





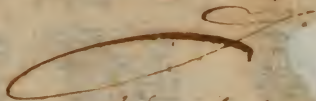
J. VI. n. 14

H. VI. n° 18

L

12-27-B-20

Fortuna il resto è tuo, ma l'anima è tale
Ch' à farle' offesa il tuo poter non uale



Francesco Angeloni

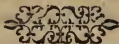
12-27-B-20

2



DI AMORE DI
LEONE HEBREO
MEDICO

DI NUOVO CORRETTI,
ET RISTAMPATI.



BIBLIOTECA NAZ.
ROMA
VITTORIO EMANUELE.



Di Francesco Angioni di Terni
IN VINETIA
Presso Giorgio de' Caualli,
M D L X V,

12.27. B. 20

DI. A. MORE DI
F. L. M. H. M. E. R. E. O.
M. L. O. G.

OLYMPIA OREGON
JAN. 1. 1891



MARIANO LENZI
ALLA VALOROSA MADONNA
AVRELIA PETRUCCI.



L antichissima usanza delli scrittori di Egitto i santissimi libri da loro scritti indirizzare a Mercurio, per cioche essi stimauano, che tutte l'arti, tutte le scienze, tutte le belle cose fussero state da Mercurio ritrouate, & che a lui, come ad inuentore d'ogni cosa, si conuenisse render gratia di cio, che l'huomo imparaua, o sapeua. Et per questo Pithagora, et Platone, et molti altri grã Filosofi andarono per imparar filosofia in Egitto, et per lo piu l'appresero dalle colonne di Mercurio, lequali erano tutte piene di sapienza, et di dottrina. Io similmen-
te ualorosa Madonna giudico cio che si puo fare da coloro c'hanno conosciuta l'altezza dell'animo uostro, conuenirsi a uoi, et che i loro bei pensieri nutriti dal diuino spirito uostro, si debbino riuolgere in uoi, & in honor del uostro nome, quanto possono affaticarsi, conciosia cosa che non meno imparino le uere uirtu nell'essempio della uita uostra, che faceessero quelli antichi filosofi nelle colonne di Mercurio: che, se, quale sia la nobiltà, l'altezza, la gentilezza dell'animo uostro, si pon mente; quanta l'honestà, la cortesia, la gratia, si risguarda: quale la prudenza, l'accorgimento, la sapienza, si considera: & finalmente a parte a parte ogni uostra uirtu si rimira: uedesi certo dalli ingegni purgati altro nõ esser in uita nostra se non uno specchio, & una Idea del modo co-

me si conuenga uiuere alli altri: & quelli, che infangati nelle cose terrene non possono alzar si in un subito a questo celeste pensiero, pur che uoltino gli occhi in uoi, illustrati dal uostro raggio, a poco, a poco si purgano, & de l'alta cōtēplatione della uostra diuinità si fanno degni. Conoscēdo io per tanto questo debito cōmune, et mio, ho fatto come loro, che non potendo satisfar del proprio pagano dell'altrui, che desiderando scioglier parte di questo grāde obligo, ch'io ho con uoi, et p la pouertà de l'ingegno mio non potendo mandarui frutto, che di me stesso sia nato, ue lo mado nato ne li altrui giardini, i libri cioè d'amore di maestro Leone, sotto titolo di Filone, & Sofia: casto soggetto d'amore a dōna casta che spira amore: pēsieri celesti a donna, ch'è ornata di uirtu celesti; altissimi intēdimēti a dōna ripiena d'altissimi cōcetti, così ho uoluto piu tosto con quel d'altri mostrarui l'animo ch'io ho di satisfarui, che prolungar per la pouertà mia la satisfattione di tātō debito. benché stimo (quādo pur ui pēsō) far in un tempo due non piccioli guadagni, scioglier parte di questo obligo cō uoi, et obligarmi (se l'ombre obligar si possono) maestro Leone: che hauēd'io questi suoi diuini dialoghi tratti fuora delle tenebre, in che essi stauano sepolti, & postoli quasi in chiara luce, et al nome di si ualorosa donna, come uoi sietē, raccomandati li, credo certo ch'egli se ne debbia sommamēte rallegrare, et di questo suo nuouo splendore, & di così alta protectione molto restarmi obligato. Voi dunque quasi trice di questa opera diuenuta, drizzādo in lei, come in corpo attissimo a riceuer luce, il uostro raggio, la farete piu splendida, et piu miracolosa mostrarsi al mondo.

3

DIALOGO PRIMO DI AMORE,
DI LEONE HEBREO
INTERLOCUTORI.

FILONE, ET SOFIA.

F I L O N E .



L conoscierti o Sofia, causa in me amo-
re, & desiderio. SO. Discordanti mi-
paiono, o Filone, questi affetti, che
la cognitione di me in te produce:
ma forse la passione ti fa dir così.

*Non osi m. d.
lia si b. in
cosa mou
amore, e
desiderio*

FI. Da tuoi discordano, che sono alie-
ni d'ogni corrispondenza. SO. Anzi fra loro stessi son cō-
trarij affetti della uolontà, amare & desiderare. FI.
Et perche contrarij? SO. Perche le cose che da noi sono
stimate buone, quelle che hauiamo, et possediamo l'amia-
mo; & quelle, che ci mancano, le desideriamo; di mo-
do che quel che s'ama, prima si desidera; & dipoi che la
cosa desiderata s'è ottenuta, l'amore uiene, & manca il
desiderio. FI. Che ti muoue ad hauer questa opinione?
SO. L'essempio delle cose, che sono amate et desiderate.
Non uedi tu che la sanità, quando non l'hauiamo, la de-
sideriamo? ma non diremo già amarla: & poi che l'ha-
uiamo, l'amiamo, & non la desideriamo. Le ricchezze,
le heredità, le gioie, innanzi che si habbino, sono deside-
rate; & non amate, dipoi che si sono hauute, nō si deside-
rano piu, ma s'amano. FI. Bēche la sanità & le ricchez-
ze quando ci mancano non si possono amare, perche non
l'hauiamo: nientedimeno s'amano d'hauerle. SO. Que-
sto è un parlare improprio, il dire amare, cioè di uolere

D I A L O G O

*hauere la cosa: che si uol dire desiderarla: perche l'amo-
 re è della medesima cosa amata, & il desiderio è d'ha-
 uerla, o d'acquistarla: ne pare possino stare insieme ama-
 re, & desiderare. FI. Le tue ragioni, o Sofia, piu dimo-
 strano la sottigliezza del tuo ingegno, che la uerità della
 tua opinione: perche se quello che noi desideriamo, non
 l'amiamo; desideraremo quel che non s'ama; e per con-
 seguente quel che s'abborrisce, & ha in odio: che non po-
 tria essere maggior contradittione. SO. Non m'inganno
 o Filone: ch'io desidero quel, che se bene per non posse-
 derlo non l'amo, quando l'hauerò sarà amato da me, &
 non piu desiderato: ne per questo desidero mai quel ch'io
 abborrisco, ne ancor quello ch'io amo: perche la cosa a-
 mata si ha, & la desiderata ci manca. & qual piu chia-
 ro effempio si può dare, che quel de figliuoli; che chi non
 gli ha, non gli può amare, ma gli desidera; & chi gli ha,
 nō gli desidera, ma gli ama? FI. Così come dimostri per
 effempio de figliuoli, ti doueresti ricordare del marito: il
 quale innanzi che s'habbia, si desidera, & ama insieme;
 & dipoi che s'è hauuto, manca il desiderio, & alcuna
 uolta l'amore, se bene in molte non sol persenera, ma an-
 cor cresce: il che molte uolte occorre similinēte al marito
 della moglie. questo effempio non ti par piu sufficiente
 per confermar il mio detto, che il tuo per riprouarlo?
 SO. Questo tuo parlare mi satisfà in parte, ma non in
 tutto, massimamente seguendo il tuo effempio simiglian-
 te al dubbio, delqual disputiamo. FI. Ti parlerò piu uni-
 uersalmēte. Tu sai, che l'amore è delle cose che sono buo-
 ne, ouero stimate buone: perche qual uoi cosa buona è
 amabile: & così come sono tre sorti di buono, profitte-
 uole,*

uole, dilettabile, & honesto, cosi sono ancor tre sorte di amore, che l'uno è il dilettabile, l'altro il profittuole, & l'altro l'honesto: delliquali i due ultimi, quando si hanno in alcun tempo, debbono esser amati, oueramente innanzi che sieno acquistati, ouer dipoi. il dilettabile non è amato gia dipoi: perche tutte le cose che dilettono i nostri sentimenti materiali, di sua natura, quando son possedute, piu presto sono abhorrite, che amate. bisogna adunque per questa ragione, che tu conceda, che tal cosa s' amino innanzi che si posseggano, & similmente quando si desiderano: ma perche dipoi che interamente si sono possedute, manca il desiderio; manca ancor il piu delle uolte l'amore di quelle; & per questo concederai, che l'amor & il desiderio possono stare insieme. s.o. Le tue ragioni, secondo il mio giudicio, hanno forza per prouare quel tuo primo detto: ma le mie, che gli son contrarie, non son però debili, ne spogliate di uerità: come è possibile adunque, che una uerità sia contraria della medesima uerità? soluimi questa ambiguità, che mi fa stare assai confusa. F. Io uengo, o Sofia, per demandarti rimedio alle mie pene, & tu mi domandi solutione de tuoi dubbj: forse il fai per desuiarmi da questa prattica, laqual non t'aggrada, oueramente perche i concetti del mio pouero ingegno ti dispiacciono, non manco, che gli affetti della mia affannata uolontà. s.o. Non posso negare, che non habbia piu forza in me a commouermi la soaue, & pura mente, che non ha l'amorosa uolontà: ne per questo credo farti ingiuria, stimando in te quel che piu uale: perche se m'ami, come dici, dei piu presto procurare di quietarmi l'intelletto, che d'in-

citarmi l'appetito: si che lasciato da parte ogni altra cosa, soluimi questi miei dubbj. FI. Se bene la ragione in contrario è pronta; nientedimeno per forza bisogna ch'io segua il tuo uolere: & questo viene dalla legge, che han posto i uincitori amati alli forzati, & uinti amanti. Dico, che sono alcuni contrarij in tutto alla tua opinione: liquali tengono l'amore, & il desiderio essere in effetto una medesima cosa: perche tutto quel che si desidera uogliono ancor che s'ami. SO. Sono manifestamente in errore: che se ben se li concede, che tutto quel che si desidera s'ami, certo è che molte cose s'amano che non si desiderano, come interuiene in tutte le cose possedute. FI. Hai arguito contra rettamente: ma alcuni altri credono, che l'amore sia un certo che, qual contenga in se tutte le cose desiderate, ancor che non si habbino, & similmente le cose buone acquistate hauute, quali non si desiderano piu. SO. Ne questo ancor mi consuona: perche (come si dice) molte cose son desiderate, le quali non possono essere amate; perche non sono in essere: & l'amore è delle cose che sono, & il desiderio è proprio di quelle che non sono. come possiamo noi amar i figliuoli & la sanità, se non l'hauiamo, se ben la desideriamo? questo mi fa tener l'amore e'l desiderio esser due affetti contrarij della uolontà: & tu m'hai detto che l'uno e l'altro possono star insieme. dichiarami questo dubbio. FI. Se l'amore non è se nò delle cose che han no essere, il desiderio perche non sarà di quelle ancora? SO. Perche, cosi come l'amore presuppone l'esser delle cose, cosi il desiderio presuppone la priuatione di quelle.

FI. Per qual ragione l'amor presuppone l'essere delle cose? SO. Perche bisogna che il conoscimento preceda all'amore: che niſſuna cosa si potria amare, se prima sotto specie di buona non si conoscesse: & niſſuna cosa cade in nostro conoscimento, se prima effettivamente ella non si troua in essere: perche la mēte nostra è un specchio & effempio, o per dir meglio, un' imagine delle cose reali, di modo che nō è cosa alcuna, che si possa amare se prima non si truoua in essere realmente. FI. Tu dici la uerità: ma ancor per questa medesima ragione il desiderio non puo cadere se non nelle cose, che hāno essere: perche noi non desideriamo se non quelle cose, che primamente conosciamo sotto specie di buone, & per questo il filosofo ha diffinito, il buono essere quello che ciascuno desidera, poi che'l conoscimento è delle cose, c' hāno essere. SO. Non si puo negare che'l conoscimento nō preceda al desiderio: ma piu presto direi, che non solamente ogni cognitione è delle cose, che sono, ma ancora di quelle, che non sono: perche il nostro intelletto giudica una cosa, che è, come la giudica: & cosi un'altra, che non è: & poi che'l suo ufficio è il discernere nell'essere delle cose, & nel non essere, bisogna ch'ei conosca quelle che sono, & quelle, che non sono. direi adunque; che l'amor presuppone la cognitione delle cose, che sono, & il desiderio di quelle che non sono, & di quelle, che noi siamo priui. FI. Tanto all'amore, quāto al desiderio precede il conoscimēto della cosa amata, o desiderata, qual è buona: & a niſſuno di loro la cognitione deue esser' altro che buona: perche tal cognitione saria causa di fare abhorrire la cosa conosciuta totalmente, & non desiderarla,

rarla, o amarla; si che l'amore, com' il desiderio, parimen-
 te presuppongono l'essere delle cose, cosi in realità, come
 in cognitione. SO. Se il desiderio presupponesse l'essere
 delle cose, ne seguirebbe, che quãdo giudichiamo la cosa
 che è buona & desiderabile, sempre tale giudicio fusse
 uero: ma non uedi tu, che egli molte uolte è falso, & nõ
 si truoua cosi nell' essere? parrebbe adunque, che'l deside-
 rio non presupponesse sempre l'essere della cosa deside-
 rata. FI. Questo medesimo difetto, che dici, nõ meno ac-
 cade nell'amore, che nel desiderio: pche molte uolte quel-
 la cosa, ch'è stimata buona, & amabile, è cattiuu, et deb-
 be essere abborrita; & cosi come la uerità del giudicio
 delle cose causa li dritti & honesti desiderij, da quali de-
 riuano tutte le uirtù, & fatti temperati, & opere lau-
 dabili; cosi la falsità di tal giudicio è causa di cattiuu de-
 siderij & dishonesti amori, da quali tutti i uitij & erro-
 ri humani deriuano: tal che l'uno, come l'altro, presuppone
 l'essere della cosa. SO. Non posso teco, o Filone, uola-
 re tanto alto: ueniamo di gratia piu al basso. Io pur ueg-
 go niissima di quelle cose essere, che piu desideriamo, che
 propriamente non s'ami. FI. Noi desideriamo ben sem-
 pre quello, che non hauiamo, ma non per questo quello,
 che non è: anzi il desiderio suol esser delle cose, che sono
 lequali non possiamo hauere. SO. Ancor suol esser di
 quelle cose, ch'effettualmente non sono, & desideriamo
 bẽ ch'elie sieno, lequali non desideriamo gia hauerle: co-
 me desideriamo, che piousa, quando ei non piousa: & che
 facci buon tempo, & che uenga un'amico, & ch'alcuna
 cosa si facci: lequal cose, perche non sono, desideriamo
 che sieno, p hauerne profitto, ma non per hauerle: ne per
 questo

questo diremo amarle: di modo che'l desiderio è pur delle cose, che non sono. FI. Quel che non ha essere alcuno: è niente: & quel che è niente, così come non si puo amare, ancor nõ si puo ne desiderar, ne hauere: & queste cose, c'hai dette, se ben non sono in essere presente attualmente, quando si desiderano, nientedimeno l'essere loro è possibile: & dall'essere possibile, ancor si puo desiderar, che uengano all'essere attuale: così come quelle che sono et non hauiamo, dalla parte ch'esse sono, si possono desiderare, che sieno possedute da noi. si che tutto il desiderio ouero è, ch'egli habbia ad essere quel che nõ è, o d'hauere quello che ci manca. come uuoi tu dunque, che ogni desiderio presupponga in parte l'essere, & in parte la priuatione, & desideri il compimento, che gli manca dell'essere? si che il desiderio; & l'amor son fondati nell'essere della cosa, et non nel non essere. & alla cosa desiderabile tre titoli le debbono precedere per ordine: il primo è l'essere: il secondo la uerità: il terzo, che la sia buona: & con questi uiene ad essere amata & desiderata. ilche nõ potria essere, se innanzi nõ fusse stimata per buona: perche in altro modo non s'amerebbe, ne desiderarebbe. & innāzi che sia giudicata buona, bisogna sia conosciuta per uera: & come realmente si truoua innāzi del conoscimento, bisogna c'habbia l'essere reale: perche prima è la cosa in essere, dipoi s'imprime nell'intelletto & dipoi si giudica esser buona, et ultimamēte si ama, et desidera. & per questo il filosofo dice, che l'essere uero, & buono si conuertono in uno: se nõ che, l'essere è in se medesimo; & il uero, quando è impresso nell'intelletto; & il buono, quando uiene dall'intelletto, & uolontà all'acquisto

