondo,
Cadde pur questi, & quei da morte estinto.
Et seùnta la morte, il nome al mondo
Viue anche, anzi trionfa, andrà al fin vinto
Dal tempo anch'egli, & fia morir secondo.

Z z z

Perduto han gli occhi interni il uiuo Sole,
Che fea giorno sì chiaro al mio pensiero.
Perduto ho l'ale, onde poggiar leggiero
Gia parui al Ciel ne le moderne scole.
Perdute ho l'alte gratie rare, o sole,
Che'n vn gir mi faceano humile, altero.
Perduto ho il lume, onde affisai nel vero
Talhor quanto huom per se forse non suole.
Perduto ho l'nobil mio caro tesoro,
Cui par non stimau'io tutto il terreno,
Che scalda il Sol, perle, rubini, & oro.
Perduto ho quel, che se non venia meno,
(Dir l'oso appena) vdir del suo lauoro
Fca Pò, Tebro, Arno, Hiber, Rodano, e Reno.

L'hauer perduto il lume de la vita,
E'l sentirmi nel petto vn nouo inferno,
Polcia che m'hebbe empia fortuna à scher-
E ch'ogni gioia fù da me partita; (no,
Il cercar sempre, e'l non trouare aita,
Contra la ria tempesta, e'l crudo verno,
Ritrouandomi in mar senza gouerno
Con la barca da l'onde homai sdruscita,
Il pregar chi del tutto immobil stasse,
Verfando gli occhi miei come due fonti,
E'l uedermi cangiato in vna fera,
Cagion farebbon, ch'io, se non frenasse
Tema di eterno danno, i desir pronti,
Compirei mia giornata inanzi sera.

Morte, che mal mió grado vuol ch'io viua,
Fin che'n grado à lei fia, darmi soccorso;
Sì mi spauenta del secondo morso,
Che del primiero ben l'anime priua,
Che benc'homai del mortal vel sia schiua
La mia, pur tiene il suo natural corso;
Se ciò non fosse, già sarei trascorso,
Rotto per forza il nodo, à l'altra riu.
Che l'interno martir tanto più coce,
Quanto'l mal più l'alma più degna offende;
Che'l consorte men degno, e più le noce.
Ma dopo il pianto ella, che gioia attende,
E vita alma appo il Rè, che morì in Croce:
Deuota, e humile al suo voler si rende.

Questa vita mortal, ch'ogni huom defia,
Lasso, me sol par che cotanto aggraua;
Che l'angosciosa, e trista anima paue
Vinta dal mal di non cader tra via,
E veramente gran miracol fia,
Ch'ella non rompa il suo carcer sì graue;
Senz'aspettar, ch'egli ad aprir, la chiaue
Volga per se, che la rinchiuse pria.
Gli occhi Signor de l'alta tua bontate
Gira ver me pietoso, e de lo stratio
Lungo ti caglia, e di sì gran tempesta:
O l'ignudo mio spirto in libertate
Teco à vita miglior chiama da questa,
Di cui gran tempo è, ch'io son stanco e satio.

Z z z 2

Non tanto amo la vita, odiò la morte,
Chi (s'alcuno hebbe al mondo) in questa vita
Gioiosa, & lieta ogni hor menò sua vita,
Non credendo altra vita dopo morte.
Quant'hò la vita in odio, amo io la morte;
Che tronco il fil, ch'attorce la mia vita.
Puote da terra alzar mi, e mortal vita,
A vita in Ciel sicura d'ogni morte.
Deh perche ò morte, vn stral de tuoi mia vita
Rotto il uel, non sottragge à questa morte,
Ch'è vera morte, e pur si chiama uita?
Si ch' à uita miglior trato io da morte,
Lodi, e ringratij lui, ch'è vera uita,
E per dar vita à me, se diede à morte.

Pare ad alcun, che'l colpo de la morte
Senza cōfiglio, per mio scampo io chiegga,
Ancor ch' al fondo d'ogni mal mi veggia,
E tronche sian l'altre speranze, e morte;
Che'n questo mar suol uariar la sorte,
In questo mare, ou' ella signoreggia,
Et alhor dal più basso di sua reggia,
A uien, ch'altrui soua le stelle porte.
A me pare il contrario, e che contento
S'alcuno è in terra, pregar dè, che scocchi
L'ultimo stral, non pur chi langue in doglia.
Pria ch'ella, che di noi fa, come l'vento
La dopo Autunno suol d'arida foglia,
Da sommo ad imo, instabil lor rabocchi.

Occhi miei falsi, che per gran dolore
Sò già molti, e molti anni, ogni hor piāgete,
E per lungo uso ciò prescritto hauete,
Lui credendo sfogar, che dentro more.
Asciugateui homai, ch'angoscia al core
Più graue apporta il pianto, in che voi sete:
Perch'ei doglioso vā, (se v'accorgete)
Mai sempre in voi moltiplicando humore.
Se'l dolor dunque ogni hor lagrime mesce,
E se doppia il dolor, doppiando il pianto;
E per l'altro de l'uno vnqua non s'esce:
Anzi se l'un per l'altro simil cresce:
Non vi auedete, che col piangente tanto
Fate il mal infinito? e non v'incresce?

Anima, vedrem noi mai venir manco
Il rabbioso furor di questi venti?
Ch'oue condotto n'abbia e vedi, e senti:
Haurà mai pace il tormentoso fianco?
Fia mai, che segnar debba vn sasso bianco,
I nostri giorni mentr'isti, e dolenti?
Dopo tanti atri, e d'allegrezza spenti,
Che m'han già sì gran tēpo oppresso, e stāco.
Io non sò c'homai possa medicina
Tornar nostra virtute, onde partilla:
Subita, graue, aluissima ruina.
Prega dunque il Signor, che può tranquilla
Far d'atra, tempestosa onda marina,
E trarne sol fuor di Cariddi, e Scilla.

**Io sperai ben, che la mia fragil barca
Mentre fù quel, ch'al timon siede accorto,
Giugner deuesse al desiato porto:
Di pretiosa, e ricca merce carica.
Ma poi, ch'ell'è d'ogni valore scarca,
Trauagliato il Nocchiero, e quasi morto,
Speme, che'l corso tenga, homai non porto,
Ond'à bei fregi, & ad honor si varca.
Ma il timor, pch'io insieme agghiaccio, & ardo,
Ch'altri almen di uiltà non mi riprenda,
Fà che l'inutil legno spingo, e grido:
O voi, ch'ite cercando in ciascun lido
De'l alma il pregio ver, per Dio non renda
Vostro incauto spronar il correr tardo.**

**Poi che la fera doglia al cor mi nacque,
Ben mille volte, e più nouo consiglio
Presi, per far men graue il duro effiglio;
E'l medesimo mill'altre, e più mi spiacque.
Nè vanno, ò tornan de l'Euripo l'acque,
(Cui l'instabil mio stato rasfimglio)
Spesso, come spess'io lascio, e m'appiglio
A quel, c' hora m'annoia, e pria mi piacque.
Ai caldi estiuui, & à l'algenti brume,
Proposi, nè fù ciò già mai più fermo,
Ch'al vento nebbia, ò di facella il lume.
Onde simil son fatto à quello infermo,
Cui tolto è'l riposar soua le piume;
E col volgersi solo al duol fa schermo.**

Quando la notte il Ciel con sue grandiali
(Cadendo il giorno in grembo à Teti) serra;
Per l'aria, per li mari, e per la terra
Prendon riposo tutt'altri animali.
Sol senza fin' son lasso i miei gran mali,
E senza tregua la mia horribil guerra,
Sormonti'l Sole, ò porti il dì sotterra,
Mai non han posa i miei spirti egri, e frali.
Che come'l giorno in vn pensier penetro,
In vn pensier, che solo è di me donno,
E'n dura selce, c'humor versi impetro;
Così la notte, ò se ne fugge il sonno,
O larue, e sogni tai si reca dietro,
Che le mie luci sostener nol ponno,

Se d'humana miseria vnqua ti calse
Signor, mira in che scogli addotto i venti
M'habbian, mira à che stratio, poi che spenti
Furo i miei lumi, e'l tuo furor m'affalse.
E vincati pietà di mie non false
Lagrima, che da veri escon tormenti.
S'errai, mercè chiamò con preghi ardenti
L'alma, e sudò per doglia il corpo, & alse.
Ma s'anco chier uendetta il Cielo, e piace
La sù, ch'ogni hor sia in tenebre, e'n martire
Quest'egra vita misera, e fallace.
Prendi tù in grado almeno il mio soffrire,
Ch'io porrò il cor (se mi fia dato) in pace,
Pur che'n se stanca, in te l'alma respire.

Se'l danno ch'ogni hor punge il core, e coce
Poscia che'l lume sparue offeso, e stanco,
Di cui (dical chi può) quand'altro vnquanco
Sorse più chiar, quinci à l'herculea focce.
Se'l dolor, che mi strugge, et tiene in croce,
E mi face anzi tempo uenir manco,
Ritrarre in parte co i sospir del fianco
Potessi, od ombreggiar pur con la uoce;
Tale in me stringe uelenoso il dente,
E mi morde à gran torto, è mi riprende,
Cui dipingeria il uolto alta pierade;
E poi direbbe, al mal, che questi sente,
Merauiglia non è, s'egli si rende,
Maggior uirtute à sì gran colpi cade.

Quando tutto dolente i pensier mouo,
A misurare ad uno, ad uno i danni,
Perch'io'l cor dentro, e fora il petto, e i panni
Porto squarciati in crudel modo, e nouo;
Onde mi debba incominciar non trouo,
In cosfrolta schiera i lunghi affanni
Mi si parano in contra, ch'io tanti anni
Senza hora hauer mai riposata, prouo.
Ch'oltre che dal ciel giufo empia fortuna
In abisso mi trasse, e mal consiglio;
Tutto itrio, che l'inferno, e'l mondo aduna,
Bagnato ha nel mio sangue il fero artiglio.
Stratio par non fù mai sotto la Luna,
Et sol, ch'io spiri ancor, mi merauiglio.

Viuermi anch'io lunga stagione beato
Credea, qual de' più sciocchi il vulgo crede,
Quando'l ciel senza nube arrider vede,
Nè sà quanto si duri in tale stato.
O fallaci credenze, o mondo ingrato,
Ben è chi segue la tua instabil fede, (de,
Quasi huom, che fermi in gel lubrico il pie-
Qual merauiglia è poi, s'egli è ingannato?
Non hauea posto ahi lasso i pensier degni
In ostro (ond'altri ha cotal brama) ò in oro,
In cui spiega fortuna ogni hor sue pompe.
Ma ueggi' hor ch'ella (e me ne struggo, e moro)
Non pur quel, ch'è di fuor guasta, e corrôpe,
Ma dentro i sensi nostri, e i nostri ingegni.

Con quel graue furor, che si per tempo
M'assalse, e uia più misero, e mendico
Fémi d'huom (credo) che buô seruo, e amico
Esserti desiasse in alcun tempo;
Vai ne tormenti, in ch'io troppo m'attempo,
Signor, spiando ogni mio fallo antico,
In guisa di mortal giudice, io dico,
Et tù sai il tutto in me di tempo in tempo.
Tu pur col ciglio Imperij volgi, e Regni,
La terra in su gli abissi tien sospesa
Tua man, che formò sola gli elementi.
Etrar la spada, e l'arco drizzar degni
In me vil verme che qual foglia à venti,
Non posso ne fuggir, ne far difesa.

AAAA

Quando fia il giorno mai, che ti riconde
 Signor del seruo in fero laccio accolto?
 E ch'io dal nodo adamantino sciolto,
 Di miei dì, più che notti atri mi scorde?
 Quando, che non tu irato sembri? e forde
 Sébrin tue orecchie? e ch'io d'affanni tolto
 Rineggia anzi'l mio fin sereno il uolto;
 C'hor nubiloso il cor si punge; e morde?
 Ben so, ch'ogni moderno, & ogni antico
 Tuo fatto grida, che'l dar sempre aita,
 Chi ti chiamò con fede, hauesti in uso.
 Ma se tua man mè tolto non aita,
 Fia tardo ogni soccorso, e'l tuo nemico
 Lieto, e chi spera in te tristo, e confuso.

Com'esser può, c'homai secca ogni vena
 Dì duo fonti non sia per tante stille?
 E che'l vitale humor non si distille
 In lagrime, che'l duolo à gli occhi mena?
 Come ch'ancor sian viue? habbian tal lena
 Del natural calor mio le fauille?
 Che bastino à i sospir, ch'à mille, à mille
 Dal cor mi tragge disusata pena?
 Com'esser può, ch'à questa lingua il fuoco
 Suon duri? e che duri ella? e non sia stanca,
 In lagnandosi ogni hor, poi c'hò tal croce?
 Ma da lui vuolsi, cui serue, e dal uoco (ca,
 Natura, ond'acqua à gli occhi unqua nò man
 Fiamma à i sospiri, al lamentar la voce.

Al fero oltra misura aspro dolore,
Ch'era stella, o Fortuna mi comparte,
Onde porto squarciato à parte à parte
(E son nel min dir pasco) il petto, e'l core:
Non pand' opima spoglia hauerne honore,
S' anzi ch'io mora, il freddo ingegno, e l'arte
Non pongo per ritrarlo, e in queste carte
Noi faccio qual'è dentro, apparir fuore.
Io che per proua sò, come feroce
Mi disperde, s'io tardo, occide, e strugge,
Molte per isfogarlo homai ne uergo.
Nè pur ombreggio ancor, se ben la voce
Graue, quanto posso io, tutta al ciel' ergo
Com'egli horribil sopra il mio cor rugge.

Pensai da prima (ahi lasso) in versi à pieno
Ritrarre il mal ch'al mondo non ha pare
I martiri, e le pene, aspre, & amare
Ch'al core apporta il mongibel c'hò in seno;
Ma qual se senza legno oltra il Tirreno
Vancar co i piè folsi oso, ogni hora entrare
Veggiomi in maggior fòdo, e l'opra, e'l mare
Crescer, che pria parean pur venir meno.
Hor conosco io, che'n temerario canto
Osaiua più, ch'annouerar le stelle,
Et tutte l'acque in picciol vetro accorre.
Sia il fin qui dunque à l'angoscioso pianto.
Già perche'l duol parlando io rinouelle,
A la piaga mortal non si soccorre.

AAA 2

Dolot perche conduci mal mio grado
La lingua, à lamentar piu ch'io non foglio?
Lingua perch' a ritrarre il gran cordoglio;
Ti è la man rozza teco trar si à grado?
Man, che pur tingi carte, e prendi in grado
Di stile armata, dir quel ch'io non voglio,
De lo stile, e uia più di te mi doglio,
Ch' anzi non lodi, chi può trarne al guado.
Pongami in Cielo, ò giù ne Regni bui
Dio, com' è suo piacer, ch' a le tranquille,
Et à l' afflitte cose, in pace, e n' guerra
Fermat' hò di sperar mai sempre in lui,
Dal dì nascente à le notturne squille,
La cui pietà nessun termino serra.

Se i singultri, e i sospir rotti, e dolenti,
E'l pianto amaro, in che di fuor l' atroce
Martir trabocca, che si dentro coce,
Alma, od altri atti di allegrezza spenti;
Se lo sciogliere in mesti, e rochi accenti
La trista lingua, e l' angosciosa voce,
Rallentasse un sol punto l' aspra croce,
Giusta cagion hauresti a tuoi lamenti.
Che per natura ogni animal terreno
Da duol cerca, e da guai schermir sua uita,
Et andarne desia libero, e scarco.
Ma poi che piace à Dio bontà infinita,
Ne tù scuotere il poi, prouedi al meno
Di non portar sempre odioso incarco.

Quand' à' miei guai con la memoria torno ,
Di duol mi strugge, e di timor m' imbianco,
Membrando quant' io n' habbia à soffrir anco,
Già che si arroege à' danni ciascun giorno ,
Poi s' io ripenso, qual senza ritorno,
Cacciando i duo corsieri vn nero, un bianco
Fugge, anzi vola il uecchio unqua nò stanco,
E ne riduce à l'eterno foggiorno ;
Da magnanimo sdegno alto, e seuero
Morder mi sento il cor , ch' io tema ancora,
O mi doglia di quel, che l' tempo preme ;
Lascia dice quest' ombre, attienti al uero ,
Che fia gran femio, e più, perche non mora
L' alma, di alzaré al sommo ben la speme.

Poi che mi fissale ad amantino. In alto ,
E mi coperse, e m' agghiacciò la mente ;
E ch' io feci in abisso atro, e dolente ,
Dal ciel già ruinando horribil salto .
Dal desio, da la speme in gran cassoalto .
Durò gran tempo, ch' io senti senectà ,
Dal desio, ch' era à rimontar su ardente ,
Da la speme, che gira hor ballo, hor alto .
Hoggi il gran foco del desio uien menò ,
E l' cor già stanco, e uinto si compiace ,
Che Dio ne faccia il suo voler à pieno .
Ma la speme il raccende, che m' urace .
Dura verd' anche, e s' erge senza freno ,
Talhor, se ciò non fosse, haurei pur pace .

Aspetto io pur, che quest'horribil verno
In lieto April si cangi, e vegna manco,
Ma son de l'aspettar ho mai sì stanco,
C'hò talhor quasi invidia à stige, auerno:
Non già del pianto, e de l'esilio eterno,
Ma senon debbo di fospir col fianco
Hauer mai tregua, A che più sperar anco
Indarno, e senza fin, ch'è vn nouo inferno?
Percioche adhor adhor al ciel m'estolle
Vana speme, e cader mi lascia in terra
Le gote, e'l sen per doppio dolor molle:
Quant'era il meglio starmi anzi sotterra,
Che vedermi schernir da quella folle,
Che mille volte il di m'alza, e m'atterra?

Pregato hò lui, che per questi aspri poggi
Ne tragge al ciel, che'l ricco corno aprirme
D'Amaltea degni sì, ch'onde pudirme
Io habbia, e in parte oue'l cor lasso appoggi.
E se ben vuol, ch'è gran fatica huom poggi,
Gredeua (ahi mie credéze, e folli, e infirme)
Ch'egli in ciò (sua mercè) douesse vdirme,
Ma del mio vaneggiar bẽ m'accorgo hoggi.
Ches'ei Rè de le stelle vnqua non hebbe
Oue posar la sacrosanta testa,
Oue fuggir l'arsura, & oue'l gelo:
Come l'alma imitarlo vnqua potrebbe,
Respirando in ben frale? e come presta
Seguirlo, oue chiamar s'ode dal cielo?

Anima, che'n salir l'ertependici
De l'humà corfo, hai sèpre à gli occhi inàzi
Quei, che van primi, e son detti felici,
E così d'altrui ben dolor auanzi;
Deh per Dio non mirar più quei, ch'amici
Son così di Fortuna, e voglio ch'anzi
Ti volga indietro à miseri, e mendici,
E temprar con l'altrui tuo duol t'auanzi
Ben c'humana miseria è si partita,
Che men forse contenti i Rè sublimi
Son di tal, che per pouero s'addita.
Voglio ancor, che fra te tacita stimi;
Che i primi, ultimi sien ne l'altra uita:
E quei, ch'ultimi vampo, anderan primi.

Cesare giunto al glorioso tempio,
C'hebbe là sù le Gali Hercole innitto,
D'Alessandro l'imagin (com'è scritto)
Vide, e ne pianse, qual di duro scempio;
E chiamò il suo destin crudele, & scempio,
Ch'in età, che quel grande i Persi afflitto,
E frenato hauea il mondo, à lui interditto
Fosse un pur di se dar non basso esempio.
Pocia da poppa tal uento gli forse,
Ch'à le parti di mezzo, & à l'estreme
La terra, e'l mar vittorioso corse.
Mira ciò dice mia tenace speme,
Che sai miser, che'l ciel non ti dia forse
Tanto maggior vn ben, quanto più il preme?

Il mio stato è sembriante à la stagione
D' hora, ch' è l' Equinottio, e vince il giorno;
Perch' à me, come à lei, girar fa intorno
Men negri i dì la prima alta cagione:
Se l' Sol tepido lei dal suo balcone
Scalda, e me chi del Sol fe il mondo adorno,
Se spesse piogge haue ella, io son soggiorno
Di pianto, che su gli occhi il duol mi pone.
Se nebbia lei, me fosco pensier preme,
E come in lei rapidi uenti fanno
Talhor tempesta, in me turbati affetti.
S' ella di fiori, io son colmo di speme,
Ma i fiori suoi col tempo i frutti hauranno
Non so se la mia speme unqua gli effetti.

Io senza tema in non ben salda naue
Correa di questo mar le perfide acque,
Quand' esser meco, e fare al Signor piacque
Il ciel, qual è, se nulla hà, che l' aggraua.
Placida Theti, e l' aura era soaue, (que,
Ma poi, che'n poppa addormentato ei giac-
Da tutti i lati ria tempesta nacque,
Giunon turbosse, e'l mar vène aspro, e graue.
Io per destarlo allhora, à te non cale
Signor, gridai ch' io pera, e lo scotea,
Forse à i dodici suoi già in vista eguale.
E ei quasi dormendo ancor pareva
Dir, non sperar pria il fin di questo male,
Che de l' onda esca, in sua ragion si reza.