l'acquisto delle cose, mediante l'amore & desiderio: di sorte, che non meno il desiderio presuppone l'essere, che l'amore. SO. Io pur ueggo, che desideriamo molte cose, l'essere delle quali non solo m'ha nel desiderante, ma ancor in lor medesime, come è la sanità, & li figliuoli, quando non l'hauiamo: nelle quali certamente non cade amore, ma solamente desiderio. FI. Quello che si desidera, se bene manca al desiderante, & in se non ha essere proprio non per questo è priuato in tutto dell'essere come dici, anzi bisogna, che in qualche modo habbia essere, altramente non potria essere conosciuto per buono, ne desiderato, se ben non ha essere proprio: & così dico della sanità nell'infermo, che la desidera, perche ha esser nelli sani, & ancora era in lui innanzi s'infermasse: & similmente de figliuoli, se bene non hanno essere in quelli, che li desiderano, perche gli mancano, nientedimeno hanno essere in gli altri: perche qual uoi buono è, ouero è stato figliuolo: & per questo chi non gli ha, gli conosce, & giudica essere cosa buona, & gli desidera: & queste tali sorti d'essere son bastanti dare ad intendere la sanità all'infermo, & così a quelli che desiderano figliuoli & non gli hanno; di modo, che l'amore, e'l desiderio sono delle cose che in qualche modo hanno essere reale, & son conosciute sotto specie di buone: eccetto che l'amore pare essere commune a molte cose buone, possedute, & non possedute: ma il desiderio è di quelle, che non son possedute. SO. Secondo il tuo parlare ogni cosa desiderata saria amata, come dicesti essere opinione d'alcuni; & saria un genere, che coterria in se tutte le cose stimate buone: & così que e, che non si posseggono & si desiderano, come quel
le

le che si posseggono & non si desiderano, tutte secondo la tua opinione sariano amate: & a me non pare che le cose, che del tutto mancano, come queste che dissi de la sanità, & de figliuoli, chi non le ha, benché le desideri le possi amare: perche l'essere, che dicesti hauere in gli altri, non basta per conoscerle, & per conseguente non basta per amarle: perche non amiamo li figliuoli d'altri ne la sanità d'altri: ma la propria: & quando ci manca: come si puo amare; se ben si desidera? F1. Non siam' adesso molto lontani dalla uerità: ancor che uolgarmēte tutte le cose desiderate si dicono essere amate, per essere stimate buone; ma correttamente parlando, non si possono dire amate quelle, che non hanno alcuno essere proprio com'è la sanità, & figliuoli, quando ci mancano; parlo dell'amor reale, che l'imaginato si puo hauer in tutte le cose desiderate, per l'essere c'hanno nell'imaginatione, dal qual esser' imaginato nasce un certo amore, il soggetto del quale non è la cosa propria reale che si desidera, p non hauere ancor essere in realtà propriamente ma solo il concetto di quella cosa pigliata del suo essere comune; & di tal amor il suo soggetto è improprio; pche non è uero amore, che gli manca il soggetto reale: ma è solamente simulato & imaginato; perche il desiderio di tal cose è spogliato di uero amore: di sorte, che si truouano nelle cose tre sorti d'amore, & desiderio: delle quali alcune sono amate & desiderate insieme. com'è la uerità, la sapienza, & una persona degna, quando non l'hauiamo: altre sono amate & nō desiderate, come son tutte le cose buone hauute & possedute: alcune altre son desiderate & non amate, com'è la sanità, li figliuoli, quādo ci

mancano, & l'altre cose che nō hanno essere reale. sono adunque le cose amate et desiderate insieme, quelle, che sono stimate buone, & hāno essere proprio & mācano. l'amate & non desiderate son quelle medesime, quando l'hauiamo & possediamo: & le cose desiderate & non amate son quelle, che non solamente ci mancano, ma ancora non hanno in se essere proprio, nel qual possi cadere amore. sō. Ho inteso il tuo discorso, che assai mi piace: ma io ueggo molte cose c'hāno essere proprio reale; & quando non l'hauiamo, le desideriamo, ma nō l'amiamo fin che nō si sono hauute, & allhora s'amano, & nō si desiderano; come son le ricchezze, una casa, una uigna, una gioia, quali stando in poter d'altri, si desiderano, & non s'amano, per essere d'altri; ma poi che si sono hauute, mancādo il desiderio di quelle se le pone amore; si che innanzi che sieno acquistate, solamēte son desiderate, & non amate; & dipoi che sono acquistate, solamente sono amate, & non desiderate. FI. In questo hai detto la uerità: & io non dico, che tutte le cose desiderate, c'hanno essere proprio, siano ancor amate: ma ho affermato, che quelle, che son desiderate, parimēte debbono hauere essere proprio: che altrimēte se ben si desiderano non si possono amare: & per questo non t'ho detto esēpio ne di gioia, ne di casa, ma di uirtù, di sapiēza, o di degna persona: che queste quādo mācano, son amate & desiderate parimēte. sō. Dimmi la causa di questa differenza, che si truoua nelle cose desiderate, c'hāno essere proprio, perche alcune di quelle, quando son desiderate, ancor posson'esser amate, et alcune nō. FI. La causa è la differenza delle cose amabili: lequali, come sai, sō

no di tre sorti, utili, dilettabili, & honeste: le quali diuersamente si hāno nell'amore, & nel desiderio. so. Dichiarami la differenza, che è fra loro, cioè amare & desiderare: & perche meglio ti possa intendere, uorrei che facessi diffinitione a l'amore, & al desiderio, a fin, che in tal diffinitione possi cōprendere tutte tre le sorti di quelle. FI. Non è così facile diffinire l'amore, & il desiderio con diffinitione accommodata a tutte sue specie, come ti pare: che la natura d'essi diuersamente si truoua in ciascuno di loro; ne si legge, gli antichi filosofi hauerli dato così ampla diffinitione: nondimeno per quello, che secondo la presente narratione mi consona, è diffinire, che cosa sia affetto uolontario dell'essere o d'hauere la cosa stimata buona, che manca, & di diffinire l'amore, ch'è affetto uolontario di fruire con unione la cosa stimata buona: & da queste diffinitioni nō solamente conoscerai la differenza di tali effetti della uolontà, che l'uno come ti ho detto, è di fruire la cosa con unione, & l'altro dell'essere o di hauerla; ma ancora uedrai per quelle, il desiderio essere delle cose, che mancano: nondimeno l'amore puo essere di quelle, che si hanno, & ancor di quelle, che non si hanno: perche il fruire con unione puo essere affetto della uolontà, così nelle cose, che ci mancano, come in quelle, che hauiamo: perche tale affettione non presuppone habito, ne mancamento alcuno, anzi è commune a tutti due. so. Ancor che tali diffinitioni hauerebbono bisogno di più larga dichiaratione, pur mi basta assai per introductione di quello, che ti domando della causa della diuersità che si truoua in amare, & desiderare nelle tre sorti, che hai detto, utile, dilettabile, & honesto.

honesto. *seguì adunque.* FI. L'utile come sono le ricchezze, particolari beni d'acquisto, non sono mai amate, & desiderate insieme, anzi quando nō s'hanno, si desiano & non s'amano, per essere d'altri; ma quando sono acquistate, cessa il desiderio d'esse, & all'hora s'amano, come cose proprie, & si godono con unione, & proprietà: nondimeno se ben cessa il desiderio di quelle particular ricchezze già possedute, nascono immediate nuou desij d'altre cose aliene: & quelli huomini, la uolontà de quali guarda all'amore dell'utile, hanno diuersi, & infiniti desij, & cessando l'uno, per l'acquistare uiene l'altro maggiore, & piu affannoso, tal che mai satiano sua uoluntà di simili desiderij: & quanto piu posseggono, tanto piu desiano, & sono simili a quelli, che cercano spegnere la sua sete con l'acqua salata: che quanto piu beuono, tanto in lor produce maggior sete: & questo desio delle cose utili si chiama ambitione, ouero cupidità: il temperamento di quello si chiama contentamento, ouero satisfattione del necessario: & è eccellente uirtù: & chiamasi ancora sufficienza, perche si contenta del necessario: & li sanij dicono, che'l uero ricco è quello, che si contenta di quel che possiede: et così come l'estremo di questa uirtù è la cupidità del superfluo, così l'altro estremo è il lassare di desiare il bisogno, & chiamasi negligenza. SO. Che dici tu Filone, non sono molti filosofi, che giudicano tutte le ricchezze deuersi lassare? & alcuni, per dire il uero, non le hanno lassate. *FILONE.* È stata ben questa opinione d'alcuni filosofi Stoici & Academici: ma quella non è negligenza, il lassare di desiderare & procurare

curare il bisogno: che lo faceuano per conuertirsi alla uita contemplatiua con intima, & contenta contemplatione: alla quale uedeuano le ricchezze esser grande impedimento, perche occupano la mente, & la diuertiscono dalla sua medesima opera speculatiua; & dalla contemplatione, nella qual consiste la sua perfettione et felicità. ma li Peripatetici tengono, che s'habbi da procurare le ricchezze, essendo di bisogno per la uita uirtuosa: & dicono, che, se ben le ricchezze non sono uirtuose, non almanco instrumento di quelle: perche non si potrà usare liberalità, ne magnificenza, limosine, ne altre opere pietose senza beni necessarij, & bastanti. so. Non è assai per simili opere uirtuose la buona dispositione dell'animo pronto per farle quando hauesse il modo, & così senza ricchezze l'huomo potrà essere uirtuoso? F 1. Non basta tal dispositione senza l'opere, perche le uirtu sono habito di ben fare, le quali s'acquistano perseverando nelle buone opere: et essendo così, che tali opere non si possono fare senza beni, ne segue, che senza quelli non si possono hauer simili uirtu. s o. Et perche non conobbero, questo li Stoici? & li Peripatetici, come possono negare, che le ricchezze non diuertiscano l'animo dalla felice contemplatione? F 1. Concedono li Stoici, che alcuna uirtu domestica & urbana non si puo acquistare senza beni: ma non t'inganni, che consista in quelli la felicità, anzi nella uita intellettiua, & contemplatiua, per la quale si debbono lassare le ricchezze, & ancor le uirtu, che da quelle procedono, ueder che non si conuertano in uitij, ma in altre uirtu piu eccellenti, et piu propinque a l'ultima felicità. Ne que

*Ricchezza
non si
la uita
virtuosa.*

*Le uirtu
sono habito
di ben fare*

*nella uita
intellettiua
et contempla
tiua consiste
la felicità*

D I A L O G O

Ho ancor possono negare li Peripatetici: ne infra loro è
 altra differenza, se non che li Stoici con il desio del piu
 nobile non ferno conto del necessario per alcune uirtù
 morali, quali hanno bisogno de beni, come in effetto co
 uiene a gli huomini molto eccellenti, che cercando acqui
 stare l'ultima felicità, hauendo la chiarezza del sole,
 cercano lume di candela, massime conoscendo tali beni
 il piu delle uolte esser causa di uitij, piu che di uirtù. Ma
 li Peripatetici conoscendo le ricchezze non essere ne
 cessarie a simili huomini quali sono chiari, hanno dimo
 strato altre gran uirtù per inferiori di quelle, et hanno
 mostrato, come alcune di quelle uirtù s'acquistano me
 dianti li beni. però cosi l'uno come l'altro concedono, che
 la negligenza è il lasciare di desiare il necessario, qual
 è in quelle uirtù, che non s'hanno mediante l'intellet
 tual contemplatione. sarà adunque uitio contrario del
 la cupidità il superfluo, qual'è l'altro estremo: & la
 sufficienza di desiderare il necessario è il mezzo delli due
 estremi, il qual è eccellente uirtù nel desio delle cose uti
 li. s o. Si come hai mostrato nel desio delle cose utili un
 mezzo uirtuoso, & due estremi uitiosi, trouansi altri si
 miglianti mezi & estremi nelle cose utili, & gia pos
 sedute? F I. Si che si truouano, & non meno manifesti:
 perche lo sfrenato amore, che s'ha alle ricchezze acqui
 state, o possedute, è auaritia, qual è ufficio uile & enor
 me: perche quando l'amore delle proprie ricchezze,
 è piu del debito, causa la conseruatione di quelle piu
 del douere, & di non dispensare secondo l'honestà, &
 l'ordine della ragione. la moderatione in amare tal cose
 con la conueniente dispensatione di quelle, è mezzo uir
 tuoso

c'noy lig
 no de fed
 ren ilaues
 lario.

quello che
 auaritia

quello che
 liberalita

tuoso & nobile, & chiamasi liberalità. il mancamento dell'amore di queste cose possedute, & non conveniente dispensatione di quelle, è l'altro estremo uitioso, contrario dell'auaritia & chiamasi prodigalità, si che l'auaro, come il prodigo sono uitiosi segucendo gli estremi dell'amore delle cose utili. il liberale è uirtuoso, che segue il mezzo di quelli, & in questo modo, che t'ho detto, si troua l'amore, & il desiderio nelle cose utili, temperatamente & stemperatamente. 30. Mi consuona questo modo, che m'hai detto. uorrei intedere, nelle cose dilettabili come l'amore sia in esse, che mi par piu a nostro proposito. F I. Così come nelle cose utili il proprio, & reale amore non si troua insieme col desiderio, similmente nelle dilettabili il desio non si parte dall'amore: perche tutte le cose dilettabili, che mancano, fin che intieramente si sono hauute, & s'habbia a sufficienza di quelle, sempre, che si desiderano, ò s'appetiscono, parimente s'amano. il benitore desidera, & ama il uino innanzi, che lo beua, fin che sia satio di quello: il goloso desidera, & ama il dolce innanzi, che il mangi, fin che di quello sia satio: & communemente quel, che ha sete, sempre, che la desidera, ama il beuere: & quello, che ha fame, desidera & ama la uiuanda: & l'huomo similmente desidera, & ama la donna innanzi, che l'habbi, & così la donna l'huomo. hanno ancor queste cose dilettabili tal proprietà, che hauute che sono, così come cessa il desiderio di quelle, cessa ancor il piu delle uolte l'amore, & molte uolte si conuerte in fastidio, & abhorritione: perche quel che ha fame, ò sete, dipoi ch'è satio, non desidera piu il mangiare, ne il beuere, anzi gli uiene in fasti-

dio, & così interuiene nell'altre cose, che materialmen-
 te dilettono: perche cō satietà fastidiosa cessa egualmē-
 te, il desiderio di quelle, di modo, che tutti due nelle cose
 dilettabili uiuono, & mugiono insieme. bene è uero, che
 si truouano nelle cose dilettabili alcuni intēperati, così
 come si truouano nell'utili, iquali mai si satiano, ne mai
 cercariano essere sati, come sono i golosi, imbriachi, et
 lussuriosi, a quali dispiace la satietà, & prestamēte tor-
 nano di nuouo al desio, & amori di quelle, ouero in de-
 sio d'altre di quella sorte. et il desio di tal cose dilettabi-
 li si chiama propriamente appetito, così come quel del
 l'utile si chiama ambitione, ouero cupidità. L'eccesso di
 desiderare queste cose, che danno diletatione propria,
 & il conuersare in quelle, si chiama lussuria, laqual è
 uera lussuria carnale, o di gola, o d'altre superflue deli-
 catezze, o indebite mollitie: & quelli, che in simili uitij
 si nutriscono, si chiamano lussuriosi: & quando la ra-
 gione in qualche parte resiste al uitio, se ben da quello è
 superata, allhora quei tali uitiosi si chiamano incōtinen-
 ti. ma quelli, che lassano la ragione del tutto, senza cer-
 care di contrastare in parte alcuna a l'habito uitioso, si
 chiamano distemperati: & così come quest'estremo di
 lussuria è nelle cose dilettabili, uitio corrispondente al
 l'auaritia, & cupidità nell'utile, così stimo essere uitio
 l'altro estremo della superflua astinētia, qual è nell'uti-
 le, corrispondente uitio alla prodigalità: perche l'uno è
 uia alla roba, non conueniente all'honesto uiuere, &
 l'altro lassala diletatione necessaria al sostentamento
 della uita, & alla conseruatione della sanità. il mezzo
 di questi due estremi è grandissima uirtù, & chiamasi
 con-

continenza et quando stimiando anchor la sensualità,
 la ragion uince con la uirtù, et si chiama temperanza, *Temperanza*
 quando la sensualità del tutto cessa di dare stimolo alla *virtù*
 uirtuosa ragione, & l'una, & l'altra consiste in conte-
 nersi temperatamente dalle cose dilettabili, senza man-
 care del necessario, & senza pigliare del superfluo; la
 chiamano alcuni questa uirtù fortezza, & dicono che'l *forza*
 uero forte, è quello, che se medesimo uince: perche il di-
 lettabile ha piu forza nella natura humana; che nō ha *virtù*
 l'utile, per esser quello, con il quale lei conserva il suo
 essere: & per tanto, chi puo moderare questo eccesso,
 con uerità si puo chiamare uincitore del piu potēte, &
 intrinseco inimico. s o. Mi piace quanto hai detto del-
 l'amore & appetito nelle cose dilettabili: ma mi occor-
 re un dubbio in quel c'hai detto, che le cose dilettabili si
 desiderano & amano quando ci mancano: & non quan-
 do sono hauute: che se bene è così la uerità quanto al de-
 siderio, non pare essere uero nell'amore di quelle: per-
 che nel tempo, che le dilettectioni s'acquistano, allhora
 s'amano, ma non prima quando mancavano: perche par-
 che'l gusto di tal dilettectione uiuifichi l'amore di quel-
 le. F I. Non manco incita l'appetito, & aguzza il de-
 sio, & gusto di quel, che si uiuifichi l'amore: & tu sai, *non si di-*
 che non s'appetisce, ne desidera se non quel, che manca. *desidera se non*
 s o. Hor come ua questa cosa? perche noi uediamo, che *quello che*
 le cose dilettabili hauendosi non solamente s'amano, ma *manca*
 ancor s'appetiscono: adunque quel, che si ha, deue man-
 care, & non hauerli. F I. E ben uero, che simili cose
 acquistandosi s'amano, & desiderano, ma non dipoi,
 che interamente sono hauute: perche hauute che sono,