In sì dolci sembianze, e sì pietose
Degnò far di se mostra il mio Signore
A l'alma uaga, & ispirarle amore
Del ben c'ha in cielo, e de l'eternè cose
Forse, perchi' io in seguir l'orme penose
De' suoi piè santi, alzassi à speme il core,
Rimembrando il secondo almo fauore
De l'alta vista, ch'ei si ratto ascosse.
Com' Israel fauoreggiò in Egitto,
Perche di ciò memoria entro'l deserto
La man porgesse al suo vigore afflito,
Ma io, se d'altra non mi aiuta, incerto
Di mia speme, in Abisso irmen dal dritto
Sentier hò rema, ch'è sì angusto, & ereto.

incerto de mia speme

Questo non si ha da intendere, inquanto la speranza de' christiani s'appoggia alla misericordia, & alla onnipotenza di Dio. Percioche da questa bāda è ella sempre certa, essendo impossibile, che chi ha fede dubiti se Iddio sia misericordioso, & onnipotente. Ma si deue intendere inquanto la speranza si appoggia à i meriti di chi spera. Per cioche da questa parte, è necessario (secondo la commune legge) ch'ella sia sempre incerta, non essendo chi sappia, s'egli habbia meriti, ò s'egli sia in gratia. Senza la quale non si possono hauere i meriti, ò se sia per esserui, quando passerà all'altra vita.

B 111

Talhor che'l camin chiùto di mercede
 Pare al vecchio mio Adamo, al Fattor volto,
 Parlando sfoga il duol dentro raccolto,
 Che stanco il nouo, e miglior huom gli cede.
Più d'altro dice il cor mi punge, e fiede,
 Che'n pianto ogni mio ben fù alhor riuolto,
 Ch'io molsi (hor fols'io pria stato sepolto)
 Giouinetto à cercarti il manco piede.
Alter me n'andau'io pria di quel lume,
 Ond'à i pregi maggior par, ch'altrui chiamo,
 Ma qual se la forella adombri il sole,
 Sparue, & à lo sparir parue hauer piume,
 Così sparisse al fuso mio lo stame,
 Che'l viuer tal, men che'l morir non dole.

Ch'io molsi (hor fols'io pria stato sepolto)
Giouinetto à cercarti il manco piede.

Queste parole non conuiene, che siano dette da vn
 huomo pio. Ma qui si introduce à parlare il no-
 stro vecchio Adamo, che è empio, & quello, on-
 de tutti gli huomini nascono figliuoli dell'ira, &
 nemici di Dio, & in noi, che siamo rigenerati di
 Spirito santo è quella parte, che riman soggetta al
 peccato, la quale dallo Apostolo è chiamata hu-
 mo vecchio, & corrotto ne i desiderii dello erro-
 re. Et se ben dopo che dallo Spirito santo habi-
 tante per gratia nelle nostre anime, è in noi pro-
 dotta la nuoua creatura, che in questo sonetto
 nuouo, & miglior'huomo è chiamata, va il det-

ro nostro vecchio Adamo ogni di corrompendosi, dura egli nondimeno, nè finisce mai di corrompersi, fin che siamo in questa vita mortale, & più spesso de quel che vorrebbono, dà etiamdì a gli huomini santi gran noia. Talmente che di lui parlando, & lamentandosi il medesimo Apostolo, dicea di sentire nelle sue membra, vna legge contraria alla legge della sua mente, che lo prende in seruitù del peccato. Di maniera che per seruire la prosopopeia, & il decoro della persona, non si potea il detto nostro vecchio Adamo introdurre à dire se non cose conuenienti à lui, cioè piene di disordinato amore di se stesso. Il quale disordinato amore nel seguente sonetto, che à questo risponde, è ripreso.

**A consolarmi il Signor mio poi riede,
Con parole sì sante, & con vn volto,
Che potrebbe ogni spirto ignudo, e sciolto
Ripor nella sua rotta, e sparta sede.**
**Abram dice, ond' esempio à voi si diede,
Mira per me, in esilio, e da suoi tolto;
E folle è ben, chi in altro amor è inuolto,
E ch'io star degni entro'l suo cor si crede.**
**Amo, e geloso son, ch'Idolo, e nume
Non faccia l'alma di vane ombre, e l'ame
Più che'l suo fine, e mie bellezze sole.**
**Foco son'io, conuien che'l rio consume,
Tu à me poggiar t'auanza, ond'hai tal fame:
Leggier qual fiamma, ch'à sua spera vole.**

B B B B 2

Penſier leggiadri, & alti onde'l conforto,
Che gli Angeli fa lieti, mi pareo
Sentir quì in parte, quanto già ſolea
Seguirui, hor fuggo ſbigottito, e ſmorto.
Amici libri, che già ſofte vn porto
A mia graue tempeſta acerba, e rea,
Paſſato e' l tempo, ch'io di voi facea
Soſtegno al faſcio, ch'à gran pena porto.
Che del rio, ch'à ſe trarne agogna in foco,
Temo gli ingāni, o nol mio ingegno affondi
Sua frale barca, in gir cercando il vero.
Onde chi mi traſtulli, e tenga in gioco,
Inuolandomi à voi penſier profondi,
Le notti, e i giorni per mio ſcampo chero.

Alma ben fai, ch'à l'affannato ingegno
Poggiar, via piu che ſtral da bentefo arco,
Su ver le ſtelle, entro'l terreno in carto,
Non lice, & è in ciò nulla ogni diſegno.
Che'l troppo alto ſperar moſſe lo ſdegno
Del Cielo, e forſe non di pietà ſcarco,
Ma pur n'aggiunſe fulminando al varco,
Di ch'io (qual già ſolea) più non mi ſdegno.
Perche ſe à fin, che di ſuo uano il mondo
S'aueggia, anzi che i forti, e i ſaggi, eletto
Ha Dio ſouente i deboli, e gli ſtolti.
Che fai ſe gli occhi interni habbia à noi tolti?
Spente le natie doti, e meſſe in fondo,
Per più far te gradita al ſuo coſpetto?

Poi che la chiara viltà à mè si è tolta,
Che bea più chiara il ciel tutto, e contenta
E l'alma indarno ricourarla rentà
Molto co' preghi, che poco ella ascolta;
Poi che rimasè in tenebre sepolta
Mia mente, e fù sua vaga luce spenta,
Ch'à proua con l'augel di Gioue, intenta,
E fisa al Sol, poggio già lieue, e sciolta.
Rimedio al core sconsolato, e cieco,
Fuor che gir co i lamenti, non auanza,
Qua giù noiando i prossimi, e i lontani.
E la sù (oh pur non fian miei pensier uani)
Che render mi si debba, anc'hò speranza,
Più che mai bella, e sempre esser con seco.

Che fai alma? che pensi? e che pur tenti
Vie tante, e tante ad iscoprir quel Sole?
Ch' anzi ch' abbagli, comel' altro suole,
Gli occhi auualora, à rimirarlo intenti?
Sai, che non puote à l' alte stelle ardenti
Mortal luce arriuar, se auuièn, che vole
Per l' aria, e quella ingombri d' atra mole
Di spesse nubi, od Austro, od altri venti;
Ne se Nereo riuolue il mar dal fondo;
Può per entro passar le torbide onde,
Qual mentre parean limpidi Christalli.
E tu, se nel Sol credi, in ch' orbo è il mondo,
Noua aquila affisar, t' inganni, e falli,
Che te'l contende tua vil cura, e asconde.

Fù dal Ciel dato al fero Achille in forte,
Di poter queto quì passar molti anni,
Ma sentir ne deueua eterni danni,
Perderne il pregio, e'l vanto d'esser forte.
Perch'ei più tosto con acerba morte;
E vita essercitata ne gli affanni,
Spiegar si eleffe à tanta gloria i uanni;
E de regni lethei schernir le porte.
Alma, fato semblante à noi diè il Cielo.
Se lenta in otio quì trarrem la vita,
Il cieco oblio n'aspetta, e'l tristo inferno.
Poggia alto dunque per l'à Dio gradita
Via alpestra, e dura, che dal mortal velo,
N'addurrà in parte, ou'huom diuèta eterno.

Per la via destra i passi alti, e sourani
Al monte ergea, ch'al fin tant'è giocondo,
Quando di Circe, al mio camin secondo
Si fe incontro il rio gregge, in atti strani.
Io volea pur deuoto à Dio le mani
Leuar, qual già Mosè, ma il proprio pondo
Le ritraheua (essendo io stanco) al fondo,
E i buon desir sen'gian caduchi, e vani.
Hur indi, e'l giusto Aron vidi, che sotto
Mi posero vn gran sasso, in ch'io m'afsisi,
E le graui mie palme alzarò al Cielo.
Così de la vil Maga in fuga misi
Lo stormo, e ben l'haurei per sempre rotto,
Se pria che'l Sole, à me non cadea il zelo.

Apranfi ò Re del Ciel l'eternè rote,
Già ch'ogni aita in uan per me si attende
Se tù non vien, se tua virtù non prende
L'arme contra il furore, e non lo scuote.
Mie gran miserie a te son conte, e note,
Sai che picciol valor tosto si rende,
E vedi, se tua man non mi difende,
Tue promesse per me come fien vote.
Di comuni nemici ecco son preda,
E lo spirito a la legge de le membra
Contraffa appena, e spesso in fuga è volto.
E tu Padre, e Signor (chi fia che 'l creda?)
Ne'bisogni maggiori ascondi il uolto,
Pur tua fattura son, se ti rimembra.

Che debbo far Rettor, che tempri' l mondo;
Se (qual ben torto canape) m'allaccia,
E doue men vorrei, mi spinge, e caccia
Mio desir trauiato, e mette in fondo? .
L'alte, & aspre mie piaghe io non r'ascondo,
E prego ognihor, che le pietose braccia
Mi porga sì, ch'al Ciel leuar la faccia
Possa da questo graue immobil pondo.
Di macchiata semenza, e d'egra madre
macchiato, & egro nacqui; entro, e fuor tutto
Lauami, (che sol puoi) sanami ò Padre.
Allhor di me (se ben sterile, e asciutto
Terren son'io) vedran sì opre leggiadre,
E non mio nò, ma tuo fia il pregio in tutto.