uiene la lor compagnia, et perche ugualmente l'appetito, & l'amor di quelle; che mentre s'acquistano, non cessa il mancamento fino alla satietà; anzi dico, che col primo gusto si sforza il conoscimento per l'approssimazione del dilettabile, et con quello s'incita piu l'appetito, & uiuificasi l'amore, et la causa è il sentimento della priuatione; & con la presenza, et participatione del gusto del dilettabile, che manca, si fa piu forte & pungitino; et quando si gusta tanto di tal diletto, che si uenghi a satiare, leua del tutto il mancamento, et con quello si leua insieme & cessa l'appetito; & amore di tal diletteatione, & uiene in fastidio, & disamore, si che l'appetito, & l'amore sono cōgiunti al mancamento del dilettabile, & non dell'acquisto di quello. **SO.** Mi basta in questo, cio che hai detto: ma hauendo detto quello in che son simiglianti, & dissimiglianti l'utile, & il dilettabile nella ragione d'amare, & desiderare seguendo la causa della simiglianza manifesta, mi resta occulta la ragione della diuersità, ò cōtrarietà della uolontà; la quale uorria conoscere, dico perche nell'utile l'amore non si troua con il desio insieme, anzi mentre si desidera nō s'ama, & cessando il desio uiene l'amore: & nel dilettabile si troua il contrario: che tanto quanto si desidera s'ama, & cessando il desiderio, cessa ancora l'amore. **dimmi**, come in due sorti d'amore tanto simiglianti si trouan tante oppositione, et qual è la causa. **FI.** La causa è la diuersità di godere queste due sorte di cose amate & desiderate: pche essendo l'utile nella continua possessione della cosa, quanto piu si possiede, tanto piu si gode la sua utilità, per la quale l'amore non uien fin,
che non

che non si possiede, & cessa il desiderio, & poi uien continuando quando si possiede; & mancando la possessione, & ueramente cessando dipoi, ch'è hauuta, se ben sarà desiderio, non però sarà amore. ma del dilettabile la diletatione sua non consiste in possessione, ne in habito; ò perfetta acquisitione, ma in una certa attentione mescolata col mancamento, la qual cessata in tutto fa mancare la diletatione, & consequentemente cessa l'appetito, & l'amor di tal dilettabile. SO. Mi pare ragione uole che'l desio richieda il mancamento del dilettabile, ma l'amore piu presto mi parrebbe richiedesse la presente diletatione del dilettabile, & come sia, che non si gabbi in quel, che del tutto manca, non si puo ancor in essa hauer amore, benchè s'habbi il desio, di modo, che l'amore del dilettabile deue esser solamente in quanto diletta, et non innanzi quando manca, ne dipoi quando satia. FI. Sottilmente hai dubitato ò Sofia, & in questo è ancor la uerità quel, che dici. perche l'amore del dilettabile non debbe esser quando la diletatione è mescolata col mancamento: ma tu hai da sapere, che nel puro appetito del dilettabile cade una fantastica diletatione se ben nõ si gode ancora in effetto, quel che nõ accade nell'ambitione dell'utile, anzi il mancamento suo produce tristezza al desiderante & per questo uedraẽ communemente gli huomini appetitosi del dilettabile esser allegri, & giocondi, & gli ambiciosi dell'utile esser mal contenti, & malenconici, & la causa è perche il dilettabile ha maggior forza nella fantasia, che l'utile quando manca, & l'utile ha maggior forza che'l dilettabile nella real possessione, di sorte, che nel diletta-

bile non s'ha mancamento appetitoso senza diletta-
 ne, ne diletatione effettuale senza mancamento, &
 per questa ragione in tutti due parimente s'ha amore,
 & desiderio, eccetto che nel mancamento appetitoso
 l'appetito & il desiderio hanno piu forza, che l'amo-
 re, & nell'effettual diletatione lo amor è piu forte,
 che l'appetito. so. mi consona quel c'hai detto: per
 che uediamo l'imaginati sogni delle cose, che molto di-
 lettano, produrre effettual diletatione: et alcune uolte
 il causa la forte fantasia di quelle, & ancor che siamo
 desti. la qual efficacia nō è nell'imaginatione delle cose
 utili. ma una cosa mi resta a saper, ch'è questa, della cō-
 paratione di queste due sorti d'amore, qual di loro si tro-
 ua piu ampla & uniuersale, & se si possono trouare
 insieme in una medesima cosa amata. FI. Molto piu
 amplo, & uniuersal è il dilettabile: perche non tutto il
 dilettabile è utile, anzi le cose, che piu sensibilmente di-
 lettano, son poco utili a quella persona, che diletta-
 tanto nella propria dispositione del corpo, & sanità,
 quanto nelli beni acquistati: ma quella diletatione cō-
 correndo con l'utile per la maggior parte, quando per
 l'utile è conosciuta, è dilettabile: quāto piu nell'utile de
 beni acquistati, li quali sempre acquistandosi gonerano
 diletatione a chi gli acquista, anchor che nella sua con-
 tinua possessione la diletatione nō sia tanta, pche tutta
 la diletta-
 tiōe par che sia remedio dell'effetto dell'acqui-
 stare: di quel che m'ha, donde piu cōsiste nell'acquistare
 delle cose, che nel possedere. so. Son satisfatta di quel,
 che m'hai detto delle cose dilettabili: già mi parrebbe
 tempo, d'intēder dell'amore, et desiderio della sorte della
 cose

amore desiderabile
 è piu
 universale

cose honeste, perch'è il piu eccellente, et piu degno. FI.
 Amare et desiderar le cose honeste è ueramète quello, *Amore d*
 che fa l'huomo illustre: perche tali amori, & desi derij *core hon*
 fanno eccellente quella parte dell'huomo piu principa- *piu lodeu*
 le, per laquale è huomo, ouer quella, ch'è piu lontana da
 materia & oscurità, & piu propinqua alla diuina chia-
 rezza, qual è l'anima intellettiua, & è quella sola, che
 fra tutte le parti, & potenze humane, si puo schifare
 dalla brutta mortalità. confisile adunque l'amore, et de-
 siderio dell'honesto in due ornamenti del nostro intel-
 letto, cioè uirtù, & sapienza: perche questi sono il fon-
 damento della uera honestà; laqual precede all'utilità
 dell'utile, et alla diletatione del dilettabile, per esser' il
 dilettabile, principalmente nel sentimento utile, & nel
 pensiero, & l'honesto è nell'intelletto, che tutte l'al-
 tre potenze eccede, & per essere l'honesto il fine, per il
 quale gli altri due sono ordinati perche l'utile è cerca-
 to per il dilettabile, che mediante le ricchezze & beni
 acquistati si puo godere i diletti de la natura humana: il
 dilettabile è per sostentamento del corpo: il corpo è in-
 strumēto che serue a l'anima intellettiua nelle sue attio-
 ni di uirtù & sapienza, tal che l'fine de l'huomo cōsiste
 nell' attioni honeste, uirtuose, et sapiēti, dalle quali tut-
 te l'altr' attioni humane procedono, et tutto l'altr' amo-
 re, et desiderio. SO. Tu hai mostrato l'eccellēza de l'hone-
 sto sopra il dilettabile et utile; ma il proposito nostro è
 uerso la differenza ch'è fra l'amore et il desiderio ne l'
 honesto, et come sono simiglianti a quel che si troua nel
 dilettabile & utile. FI. Già ero per dirtelo, se non m'in-
 terrompeui. L'amore et il desiderio delle cose honeste è

in parte simigliante all'utile et dilettabile insieme &
 in parte simile al dilettabile, & dissimile a l'utile, &
 in parte simile a l'utile & dissimile al dilettabile, et in
 altra parte dissimile a tutti due. SO. Dichiarami ciascu-
 na di queste parti separatamente. FI. E simile l'hone-
 sto a li due altri utile & dilettabile nel desiderio: per-
 ch'è sempre di quel che manca; che così come si dsidera-
 no le cose utili & dilettabili quando mancano, così si
 desidera la sapienza, atti, & habiti uirtuosi, quādo non
 s'hanno. et è tanto simile l'honesto al dilettabile in que-
 sto, che in tutti due parimente si truoua l'amore col de-
 siderio: perche del medesimo modo che le cose dilettabi-
 li quando si desiderano, s'amano ancor che non si sieno
 hauute, così la sapienza & uirtù, mentre che non s'hā-
 no non solamente si desiderano, ma ancor s'amano, ma
 in questo l'honesto è dissimile a l'utile, anzi è contrario,
 che le cose de l'utile quando non s'hanno si desiderano
 & non s'amano. SO. Qual è la causa di questa simigliā-
 za, che ha l'honesto col dilettabile, & della simiglian-
 za che ha con l'utile? che di ragion le cose honeste,
 come la uirtù, & sapienza, quando non s'hanno non si
 debbono amare: ma ben si desiderano: che la uirtù &
 sapienza nostra, quando non l'hauiamo, non ha in se es-
 sere alcuno, o sono della sorte della sanità non hauuta ò
 delle cose che non hanno alcuno esser per il qual possi-
 no esser amate. FI. L'utile quando non si possie-
 de in atto, è totalmente alieno da chi lo desidera, et per
 questo ancor che si truoui & habbia l'essere, non puo
 esser amato; ma innanzi che'l dilettabile, come gia ti
 ho detto, s'habbi realmente, il desiderio di quello pro-
 duce

duce una certa incitatione et un certo esser dilettabile nella fantasia, il qual è soggetto dell'amore: pche quel poco essere è proprio dell'amante, in se medesimo, & non m'anco anzi molto piu il desiderio della sapienza et uirtù, & le cose honeste causano un certo modo d'essere di quelle cose nell'anima intellettiua: però che il desiderare uirtù & desiderare sapienza è propria sapienza, & è piu honesto desiderare: & questo tal essere nelle cose honeste che si desiderano & non s'hanno, è proprio in noi altri nella parte piu eccellente, & però è degno il desiderio di tal cosa d'essere accompagnato da non lento amore, di modo che piu amplamente puo seguir l'esser desiderabile che si troua nell'honesto, che quel che si troua nel dilettabile, si che in tutti due si troua il desio accompagnato con l'amore quando non s'hanno, il quale non si troua nell'utile. SO. Mi basta: dichiarami l'altre due parti che restano. F I L O. Si confa l'honesto con l'utile nell'amor delle cose interamente hauute & possedute: che si come le cose utili dipoi che si sono acquistate s'amano; cosi la sapienza & uirtù delle cose honeste, dipoi che si posseggono, sono grandemente amate, nella qual cosa l'honesto è dissimile al dilettabile: perche di poi che'l dilettabile s'è hauuto perfettamente non s'ama, ma piu presto suol uiuere in odio, & fastidio. adunque l'honesto è dissimile a tutti due, e'l dilettabile, non solamente nell'essere accompagnato sempre da l'amore, cosi quando si desidera & non s'ha, come quādo si ha & non si desidera (ilche non si troua in alcun delli altri due) ma anchora è dissimile a lor in un'altra co-

fa & notabil proprietà, che la uirtù nelli altri due cōfi-
 ste nel mezo dell'amare e desiderare: il superfluo delle
 cose dilettabili et utili sō gli estremi, da quali procedo
 no tutti li maggior uitiij humani. ma nelle cose honeste
 quanto l'amor & desiderio è superfluo et sfrenato, tã
 to piu è laudabile & uirtuoso, & il poco di questo è ui-
 tio: che chi di tal amore & desiderio fusse priuato, nō so-
 lamente sarebbe uitioso, ma ancora inhumano: perche
 l'honesto è il uero bene, & il ben (come dice il filoso-
 fo) è quel che tutti gli huomini desiderano, se ben ciascu-
 no naturalmente desidera sapere. so. Altrimēti mi par-
 hauere intesa questa dissimiglianza. FI. In che modo?
 so. Dicono, che dell'honesto l'estremo superfluo è uir-
 tuoso, perche quanto piu si desidera, ama, et segue, tan-
 to piu è uirtù: & l'estremo del poco è uitio: perche non
 è maggiore uitio, che lassare d'amare le cose honeste.
 nell'altre due utile & dilettabile, si truoua l'opposito:
 perche la uirtu consiste nell'estremo del poco desidera-
 re, amar & seguire le cose utili & dilettabili, e'l uitio
 consiste nell'estremo del molto cercarle, & nell'ecceffi-
 ua sollicitudine di quelle, di sorte, che la uirtu dell'hone-
 sto è nell'eccessiuo amore di quello, & il uitio nel poco
 amore; & la uirtu dell'utile & dilettabile è in amarli
 poco, & il uitio in amarli assai. FI. in alcuna sorte di
 huomini è uera questa tua sentenza; perche la uirtu del
 l'utile & dilettabile cōsiste nell'estremo del poco amar-
 li, & seguirli, ma non è uera uniuersalmente, perche cō-
 munemente nella uita morale la uirtu di questi due con-
 siste nella mediocrità, & non in estremo alcuno: cosi co-
 me è uitio amare troppo l'utile, & dilettabile, cosi è ui-

tio ancora il non amarlo, o per dir meglio amarlo manco del bisogno come di sopra t'ho detto. & li Peripatetici è ben uero che in quelli che seguono la uita contemplatiua et intellettuale, nella qual consiste l'ultima felicità, hanno per uitio la cura delle cose utili, & il desiderio del dilettabile non solo nell'eccesso, ma ancora nel mediocre, & la strettezza è necessaria per la intima contemplatione, perche a l'uso di quelli è non poco impedimento, et il necessario suo consiste in molto manco, che non fa quel de uirtuosi morali, secondo prouano li Stoici; di modo, che nella uita morale la uirtù cōsiste nel mezzo delle cose utili, & dilettabili, & nella uita cōtemplatiua consiste nell'estremo del poco utile & dilettabile, nella uita morale tutti due l'estremi son uiti, nella contemplatiua il uitio consiste solamente nel poco. s. o. Conosco, come tutte due le sentenze hanno luoco: ma dimmi la causa di questa disimiglianza che si truoua fra l'onesto, l'utile, e'l dilettabile. FI. La causa è questa che si come lo sfrenato appetito della diletatione, & l'insatiabil cupidità delle ricchezze son quelle che mettono al fondo la nostra anima intellettiua, & nel loco della materia, & oscurano la mente chiara con la tenebrosa sensualità, così l'insatiabile & ardente amor della sapienza & uirtù delle cose honeste, et quello che fa diuino il nostro intelletto humano, & il nostro fragil corpo uaso di corrutione cōuertono in instrumento d'angelica spiritualità. s. o. La moderatione & mediocrità nelle cose utili, et dilettabili non l'hai tu per honeste? FI. Poi che son uirtù, perche non saranno ancor honeste? s. o. Adunque se sono honeste, l'estremo suo perche è uitioso che

che tu hai detto le cose honeste hauer la uirtù nell' eccesso, & non nel poco, et ancor nella mediocrità: & dall'altra parte dici che della mediocrità dell' utile, et dilettabile l' eccesso è uirtù. questo parimente è contradittione. FI. Poi che hai sottile ingegno, procura di farlo sapiēte. La uirtù che si truoua nell' utile et dilettabile, nō è per sua natura: perche la sensual dilettatione, ouer la fantastica utilità delle cose esteriori che sono aliene da spiritualità intellettiua, qual è origine delle cose honeste, in quella quāto l' amore, et desiderio è piu eccellēte, tanto la uirtù et honestà è piu degna, ma l' utile e' l' dilettabile solo possono hauer ragione intellettuale nella moderatione & mediocrità dell' amore et desiderio di quelle, che tal moderatione & mediocrità è solamēte la uirtù che in quella si truoua, & mancādo quel mezzo piu o meno è uitio nell' utile & dilettabile: perche questi tali amori spogliati di ragione sono cattiuu, & uitiosi, et piu presto d' animali bruti che d' huomini: & il mezzo che la ragione fa in questo è solamente uero amore, et da quel mezzo si uerifica che quanto piu eccessiuamente si desidera, ama, & segue tanto piu ueramente è uirtù, perche gia tal desiderio non è piu dilettatione, ne utilità, ma dipende dalla moderatione di quelle, ch' è uirtù intellettiua, & ueramente è cosa honesta. SO. M' hai satisfatto delle differenze che si truouano nell' amare & desiderare le cose uolontarie, & ho inteso la causa di tali differenze, ma io uoglio ancora saper da te d' alcune cose amate et desiderate, di qual sorte delle tre sopradette specie d' amore sono, come è la sanità, i figliuoli, il marito, la moglie, et ancora la potenza, il dominio, l' imp

rio, l'honore, la fama, et la gloria, che tutte son cose che s'amaro, & desiderano, & nō è bene manifesto se sono del genere dell'utile, o del dilettabile, o uero dell'honesto che se bene in una parte paiono dilettabili per la diletatione che si consegue in hauerle, dall'altra parte pare che nō sieno, perche dipoi che si hanno et si posseggono ancor s'amaro senza uenire in satietà et fastidio, il che piu presto parrebbe delle cose utili & honeste che dilettabili. FI. La sanità anchor che consegue l'utile, pure il proprio suo è il dilettabile: & nō è inconueniente, che delle cose dilettabili alcune ne sieno utili, così come dell'utili molte ne sono dilettabili, et in tutte due alcune si trouano honeste, la sanità adunque principalmente ha del dilettabile conueniente alla sua diletatione, & non solamente è utile, ma ancora è honesto, & per questo la satietà sua non è noiosa, ne mai uiene in fastidio come l'altre cose puramente dilettabili, che quando si posseggono non si stimano, come quando mancano, & si desiderano. E' un'altra causa ancora, per la quale la sanità non s'ha noia, ne uiene in fastidio: perche il sentimento della sua diletatione nō è solamente appresso i sentimenti materiali esteriori, come il gusto a modo delle cose che si mangiano, o del tatto come la carnal diletatione, o dell'odorato come gli odori liquali presto uengono in fastidio; ma ancora è appresso i sentimenti spirituali che piu tardi si satiano, perche non consiste in udire, come le dolci harmonie; & le soauuoci, ne ancora in uedere come le belle & proportionate figure, anzi la diletatione della sanità si sente con tutto il sentimento humano, così del sentimento esteriore, come interiore, & an-

*Amore della
sanità &
qual forte
ria.*

cora nella fantasia & quando non si ha, non solamente
 si desidera con l'appetito sensitivo, ma ancora cō la pro-
 pria uolontà gouernata dalla ragione, di sorte ch'è una
 diletatione honesta, benchè per la continua possessione
 suole essere manco stimata. S O. Mi basta quel che hai
 detto della sanità: & de figliuoli. F I. Li figliuoli ben-
 che qualche uolta sieno desiderati p' l'utile, come è per
 la successione delle ricchezze, & per l'acquisto di quel-
 le, niente dimanco l'amore suo et natural desiderio è an-
 cor dilettabile, & però non si truoua simigliante nelli
 animali brutti, che le lor diletationi non si stendono se
 non nelli cinque sentimēti esteriori soprannominati, che
 se bene il uedere & udire i figliuoli causa diletationi a
 padri, non per questo il fine del suo desiderio è solamen-
 te in hauerli, che la principal diletatione consiste nella
 fantasia & cogitatione, qual è spiritual potenza, che nō
 è quella de sentimenti esteriori, & per questo non è la
 sua satietà fastidiosa, & maggiormente che nō si deside-
 rano sol con il puro sensuale appetito, ma ancora con la
 uolontà drizzata dalla mente rationale, qual è gouerna-
 trice nō errante della natura, che come dice il filosofo,
 mancando alli animali l'indiuiale perpetuità, cono-
 scendosi mortali, desiderano d'essere immortali alman-
 co per li figliuoli, che è desiderio della possibile immor-
 talità delli animali mortali: & per essere in questo dif-
 ferente la diletatione de figliuoli all'altre cose diletta-
 bili, segue che quando si hanno non uenno in satietà
 fastidiosa, et in questo son simiglianti alla sanità, che nō
 solamente per la possessione cessa l'amore, anzi dipoi
 che si sono hauuti s'amano, & conseruano con efficace
 dili-

diligenza, & questo viene per il desiderio che gli resta della futura immortalità, di sorte che la diletatione de figliuoli, per essere honesta nelli huomini, ha la proprietà del continuo amore, che si truoua nelle cose honeste, come interuiene nella sanità. so. Ho compreso quel che m'hai detto dell'amor de figliuoli: dimmi adesso dell'amore della moglie al marito, et del marito alla moglie. FI. Manifesta cosa è, che l'amor de mariti è dilettabile, ma debbe essere congiunto con l'honesto, & per questa causa dipoi che s'è hauuta la diletatione, resta il reciproco amore sempre conseruato, & cresce continuamente per la causa delle cose honeste. Congiungesi ancora nell'amore matrimoniale l'utile con il dilettabile & honesto, per riceuere continuamente gli maritati utile l'uno dell'altro, ilquale è una gran causa di far seguire l'amore infra di loro, tal che essendo l'amor matrimoniale dilettabile, si continua per la compagnia che ha con l'honesto, o con l'utile, & con tutti due insieme. so. Dimmi hora del desiderio che hanno gli huomini della potenza, dominio, & imperio, di che sorte è, come s'intitola l'amor di quelli. FI. Amare & desiderare le potenze è del dilettabile congiunto con l'utile: ma perche la sua diletatione non è materiale quanto al sentimento, ma spirituale nella fantasia & cognitione humana, & ancora per essere congiunta con l'utile, però gli huomini che posseggono le potenze non si satiano di quelle, anzi i regni, imperij, & dominij, dipoi che sono acquistati, s'amano & conseruano con astutia, & sollicitudine; non perche habbino dell'honesto, che in uero in pochi di simili desiderij si truoua honestà, ma perche l'imagina-

zione humana, nella qual consiste la diletatione, non si
 satia come li sentimēti materiali anzi la sua natura è po
 co satiabile, & tanto piu per essere, quelli desiderij non
 māco dell'utile che del dilettabile, il quale è causa d'ama
 re tali dominij posseduti, & di conseruarli con grande
 sollicitudine, desiderando sempre crescerli con cupidità
 insatiabile, & appetito sfrenato. s o. Mancami sape
 re dell'honore, gloria, & fama, in qual delle tre sorti
 d'amore si deue collocare. F i. L'honore è di due sorti. l'u
 no falso & bastardo, & l'altro uero & legitimo. il ba
 stardo è il lusinghiero nella potētia, il legitimo è premio
 della uirtù. l'honore bastardo, che li potenti desiderano,
 et procurano, è della sorte del dilettabile: ma perche la
 sua diletatione non consiste nel satiabile sentimēto, ma
 solamente nell'insatiabil fantasia, però nō ti interuiene
 in quella satietà alcuna, come accade nell'altre cose di
 lettabili, anzi se bene gli māca l'honesto, perche in effet
 to è aliena da ogni honestà, nō māco dipoi ch'è acquista
 to si cōtinua & conserua cō desiderio d'insatiabile au
 gumēto. ma l'honore legitimo come che sia premio delle
 uirtu honeste, se bene è di sua natura dilettabile, la sua
 diletatione è mescolata cō l'honesto, & per questo, &
 per essere ancora il soggetto suo la smisurata fantasia,
 interuiene che dipoi che s'è acquistata, s'ama & desi
 dera l'augmento suo con insatiabil desiderio, & non si
 contenta la fantasia humana di conseguire l'honore, &
 gloria per tutta la uita, ma ancora la desidera, et procu
 ra largamente per dipoi la morte, la qual propriamēte
 si chiama fama. è ben uero, ancor che l'honore sia pre
 mio della uirtù, non però è debito fine de gli atti hone
 sti,

sti, & uirtuosi, ne per quello si debbe operare: perche la fine dell'honestà cōsiste nella perfettione dell'anima intellettiua, laquale con li uirtuosi atti si fa uera, netta & chiara, & con la sapienza si fa ornata di diuina pittura; però non puo consistere nell'opinione de gli huomini che pongono l'honore, & la gloria nella memoria, & scrittura che conseruano la fama, ne anco debbe consistere il proprio fine della pura honestà nel fantastico diletto che piglia il glorioso della gloria, & il famoso della fama. questi son bene i premij, che debitamente debbono conseguire i uirtuosi, ma non il fine che li moue a fare l'opere illustri. debbesi lodare la uirtù honesta, ma non si debbe operare la uirtù per essere lodato: & se ben li lodatori fanno crescere la uirtù, scemaria piu presto quando essa lode fusse il fine perche si facesse. ma per la colligatione, che hanno tali diletationi con l'honesto, sempre sono apprezzate, & amate, & sempre si desidera augmentarle. SO. Di quelle cose che t'ho domandato, son satisfatta, & conosco essere tutte della sorte del dilettabile fantastico: ma in alcune si mescola l'utile, & in alcune altre l'honesto, & in alcune tutti due, & per questo l'habito suo non genera satietà ne fastidio. al presente mi resta a sapere da te dell'amicitia humana, & amor diuino. di che sorte sono, & di che conditione. F I. L'amicitia de gli huomi-

fine dell'honestà in de contrita

Di qual sorte amore, siam no gli uon ni gran loro

l'amicitia ce piace dall'alto e del delo non son per se

*era amicitia
humana
nel ria*

*ffetti d'ella
era amicitia*

*ne
ffinit d'ella
amicitia*

*aux de de
concorrere per
ontra fare d'ella
amicitia*

nascono. ma la uera amicitia humana è quella che è cau-
sa dell'honesto, & uinculo delle uirtù: perche tal uincu-
lo è indissolubile, & genera amicitia ferma, & intera-
mente perfetta. questa è solamente fra tutte l'amicitie
humane la piu commendata & lodata, & è causa di col-
ligare gli amici in tanta humanità, che'l bene o male
proprio di ciascuno di loro è cōmune all'uno, & l'altro,
& qualche uolta diletta piu il bene, & attrista il male
a l'amico, che al proprio patiente, & spesso piglia l'buo
mo parte de gli affanni dell'amico per alleggerirlo di
quelli, o ueramente per soccorrerlo con l'amicitia nelle
sue fatiche, che la compagnia nelle trbiulationi è causa
che manco si sentono: & il filosofo diffinisce tali amici-
tie dicēdo, che il uero amico è un'altro se medesimo, per
denotare che chi è nella uera amicitia ha doppia uita cō-
stituita in due persone, nella sua, et in quella dell'amico,
tal che l'amico suo è un'altro se medesimo, et ciascuno
di loro abbraccia in se due uite insieme, la propria sua,
et quella dell'amico, et con eguale amore ama tutte due
le persone, & parimente conserua tutte due le uite. &
per questa causa commanda la sacra scrittura l'honestā
amicitia dicendo, Amarai il prossimo come te medesimo.
vuole che l'amicitia sia di sorte, che si facciano uniti pari-
mente, & un medesimo amore sia nell'animo di ciascu-
no de gli amici. & la causa di tale unione & colligatio-
ne è la reciproca uirtù, o sapientia di tutti due gli amici
la quale per la sua spiritualità & alienatione da mate-
ria et astrattione delle cōditioni corporee rimuoue la di-
uersità delle persone all'indiuuatione corporale, et ge-
nera ne gli amici una propria essentia mētale cōseruata

non sapere, & con un amore & uolontà commune a tutti due, così priuata di diuersità & discrepantia, come se ueramente il soggetto dell'amore fusse una sola anima & essentia conseruata in due persone, & non moltiplicata in quelle. & in ultimo dico questo, che l'amicitia honesta fa d'una persona due, & di due una. s o. Dell'amicitia humana in poche parole m'hai detto assai cose. ueniamo a l'amor diuino, che desidero saper di quello, come del supremo & maggiore che sia. F I. L'amor diuino non solamente ha dell'honesto, ma contiene in se l'honestà di tutte le cose, & di tutto l'amor di quelle, come che sia: perche la diuinità è principio, mezo, & fine di tutti gli atti honesti. s o. Se è principio, come può essere fine, & ancor mezo? F I. E principio, perche dalla diuinità dipende l'anima intellettiua agente di tutte l'honestà humane, laquale non è altro che un piccolo razzo dell'infinita chiarezza di Dio appropriato all'huomo per farlo rationale, immortale, & felice. et ancora questa anima intellettiua per uenire a fare le cose honeste bisogna che partecipi del lume diuino: pche nõ ostante che quella sia prodotta chiara, come razzo della luce diuina, per l'intendimento della colligatione che tiene col corpo, & per essere offuscata dalle tenebrosità della materia, non puo peruenire all'illustri habiti della uirtù, & lucidi cõcetti della sapientia, se non ralluminata dalla luce diuina in tali atti & conditioni, che così come l'occhio, se ben da se è chiaro, non è capace di uedere i colori, le figure, & altre cose uisibili, senza essere illuminato dalla luce del sole, laqual distribuita nel proprio occhio, et nell'oggetto che si uede, et nella distan-

*Dell'amo
diuino.*

tia, che è fra l'uno et l'altro, causa la uisione oculare attualmēte, così il nostro intelletto, se ben è chiaro da se, è di tal sorte impedito nelli atti honesti et sapiēti dalla compagnia del rozzo corpo, et così offuscato, che gli è di bisogno essere illuminato dalla luce diuina, laquale riducendo dalla potentia all'atto, et illuminato le specie, & le forme delle cose procedenti dall'atto, cogitatio, qual è mezzo fra l'intelletto, & le specie della fantasia, il fanno attualmente intellettuale, prudente, & sapiēte, inclinato a tutte le cose honeste, et renitente alle dishoneste: et leuandoli totalmēte tutta la tenebrosità, resta lucido in atto perfettamente: sì che nell'un modo, et nell'altro il sommo Dio è principio, dalquale tutte le cose honeste humane dependeno, così la patientia, come l'atto di quelle. & essendo il supremo Dio pura, somma bontà; honestà, & uirtù infinita, bisogna che tutte l'altre bontà, & uirtù dependino da lui, come da uero principio & causa di tutte le perfettioni. so. Giusto è che il principio delle cose honeste sia nel sommo fattore: no in questo era dubbio alcuno: ma in che modo è mezzo, & fine di quelle? FI. La più diuinità è mezzo a ridurre ad effetto ogni atto uirtuoso & honesto: perche essendo la prouidenza diuina appropriata con maggiore specialità a quelli che partecipano delle diuine uirtù, et tanto più particolarmente, quanto più partecipano di quelle, non è dubbio che non sieno grandemente adiutrici nell'opera di tali uirtù, dando aiuto a quelli tali uirtuosi per conseguire gli atti honesti, & riducerli a perfezione. ancora è mezzo in tali atti in un'altro modo: perche come contiene in se tutte le uirtù, et eccellenze, es-

sempio

sempio imitatio di tutti quelli che cercão operare uir-
 tuosamente, qual maggior pietà & clemenza, che quel-
 la della diuinità? qual maggior liberalità, che quella,
 che di se fa parte a ogni cosa prodotta? qual piu intiera
 giustitia, che quella del suo gouerno? qual maggior bõ-
 tà, piu ferma uerità, piu profonda sapienza, piu diligẽte
 prudenza, che quella che conosciamo essere nella diuini-
 tà? non perche la conosciamo secondo l'essere che ha in
 se medesima, ma per l'opere sue, che uediamo nella crea-
 tione & conuersatione delle creature dell'uniuerso, di
 modo che chi considera nelle uirtù diuine, l'imitatione
 di quelle è uia & mezzo a tirarci a tutti gli atti hone-
 sti & uirtuosi, & a tutti i sauij concetti, a quali l'humana
 conditione puo arriuare, che non solamẽte Dio è pa-
 dre a noi nella generatione, ma maestro & marauiglio-
 so amministratore, per attraherci a tutte le cose honeste
 mediante i suo chiari & manifesti effempi. s. o. mi pia-
 ce molto che l'omnipotente Dio non solamente sia prin-
 cipio d'ogni ben nostro, ma ancor mezzo. uorria sapere
 in che modo è fine. FI. Solo Dio è fine regolato di tut-
 ti gli atti humani: perche l'utile è per acquistare il cõuo-
 niente dilettabile, et la necessaria diletatione è p la su-
 stentatione humana, laquale è per la perfettione dell'^{come si fa}
 anima, et questa si fa perfetta primamente con l'habito ^{perfecta un}
 uirtuoso, & dipoi di quello uenendo alla uera sapienza, ^{anima}
 il fine della quale è il conoscere Dio, quale è somma sa-
 piẽza, somma bontà, & origine d'ogni bene. & questo
 tale conosciuto causa in noi immenso amore pieno di
 eccellenza & honestà: perche tanto è amata la cosa ho-
 nestamente, quanto è conosciuta per buona, et lo amore

di Dio debbe eccedere ogni altro amore honesto, & atto uirtuoso. SO. Io ho inteso che altra uolta hai detto, che per essere infinito, & in tutta perfettione, nõ si puo conoscere dalla mente humana, laquale è in ogni cosa finita & terminata: perche quello che si conosce, si debbe comprendere: & come si comprenderà l'infinito dal finito, & l'immenso dal poco? & non potendosi conoscere, come si potrà amare? che tu hai detto che la cosa buona bisogna conoscerla prima, che s'ami. FI. L'immenso Dio tanto s'ama, quanto si conosce: & così come dagli huomini interamente non puo essere conosciuto, ne ancor la sua sapientia dalla gente humana, così non puo interamete essere amato in quel grado da gli huomini, che dalla parte sua si conuiene: ne la nostra uolontà è capace di così eccessiuo amore, ma della nostra mēte è uonoscere secondo la possibilità del conoscere, ma non secondo l'immensa eccellenza del conosciuto: ne la nostra uolontà ama secondo che lui è degno d'essere amato, ma quanto si puo estendere in lui nell'atto amatorio. SO. Si puo ancor conoscere la cosa che per il conoscēte nõ si comprēda? FI. Basta che si comprēda quella parte che della cosa si conosce: che il conosciuto si comprenda dal conoscēte secondo il potere del conoscēte, & nõ secōdo quello del conosciuto. nõ ueditu che s'imprime et cōprēde la forma dell'huomo nel specchio, non secondo il perfetto essere humano, ma secōdo la capacità et forza della perfettioe del specchio, ilquale è solamēte figuratiuo, et nõ essenziale? il fuoco è cōpreso dall'occhio nõ secōdo la sua ardente natura, che se così fusse l'abbruciaria, ma solamēte secōdo il colore, et figura sua. et qual maggiore
 effempio

essempio che essere compreso il grande hemisferio del
 cielo da sì piccola parte come è l'occhio? ue di che è tãta
 la sua piccolezza, che si truoua alcun sauio che crede es-
 sere indiuisibile, senza poterc riccuere alcuna diuisione
 naturale. però l'occhio comprende le cose secondo la
 sua forza oculare, sua grandezza, & sua natura, ma
 non secondo la cõditione delle cose uiste in se medesimo:
 & di questa sorte comprende il nostro piccolo intelletto
 l'infinito Dio, secondo la capacità & forza intelligibi-
 le humana, ma non secondo il pelago senza fondo della
 diuina essentia, & immensa sapientia, alla qual cognitio-
 ne serue & risponde l'amor di Dio conforme all'habili-
 tà della uolontà humana, ma non proportionata all'inf-
 nita bontà di esso ottimo Dio. s o. Dimmi, se in que-
 sto amor di Dio si mescola desiderio. FI. Anzi nõ è mai
 spogliato l'amor diuino d'ardẽte desiderio, il qual è d'ac-
 quistar quel che manca del conoscimento diuino, di tal
 modo che crescendo il conoscimento, cresce l'amore del-
 la diuinità conosciuta, che eccedẽdo l'essentia diuina il
 conoscimento humano in infinita proportione, & non
 manco la sua bontà l'amor che gli humani gli portano
 però resta all'huomo sempre felice ardẽtissimo, & sfre-
 natissimo desiderio di crescere sempre il conoscimẽto et
 amor diuino: del qual accrescimento l'huomo ha sempre
 possibilità dalla parte dell'oggetto conosciuto et amato;
 bẽche dalla parte sua potria essere fussero determinati
 tali effetti in quel grado che l'huomo piu innãzi nõ puo
 arriuare, ouero ch'ancor dipoi dell'esser nell'ultimo gra-
 do gli resta impressione di desiderio, per sapere quel che
 gli manca senza poterui mai peruenire, ancor che fusse

beato.

beato, per l'eccellenza dell'animo oggetto sopra la po-
tenza & habito humano. Benche tal restante desiderio
ne beati non debbe causare passione per il mancamento,
poi che non è impossibilità humana hauer piu, anzi gli
da somma dilettatione l'essere uenuti nell'estremo della
sua possibilità, & nel conoscimento, & amor diuino.