O gran miseria de l'humane cose,
O crudel seruitù fera,& acerba,
Cui de gli anni il girar non disacerba,
Che'l folle ardir del primier huomo impose.
Deuean l'opre leggiadre, oue Dio pose
Di sua gran luce la sembianza,e serba;
Trar l'ingrata nostr'anima superba,
A lodarne sue man merauigliose.
E pur n'è tratta ad isfrenate voglie,
Com'io non sol,ma proualo chiunque
Viue in questa noiosa,e graue carne.
Dura condition,chi verrà dunque
Di questa uiua morte à liberarne?
Spero ei,che se legò, tutt'altri scioglie.

Signor pria che pie, fronte,e petto,e spalle
Cinto di gloria, al cielo onde scendesti
Salendo, andassi à quel, da cui non festi
Diuortio mai, uegnendo in questa valle;
Mandar tua lingua,che già mai non falle,
Promise à serui sbigottiti,e mesti.
L'aura beatrice, ond'hor consoli, hor desti;
L'alme à gir dritto in alto, hor mostri'l calle,
E che teco à far nido il padre eterno
Rischiando nostre ombre,& il cor fosco;
Verrebbe com'in proprio albergo, in noi.
Degnati à tanto honor son gli altri tuoi,
Lasso,è in me sol par, che sol regni il tosko
De l'antico serpente,e notte,e uerno.

Poi che nulla mi valse il gran desir,
C'hebbi lunga stagione, d'alzare il core
Da i ben caduchi, e frali al lor Fattore,
Com'huom, cui face accorto il suo fallire.
E nulla il pianto, c'hauria spento l'ire
De' Tigri, ed Orsi nel maggior furore, (re,
Vien perdédo, e s'agghiaccia in me il miglio
E la parte men degna ha preso ardire.
Se accolto han dunque à se per forza il freno
I sensi, & altro che fallir non fanno,
Fin che morte da lor non mi sprigiona;
Signor, le non mie colpe mi perdona,
Anzi mie, che l'ardor non tenni à freno,
L'ardor, c'hor fatto è in me donno, e tiranno.

Del mal mio accorto lagrime, e preghiere
Sparsi io già mille, e spargo al mio Signore,
Perch'ei molle di dur mi renda il core,
E pio d'empio, e conforme al suo volere.
Nè le corna leuar contra il devere;
Contra quel, che discorre, & è il migliore,
Miei sensi ardisca più colmi d'errore,
Miei sensi, vaghi sol del lor piacere.
Ma fin qui il pianger nulla, e nulla il pio
Pregar rileua, e l'angosciosa doglia,
A fin, ch'ei del suo informi il voler mio.
Perch'io lui, ch'à drizzar mia via m'inuoglia,
Prego, gradisca almen questo desio,
Questa sempre digiuna, e steril voglia.

C c c c

Come fanciul, quand'opre indegne, & adre
Gli hanno l'ira materna incontro accesa;
Altro schermo non tenta, altra difesa,
Fuor, ch'à pietà di se muouer la madre.
Così veggendo al nostro eterno Padre,
Bagnata del mio sangue, alto sospesa
La spada, à far uia più che d'un'offesa,
Sopra di me vendette altre leggiadre;
Io mi volgo à lui solo, à lui ricorro,
E ch'ei mi fani, anzi ch'addoppi'l colpo,
Prego, ne d'altro al mio gran mal soccorso.
E se mi sneruo ognihor pregando, e spolpo,
E senza impetrar gratia à morte corro,
Sol la mia graue indegnitate incolpo.

Ben ne promise caritate ardente
Mandarne il seme d'una donna, in questa
Valle di pianto, per fiaccar la testa
Del drago antico, e liberar la gente.
El mandò poi, ma (lasso) il fero dente
Noi suo tallone ancor tanto molesta,
Che par ch'ogni alma sbigottita, e mesta
D'esser gli in gola ogni hor tema e paunte.
Signor, per quella gran pietà, ch'offerse
Te in holocausto così accetto in croce,
E del Regno del Ciel noi fece heredi
De' quasi vinti tuoi guerrier la voce
Odi, e per te veggiam rotte, e disperse
L'empie mascelle sotto i nostri piedi.

Gran tempo è, ch'io m'accorsi del veleno,
Che da' primi parenti ogni alma porta,
Onde al ben far nostra virtute è morta,
Se non uien dal ciel gratia alto, e sereno.
E gran tempo è, ch'io d'altro voler pieno
Sforzomi radrizzar mia strada torta,
Ma fin quì poco il calcitrare importa,
Che'l peccato m'ha sotto, e tiemmi à freno.
Perch'io souente il mio Signor riprego,
Che mi doni il poter, pari al desio,
E d'indegni pensier mi sgombri il petto.
Non ti smarrir (dice ei) s'io non mi piego,
Che ne la sofferenza il valor mio
Qual'auro in foco, affina, e vien perfetto.

Stanca già di tentar vie più di mille
Per fugar nebbia sì grauosa, e bruna,
E per trouar conforto, e posa alcuna
Al cor, ch'ardon mai sempre empie fauille.
A la bontà di Dio si volse, e aprille
Le piagate sue parti ad vna, ad vna;
Pregando à ridur lor, l'alma digiuna,
Onde'l suo fallo, e pria l'altrui partille.
E se ben gran miseria, e prego ardente
Al fonte di pietà trouar mercede
Deuriano, e trar lei fuor di questo inferno.
Forse le auien, com'à la sciocca gente,
Che'l mal, ch'esser suo ben giudica, chiede;
E nulla imperra dal gran Padre eterno.

Almanull'habbiám noi, ond'io mi scarne,
E tu desperi sotto il fascio antico;
Se ben pregádo indarno m'affatico, (ne.
Che non qual détto è Dio, fuor sempre appar
Ben ponno e Giobbe, e Paulo effempio darne,
Giobbe concesso al pregator nemico,
E Paulo, cui non volle, ancor ch'amico,
Torre il noioso stimol de la carne.
Et hor me sparger preghi in van comporta,
E te forse al ciel trarre, è'l suo decreto,
Quand'entrambi trarrà del secol fora.
Dunque lascia mantienti, e ti conforta,
Che sai, se in suo diuino alto secreto
Tu gli sia in gratia? e pur troppo ne fora.

Che sia più, di graue mio terreno core,
C'homai te soua te solleui, e tiri?
Se dolce del ciel gioia, acri martiri
Suelto non han da terra il nostro amore?
Tu d'ostro, d'or, di fama, e di fauore
Molti jr veggendo alteri, ancor sospiri,
Perch'io comprendo aperto; i tuoi desiri,
Pur nel fango giacer carichi d'errore.
Deh l'affetto à mio mal tanto viuace
Troncane, e chi n'inuita al Ciel ringratia,
Per darne cose iui più belle, e care.
Perch'è (tu'l fai) nostr'anima capace
Di Dio infinito ben, ned'altro satia
ria mai, più che d'altr'acque, e d'altre il mare.

Quest'è quel giorno pur, che'l maggior figlio
Del maggior Padre, per amore ardente
A tinger cominciò primieramente
L'empio terren col sangue, e far vermiglio.
O profonda humiltate, ei, che col ciglio
Star fe la terra, & ir fa il Ciel, consente
D'esser hoggi à la legge obediante,
Ch'à rei già impose il suo stesso consiglio:
E senza macchia da macchiata mano
Circoncider si lascia, e col gran nome
Promette à chi l'inuoca ampia salute.
Ond'io, ch'ei col suo spirto affreni, e dome
Prego il mio core, c'ltirconcida, e mute,
E ch'io lui sempre, e mai nò chiami in uano.

Tu, cui l'opre diuine, e'l viso humano
Di Giesu auinse in così dolci nodi,
Ch'a morir seco, ond'hora e uiui, e godi
Già volesti ir, fra stuolo empio, e villano.
Beato sei, che la beata mano
Ponesti doue l'haſta, e i feri chiodi
Gli fero oltraggio, ond'in celeſti modi
Tu Dio il rappelli, e tuo Signor ſourano.
O de l'Indica Chieſa alta colonna,
Cui di creder veggendo il Cielo ha dato,
Per lo ben, che ſpiraron quelle piaghe;
Pregal, ch'entro tal fe l'anima appaghe,
Mentre nol veggio, che veder beato
Il poſſa, fuor di queſta mortal gonna.

Qual il nobile augel, la sul gran fiume
Col sangue, i figli suoi, cui dentro al nido
Aspide punse, ond' iui è pieno il lido,
Rauuiuar, se occidendo ha per costume .
Tal volle hoggi morire amico Nume,
Rendendo vita à noi, c' hauea l' infido
Serpente ancisi, e dar tant' alto strido,
Per gli occhi aprirci nel' eterno lume .
Eveggendo ei quanto douea lo stuolo
Degli ingrati auanzarsi, ond' eran morte
Le sue fatiche, per leuargli à volo .
Quel gran foco d' amor l' ardea sì forte,
Che lieto in se soffrendo il suo gran duolo,
L' altrui piangeua, e non la propria morte .

ond' eran morte Le sue fatiche,

La passione di Christo, intesa qui per le sue fatiche,
 se si cōsidera dalla parte di essa passione, e sempre
 viua, efficace, & attra à dare la salute à tutto il mon
 do. Ma se si considera dalla parte degli huomini,
 per liquali Christo ha patito; quanto à gli ingrati
 peccatori, che non vñano delle dette fatiche a be
 neficio di se stessi, si dice metaphoricamente, che
 sono morte, in quāto nō operano la salute de det
 ti ingrati. Ma ciò auuiene non per difetto, che sia
 nelle fatiche di Christo, ma per quello che è ne i
 detti ingrati, che non vogliono esser sanati dalla
 medicina, che Christo con le fatiche, & con la
 morte sua hà apparecchiato per sanare, & per sal
 uar tutti, & essi ingrati ancora, se volessero pren
 dere, & vñare della medicina.

Bastaua ben ch'eri dal Ciel disceso
Signor, e ch' à bear queste contrade,
Portato hauei di nostra humanitade
Sei lustri, & oltre il faticoso peso.
Bastaua, che doueui alto sospeso,
Aprir del Ciel à noi le chiuse strade,
Se quel foco d'amore, e di Pietade
T'haueffe con misura il core acceso.
Ma dite Agnel celeste, e sacra manna
Piu dolce assai, che non fù amaro il pomo,
Volesti i serui afflitti pascer pria.
O somma, & ineffabil cortesia,
Viue del pan de gli angeli già l'huomo,
Chi l'accusa homai più? chi lo condanna?

Eletto vassel d'oro, in cui serbare
Suo ver Dio volle, e con destre aure, e venti
Pria addur te à riuu, onde con graui accenti
Saulo Saulo dal Ciel mosse à chiamare.
E qual saggio nocchier, poscia à drizzare
Ver suo buon porto le perdute genti,
Ritogliendole à morte, & à tormenti,
Mandotti in aspro, & periglioso mare.
E se nel camin dritto, il mondo errante
Più d'altra allhor ritrasse tua fatica,
Dicen (che'l fanno) & Asia, e Grecia, e Roma
Così'l celeste agricoltor le piante
Difenda, e purghi, cui pasce, e nutrica
De la dottrina tua l'alto Idioma.

Spirto, cui nel terrestre manto inuolto
L'empireo aperse, e si mostrò il fattore,
Allhor che in te uincendo il suo valore
Cader fè à terra l'human senno stolto,
Dal qual sordo come aspe, e in rabbia volto
Co' falsi anciso, fosti il primo odore,
Che mai di nostro ben purpureo fiore
Il Ciel cupidamente habbia in se accolto;
De pregha per mercè, ch'anche à me il petto
Tal foco accenda, e fermi tal baldanza,
Ch'io brami per Giesù spargere il sangue.
Ch'appena fia, che' n si nobile affetto (gue,
Vnqua arda il cor, ch'è per se vn ghiaccio, e là
Se gratia à più scaldarlo non s'auanza.

Sparito il viuo raggio, e quel conforto,
Che fa pochi parer molti tormenti,
Io volea dire, ò di miei tristi, e lenti,
Quanto fora il miglior già d'esser morto?
Ma in vn dolce atto subito hebbi scorto
Quel, che m'affida, e dir, perche pauenti
S'io teco sono? i tuoi desiri intenti
Son troppo al ben di questo viuer corto.
Fin che l'alma da membri non si sferra,
Vil di se amor l'ancide, e mette in fondo,
E l'inalza giusto odio à miglior vita.
Soffra, fin ch'è la tua da te partita,
Sai tu ben; che non puote esser fecondo
Già mai, pria che sia spento il seme in terra:

O che morir beato, hoggi è sesto anno
Era alma, e credo che dal nodo sciolta
Anzi'l dì, ti saresti al tuo fin volta,
S'eri prefaga del futuro affanno.
Quando senza temer punto d'inganno,
In quei dolci pensier ti stavi inuolta,
Ch'erano pur di lui, c'hor poco ascolta
Nostri sospir, ch'à ripregarlo vanno.
Ma se ben tuoi dì chiari, e lenti, e rotti
Venner, ne mai fur tanti, che seguite
Non sian dietro per vn dieci atre notti:
A che piangere ogni hor? Dio tue smarrite
Virtù sì destar forse, e noi far dotti
Vuol d'ire al Ciel per vie corte, e spedite.

Se ben de i desir ciechi il fonte interno
Bolle qual'Ischia, ò Mongibello, e freme,
E di morte ne sfida, e contra insieme
N'han congiurato il Mòdo, e'l tristo inferno:
Anima attienti à quel valor superno,
Che vinse in croce, e'l legno, c'hor a geme,
Lieta vedrai la dopo l'hore estreme,
In porto, e'n pace stabile in eterno.
Perch'à chi lui ben cole, e da lui pende,
Nulla noce Satan, gioua la morte,
Serue quanto'l Sol vede, & è soggetto.
Et il suo foco d'ogni cor, ch'accende,
Scaccia il timor de le tartaree porte,
Nè giunge à l'altro ben nostro intelletto.

D D D D

Tennemi già , ch'io non recisi il nodo
La tema sola de gli eterni danni,
Si m'hebbi io à vil, si m'annoiar gli affanni,
Ond'hoggi adhora adhor mi pregio,e godo.
Perche tal dentro ragionar meco odo ,
Figlio mantienti, e fiati anzi mille anni
Piano,& aperto, ch'era senza inganni
Al tuo scampo quest'vn, nullo altro modo.
Ne che sia,perciò creda il tuo cor uano ,
Quantunque aspro martir, qua giù còdegno
A la gloria,c'ha in ciel chiaro, e fourano.
Ch'occhio non uide il ben, non udì orecchia,
Nè pensier giunse de la gioia al segno;
Che la suso à i suo' amanti,Dio apparecchia.

Piaga , ch'entro assai fisse, e poco aperse
Ferro di fuor, con ferro huom apre, e cura.
E tal'hor di veleno atra puntura
Trouar rimedio nel velen si scerse.
E cosi auien, che cose non diuerse,
Morte, e vita ne dian, speme, e paura
Dannò il legno, e saluò nostra natura,
Ch'Adam gustonne, e Christo ui si offerse.
Fecemi già ne l'alma alta ferita
Desio d'honore; e bench'empia, e mortale,
La nutriu'io con gioia, e con diletto.
Ma s'ancor quinci, e quindi il cor m'affale,
Stimo, che'n ciò la mal mia andata vita
Dio purgar degni, si l'abhorre il petto.

**Padre del Ciel, che d'alto lume, e chiaro
Ricchi, & adorni i miei verdi anni festi,
Si che durando ancor, quanto allhor desti,
Felice me n'andrei co i pochi à paro.
Tal fù il gran pregio vnico al mondo, ò raro ;
Se à gli auuersari tuoi non permettesti,
Che con mentite larue fosser presti
A fare il dolce mio uiuere amaro.
Deh perche alzarmi à tanta luce pria,
S'indi poscia cagendo, in folco horror
M'era sempre giacer fisso, e fatale?
Di mia benignità di allhor, men pia
Non è dice hor la sferza, ond'al tuo core
S'insegna meno amar cosa mortale.**

**Il saggio, eterno, amico Agricoltore
Scelce vna già fra mille care piante,
Qual non hebber già mai gli horti d'Atlante
E con man la mi pose in mezo'l core.
E per mandarne soura il Ciel l'odore,
Le spine, ch'iui nate, ò poscia, od ante
Lei potriano aduggiare, e l'opre fante,
Tragge con rastro di pia croce fore.
Pura fè, caldo Amore, e viua speme,
Vera humiltà, timor franco, e sereno
Sian pur radici à l'arbor scel gentile.
Che ben che sia in troppo arido terreno,
Forse mercè di lui, ch'iui il mantiene,
Si ne vedrem col tempo vn dolce Aprile.**

Sorge il buon Viilanel, cui pesa, e dole
Sua pouertate, e ratto il vomer tolle,
I buoi caccia in vn campo, od' in vn colle;
E'l fende, e volue fin che parte il Sole.
Erante volte in questa guisa il cole,
Che trita in polue al fin le dure zolle,
Nè perdona purgandol pur al molle
Acanto, al bel Giacinto, à le viole,
Del caro seme poi col pugno pieno
A passi lenti lo cosperge tutto;
E ch'indi il Sol grauido il renda hà speme.
Tal del mio duro cor purgo io'l terreno,
En'attendo, di Dio dandogli il seme,
Da Dio, che solo il Sole alluma, il frutto.

Hor (s'al contar non erro) è'l settimo anno,
Che gli occhi interni in notte oscura, e bruna
Mi chiuse, e mi percosse aspra fortuna,
Forse(ò che spero) e non già per mio danno.
Pur'io piangendo ogni hora, i boschi il fanno,
Da indi in quà n'andai, fassel la Luna,
Che narrar mi vdi spesso ad vna ad vna
Le grauose fatiche, e'l lungo affanno.
Hor mi risueglio, e che Giesù suo'lai
Meco parta, mi è honor dolce, e giocondo
Si, che mi par languendo esser felice,
E bramo anzi per lui sempre trar guai,
Che gioir di quant'ama, e pregia il mondo;
Frutto alto e che'n Ciel forse hà la radice.

L'alma, mentre quì à lei s'asconde, e vieta
Il mio Signor, per le sacrate carte
Va raccogliendo sue parole sparte,
E così alquanto il gran desir acqueta.
Vien poi più che di ciò, contenta, e lieta,
Quando (mercè di lui) se leua in parte,
Oue quel grande amor comprende in parte,
Che qui il trasse à morir con tanta pietà.
Ma se di Cielo in Ciel poggia anco, e vede
Di carità infinita il Padre ardente,
Tal che per noi nemici il figliuol diede.
Come ogni ben (di gioià ebra, e di fede)
Seco non ne darai? grida souente,
O di nostre fatiche alta mercede.

Quando soura di se si leua l'alma,
E giugne oue dal ben sommo, e infinito
Ogni buon spirto eletto, e in Ciel gradito
Ha di breui fatiche eterna palma.
Vaga di Dio, con pura luce, & alma
L'oro, e le gemme, cui nostro appetito
Mercando va per ogni estremo lito,
Giudica rimirando inutil falma.
Gloria, che mortal cor si punge, e molce,
Le sembra augel, c'habbia incerati i vanni
Al Sol ardente, od vn caduco Aprile.
E questa uita à gli animai sì dolce
Noia l'è, se non quanto i cari affanni
D'essa, pon farla al Redentor simile.

Sentomi adhora adhor giungere al core
Profondo alta virtute, onde mi piace
In questo corso human breue, e fallace
Serene ritrouar corte, e poche hore.
Perche se'l primo, & vltimo valore,
Che dal ciel venne, al suo mortal mai pace
Non trouò in terra; A noi che si conface,
Che qui l'altrui piangiamo, e'l nostro errore?
E non, ch'estingua il prego allhor, ma tempre
Il duol, si che di me l'opima spoglia
Non habbia, e l'alma il soffra, e non si tépre.
Es'io giksi crescendo in questa voglia,
Ben non hà il mondo di sì dolci tempre,
Ond'un mio mal cangiasse, una mia doglia.

Io soleua accusarmi, & irmen pieno
Contra me d'ira, e di giusto odio il core,
Qualhor già stanco, e vinto al fero ardore,
A i possenti desir largaua il freno.
Hor non mi scuso già, ne il rio veleno,
Onde langue ogni hor l'alma, e talhor more.
Men m'addoglia, che pria, ma pria il timore
De la sferza fea il duol, ch'io chiudea in seno.
Et hor di Dio l'offesa acra, & amara
Amor par che mi renda, e la memoria,
Ch'ei diè, per me saluar, cosa sì cara.
E perche fia del buon Giesù la gloria,
Quant'ei perdona più, tanto più chiara,
Ne le sue piaghe al fin l'alma si gloria.