*opinioni
intorno alla
beatitud.
humana*

S O. Poi che siamo uenuti a questo, uorria saper in che
modo consiste questa beatitudine humana. Et diuerse
sono state l'opinioni delli huomini nel soggetto della fe-
licità. molti l'hanno posto nell'utile, & possessione di
beni della fortuna, & abbondanza di quelli, fin che du-
ra la uita. ma la falsità di questa openione è manifesta:
perche simili beni esteriori sono causati per l'interiori,
di modo, che questi depēdono da quelli, et la felicità deb-
be consistere nelli piu eccellēti, & questa felicità è fine
dell'altre, & non per niun'altro fine, ma tutti sono per
questo, massime, che simili beni esteriori sono in potere
della fortuna, & la felicità debbe essere in potere del-
l'huomo. alcuni altri hanno hauuta diuersa openione,
dicēdo, che la beatitudine cōsiste nel dilettabile: et que-
sti sono gli Epicurei, quali tengono la mortalità dell'a-
nima, & niuna cosa credono essere felice nell'huomo, ec-
cetto la dilettatione in qual si uoglia modo. ma la falsi-
tà di questa loro opinione non è ancora occulta: perche
il dilettabile corrompe se medesimo quando uiene in sa-
tietà & fastidio, & la felicità da intiero contentamen-
to, & perfetta satisfatione, & di sopra habbiamo det-
to ch' il fine del dilettabile è l'honesto, et la felicità non
è per altro fine, anzi è causa finale d'ogn'altra cosa,
si che senza dubio la felicità consiste nelle cose ho-
neste

*che ue-
niente
opporta
a beatitud.
humana*

neſte, & nelli atti, & habiti dell'anima intellettiua, qual ſono li piu eccellenti, & fine dell'altri habiti humani, & ſono quelli, mediante li quali l'huomo è huomo, & di piu eccellenza, che niun altro animale. s o. *cinque habiti*

Quanti, & quali ſono queſti habiti delli atti intellettuali? FI. Dico, che ſon cinque, Arte, Prudenza, Intelletto, Scienza, & Sapienza. s o. *legli atti intellettuali*

In che modo le diſfiniſci? FI. L'arte è habito delle coſe da farſi ſecondo la ragione, & ſono quelle, che ſi fanno con le mani, *Che coſa ſia arte*

& con opera corporale, & in queſto habito ſ'intercludeno tutte l'arti meccaniche, nelle quali ſ'adopera l'inſtrumento corporale. La prudenza è habito delli *quelli che ſia Prudenza*

atti agibili ſecondo la ragione, & conſiſte nell'opera de buoni coſtumi humani, & in queſta ſ'interclude tut

te le uirtu, che ſ'operano mediante la uolontà, & gli effetti uolontarij d'amore, & deſiderio: l'intelletto del quale è principio di ſapere, quali habiti ſono conoſciuti, & conceſſi da tutti naturalmente, quando li uocaboli ſono inteſi, come è quello, che'l bene ſi debbe procurare, & il male fuggire, & che li contrarij non poſſo

no ſtare inſieme, & altri ſimili, ne iquali la potenza intellettiua ſ'opera nel ſuo primo eſſere. La ſcienza è habito della cognitione, & concluſione, qual ſi genera del li ſopradetti principij, & in queſta ſ'interclude le ſette *Diffinitio ne della ſcienza*

arti liberali; nellaqual ſ'opera l'intelletto nel mezo del ſuo eſſere. La ſapienza è habito di tutte due inſieme, che è di principio, & di concluſione di tutte le coſe, che hanno eſſere. queſta ſola arriua al conoſcimēto piu alto del *cio che ſia ſapienza*

le coſe ſpirituali, et li Greci la chiamano theologia, che vuol dire ſcienza diuina: & chiamasi prima filoſo

fia,

D I A L O G O

*filosofia è
apud li boni
e scienze.*

*Le virtù morali
ma vie necess
per la felicità*

*Le virtù morali
il luogo della
felicità*

fia, per esser capo di tutte le scienze & il nostro intelletto s'opra in questa nel suo ultimo, & piu perfetto essere. SO. La felicità in quale di questi due habiti ueri cōsisce? FI. Manifesto è, che non consiste in arte, ne in cose artificiale, che piu presto leuano la felicità, che la procacciano: ma cōsisce la beatitudine nelli altri habiti, gli atti de' quali s'includero in uirtù, ò sapiēza, nelle quali ueramēte la felicità cōsisce. SO. Dimmi piu particolarmente, in qual di queste due cōsisce utilmente la felicità, ò nella uirtù, ò nella sapiēza. FI. Le uirtù morali sono uie necessarie per la felicità, ma il proprio soggetto di quelle è la sapienza, laquale nō saria possibile hauerla senza le uirtù morali, che chi nō ha uirtù nō puo essere sapiente, cosi come il sauiο nō puo essere priuato di uirtù, di modo, che la uirtù è la uia della sapienza, & lei il loco della felicità. SO. molte sono le sorti del sapere, & diuerse sono le scienze, secondo la moltitudine delle cose acquistate, & la diuersità, & modo, che sono conosciute dell'intelletto. Dimmi adūque, in quali, et in quante cōsisce la felicità, o in conoscere tutte le cose che si trouano, ò in parte di quelle, ò se consiste nella cognitione d'una cosa sola, et qual potria essere quella cosa, che la sua sola cognitione fa il nostro intelletto felice. FI. Furono alcuni sapiēti, che stimarono cōsistere la felicità nella cognitione di tutte le scienze delle cose, et in tutte senza macarne alcuna. SO. Che ragione mostrano in cōformatione della loro opinione? FI. Dicono, che'l nostro intelletto è in principio, & pura potenza di intendere, laqual potenza non è determinata ad alcuna sorte di cose, ma è commune, & uniuersale a tutte: et

(come

(come dice Aristotile) la natura del nostro intelletto è possibile a intendere, & riceuere ogni cosa, come la natura dell'intelletto agente, che è quello, che fa le simili intellettive, et illumina di quelle il nostro intelletto, et ti fa fare ogni cosa intellettuale, et illumina, & imprime ogni cosa nell'intelletto possibile, et nõ è altro, che essere ridotto dalla sua tenebrosa potenza all'atto illuminato per l'intelletto agente. segue, che sua ultima p̄fettione, et sua felicità debbi consistere nell'essere intieramente ridotto di potenza in atto di tutte le cose, che hanno essere: perche essendo esso in pot̄za a tutte, debbe essere la sua p̄fettione, et felicità in conoscerle tutte, di sorte, che niuna potenza, ne mancamento resti in lui: et questa è l'ultima beatitudine, et felice fine dello intelletto humano, nel quale fine dicono, che'l nostro intelletto è priuato in tutto di potenza, et è fatto attuale & in tutte le cose s'unisce, et conuerte nel suo intelletto agēte illuminato, p̄ la remotione della potenza, qual causa la sua diuersità, et in questo modo l'intelletto possibile si fa puro in atto, la quale unione è ultima p̄fettione, & la uera beatitudine: & questa si chiama felice copulatione dell'intelletto possibile con l'intelletto agente.

so. Questa loro ragione non mi pare manco efficace, che alta, ma piu presto mi pare, ch'inferisca il non esser della beatitudine che'l modo dell'esser suo. FI. Per che? so. Perche se non puo esser l'huomo beato, fin che non habbi conosciuto tutte le cose, nõ potrà mai essere: ch'è quasi impossibile un'huomo uenir in cognitione di tutte le cose, che son, per la breuità della uita humana, & la diuersità delle cose dell'uniuerso. VI. Vero è, che

D I A L O G O

è, che dici, & manifestamente è impossibile, che un'huo-
 mo conosca tutte le cose, & ciascuna p se separatamēte:
 pche in diuerse parti della terra si troua tate diuerse for-
 ti di piante, & d'animali terrestri, & uolatili, & altri
 misti nō animali, che un'huomo non puo scorrere tutto
 il cerchio della terra per conoscerli, & uederli tutti, &
 molto meno quādo potesse ueder il mare, & sua profon-
 dità, nella quale si truouano molte piu specie di animali
 che nella terra, tātō che si dubita di qual si troni piu nu-
 mero al mondo, o di occhi, o di peli, perche si stima non
 essere māco il numero delli occhi delli animali marini,
 che il numero de' peli delli animali terrestri. ne fa biso-
 gno esplicare l'incōprensibil conoscimēto delle cose cele-
 sti, ne del numero delle stelle dell'ottaua sfera, ne della
 natura, & proprietā di ciascuna, la moltitudine delle
 quali formano 48. figure celesti, delle quali dodici sono
 nel Zodiaco, che è la uia, p la quale il Sole fa il suo corso
 & 21. figura sono alla parte settētrionale dell'equinot-
 tio fin al polo artico manifesto a noi altri, qual chiama-
 no tramontana: & l'altre quindici figure, che restano,
 sono quelle, che noi altri possiamo ueder nelle parti me-
 ridionali della linea equinoctiale fin al polo antartico a
 noi altri occulto. & non è dubio, che in quella parte me-
 ridionale circa del polo si truouano molte altre stelle in
 alcune figure a noi altri incognite, p esser sempre sotto
 il nostro hemisperio, del qual siamo stati migliaia di an-
 ni ignorati, bēche al presente se ne habbia qualche noti-
 tia, p la noua nauigatione de Portughesi, et Spagnuo-
 li. ne bisogna esprimere quel che nō sappiamo al mondo
 si i. ituale, intellettuale, et angelico, et delle cose diuine:
 delle

delle quali la nostra cognitione è minore, ch'una goccia di acqua in cōparatione di tutto il mare Oceano. et lasso ancor di dire quante cose sono di quelle, che uediamo, che nō le sappiamo, et ancor delle proprie nostre, tātō che si troua, chi dice le proprie differenze essere a noi altri ignorati. ma almāco non si dubita essere molte cose nel mōdo, che non le possiamo uedere nē sentire, et p questo non le possiamo intēdere, che (come dice il filosofo) *niuna cosa è nell'intelletto, che prima non sia nel sentimento*, sō. Come nō ueditu, che le cose spirituali s'apprendono p l'intelletto, senza esser mai uiste, o sentite? FI. Le cose spirituali son tutte intelletto, & l'intellettual luce è nell'intelletto nostro, com'è in se medesima, p unione, et p propria natura, ma è come le cose sēsate, c'hauēdo bisogno dell'intelletto p l'opere dell'intellettione si riceuono in quello, com'una cosa nell'altre si riceue: che, p esser tutte materiali, con uerità si dice, che nō possono essere nell'intelletto, se prima non si truouano nel senso, che materialmente le conosce. sō. Tutti quelli, ch'intēdono le cose spirituali, credi tu che l'intēdino p quella unità, & proprietà, c'hāno con il nostro intelletto? FI. Non dico questo, se bene è questa la perfetta cognitione delle cose spirituali. si troua un'altro modo ancora, che si conoscono le cose spirtuali per l'effetti uisti, o sentiti, come uedi, che per il cōtinuo mouimēto del cielo si conosce, che il motore nō è corpo ne uirtù corporea, ma intelletto spirituale separato da materia, si che se l'effetto del suo mouimēto nō fusse primā nel sentimento, non saria conosciuto. Dopo questa cognitione ne uien un'altra piu perfetta delle cose spirtuali, che si fa. inten-

niuna cosa
nell'intel-
to, che p
sia nel
no

dendo

dēdo il nostro intelletto, la sciēza intellettuale in se me
 desima trouandosi in atto, per la identità della natura,
 & unione sensuale che ha con le cose spirituali. s o. In
 tendo questo. non lassiamo il filo. tu dici, che la beatitu-
 dine nō puo consistere nel conoscimēto di tutte le cose:
 perche è impossibile. uorria sapere come alcuni huomi-
 ni sauū habbino dato loco a tale impossibilitā, non pos-
 sendo cōsistere in quella la felicità humana. F I. Quei ta-
 li nō intendono consistere la beatitudine nella cognitio-
 ne di tutte le cose particolari distribuitamēte, ma chia-
 mano sapere tutte le cose, il sapere di tutte le sciēze, che
 trattano di tutte le cose, in uno certo ordine, & uniuersa-
 lità, che dando notitia della ragione di tutte le cose, et
 di tutte le sorti d'essere suo, danno uniuersal conoscimē-
 to di tutte, se bene alcune particolarmente non si troua-
 no nel sentimēto. s o. Et questo conoscimento di tutte le
 scienze è possibile che l'habbi un'huomo? F I. La possi-
 bilità di questo è molto lōtana: onde il filosofo dice, che
 tutte le scienze da una parte sono facili da trouarsi, &
 dall'altra difficili, sono facili in tutti gli huomini, & dif-
 ficili in un solo, & se pure si trouassero, la felicità non
 puo consistere in conoscimento di molte, & diuerse cose
 insieme: perche (come il filosofo dice) la felicità non con-
 siste in habito di cognitione, ma nell'atto di quello: che'l
 sapiente quando dorme, non è felice, ma quando frui-
 sce, & gode dell'intelligenza è felice. Adunque se così
 è, in uno solo atto d'intendere di necessità consiste la
 beatitudine: perche se bene si possono tenere insieme
 molti habiti di scienza, non però si puo attualmente in-
 tendere piu, che una cosa sola, di modo, che la felicità nō
 in tut-

in tutte, ne in molte, o diuerse cose conosciute puo consistere, ma solamente in cognitione d'una cosa sola bisogna che consista. E' ben uero, che per uenire alla beatitudine, bisogna prima grande perfettione in tutte le scienze, così nell'arte del dimostrare, & diuidere la uerità del falso in ogni intelligenza, & discorso, la quale si chiama logica, come nella filosofia morale, o nell'usare dalla prudenza & dalla uirtù agibile, come ancora nella filosofia naturale, che è dalla natura di tutte le cose, che hanno mouimento, mutatione, o alteratione, come ancora nella filosofia matematica, quale è delle cose, che hanno quantità o numerabile, o mensurabile: la quale se si conosce di numero assoluto, fa la scienza dell'arismetica; & se è di numero di uoci, fa la scienza della musica; et essendo di misura assoluta, fa la scienza della geometria; et se tratta della misura de' corpi celesti, & suoi mouimenti, fa la scienza dell'astrologia, & sopra tutto bisogna essere perfetto in quella parte della dottrina, che è più prossima alla felice congiuntione, la quale è la prima filosofia, che sola si chiama sapienza: & questa tratta di tutte le cose, che hanno essere, & di quelle intende più principalmente, quanto maggior, & più eccellente essere hanno. questa sola dottrina tratta delle cose spirituali, & eterne, l'essere delle quali circa la natura è molto maggiore, & più conosciuta, che l'essere delle cose corporee, & corrottibili, benche sieno manco conosciute da noi altri, che le corporee, per non potersi cōprendere da nostri sensi, come quelle. tal che il nostro intelletto è nella cognitione come l'occhio del pipistrello alla luce et cose uisibili, che la luce del sole che

in se è la piu chiara non la puo uedere, perche il suo occhio non è bastante a tanta chiarezza, & uede il lustro della notte, che gli è proportionato. questa sapienza & prima filosofia è quella, che arriua al conoscimento delle cose diuine possibili all'humano intelletto: & questa causa si chiama theologia, che uol dire sermone di Dio, di sorte che il sapere delle diuerse scienze è necessario per la felicità, ma essa non consiste gia in quelle, anzi in una perfettissima cognitione d'una cosa sola.

so. Dichiarami che cognitione è questa, & di che cosa, che sola fa l'huomo beato: che sia qual si uoglia, a me pare strano che habbi a precedere in causa della felicità la cognitione della parte alla cognitione del tutto: che quella prima ragione, per la quale concludesti consistere la felicità nell'attuale conoscimento di tutte le cose, o scienze, nelle quali nostro intelletto è in potenza mi pare, che concluda, che essendo quello in potenza, tutta la beatitudine debbe consistere in conoscerle tutte in atto: & se così è, come puo essere felice con una sola cognitione, come tu dici? FI. Gli argomenti tuoi concludeno, ma le ragioni dimostrano piu, come la uerità non puo esser contraria della uerità, & bisogna dar luogo all'uno o all'altro: & debbi intendere, che la felicità consiste nel conoscere una cosa sola, che nel conoscimento di tutte ciascuna per se diuisamente non puo consistere, anzi tutte insieme in uno conoscimeto d'una sola cosa, nella quale sono tutte le cose dell'uniuerso, & quella conosciuta, si conoscono tutte insieme in uno atto & in maggiore perfettione, che se fussero conosciute ciascuna da per se diuisamente.

so. Qual è questa cosa che

che essendo solamente una, è tutte le cose insieme? FI.
L'intelletto di sua propria natura non ha un'essenza segnalata, ma è tutte le cose, & se è intelletto possibile, è tutte le cose in potēza: che la sua propria essenza non è altro, che l'intendere di tutte le cose in potenza: et se è intelletto in atto, puro essere, & pura forma, contiene in se tutti li gradi dell'essere, & delle forme, & de gli atti dell'uniuerso, tutti insieme, in essere, in unità, & in pura semplicità, di modo, che chi lo puo conoscere uedendolo in essere, conosce in una sola uisione, & semplicissima cognitione tutto l'essere di tutte le cose dell'uniuerso insieme, in molta maggiore perfettione, & purità intellettuale di quelle che si trouano in se medesime: perche le cose materiali hanno molto piu perfetto essere nell'attuale intelletto, che in quello che hanno in se proprio: si che con il solo conoscimento dell'attuale intelletto si conosce il tutto delle scienze delle cose, et si fa l'huomo beato. SO. Dichiarami adunque, che intelletto è questo che conoscendosi causa la beatitudine. FI. Tengono alcuni che sia intelletto agente, che, copulandosi con il nostro intelletto possibile, ueggono tutte le cose in atto insieme con una sola uisiōe spirituale & clarissima, per laquale si fa beata. Altri dicono, che la beatitudine è quando il nostro intelletto illuminato totalmēte della copulatione dell'intelletto agente è fatto tutta attuale senza potenza & uede in se medesimo secondo la sua infima essenza intellettina, nella quale sono: et uede tutte le cose spiritualmēte, et in un medesimo intelligente la cosa intesa, et l'atto dell'intellettione, senza alcuna differēza, ne diuersità di scienza. Ancora que-

Si dicono, che quando in tal modo il nostro intelletto è essentiatò, si fa & resta uno medesimo essentialmente con l'intelletto agente, senza restare in loro alcuna diuisione, o multiplicatione. et in questi modi ragionano della felicità a' piu chiari filosofi: et largo saria, ma nõ proportionato al nostro parlamẽto, il dire quello che adducono in pro & in contra: ma quello, ch'io ti dirò, è, che gli altri che piu contemplano la diuinità dicono (& io cõ quelli insieme) che l'intelletto attuale, ch'illumina il nostro possibile, è l'altissimo Dio, & così tengono per certo, che la beatitudine cõsiste nella cognitione dell'intelletto diuino, nel quale sono tutte le cose primamente & piu perfettamente, che in alcuno intelletto creato, perche in quello sono tutte le cose essentialmente, nõ solamente per ragione d'intelletto, ma ancor causalmẽte, come in prima & assoluta causa di tutte le cose che sono, di modo ch'è la causa che le produce, la mente che le conduce, la fortuna che l'informa, & per il fine che l'indirizza son fatte, & da lui uengono, & in lui ultimamẽte ritornano come in ultimo & uero fine & comune felicità: & è il primo essere: & per sua participatione tutte le cose sono. lui è il puro atto, lui il supremo intelletto, dal quale ogni intelletto, atto, forma, & perfettione depẽde, & a quello tutte s'indirizzano, come a perfettissimo fine, et in esso spiritualmẽte stãno senza diuisione ò multiplicatione alcuna, anzi in simplicissima unità: esso è il uero felice, tutti hanno bisogno di lui, & lui di nuouo, uedẽdo se medesimo, tutti conosce, et uedẽdo è da se uisto, & la sua uisione tutta è somma unita a chi il puo uedere: & se ben nõ è capace, conosce di quel

lo quanto è capace. & uedendo l'intelletto humano, ò angelico secondo la sua capacità, & uirtù, tutte le cose insieme in somma perfettione, partecipa la sua felicità, & per quella si fa, & resta felice, secondo il grado del suo essere. Non ti dirò più di questo: perche la qualità della nostra narratione nol cōsente, ne ancor la lingua humana è sufficiente a esprimere perfettamente quello, che l'intelletto in questo sente, ne per le uoci corporali si puo esprimere l'intelletual purità delle cose diuine. *tutta la nostra felicità consiste nel conoscere* sta che sappi, che la nostra felicità cōsiste nel conoscere diuina, nella quale tutte le cose perfettamente si ueggono. s. o. Non ti dimandarò più di questo caso, che mi pare basti in quanto alle mie forze, *et uisione diuina* se già non è superfluo. ma un dubbio m' occorre, ch'io ho inteso altre uolte, che la felicità non consiste precisamente in conoscere Dio, ma in amarlo, & fruirlo, con dilettatione. F I. essendo Dio il uero, & solo oggetto della nostra felicità; noi altri l'amiamo con conoscimento, & amore, e i sapienti furono diuersi in questi due atti, cioè s'el proprio atto della felicità è conoscere Dio, ouero amarlo: & a te deue bastare il sapere, che l'uno, & l'altro atto, fa bisogno nella beatitudine. s. o. Vorria sapere la ragione, che ha mosso ciascuno de gl'inuentori di queste due sentenze. F I. Quelli, che tengono, che la felicità cōsista in amare Dio, fanno questa ragiõe, che la beatitudine cōsiste nell'ultimo atto, che la nostra anima opera uerso di Dio, per essere quello l'ultimo fine humano: & come sia, che prima bisogna conoscerlo, & dipoi amarlo, ne segue, che non nel conoscimento, ma ne l'amor di Dio, che è l'ultimo atto, consiste la felicità

S'aiutano ancora della dilettatione, che è principale nella felicità, la quale è della uolontà. onde dicono, che il uero atto felice è uolontario, cioè l'amore, nel quale cōsiste la dilettatione, et nō nell'atto intellettuale: perche nō partecipa cōsì della dilettatione. gli altri in cōtrario fanno questa ragiōe, et dicono, che la felicità cōsiste nell'atto della principale, & piu spirituale potenza dell'anima nostra: & come sia, che l'intellettiua potenza è piu principale, che la uolontà, & piu astratta da materia, ne segue, che la beatitudine nō cōsiste nell'atto della uolontà, che è amarlo; ma dicono, che al. conoscimento seguono l'amor, & la dilettatione, come accessorie, ma che non sono il fin principale. SO. Nō m'acò efficace mi pare l'una ragione, che l'altra: pur uorria sapere la tua determinatione. FI. E' difficile cercare di terminare una cosa tanto disputata da gli antichi filosofi, & moderni theologi: ma per contentarti, sol questo ti uoglio dire in questa nostra narratione, cō la quale m'hai desuiato dal dirti, come desideri l'affettione del mio animo uerso di te. SO. Di questo solamente: & dipoi, che saremo satij delle cose diuine, piu puramente potremo parlare della nostra amicitia humana. FI. Fra le propositioni, che sono uere, & necessarie, l'una, è, che la felicità cōsiste nell'ultimo atto dell'anima, come in uero fine, l'altra è, che consiste nell'atto della piu nobile, & spiritual potenza dell'anima; & questa è in l'intellettiua. ancor nō si puo negare, che l'amore presuppone conoscimēto, ma nō per questo segue, che l'amore sia l'ultimo atto dell'anima. perche tu puoi sapere, che di Dio tutte le cose amate, et desiderate si trouano di due sorti di conoscere: l'una è innanzi

innanzi dell'amore causato da quella, la quale non è cognitione perfettamente unitiua; l'altra è dipoi dell'amore, dell'amore causata, la qual cognitione unitiua è frui-
 tione di perfetta unione: che'l primo conoscimento del
 pane, fa che l'ami, & desideri, chi ha fame: che se prima
 nō lo conoscesse essemplarmēte, nō lo potria amare, &
 desiderare. & mediante questo amore, & desiderio, ue-
 niamo alla uera cognition, unitiua del pane, la qual è,
 quando in atto si mangia, che la uera cognitione del pa-
 ne è gustarlo. così accade dell'huomo, cō la dōna, che co-
 noscendola essemplarmēte s'ama, & desidera, & dal-
 l'amore si uiene al conoscimēto unitiuo, che è il fine del
 desiderio: & così è in ogni altra cosa amata & deside-
 rata, che in tutte l'amore, & desiderio è mezzo, che ci
 leua dall'imperfetto conoscimento alla perfetta unita,
 che è il uero fine di amore, & desiderio, quali sono affet-
 ti della uolontà, che fanno, della diuisa cognitione, frui-
 tione di cognitione perfetta, & unita & quādo intēde-
 rai questa naturalità intrinseca, conoscerai, che non so-
 no lontani dal mētale desiderio, ne si discostano d'amo-
 re mētale, se bene l'hauiamo di sopra in soggetto cōmu-
 ne altrimenti esplicato, di modo, che l'amore ueramente
 si puo diffinire, che sia desiderio di godere con unione
 la cosa conosciuta per buona. & ancor, che il desiderio,
 come altra uolta ti ho detto, presupponga assentia
 della cosa desiderata, hora ti dico, che quando bene la
 cosa buona sia, & si possessa, si puo in ogni modo desi-
 derare, non d'hauerla poi che è hauuta, ma di fruir-la
 con unione conosciuina: & questa futura frui-tione si
 puo desiderare, perche ancor non è. Questo tal deside-

*Amore è
desiderio di
godere con
unione la
cosa conosciu-
ta per buona*

lo si chiama amore, & è di cose non hauute, che si desi-
 derano hauere, oueramente dell'hauute, che si desidera
 no godere con unione: & l'uno & l'altro propriamen-
 te si chiama desiderio, ma il secondo piu propriamente,
 amore, di sorte, che diffiniamo l'amor desiderio di frui-
 re con unione, oueramente desiderio di conuertirsi con
 unione nella cosa amata: & tornando all'intento nostro
 dirò, che prima quel conoscimento debbe essere di Dio,
 secondo che si puo hauere di cosa tanto immensa, & tan-
 to alta: & conoscendo in altri la sua perfettione, per-
 che non bastiamo a conoscerla interamente, l'amiamo,
 desiderando fruirla con unione conosciuta, la piu per-
 fetta, che sia possibile. questo tanto amore, & desiderio
 fa, che siamo astratti in tanta contemplatione, che'l no-
 stro intelletto si uiene a solleuare, in modo, che illumina
 to d'una singulare gratia diuina, arriua a conoscere piu
 alto. che l'humano potere, & l'humana speculatione,
 & uiene in una tal unione, & copulatione co'l sommo
 Dio, che piu presto si conosce il nostro intelletto essere ra-
 gione, & parte diuina, che intelletto in forma huma-
 na; & allhora si satia il desiderio suo, & l'amore con
 molto maggiore satisfatione di quella, che haueua
 nel primo conoscimento, & nel precedente amore.
 & bene potria essere, che restasse l'amore, & il desi-
 derio, non di hauere il conoscimento unitiuo, che gia
 l'ha hauuto, ma da continuare la fruitione di tal
 unione diuina, che è uerissimo amore: & ancora non
 affirmaria, che si senta di diletatione in quello atto
 beato, eccetto in tempo, che s'acquista perche allho-
 ra si ha diletatione per acquistare la cosa desidera-

ta, che mancaua: che la maggior parte delle diletta-
ni sono per remedio del mancamento, & per l'acquisto
della cosa desiderata: ma fruendo l'atto della felice unio-
ne, non resta impressione alcuna di diffetto, anzi una in-
tiera satisfattione d'unità, la quale è sopra ogni diletta-
tione, allegrezza, & gaudio. & in conclusione ti dico,
che la felicità non consiste in quello atto conosciuto di
Dio, il quale conduce l'amore; ne consiste nell'amore,
che a tal cognitione succède, ma sol consiste nell'atto co-
pulatiuo dell'intima, & unita cognitione diuina, ch'è la
somma perfettione dell'intelletto creato, & quello è lo
ultimo atto, & beato fine, nel quale piu presto si troua
diuino, che humano, & per questo la sacra scrittura di
poi, che ci ammonisce, che habbiamo a conoscere la per-
fetta, & pura unità di Dio, & dipoi, che debbiamo
amarlo piu, che l'utile della cupidità, et piu che il dilet-
tabile dell'appetito, & piu, che ogni altro honesto del-
l'anima, & uolontà rationale, dice per ultimo fine. Per
tanto cō esso Dio ui copulate. & in un'altra parte pro-
mettēdo l'ultima felicità solamēte dice. Et cō esso Dio
ui copularete: senza promettere nissuna altra cosa, co-
me uita, eterna gloria, somma diletteatione, allegrezza,
& luce infinita, & altre simili: perche questa copulatio-
ne è la piu propria, & preciosa parola, che significhi la
beatitudine, la quale contiene tutto il bene, & perfet-
tione della anima intellettiua, come quella, che è sua ue-
ra felicità. E ben uero, che in questa uita non è così fa-
cile hauere tale beatitudine: & quādo ben si potesse ha-
uere, non è così facile continuare in quella sempre. &
questo è, che mētre uiuiamo, il nostro intelletto ha qua-
dr

che sorte di unioe con la materia di questo nostro fragil corpo, & per questa causa qualche uno, che è uenuto a tal copulatione in questa uita, non continuaua sempre in quella per la colligatione corporea, anzi dipoi della copulatione diuina tornaua a riconoscere le cose corporee. come prima, eccetto, che nella fine della uita, stando l'anima copulata, lassò in tutto il corpo, ritenendosi lei con la diuinità copulante in somma felicità. l'anima dipoi separata da questa colligatione corporea, essendo stata di tanta eccellenza senza impedimento alcuno, gode in eterno sua felice copulatione con la diuina luce, della sorte, che godeno quella li beati angeli, & intelligenze separate, motori, & celesti corpi, ciascuno secondo il grado della sua dignità et perfectione perpetuamente. Al presente mi pare o Sofia che ti debbi bastare questo poco delle cose spirituali. & tornando a me, uedi s'io posso remediare alla passione, che mi danno li miei affetti uolontarij per sostentatione di questa corporea compagnia. s. o. Voglio prima saper da te di qual sorte d'amore è quel che dici che mi porti: per che hauendomi tu mostrato la qualità di molti differenti amori & desiderij che nelli huomini si trouano, et ha uendoli tutti colligati in tre sorti d'amore, mi piacerebbe che hora tu mi dichiarassi di qual di queste sorti d'amore è quello che mi porti. FI. La sorte dell'amore che io ti porto o Sofia nō la posso intendere, ne la so esplicare: sento le sue forze, ma non le cōprendo; che essendo si appassionato, di me è fatto signore, & di tutto l'animo, & come principale amministratore mi conosce, & io che son seruo, comandato non basto a conoscer lui;

niente-

nientedimeno conosco, che il desiderio mio cerca il dilet-
tabile .s o. Se così è, tu non debbi domandare reme-
dio che io satisfacci alla tua uolontà, ne incolparmi se
non te lo concedo, che già m'hai mostrato, che quando
consegue l'effetto dilettabile del desiderio, non sola-
mente cessa il desiderio, ma ancora si priua d'amore et
conuertesi in odio. F I. Non ti contenti eleggere del-
la nostra confabulatione per te dolce frutto & salutife-
ro, ma così Dio non vuole che elegga per darmi in satis-
fatione fratto amaro & uelenoso, & in questo non po-
trai lodarti di gratitudine, ne adornare di pietà, poi che
con la saetta che il mio arco tirò in tuo fauore, tu cru-
delmente a me uoi trappassare il cuore. s o. Se l'amar
mi reputi cosa degna; come io stimo; saria indegna co-
sa che io causassi che si priuasse l'amore che mi porti
concedendoti la satisfatione del tuo desiderio, & in
questa concessione sarei ueramente crudele non meno a
me che a te, priuando te dell'amore uerso di me, & me
d'essere amata, & sarò pietosa a tutti due, negandoti
il fine del tuo sfrenato desiderio, acciò non habbi fine
il soaue amore. F I L. O tu t'inganni, o mi uoi ingan-
nare, facendomi fondamento falso & non al propo-
sito dell'amore, che io t'habbi detto che cercare il de-
siderato facci priuare lo amore & conuertirlo in odio,
che non è cosa piu falsa. s o. Come falsa? non hai
tu detto che la qualità dell'amor dilettabile è quella
che la sua satietà si conuerte in odio fastidioso? F I. non
ogni dilettabile quando si cerca uiene in fastidio: che
la uirtù, il sapere, dilettano la mente & mai fastidi-
scono, & si procura & desidera il suo crescimento.