Beato l'huom, ch'à sostener gli affanni
Comincia di sua età nel verde Aprile,
Che'n sul giouenil fior, frutto senile
Corrà, sempre maggior, uolgendo gli anni.
Io per me adhora adhor par che mi sganni;
Quel che già più pregai, talhor più à vile
Tengo, e mi è car, che spento sia il gentile
Mio lume, e ch'ogni giorno arroege à i danni,
Che'n terra n'attendo io ben per vn cento,
E gioia eterna in Ciel, tal hò in te speme
Tal hò fidanza, ò mio sommo thesauro.
Thesauro, che, cui graue incarco preme,
D'ogni fatica sei, d'ogni tormento,
Sol per gratia à te uegna, alto restauro.

Scorgesi vn pesce entro le placide onde,
(Se pur è pesce, e non vn stranio mostro)
Che se à prèder si và, sparge vno inchiostro,
Ond'egli è pié, ch'a gli occhi altrui l'ascòde.
Quasi egualmète il cor human diffonde, (stro,
Se ad apprèderlo huom va dètro al suo chio
Tenebre, è folta nebbia sì, che'l nostro
Veder non le penetra, e si confonde.
Ben me ne accorgo in me, c'haurei giurato,
Che'l mio gia fosse da men degni affetti
Libero quasi, e sciolto da lor nodi.
E pur ve'l trouo quanto mai legato,
Hor chi mi da ch'io ueggia unqua sì stretti.
Legami aperto? hor chi, ch'unqua gli snodi?

**Mente, ben ne diè il Ciel poco fauore,
Che se di questi affetti èmpia il mio petto
Prima, ò serbasse ancor quel tuo intelletto,
Noi n'hauriam lode, e forse altri stupore,
E'n versi scelti il mio nobil dolore,
Ch'è men di sua cagion, più di suo effetto,
E qual da honesto duol nasca diletto,
Hor mesto, hor lieto haurei mandato fuore.
Deh m'illustri almen tanto il cieco ingegno,
Che basti à dirlo, ò di tacer desio
Diami, e silentio imponga à le mie rime.
Poi che' quanto più d'altro il tema è degno,
Tanto men d'altre lor degne vegg'io,
E stanno à dietro, ou'ir deurebbon prime.**

**Chi via più bel tesauro
Brama acquistar, che perle, oro, e terreno,
Et hauer sempre il cor di gioia pieno,
Di se medesimo il freno à se raccoglie,
Nè il lasci in preda al rio
E cieco affetto di sua ingorda voglia;
Che per degno restauro
Il possessor di libertate spoglia.
Non ponno ò gemme od auro (Mauro,
Quant'haue sparto intra il mar d'India, e'l
Nostra sete acquetar, nostro desio,
E se ad vn sol quant'ha Cittati Dio
Desse, e con piena man quant'ha Castella
Tra l'austro, e l'orfe, e'l gāge, e'l grāde Ibero.**

Senza sanare in lui la voglia fella
Di più hauere, e'l pensiero;
Ricco non fora, che non ben si chiama
Ricco, à chi'l suo non basta, e l'altrui brama.

Perche duol aspro, c'human core ingombra

Non sol si sfoga in angoscioso pianto

Talhor, ma tanto ò quanto

Vdito ho ragionar, che'n rime, e in versi

Pur si dilegua anco souente, e sgombra;

Concesso da i sospir se mi fia tanto,

Dirò in doglioso canto

I danni, e'l duro stratio, ch'io sofferfi,

Da che i sensi miei tristi fur conuersi

Dietro à colei, ch'affai pronta, e leggiara

Fe lor notte anzi sera,

E d'Icaro à mia mente aggiunse l'ale,

Onde ne cadde in infinito male.

Poi ch'io dunque da i morfi, e da gli affalti

Mi schermio, che ne gli anni men lodati

Nostra Cerafa dati

M'hauea, senza passar tropp'oltra i panni,

Dietro à pensier moss'io nobili, & alti,

Et a studij dal mondo affai pregiati.

Et non hauria cangiati

Nostri corpi, girando il Ciel molti anni,

Ch'io, che de'remi à la mia barca i vanni

Iua doppiando, sarei giunto à forza,

(Poggia alternando, & orza)

Col ramusccl di palma al dolce porto:

Se lasso non venia quel, che m'ha morto.

EEE

Lieto intanto, e felice assai correa
Fra i perigliosi scogli, e qual su l'onde
Tutto al Nocchier risponde,
Se ferma egli il timon, spalmato legno,
Il mio dritto al suo fin Nereo fendea,
Non piegando ad alcuna de le sponde;
E per l'acque seconde,
(Se ben la carta oprar seppe il mio ingegno)
Poco era lunge al destinato segno,
Quando l'orecchie d'altro piacer piene,
Sicur tra le Sirene
Varcando io, forse, & inuolommi un'aura
Mio maggior ben, che mai non si ristaura.
Questa foame al cominciar spirando,
Qual rapido Aquilon tosto diuenne,
Nè lo mio cor quì tenne
Lo sfrenato desio, che seco nacque,
Di ueder molto; anzi per gir volando,
Alzò quanto poteo, vele, & antenne,
E ben parue hauer penne
Mia mente allhora, & à se stessa piacque
Sì, ch'al gran vento in mezzo di quell'acque
Sidiè del tutto in preda, e dicea seco,
Sarò, se questi è meco,
Nè il dì posando, nè la notte bruna,
Tosto à l'Isole altere di Fortuna.
Di pensier piume non aadrian già mai,
Senza la guida di chi allhor mi scorfe,
Là' ue mia mente forse,
Molto souera nostro uso, in modo altero,
E in dietro resta ogni dolcezza assai

Posta incontro al piacer, ch' à l' alma a porse,
 Quando chi à morte corse
 Per amore infinito, al mio pensiero
 Si offerse, è cio mi parue allhor più vero
 Di quel, ch' io tocco, ascolto, e ueggio, e sèto,
 Ringratio ogni tormento,
 Se pur ei fu, nè l' empio à ciò m' adduce,
 Che si trasforma in Angelo di luce.

Io di uaghezza giouenile ardendo,
 scorto hauea già in quel mar cose immortali,
 Che non fù augel su l' ali
 Pronto à stendersi mai per ogni lido,
 Com' io, & lumi hauea tai, che comprendo,
 A voler dir quant' essi erano, e quali,
 Tutte lingue esser frali,
 Ma poco poscia il vento, in ch' io mi fido,
 (Ahi che pur rimembrando ancor ne strido)
 Mi squarciò vele, e ruppe arbori, e sarte,
 E così in strana parte
 Del mar, restò mia naue immobil pondo,
 Con gran periglio di non gir al fondo.

Ben diuenni io, quando ciò vidi prima,
 Di paura, e di horror gelido lasso.
 E fù gran tempo (ahi lasso)
 Ch' io non potei formare vna parola;
 Poi uinsi' l' duolo, e in versi pianfi, e in rima,
 E piango ancor, che mi sia chiuso il passo
 Di questo uiuer basso,
 E tardi accorto, qual mentre' l' Ciel vola,
 Quanto auaro ne dà, ratto ne inuola;
 L' inutil legno disarmato, e stanco

Sforzomi di trarr'anco
Là'ue sicuro sia da la tempesta,
Ma fin quì vano ogni mio forzo resta.

De' fallaci tesori

S'ad alcun da l'instabil Dea la chiaue
Dilli Canzon (quanto prouato n'haue
Il mio Signor) conuien con gran destrezza
Volgerla, e se si spezza,
Ch'indarno s'auedra, non senza strida,
Che folle è chi di lei molto si fida.

Il Fattor , ch'à se trar pur volea in Cielo

Gl'occhi, cui fissi hebbi io mai sèpre in terra,
Per far proua di me, qual d'auro in foco:
Dietro à Mosè mi pose entro la selua,
Perche reo conoscendosi à la legge,
L'alma sua gratia sospirasse il core.
Per dar conforto in tanti affanni al core,
Più volte auanti mi mandò dal Cielo
Virtù, che desiar mi fe sua legge,
E'l natio ardor, che mi premeua à terra,
Qual Faraon, pria ch'io'l piè posi in selua,
Fe percoter d'abelue, acqua, aria, e foco.
Colonne eran di nuuolo, e di foco
L'anriche carte, e le moderne al core,
Giorno, e notte in errar tra la gran selua,
E per l'acque addolcir, mi fù dal Cielo
L'alto legno mostrato, in cui la terra
Vide morto chi solo empieo la legge.
Al fin uenuto al monte, oue la legge
Dà il gran Dio de gli esserciti nel foco,

A i tuoni, à i lampi; al maoder de la terra,
Al sentirsi accusar mancòr il core,
Che dal volto del Giudice del Cielo,
Volutò haurei fuggir fuor de la selua.
L'alma digiuna in quella alpestra selua,
Oue (senza il poter) si dà la legge,
Vissè di speme, che piovea dal Cielo;
E per pietate, acqua talhor, ch' al foco
Era per diuenir cenere il core;
Mi diè la pietra rifiutata in terra:
Quante volte dissi io, fossi sotterra,
Fuor di questa malugia horribil selua?
Quante, quì dissi hà forse Dio il mio core
Per odio addotto, e non per dargli legge?
Quante volte di ciò in vendetta, il foco
Paruemi allhor allhor calar dal Cielo?
Ma il Ciel spero io, ch' à la promessa terra
Pur mi trarrà dal foco, e da la selua,
Scriuendomi sua legge in mezzo' l core.