Et non solamente queste cose che sono honeste, ma anchora l'altre non honeste, come la potenza, honori, ricchezze, dilettano quando s'acquistano, Et non uenguno mai in fastidio, anzi quanto piu di quelle si ha piu si desidera. SO. Mi pare, che contradica a quel che hai detto di sopra del dilettabile. FI. Quel, che di sopra ho detto, è, che'l dilettabile alli sentimenti esteriori solamente, Et ancor alli materiali, come è il gusto Et il tatto, adduce satieta Et fastidio: ma quello che diletta gli altri sentimenti, come il uedere, udire, Et odorare, non gli tira cosi in satieta Et fastidio. dice Salamone, che non si satia l'occhio di uedere, ne l'orecchia d'udire, Et molto mào si satia la fantasia et imaginatione delle cose che le dilettano, come son gli honori, le ricchezze, dominij, Et simili cose, le quali sempre si cercano, ma molto piu insatiabile è la dilettatione della mente Et dell'intelletto nelli atti uirtuosi Et sapienti, la dilettatione de quali quanto piu è insatiabile, tanto piu è eccellente Et honesta. SO. Intendo bene che la dilettatione quanto è in potentia piu spirituale dell'anima, tanto piu è insatiabile Et manco fastidiosa: ma secondo il comune uso la dilettatione che'l tuo desiderio cerca da me è del sentimento del tatto, ch'è quello nel quale piu presto cade la satieta fastidiosa, si che di ragione si puo negare. FI. Manifesto è, che alli sensi del tatto Et del gusto, li quali fra tutti cinque son fatti non solamente per sustentatione della uita dell'huomo indiuinduo, ma ancora per sustentatione della specie humana cō la simigliante generatione successiua, che è opera del tatto, la natura ha posto termine all'operatione di questi

sti due piu che à nissuno de gli altri sentimenti, che sono uedere, udire, et odorare: et la causa è, perche questi tre nō son necessarij all'esser indiuiduale dell'huomo, ne ancora all'essere successiuo della spetie, ma sono solamente per cōmodità et utile delli huomini, et delli animali perfetti. dōde così come il suo essere nō è necessario, così nō ha bisogno di termini o limitatione nella sua operatione. & così come il nō uedere, il nō udire, & il nō odorare nō priua la uita dell'huomo, così nō la priua il superfluo uedere, il superfluo udire, ò il frequente odorare, se già nō fusse per accidente. ma il gusto, & il tatto così, come l'essere suo è necessario alla uita, & successione humana, di modo che se non fussero sì priuaria, così l'eccesso suo, saria causa della priuatione dell'huomo: perche il molto mangiare & il molto beuere non manco ammazzaria l'huomo che la fame, & la sete: così la frequente copula carnale, & l'eccessiuo caldo o freddo nel tatto saria causa della sua corruttione, che essendo uincolo di maggior diletatione in questi due sentimenti per la necessitā sua all'essere dell'huomo proprio et successiuo, fa dibisogno limitarli naturalmente. perche se bene la diletatione li trasportasse ad eccesso dannoso, il limite naturale il refrenasse, acciò che tal eccesso non potesse corrompere l'indiuiduo, di modo, che la natura non māco sapiētia ha usato in mettere natural limite et freno al sentimēto del gusto, & del tatto, che a gli altri sentimenti per la sua conseruatione: che in quella che ha usato in producerli per l'essere suo, & se bene l'appetito dell'amante con l'unione copulatiua si satia, & di continuo cessa quel desiderio, o ueramente appetito, non p
questo

questo si priua il cordiale amore, anzi si collega piu la possibile unione. la quale ha attuale conuerſione d'uno amante nell'altro, ouero il fare di due uno, remouendo la diuisione & diuerſità di quelli quanto è poſſibile. & reſtando lo amore in maggior unita & perfeſtione, reſta in cōtinuo deſiderio, di godere con unione la perſona amata, che è la uera diſſinitione d'amore. so. Dunque mi concedi, ch'el fine del tuo deſiderio conſiſte nel piu materiale delli ſentimenti, che è il tutto, & eſſendo l'amor coſa coſi ſpirituale, come dici, mi marauiglio, che metti il fin ſuo in coſa tanto baſſa. FI. Non ti concedo che ſia queſto il fine di perfetto amore, ma t'ho detto che queſto atto non diſſolue. l'amore perfetto, anzi il uincola piu & collega con gli atti corporei amorofi, che tanto ſi deſiderano quanto ſon ſegnali di tal reciproco amore in ciaſcuno de' due amanti: anchora perche eſſendo gli animi uniti in ſpirituale amore, i corpi deſiderano godere la poſſibile unione, accioche nō reſti alcuna diuerſità, & l'unione ſia in tutto perfetta, maſſime per che cō la correſpondentia dell'unione corporca lo ſpirituale amore ſ'augumenta, & ſi fa piu perfetto, coſi come il conoſcimento della prudenza è perfetto quando correſpondono le debite opere. & in concluſione ti dico che ancor che di ſopra habbiamo diſſinito l'amore in commune, la propria diſſinitione del perfetto amore de l'huomo, & della donna, è la conuerſione dell'amante nell'amato, con deſiderio che ſi conuertat l'amato nell'amante: et quando tal amore è eguale in ciaſcuna delle parti, ſi diſſiniſce conuerſione dell'uno amante nell'altro. so. Ancora che le tue ragioni ſieno non manco

uerisimili, che sottili, io fo giudicio dell'esperienza, alla quale piu che a nissuna altra ragione si debbe credere, si ueggono nolti che amano, et hauuto dalle loro amate quello che desiderano delli atti corporei amorosi, nō solamente cessa il loro desiderio, ma ancora l'amore totalmente, & qualche uolta si cōuerte in odio, come fu quello Amore figliuolo di Dauit, il quale con tanta efficacia amò Athamar sua sorella ch'era uenuto per quella inferma, & in pericolo di morte, & dipoi che Ionadab con inganno et uiolenza gli fece conseguire quel che da lei desideraua, incontinentemente gli uenne tãto in odio, che così in forma di uiolata la fece partir di mezo di di casa sua. FI. L'amore è di due sorti. l'una genera il desiderio ouero appetito sensuale, che desiderando l'huomo alcuna persona l'ama; & questo amore è imperfetto, perche dipende da uitioso et fragile principio, perche è figliuolo generato dal desiderio, et tale fu l'amore d'Ammon uerso di Athamar, & questo è uero come dici che interuine che cessando il desiderio o appetito carnale per la satisfattione et satietà di quello, incōtinente cessa totalmēte l'amore, perche cessando la causa ch'è il desiderio cessa l'effetto ch'è l'amore, & molte uolte si cōuerte in odio come fu quello. ma l'altro amore è quello che di esso è generato il desiderio della persona amata, & non del desiderio o appetito, anzi amando prima perfettamente, la forza dell'amore fa desiderare l'unione spirituale & corporale con la persona amata, si che come il primo amore è figliuolo del desiderio, così questo gli è padre, & uero generatore. & questo amor quando ottiene quello che desidera, l'amore non cessa, se ben cessa

*due sorti
d'Amori*

cessa l'appetito & desiderio: perche leuato l'effetto, nō
 per quello si leua la causa, massime che, come i'ho detto
 non cessa mai il perfetto desiderio, che è di godere l'u-
 nione con la persona amata, perche questo è congiunto
 sempre con l'amore, & è di sua propria essenza; ma
 cessa immediate il particolare desiderio, & appetito de
 li atti amorosi del corpo per causa del limite terminato,
 che la natura ha posto in quelli tali atti. & se bene non
 sono continui, nientedimeno piu presto son uincoli di tal
 amore, che occasione di dissoluerlo, di modo che nō deb-
 bi scusarti del perfetto amor che io ti porto, per il diffet-
 to che si truoua nell'imperfetto: perche l'amor ch'io ti
 porto non è figliuolo del desiderio, anzi il desiderio è fi-
 gliuolo di quello che gli è padre: & le mie prime parole
 furono, che'l conoscierti causa in me amore, & deside-
 rio: non dissi desiderio & amore: perche il mio non pro-
 cede mai dal desiderio, anzi fu primo di lui, come prodot-
 to da quello. S O . Se l'amor che tu mi porti non uie-
 ne dall'appetito, ne è generato dal desiderio, ne nato di
 ocio o lasciuiua humana, come dicono gli nostri, fammi in-
 tendere chi è quello che l'ha prodotto, che non è dubio
 che ogni amore humano si genera, & nasce di nuouo,
 et a tutti gli nati bisogna che ci sia generatore: che non
 si puo trouar figliuolo senza padre, ne effetto senza cau-
 sa. FI. Il perfetto & uero amore, che è quello, ch'io ti
 porto, è padre del desiderio, & figliuolo della ragione,
 et in me la retta ragione conosciuta l'ha prodotto: che,
 conoscendo essere in te uirtù, ingegno, et gratia nō man-
 co di mirabile attrattione che di gārde ammiratione, la
 uolontà mia desiderando la tua persona, che rettamen-

di chi sia
 prod. uo il
 perfetto amor?

te è giudicata per la ragione in ogni cosa essere ottima,
 & eccellente, & degna di esser amata, questa affettio-
 ne & amore ha fatto conuertirmi in te, generandomi
 desiderio, che tu in me ti conuerta, acciò che io amante
 possa essere una medesima persona con te amata, & in
 eguale amore facci di due animi un solo, li quali due cor-
 pi simigliantemente uiuificare & ministrare possino. la
 sensualità di questo desiderio fa nascere l'appetito d'o-
 gni altra unione corporea, acciò che li corpi possino con-
 seguire in quella la possibile unione delli penetrati ani-
 mi. Guardo o Sofia, che per essere così successiuamente
 in me dalla ragione conosciuta prodotto l'amore, & da
 l'amore prodotto il desiderio per le mie prime parole,
 che il conoscerti causò in me amore et desiderio, perche
 il conoscimento ch'io hebbi dalle tue amabili proprie-
 tà, causò ch'io t'amassi, & l'amarti m'inuitò a deside-
 rarti. SO. Come dici, che l'uero amore nasce dalla ragio-
 ne? che io ho inteso, che'l perfetto amore non puo esse-
 re gouernato ne limitato da ragione alcuna, & per
 questo i l chiamo sfrenato, perche non si lascia domare
 dal freno della ragione, ne ornare da quella. FI. Hai in-
 teso la uerità: ma s'io dissi che tale amore nasce dalla ra-
 gione, non t'ho detto che si limiti, & sia drizzato da
 questa: anzi ti dico, che dipoi che la ragione conosciuta
 il produce, l'amore, nato che è, non si lascia piu ordina-
 re ne gouernare dalla ragione, dalla quale fu generato,
 ma calcitra contra la madre, & faasi come dici sfrena-
 to, tanto che uiene in pregiudicio, & danno dell'aman-
 te: perche quel che bene ama, se medesimo disama: il che
 è contra ogni ragione & douere: che l'amore è carità,

cause che
 inducono
 l'amore
 e'l deside-
 rio
 Amore nato
 che è bello
 Ragione
 non si las-
 cia da esse-
 re gouernare
 che ben
 ama se
 medesimo
 disama

Et da se medesimo debbe principiare: il che non faccia
 mo, che amiamo piu altri che noi medesimi: ne questo è
 poco. Et per essere l'amore dipoi che è nato priuato d'o-
 gni ragione, si dipinge cieco senza occhi: et perche la ma-
 dre Venere ha gli occhi belli, però desidera il bello, Et
 la ragione giudica la persona bella, buona, Et ama-
 bile: Et di qui nasce l'amore. si dipinge Cupido ancora
 nudo, perche il grande amore nõ si puo dissimulare cõ
 la ragione ne coprire con la prudentia per l'intollerabi-
 li pene che lui dà: Et è piccolino, perche gli manca la
 prudenza, ne per quella si puo gouernare. ha l'ale, per
 che amore con celerità entra nelli animi, Et con celeri-
 tà gli fa andare a trouare sempre la persona amata, a-
 stratto da se medesimo, Et per questo Euripide dice che
 l'amante uiue in corpo d'altri. dipingesì saettando, per
 che ferisce da lungi. Et saetta il cuore come proprio se-
 gnale: ancor perche la piaga d'amore è come quella del-
 la saetta improuisa, stretta di bocca, Et di profonda pe-
 netratione, non facile a uedersi, difficile a curarsi, Et
 molto graue a sanare. chi mira quel di fuore, gli pare po-
 co, ma secondo l'intrinfeco è pericolosissima, Et il piu
 delle uolte si conuerte in fistola incurabile. Et ancora,
 così come la piaga fatta dalla saetta non si sana se bẽ si
 spezza l'arco, o si rōpe la corda che l'ha tirata, così quel-
 lache fa il uero amore non si remedia per alcuna diletta-
 tione che la fortuna gli possa concedere, Et che la
 persona amata in alcun tempo gli possi dare, ne an-
 cora si puo saldare per mancamento della cosa amata
 nell'irreparabil morte: si che non ti marauigliare, se'l
 perfetto amore essendo figliuolo della ragione, non è
 orlinato

La cag. pende
 Amore si
 dipinge
 senz'occhi

perche
 nudo.

perche piccolino
 perche l'ale

l'amante
 uiue in corpo
 d'altri.
 dipinge saet-
 tando.

ordinato da quella. SO. Anzi mi marauiglio che possa essere laudabile amore quello, che non è gouernato della ragione & prudenza; ch'io tencua, che questa fusse la differenza fra l'amore uirtuoso, & il lasciuo in tutto disordinato & sfrenato: donde io sto pensando, qual è il perfetto. FI. Non hai bene inteso: perche lo sfrenamento non è proprio dell'amore lasciuo, ma ha una proprietà d'ogni efficace & grande amore, o honesto, o dishonesto che sia, eccetto che nell'honesto sfrenamento fa maggiore la uirtù, & nel dishonesto fa maggiore l'errore. chi può negare che ne gli honesti amori non si truouino marauigliosi & sfrenati desiderij? qual è piu honesto che l'amor diuino? & qual è di maggiore inflammatione, & piu sfrenato? ne si gouernagiam per la ragione regitrice & conseruatrice dell'huomo: che molti per l'amore diuino non stimano la persona, & cercano perdere la uita: & alcuni per il molto amare Dio, disamano se stessi, cosi come gl'infelici p molto amare se medesimo, disamano Dio, & uenendo alla conclusione, quanti hanno cercato finire la sua uita: & consummare la persona infiammati dell'amore della uirtù, & gloriosa fama? la qual cosa non consente l'ordinaria ragione, anzi indirizza ogni cosa per poter uiuere honestamente. & ti diria anchora che molti hanno cercato allegramente morire per amore delli suoi honesti amici, de quali ti potria dire molti essemi, che li lasso per non essere prolisso. dipoi non manco penso essere irreprensibile, l'infiammato amore, & la sfrenata affectione dell'huomo alla donna, che a quella dell'huomo, pur che nasca

ae
Dittint.
dell'Amore
honesto
& dishonesto

da uero conofcimento , & uero giudicio che la giudichi
 effere degna d'effere amata, qual amore tiene nõ man-
 co dell'honesto che del delectabile. S O. Pur uorrei che'l
 tuo amore fuffe regolato dalla ragione, che gli è ftata
 genetrice, la qual gouerna ogni degna persona. FI.
 L'amore che è regolato dalla ragione non fuole forza-
 re lo amante : & benche habbi il nome dell'amore, non
 ha lo effetto : perche il uero amore sforza la ragione,
 & la persona amante con mirabile uiolenza, & incre-
 dibil forte, & piu che altro impedimento humano con-
 turba la mente, oue è il giudicio, et fa perdere la memo-
 ria di ogni altra cosa, & di fe solo l'empie, & in tutto
 fa lo huomo alieno da fe medesimo, & proprio della
 persona amata : il fa inimico di piacere, & di compa-
 gnia, amico di folitudine, malinconico, pieno di paffio-
 ni, circundato di pene, tormentato dall'afflittione, mar-
 torizzato dal defiderio, nutrito di fperanza, ftimolato da
 difperatione, anfiato da penfamenti, angofciato da cru-
 deltà, afflitto da fufpitioni, faettato da gelofia, tribula-
 to fenza requie, faticato fenza ripofò, fempere accompa-
 gnato da dolori, pieno di fofpiri, rifpetti, et diffpetti, che
 mai gli mancano. che ti poffo dire altro, fe non che l'a-
 more fa che continuamente la uita muoia, & uiua la
 morte dell'amante ? & quel ch'io truouo di maggiore
 marauiglia è, che fendo così intolerabile, & eftremo
 in crudeltà & tribulationi; la mente p partirfi da quel-
 le non fpera, non defidera, & non procura, anzi chi cõ
 figlia, & foccorre lo reputa mortale inimico. Ti pare o
 Sofia, che in tal laberinto fi poffi guardare alla legge de
 la ragione, & regula della prudenza? S O. Non tan-
 te cofe

te cose o Filone ch'io ueggo bene, che nelli amanti piu
 abonda la lingua, che la passione. FI. E' segno che tu nò
 le senti, perche tu non le credi: che non puo credere la
 grandezza del dolore dell'amante, se non chi lo parti- *non può cre-
 dere la gran-
 dezza del
 dolore dell'
 amante,*
 cipa. se la mia infermità fusse così stata cōtagiosa, tu nò
 solamente crederesti quel, ch'io ti dico, & patisco, ma *se non chi*
 molto piu, perche quello ch'io sento non lo so dire, ne
 tacerlo, ne la minima parte di quel che patisco, è quello *partecip*
 ch'io dico. & come puoi pensare che nell'afflittione,
 nellaquale l'amante si troua tutto conturbato, la ragio *Ante d'*
 ne confusa, la memoria occupata, la fantasia aliena- *afflitti.*
 ta, il sentimento offeso da immenso dolore, resti la lin-
 gua libera per poter finger fabulose passioni? quel che
 parlo è quello che le parole possono significare, & la
 lingua esprimere. il resto l'intenda chi l'aduersa fortu-
 na glie l'ha fatto sentire, & chi l'amarissima dolcezza
 d'amore ha gustato, il suo saporito ueleno in principio
 non ha saputo, ne uoluto ne posuto rifiutare: perche
 io per mia se non ho, ne truouo modo di poterlo esplica- *dolori de
 gli amanti*
 re. ardono li miei spiriti, il mio cuore si consuma, & la
 mia persona è tutta un'incendio. che in tal stato si truo-
 ua: se potesse, non credi tu che si liberasse? ma non puo, *l'amante*
 perche non ha libertà di liberarsi ne cercare di libera- *non può
 liberarsi
 dall'Amor*
 re. come adunque si puo gouernare p ragione di chi non
 è in sua libertà? che tutte le suggesttioni corporali lassa-
 no solamente la uolontà libera, & la suggesttione dell'a-
 more è quella che lascia prima la uolontà dell'amante,
 et dopo quella tutta la persona insieme. so. Non è du-
 bio, che gli amanti patiscono molte afflittioni fin che
 habbino conseguito quel che piu desiderano, ma dipoi

tutta la fortuna uiene in bonaccia, di sorte che queste pene piu presto procedeno dal desiderio della cosa non hauuta, che dal proprio amore di quella. FI. Ne ancora in questo parli come esperta: perche di quelli amanti de' quali le pene cessano con l'acquisto della carnale delectatione, l'amore loro non dipende dalla ragione, ma dall'appetito carnale, et (come di sopra ti ho detto) le loro pene & passioni son carnali, ma non spirituali, come quelle immense di mirabil penetratione, & d'intolerabile pongimento che sentono quelli amati, l'amor de quali da ragione dipende. questi tali per carnal delectatione non riceuono al dolore rimedio, ne all'amor mitigatione, anzi ti dico & affermo che se le pene loro prima erano grandi, di poi di tale unione sono molto maggiori & piu incomportabili. so. Qual è la causa, che hauendo quel che desiderano, la passione sua debbi crescere? FI. Perche tal amore è desiderio di unione perfetta dell'amante nella persona amata, laquale non può essere se non con la totale penetratione dell'uno nell'altro. questo nelli animi, che sono spirituali, è possibile perche li spirituali incorporei con li mentali & efficacissimi effetti si possono contra penetrare, unirsi, & conuertirsi in uno. ma nelli diuersi corpi, che ciascuno di loro ricerca proprio luogo segnalato, questa tale unione & penetratione rispetto della desiderata resta dipoi del desiderio piu ardente di quella unione, che perfettamente non si può conseguire: & procurando sempre la mente l'intera conuersione nella persona amata, lascia la propria, essendo sempre con maggior affettione & pena per il mancamento dell'unione, la quale

quale ne ragione, ne uolontà, ne prudenza possono limitare, ne resisterle. so. mi pare, che l'animo alquanto consenta alle tue ragioni: ma una cosa sola mi resta in ogni modo strana da concedere, che si truoui amore o altra cosa buona nell'huomo, ouero nel mōdo, che non sia gouernata dalla ragione, poi che è manifesto lei essere la regolatrice & gouernatrice d'ogni cosa buona, & laudabile; che è la cosa degna quando participa di ragione. come adunque puoi affermare che'l perfetto amore non sia gouernato da quella? EL. Poi che questo solo ti resta dubio, questo solo ti uoglio dichiarire nella presente confabulatione. Debbi sapere, che nelli huomi