L'Angelo, che'l Fattor più d'altromai
Formò leggiadro, e pien d'alta bellezza,
Poscia ch' à se cosa creata eguale
Non vide, il temerario à quella altezza
Volle, ou' è Dio sol cinto de' suoi rai,
Di superbia, e d'inuidia spiegar l'ale:
Ma perche à cader va chi troppo sale,
Fù da lo sdegno del Signor percossa
Sua scelerata voglia,
E dal seggio più bel, per maggior doglia,
Fù la più bella creatura scossa,

. En càrter chiusa, sotto la cui foglia,
 Ancor che preme assai, sia assai più greve,
 Che Pelio, Olimpo, & Ossa,
 Pena non pari al suo fallir riceue.
 Quiui membrando, ch'ad eterna gioia,
 E di sue regal nozze à mensa l'huomo.
 Dio già inuitato di lui in uece haueua;
 Colmo di rabbia spinse al vago pomo
 La mano, ond'è, che tutto il mondo moia,
 La manca man (pronta pur troppo) d'Eua.
 Scoperto poi, che ciò nulla rileua,
 Anzi ch'à lui di vera donna il seme
 Deuea fiaccar la testa,
 Perche giusto disdegno indietro questa
 Promessa torni, in tante colpe preme
 Di Adam la stirpe, e rende à Dio sì infesta,
 Che'l fren ruppe egli à i fonti, e tutti aperse
 Gli abissi, e l'ampie insieme
 Del ciel finestre à l'acque, e la sommerse.
 Vn sol Noè de la grande arca schermo
 Fece à se, & à suoi figli, e già la terra
 Del costui seme empiasi, onde quel crudo
 Por tra Dio volle, e gli huomini altra guerra,
 Che l'odio in tutto ha contra il lor bé fermo;
 E col furor, cui nulla Elmo, ne scudo
 Può far riparo, à li cui colpi è ignudo.
 Altero cor mai sempre, intra lor corre,
 Ciò fù desio di gloria,
 Perch'à stender co fatti lor memoria
 Incominciar la smisurata torre.
 Ma non n'ebbe però piena vittoria,

Che di Abram poco dopo va ne promette,
Chi à miseri soccorre,
In cui le genti foran benedette.
Non cessa egli però, ch'ogni suo inganno,
Ogni sua astutia, ogni mal'arte adopra,
Per diueller la pianta da radice;
La pianta, oue inestarsi hauea di sopra
L'alto ristor del gran publico danno,
Per fare il mondo libero, e felice,
E quanto (permittente Dio) gli lice,
Afflige Abramo, e poscia Isac, e 'l figlio,
Che seruiò per le spose,
D'ancidere egli il buon Gioseffe pose
Nel cor de' frati suoi l'empio consiglio,
Sommerse egli i fanciulli, & egli espose
Chi le rosse onde aperse, e 'l popol tutto
Di Dio fuor di periglio
Trasse per entro 'l mar, col piede asciutto.
E così fin'al termine preditto
Al nascer di quel Sol, che deuea trarne
De i ciechi lacci suoi, gio consumando
Lo stelo, e i rami, onde l'humana carne
Prender di Dio il figliuol s'hauea prescritto;
Egli ruppe talhora, e suelse, e in bando
Scacciò del natio suol, come allhor quando
Fù lor carcer Babelle, e gli percosse
Per man di Filistei
E di Assirij, e di Egittij, e di Eritrei,
Ma lor dal collo i graui gioghi scosse
Chi ben correffe i falli indegni, e rei,
Con dura sferza sì, ma sua pietate

Già perciò non rimosse,

Nè mai punto lor nacque in veritate.

Il timor poscia, che di Dio già pieno

Fosse il virginal chiostrò, acerbo fulli

Sì, ch' à spegnere il parto, il crudo Herode

Trasse à versare il sangue de' fanciulli.

E quanto Egitto, ch' indi accoglia in seno

Il profugo Fattor suo, lieto gode ;

Tanto 'l fellon, ch' apra la via si rode

Di andare al Ciel con gloriosi passi :

E quel popol feroce

Con facelle d' invidia infiamma, e coce

Sì, che di perseguirlo non fur lassì,

Sin che l' ancifer crudelmente in croce.

Ma gli empì suoi consigli si fa Dio

Voti di effetto, e calsì,

Che tanto gioua più, quanto e più reo .

Se Giesù pria sofferse il duro affatto,

E chi del buon Giesù tenne mai l' orme,

Canzon, forà disnore

Seguir sua insegna, e non hauere il core

Pronto ad esser, qual deue, à lui conforme:

Che non è 'l seruo nè del Rè maggiore,

Cui per forse affinar quest' alma, piacque

Dentro à quel foco pòrme,

Nel qual con esso ogni suo amico giacque.

Poi che Maria dal Ciel l' alta nouella

Hebbe, & insieme vdiò di Elisabetta

La decrepita età fatta feconda,

Per seruirle al grand' uopo, mosse in fretta

Ver l'altra à Dio cara, e diuota ancella,
 D'amor sospinta, e da humiltà profonda,
 La terra è sì gioconda,
 Che'l piè sacrosantissimo la tocchi,
 Ch'ou'ella gira gli occhi,
 Fiori apre quai perle, e rubini, e l'erba
 Fa di smeraldo, e serba
 L'orme sue tutte, e bafa ambe le piante,
 De l'alma sposa del celeste amante.
 L'aria hauea il Sol sì d'ogni nebbia scarco,
 Il Sol, c'ha in mirar lei sola ogni cura,
 Che ne prima, ne poi fu il più bel giorno;
 Ridea il Ciel lieto, e seco la natura
 Si rallegraua del diuino incarco,
 Che di se (sua mercè) fea il mondo adorno,
 E l'aura à lei d'intorno,
 Per lo piacer, che di piacerle hauea;
 In mille s'auolgea,
 E in mille dolci modi, e i maggior uenti
 Tacean queti, & intenti
 Al mouer de le membra, che fean velo
 A la santa alma, al Creator del Cielo.
 Astrea, ch'unqua da lei non si scompagna,
 Prudèza, ond'è composta entro, e fuor tutta,
 Modestia, ch'amò sì'l Rè de le stelle,
 Fortezza inuita à la terrena lotta,
 Erano à la celeste, e felice agna;
 Per quell'erto camin scorte, & ancelle;
 E di lor uia più belle
 Fè, speme, e carità faceano intento
 Con soaue concento

L'Empireo Ciel, ou'han gli Angeli stanza,
 Loda Dio, ne baldanza
 Vana di ciò prende ella, e non si gloria,
 Benchè sia in mezzo di cotanta gloria,
 Ma poi che sotto il fortunato tetto,
 Con voce udì d'Angelica armonia
 Da lei la vecchiarella salutarfi,
 Donna disse, anzi Dea, cui par non fia,
 Nè fù donna altra mai, sia benedetto
 Teco, chi amando in te degnoè posarsi,
 E per noi huomo farsi.
 O se beata quattro volte, e sei
 Quanto lodar ti dei
 Di Dio? quanto io di te? ch' à me ne vegna
 Madre di chi'n ciel regna?
 Al cui dolce apparir fuggi ogni noia,
 E chi' n me tien quel dètro, empieo grà gioia.
 Nè finite anco hauea queste parole
 Elisabetta, che l'antiche braccia
 A la donna del Ciel per porle, aperse,
 Là ue'l minore il suo maggiore abbraccia,
 Ma chi sol d'humiltà ceder non suole,
 Di vederla chinata non soffrisc,
 E di par se l'offerisc,
 E l'una l'altra caramente amisc,
 Indi ella il cor restrinse
 Da le cose create al sommo Ducc,
 E fissà al Ciel la luce,
 Poi ch'in disparte se medesima accolse,
 Così la lingua benedetta sciolsè.
 Del grande esser di Dio nel mar, che fonda,

Non haue, e cui nullo è termino, o riu,
 Nuota mia mète, e tal veggio fra ampiezza,
 Ch'empie, e tien tutto, e che nulla è, che viua,
 O sia per se, fuor ch'ei, che solo al mondo
 L'esser dona, e la vita, e di dolcezza
 Colmo il cor, l'allegrezza
 Per la lingua, e per gli occhi sfogo, e uerso,
 Poscia che mirar verso
 Mia vil conditione, e mia humilitate,
 Sua infinita pietate,
 In modo altero, e sovra ogni uso, à sdegno,
 Non hebbe dal superno empireo regno.
 Ecco già spiega alteramente i vanni,
 Mia vera gloria à l'uno, à l'altro polo;
 V'l Sol riprende, v compie sua giornata,
 Da diuina uirtù leuata à uolo.
 Ecco ogni gente, fin che uolton gli anni;
 Dirammi, ò donna senza fin beata.
 Ciò sia, che l'increata
 D'ogni ben fonte hoggi per me si spande
 Qua giufo, & à sì grande
 Officio mi sortio, chi è sol possente,
 Cui, perch'io sia parente
 Seco d'un figlio di mirabil nome,
 Queste altre piacque impormi, e care some.
 Percioche sua pietà dolce, e soaue
 S'allarga d'una in altra prole, e stende,
 Dando vita à chi'l teme alma, e serena,
 E'l braccio, ou'hà possa infinita, scende,
 E di monti, e di macchine più graue
 Fiede i superbi, e gran uendetta mena,

Scaccia di seggio, e frena
I regi alteri, e fa lor forze uane,
Dona à' mendici'l pane
Nó pur, ma l'auro, e gli aurei scettri, e l'ostro,
O mirabil Dio nostro,
Che sol degna le cose humili, e basse,
Dispregiando ogni altezza, e'n Cielo stasse.
Et hora il tanto desiato germe,
Che tolto il mur, che dipartiu, accorda
Ambo i popoli, dona ad Israele,
Qual già promise, e ben se lo ricorda,
Anzi à mostrar quant'esser douean ferme
L'alte promesse, e vote di querele,
Ad Abram suo fedele
Per se stesso giurollo, certa speme
A lui dando, & al seme,
Ch'egli (ò me lassa) con acerba morte
Rotte l'horribil porte,
Giusti Padri di uoi sgombrò l'inferno,
Fatti nosco u'hauria lieti in eterno.
Canzon lo stil dal gran soggetto oppresso
Al buon uolere ir presso
Non può, ma il tentar forse il Ciel con ali
Tarpate, in opre tali,
Non è fallo appo lui, che Pier de l'acque
Trasse, e cui sempre piacque,
Di porger mano, à chi con voglia accesa,
Si mise per suo amore ad alta impresa.

Alto Fattor de gli stellanti Chioftri,
Tu dal'eterno seggio affreni, e reggi

Quanto haue in Cielo, e quãto cinge il mare,
Quanto sostien la terra, e lor dai leggi
Scritte nel cor con sì felici inchiostri,
Che non ponno esser mai men dolci, ò care,
Ond' ardon per te ogni hora, ogni hor lodare
S'odon tuo nome, i tuoi santi Corrieri,
Et ogni ben nata alma,
Cui deposta sua graue, e mortal salma,
Di sostenuti affalti acerbi, e fieri
Rendi hora tu chiara corona, e palma,
E con le Stelle il Ciel vago, & adorno
Per seruare i tuoi imperi,
Senza mai riposar, si volge intorno.

Il Sol ancor (com'è da te prescritto)
Per la strada infinita ogni hor rotando,
Gli anni comparte, i mesi, i giorni, e l'hore,
E va il suo bel lauor sì variando,
C'hor fà, che'l mondo vil, veglio, et afflitto,
Pouero, e nudo sembri à noi di fore,
Et hor giouane, lieto, e pien d'honore
Di ricourati fior, verd'herbe, e foglie,
Toltogli à la stagione,
Che per lo Ciel tiranno iua Aquilone,
E le gelate neui, e'l ghiaccio scioglie,
Ond' ogni fiume alter la sua ragione
Quinci da minor frati, e quindi prende;
Perch'ei de l'altrui spoglie
Ricco, maggior tributo al Padre rende.
Hor fa, ch'à proua col Leon, dal Cielo
Vibri le fiamme il sirio cane, e imbianchi
Le piagge, e i campi, e faccia venir meno

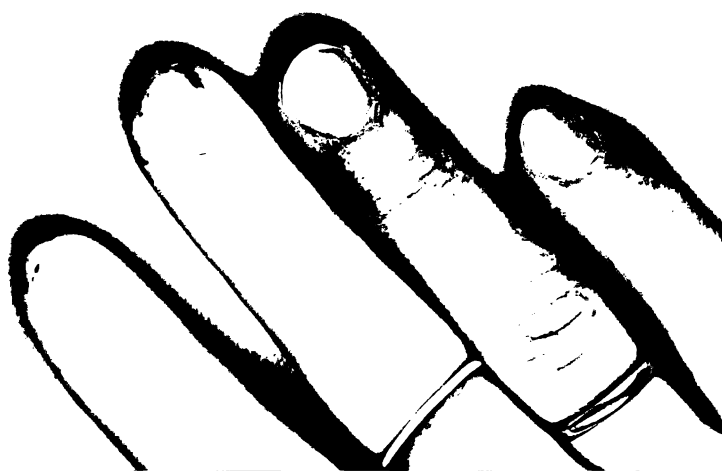
I riu, e i fonti da l'arsura stanchi,
 E ch' à raccorre il dolce estiuo gelo,
 Che gli suoi (tua mercede) al bel sereno
 Spruzzar tu sopra il uolto, apra il terreno
 Le bocche à mille, à mille, e c'hor le ciglia
 Di leggiadra corona
 Cinta, ridendo à noi rieda Pomona,
 Le belle guance candida, e vermiglia,
 Che con Bromio di par giostra, e ne dona
 Ampie ricchezze, e'n sì superba pompa
 La sua dolce famiglia
 Spiega, ch'ogni arbor scel par che ne rompa.
Di Endimion la vaga ubidente
 Non men, fuor di tua uoglia, poco, o molto
 Non torse unqua gli eterni suoi viaggi.
 Ond'hor dritto mirando, e fiso il volto
 Del suo biondo fratel, tutta lucente
 Vedefi, e d'ogni intorno arderle i raggi;
 Tal che sentir ne face e danni, e oltraggi,
 Ch' à sgombrarle'l camin, furon mal preste,
 Alle Stelle maggiori,
 Cedonle come à donna le minori,
 E si fuggon del ciel' oscure, e meste;
 Et hor rendendo al Sol gli hauuti honori,
 Par di sua grande inopia sì vergogni;
 E ch' ancor glie le preste
 Altre volte, ch' a scosa aspetti, agogni.
Sì tarda il tuo voler la notte face,
 Quando è spogliata la campagna d'herba,
 E'l Capricorno alberga il maggior lume,
 Tu sei, ch' andata la stagione acerba,

Così lieue la fai, così fugace.
Per te vbidire; il natural costume,
D'adducer preda à Nereo, nessun fiume
Ha lasciato anco, tu le sponde estreme
Del letto d'Amphitrite
Segnasti, e mai d'oltre varcare ardite
L'onde nò son, quand' anche 'l mar più freme.
Tu à le tue creature altre infinite
Gli officij assigni, (e nò ui ha luogo Momo)
Che fin' à le supreme
Gli offeruan tutte, e sol gli spregia l'huomo.
L'huomo à suo arbitrio sol sotto le Stelle
Si lascia errar date, c'hai tanta cura
Del tutto, e sì l'huom sol par che si sprezza,
E bench' à la corrotta sua natura
Daro habbia legge, ciò dal cor non suelle
Il uelen, che per lei, con ric dolcezze
Più aguzza, e più le voglie al male mezze,
Onde d'offender non cessiam già mai
Tua giustitia infinita,
Ch'oltre'l natio disordine, ci inuita,
Ch'esser quì par più la malitia affai,
Che l'innocentia appresso te gradita.
Perche poco temendo indi dar crollo,
In alto seder fai,
Gli empi, ch' à giusti tuoi premono il collo.
Tu, che per tua bontate alma, e gentile
Hai fatto'l tutto, e di tue gratie l'empi;
Piega ti prego gli occhi benedetti
Quà giuso à nostri mali indegni, & empi,
Ond'ò huomini, noi (parte non vile

Di cotanto laur) parem negletti .
Pon freno ò Rè del Cielo à nostri affetti,
Che ne parton date , ne il mondo vanti
Le ric forze , e mal nate ,
Pregi anzi casta , & humil pouertate ,
E di quel pianga , onde pregiossi auanti.
Regni quì , come in Ciel tua volontate ,
Sin ch' à gioir de l'eterno riposo ,
Fra gli angelici canti ,
A te vegnam nel regno alto , e gioioso .
Canzon dir odo non so chi , se sceura
Dal suo mortal , di te la miglior parte
Giunge al diuin suo oggetto ,
Chiaro vedrà , ch' ei se dritto , e perfetto
L'huò , ch' a sua voglia poi da Dio in disparte
Torse egro , e reo ; ma il torto , & épio affetto
De l'huom , fatto huomo à drizzar véne Dio ,
Con cui , chi non vuol parte ,
Reo di qua è sempre , e di là paga il fio .

I L F I N E .

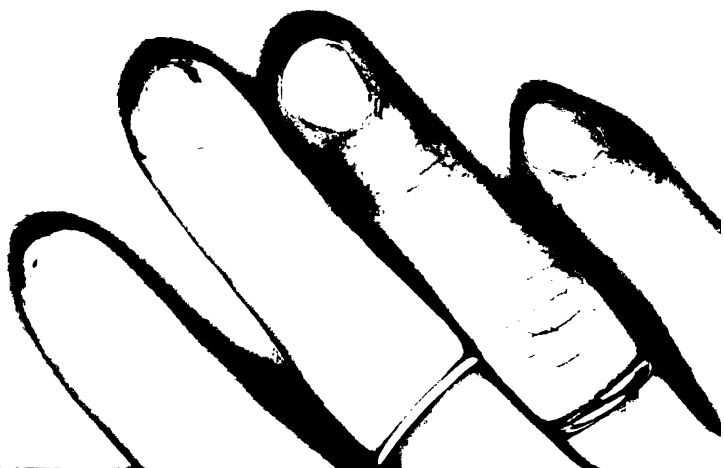
I N P E R V G I A ,
PER BALDO SALVIANI.
M D L X X V I I .



Di cotanto laur) parem negletti .
Pon freno ò Rè del Cielo à nostri affetti,
Che ne parton date , ne il mondo vanti
Le rie forze , e mal nate ,
Pregi anzi casta , & humil pouertate ,
E di quel pianga , onde pregiolsi auanti.
Regni quì , come in Ciel tua volontate ,
Sin ch' à gioir de l' eterno riposo ,
Fragli angelici canti ,
A te vegnam nel regno alto , e gioioso .
Canzon dir odo non so chi , se sceura
Dal suo mortal , di te la miglior parte
Giunge al diuin suo oggetto ,
Chiaro vedrà , ch' ei se dritto , e perfetto
L' huò , ch' a sua voglia poi da Dio in disparte
Torse egro , e reo ; ma il torto , & épio affetto
Del' huom , fatto huomo à drizzar vène Dio ,
Con cui , chi non vuol parte ,
Reo di qua è sempre , e di là paga il fio .

I L F I N E .

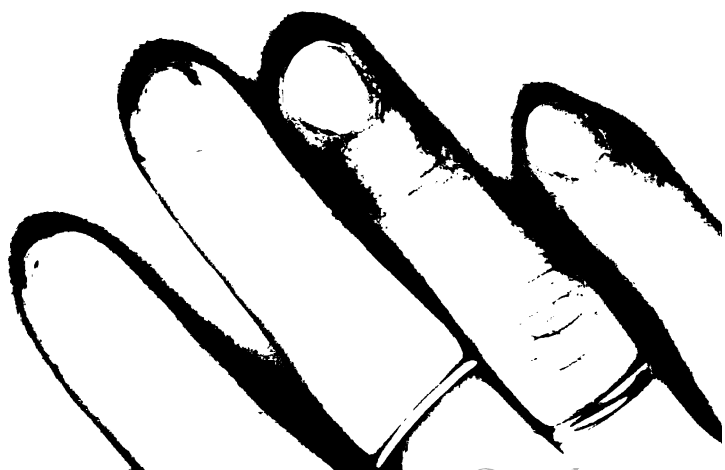
I N P E R V G I A ,
PER BALDO SALVIANI .
M D L X V I I .



Di cotanto laur) parem negletti .
Pon freno ò Rè del Cielo à nostri affetti,
Che ne parton date , ne il mondo vanti
Le rie forze , e mal nate ,
Pregi anzi casta , & humil pouertate ,
E di quel pianga , onde pregiolsi auanti .
Regni quì , come in Ciel tua volontate ,
Sin ch' à gioir de l' eterno riposo ,
Fragli angelici canti ,
A te vegnam nel regno alto , e gioioso .
Canzon dir odo non so chi , se sceura
Dal suo mortal , di te la miglior parte
Giunge al diuin suo oggetto ,
Chiaro vedrà , ch' ei fe dritto , e perfetto
L' huó , ch' a sua voglia poi da Dio in disparte
Torse egro , e reo ; ma il torto , & épio affetto
De l' huom , fatto huomo à drizzar véne Dio ,
Con cui , chi non vuol parte ,
Reo di qua è sempre , e di là paga il fio .

I L F I N E .

I N P E R V G I A ,
PER BALDO SALVIANI .
M D L X X V I I .



Di cotanto laur) parem negletti .
 Pon freno ò Rè del Cielo à nostri affetti,
 Che ne parton date , ne il mondo vanti
 Lerie forze , e mal nate ,
 Pregi anzi casta , & humil pouertate ,
 E di quel pianga , onde pregiolsi auanti .
 Regni quì , come in Ciel tua volontate ,
 Sin ch' à gioir de l'eterno riposo ,
 Fragli angelici canti ,
 A te vegnam nel regno alto , e gioioso .
Canzon dir odo non so chi , se sceura
 Dal suo mortal , di te la miglior parte
 Giunge al diuin suo oggetto ,
 Chiaro vedrà , ch' ei se dritto , e perfetto
 L'huò , ch' a sua voglia poi da Dio in disparte
 Torse egro , e reo ; ma il torto , & épio affetto
 Del' huom , fatto huomo à drizzar véne Dio ,
 Con cui , chi non vuol parte ,
 Reo di qua è sempre , e di là paga il fio .

I L F I N E .

I N P E R V G I A ,
PER BALDO SALVIANI .
M D L X X V I I .