Due sorti di ragioni ne gli huom

ni si trouano due sorti di ragione. l'una chiamaremo ordinaria, et l'altra straordinaria, l'intento della prima è reggere & conseruare l'huomo in uita honesta, donde tutte l'altre cose s'indirizzano a questo fine, & tutto quello, che impedisce la buona uita humana, la ragione il desuia & reprobua. questa è quella ragione, ch'io t'ho detto che non puo regolare ne limitare il perfetto amore: perche tale amore pregiudica & offende la propria persona, uita, et bene essere cō intolerabili danni per seguire la persona amata. ma della ragione straordinaria l'intēto è di cōseguire la cosa amata, & nō attende alla cōseruatione delle cose proprie, anzi le pospone per l'acquisto della cosa che s'ama, come si debbe posporre il manco nobile per il piu eccellente: perche, come dice il filosofo, l'amato ha ragione di piu perfetto che l'amante: che essendo fine di quello, il fine è piu nobile che quello che è p il fine. dipoi ragione uolmēte si debbe faticar si per quel che è piu. & lo puoi comprehendere p essemplio

naturale, & mortale, naturale. uedrai ferire uno nella testa, et naturalmēte porre innāzi il braccio per saluare la testa per essere piu nobile: cosi essendo fatto uno l'amāte & l'amato, & essendo l'amato per la parte piu nobile di questa unione, et l'amante la māco nobile, naturalmente l'amāte non schifa ogni afflitione et pena per acquistare l'amato, & con ogni cura & diligenza il segue come uero fine; abandonando ogni cosa propria di se stesso, come cosa che appartiene ad altri. l'esempio morale è, che si come la prima ragione ci cōmāda cōseruare le ricchezze per nostro proprio bisogno, a fin che bene & cōmodatamēte possiamo uiuere, la secōda ci cōmanda dispēsarle commodamēte in altri, come per fine piu nobile, qual è di acquistar la uirtù della liberalità. dunque la prima ragione ci cōmanda procurare l'utile & piaceri honesti, & la seconda ci cōmāda faticare & trauagliare l'animo, & la persona per cosa piu nobile, & degna con ragione di essere amata. so. Qual di queste due sorti di ragione pensi tu Filone deuersi seguire? FI. La seconda è piu degna, & di piu eminēte grado, cosi come la prudenza del liberale è piu sublime nel dispensare le ricchezze uirtuosamente, che la prudenza dell'auaro in accumularle per il suo bisogno: che se bene è prudenza l'acquistare ricchezze, maggiore & piu degna è distribuirle liberalmente; & l'huomo, che si conserva con ragione un degno & eccellente amore senza goderlo; è come un' arbore sempre uerde, grāde, abōdante di rami, ma di nissuno frutto; ilquale ueramēte si puo chiamare sterile. e senza dubio a chi māca eccellēte amore poche uirtù l'accōpagnano: è bē uero che chi diuerse

se mede-

*sempre
morale*

Se medesimo ad amor lasciuo et brutto, qual nasce d'appetito carnale, non confirmado per la ragione de' meriti della cosa amata, è un' arbore che produce frutto uelenoso, che mostra qualche dolcezza nella scorza. ma quel primo amore eletto da ragione si conuertere in gran suauità, non solamente nell'appetito carnale, ma nella mente spirituale con insatiabile affettione. Et quando tu saprai o Sofia di quanto momento sia l'amore in tutto l'uniuerso modo, non solamente nel corporeo, ma molto piu nello spirituale, Et come dalla prima causa, che ogni cosa produce, fin all'ultima cosa creata non è alcuno senza amore, tu l'hauerai in maggiore ueneratione, Et allhora conseguirai maggiore notitia della sua geneologia. s o . Se mi uuoi lassare contenta, mostrerai questo ancora. F I . E' tardi per simile narrattione, et già

è hora di dar riposo alla tua gētil persona,

et lassare la mia afflitta nella solita

uigilia. quale se ben resta so-

la, sempre è accompa-

gnata da te, Et

non è man-

co soa

ue

che angosciosa con-

templatio-

ne.

SOFIA ET FILONE DELLA
COMMVNITA' DI AMORE

DIALOGO. I I.



DDIO ti salui o Filone, tu passi così senza parlare? FI. Mi saluta la nimica della mia salute: pur Id-
dio ti salui o Sofia, che uoi tu da me? SO. Vorrei, che tu ti ricordassi del debito, nel quale tu mi sei. mi parrebbe hora tempo opportuno di pagarlo, se ti piacesse. FI. Io a te son debito? di che? non gia di beneficio, ne di beniuolenza, che tu solamente di pena uerso me sei stata liberale. SO. Ti concedo, che non è debito di gratitudine, ma debito di promissione: il quale se bene non è così gentile, è nondimeno di obligo maggiore? FI. Io non mi ricordo hauerti promesso altra cosa se non d'amarti, & di patire li tuoi sdegni, fin a tãto che Caronte mi passi al fiume dell' obliuione: & oltra di cio se dalla parte di là l'anima si truoua con qualche sentimento, non sarà mai spogliata d'affettione & martire. di questa promessa non bisogna ch'io mi ricordi altrimenti, però che sempre si ua pagando alla giornata. SO. Tu sei smemorato o Filone, o fingi di essere: non però si debbe men ricordare del debito il debitore, che'l creditore, non ti ricordi, che alli giorni passati nel fine di quel nostro parlamento d'amore & desiderio, mi promettesti dirmi del l'origine, & geneologia d'amore a compimento? come così presto te lo sei scordato? FI. Oh, oh, io mi ricordo.

ricordo: non ti marauigliare o Sofia, che hauendomi tu
 usurpata la memoria, io non mi posso ricordare di que-
 ste cose. SO. Se ben te l'usurpo, te la leuo dalle cose alie-
 ne, ma non dalle mie. FI. Di quelle tue solamente l'ani-
 ma mia si ricorda, lequali l'empiono d'amore, & di pe-
 ne: queste altre se ben sono tue, sono aliene dal mio pati-
 re. SO. Sia come si uoglia, ti perdono l'obliuione, ma non
 la promessa: & poi che habbiamo tempo commodò se-
 diamo sotto quest'ombra & dimmi del nascimento de-
 l'amore, & qual fu la sua prima origine. FI. Se uoi
 che parliamo del nascimento d'amore, bisognerà in que-
 sta presente confabulatione prima dirti della commu-
 nità del suo essere & della sua ampla uniuersalità, &
 un'altra uolta poi parliamo del suo nascimento. SO.
 Non è prima l'origine della cosa che la sua uniuersa-
 lità? FI. E' ben prima in essere, ma non è prima nella
 nostra cognitione. SO. Come no? FI. Perche la commu-
 nità dell'amore è piu manifesta a noi, che l'origine di
 quello, & dalle cose note si uiene alla cognitione delle
 cose ignote. SO. Tu dici ben il uero, che l'uniuersalità
 dell'amor è assai manifesta: imperoche quasi niun'huo-
 mo è spogliato di quello, ne maschio, ne femina, ne uec-
 chio, ne giouane, & anco i bābini nella prima cognitio-
 ne amano le madri, et nutrici loro. FI. Tu nō fai adūque
 l'amor piu commune dell'humana generatione. SO.
 Ancora in tutti li animali irrationali, che generano, si
 troua amore, tra femine & maschi, & tra figliuoli, &
 parenti. FI. Non solamente la generatione è cagione
 dell'amore, che si troua nelli huomini, & nelli altri
 animali, ma molte altre cose ci sono: nondimeno l'amor

non è solamēte in questi, anzi la comunità sua in molte più cose del mondo si stende. SO. Dimmi prima, che altre cagioni d'amore si trouano nelli uiuenti: & di poi mi dirai come ancor nelle cose non animate, & non generatiue si può trouare amore. FI. Ti dirò l'uno, & di poi l'altro. Gli animali oltre che naturalmente amano le cose conuenienti per seguirle, così come odiano le cose inconuenienti per fuggirle, s'amano ancor reciprocamente per cinque cagioni: prima, per il desiderio, & per la diletatione della generatione, come li maschi cō le femine: secondo, per la successione generatiua, come li padri, & madri con gli figliuoli: terza, per il beneficio, il qual non solamente genera amore nel recipiente uerso il datore, ma non meno il causa nel datore uerso il recipiente, se ben fussero di diuerse specie; imperochè si uede, che s'una cagna, ouero una capra nutrisce un fanciullo, hannosi l'uno l'altro grandissimo amore, & così se nutrisce qualch'altro animale d'aliena specie: quarta, per la naturalità della medesima specie, ò d'altra consimile, che uederai indiuidui di ciascuna specie de gli animali nō rapinanti usare la compagnia per l'amore che s'hanno insieme; ancor li rapinanti se ben non s'accompagnano per godersi soli tutta la caccia, nondimeno a quelli della sua propria specie hanno rispetto, & amore a non usare con loro la sua naturale, & crudel ferocità ouero uelenosità, et ancora nelle diuerse specie delli animali si troua qualche similitudine amicheuole, come il Delfino cō l'huomo, si come si trouano altri, che s'odiano naturalmente, come, il Basalisco, & l'huomo, che con la uista sola s'occidono: quinta, per la continua cōpagnia, laquale

*cinque cagioni
per le quali
s'amano gli
animali uel
procamente*

laquale non solamente gli animali d'una medesima specie fa amici, ma ancor dell'altre diuerse specie, et d'ini-
micabil natura, come si uede un Cane con un Leone, &
un' Agnello con un Lupo per la cōpagnia diuentar ami-
ci. SO. Ho inteso la cagione dell'amore de gli animali:
dimmi hora quelle dell'amore de gli huomini. FI. Le ca-
gioni del reciproco amore de gli huomini sono queste *cagioni dell'amore de gli huomin*
cinque medesime de gli animali, ma l'uso della ragione
le fa piu intense, o remisse rettamēte; ouero indirettamē-
te, secōdo la diuersità del fin degli huomini. SO. Dichi-
rami queste differēze in ogn'una di queste cinque cagio-
ni. FI. La prima del desiderio, et diletatione, che si tro-
ua nella generatiōe, è nelli huomini cagione di piu intē-
so, fermo, & proprio amore, che nelli animali, ma suo-
le essere piu coperto con la ragione. SO. Dichiarate que-
ste differenze piu particolarmente. FI. E' piu intēso nelli
huomini, perche amano le donne con maggior uehe-
mentia; cercanle con maggior sollicitudine tanto, che p-
quelle lassano il mangiare, & il dormire & pospongo-
no ogni riposo. E piu fermo in loro, perche piu longa-
mente si conserua l'amore tra l'huomo, & la donna, in
modo, che ne satietà, ne assentia, ne impedimento basta
no a dissoluerlo. E' piu proprio, perche ogn'huomo ha
maggiore proprietà a una singular dōna, che'l maschio
de gli animali alla femina: & benché in alcuni si truoui
qualche appropriatione, nelli huomini è piu perfetta,
& determinata. E' ancora quest'amore piu coperto nel-
li huomini, che nelli animali, perche la ragione suol fre-
nar l'eccesso di quello, & lo giudica brutto, quando nō
è regolato da quella, & per la forza, c'ha questo appe-
sito

tito carnale, nelli huomini, & per la sua inobedienza alla ragione, gl' huomini coprono li mēbri della generatione, come uergognosi, et ribelli della moderata honestà. so. Dimmi la differenza tra gli huomini, & gli animali nella seconda cagione d'amore, cioè nella successione generatiua. FI. Per la successione nelli animali s' amano reciprocamente li figliuoli cō li padri, & madri solamente, & massimamente con le madri, che sogliono essere nutrici loro, ouero con il padre quando li nutrisce, & non altrimenti: ma gli huomini amano padri, & madri insieme, & ancor li fratelli, & altri propinqui per l' approssimatione della generatione. è bē uero, che qualche uolta l' auaritia humana, et altri eccessi fanno p̄dere nō solamente l'amore de parenti, & fratelli, ma ancor de padri, & madri, & delle proprie mogli, laqual cosa nō interuiene così nelli animali irrationali. so. Dimmi la differenza della terza cagione d'amore, cioè del beneficio. FI. il beneficio è cagione, ch' un' huomo ama l' altro come nelli animali: ma in questo uoglio lodare più gl' irrationali, iquali si muouono più ad amare p̄ gratitudine del beneficio riceuuto, che p̄ speranza di riceuerlo. ma l' auaritia delli huomini non uirtuosi fa, che si muouono più presto per speranza d' hauer un beneficio solo, che per gratitudine di molti già riceuuti: pur questa cagione del beneficio è tanto ampla, che par che comprenda la maggior parte dell' altre. so. Et in quella quarta cagione, della medesima specie, dimmi se u' è alcuna differenza dalli huomini alli animali. FI. Naturalmente gli hominis' amano come gli altri animali d' una medesima specie, et massime quelli, che sono d' una patria, o terra: ma gli huomini

*Differenza
tra gli huomini
et gli animali
nell' Amore*

huomini non hanno così certo, & fermo amore, come gli animali, che li più feroci, & crudeli delli animali cō quelli della sua specie non usano crudeltà, il Leone non rapina l'altro Leone, ne il serpe addēta con ueleno l'altro serpe: ma gli huomini più mali, & occisioni riceuono dalli altri huomini, che da tutti gli altri animali: & altre cose contrarie dell'uniuerso, più huomini uccide l'inimicitia, l'insidia, & il ferro humano, che tutto il resto delle cose accidentali, & naturali. & è cagione della corruzione dell'amor naturale delli huomini l'auaritia, & cura, c'hanno delle cose superflue, delle quali si genera inimicitia non solamēte tra li distanti di diuersa patrie, ma ancora tra quelli d'una medesima provincia d'una medesima città, & d'una medesima casa, tra fratelli, & fratelli, tra padre, & figliuoli, tra marito, & moglie. s'aggiōgono cō quest'ancora altre superstitioni humane, che son cagione di crudel inimicitie. SO. Māca ti a dire dell'ultima cagione dell'amore, cioè della cōpagnia, s'in quella è qualche differenza tra gli huomini, & gli altri animali. FI. La cōpagnia, et conuersatione ha maggiore forza nell'amore, & amicitia humana, che in quello delli aīali, p'essere più intrinseca: che la fa uellā la fa molto più penetratiua nelli corpi, et nelli animi: et se bē cessā p' l'asentia, rimane nella memoria più l'impressione, che nelli animali. SO. Ho inteso, come tutte queste cinque cagioni d'amore, che si trouano nelli animali irrationali, si trouano ancor nelli huomini, & la differenza loro. ma uorrei sapere, s'è niuna altra cagione d'amore nelli huomini, che nō si troui nelli aīali. FI. Due cagioni d'amore sono nelli huomini, delle qua-

*gli animi
non danno
giama quāto
alla loro
specie*

*Præc. di d'Amore
anno di giu
gli uomini
de gli animali*

DIALOGO

li gli animali sono totalmente priuati. s.o. Dichiarame
le. FI. L'una è la conformità della natura, & compless-
sione dell'uno huomo con l'altro, che senza altra ragio-
ne nella prima cognitione li fa diuentare amici, & non
trouandosi di tal amicitia altra cagione si dice, che si cō-
fanno di complessione, & in effetto è una certa similitu-
dine, ouero correspondentia armoniale dell'una all'al-
tra complessione, come ancora si troua tra gli huomini
odio senza cagione apparente, laqual deriva da dissimi-
litudine improporcionata delle lor complessioni: & gli
astrologhi dicono, che questa amicheuole conformità
procede dalla simile positione, ouero proportionale del-
li pianeti, & segni celesti della natiuità dell'uno, et del
l'altro, si come la differenza inimicabile delle cōple[sio-
ni deriva dalla dissimile improporcionabile positione ce-
leste ne i lor nascimenti. Questa cagione d'amore, & a-
micitia conosciamo nelli huomini, ma non nelli anima-
li. s.o. Qual è l'altra? FI. L'altra è le uirtù morali, et in-
tellettuali, che sono quelle, p le quali gli huomini eccel-
lenti dalli huomini da bene sono molto amati, & li me-
riti di quelle causano l'amore honesto, ilqual è il piu de-
gno di tutti: che le psone humane senza alcun'altra ca-
gione, solamente per la uirtù, & sauezza efficacemēte
s'amano d'amore piu perfetto, & piu fermo, che non
per l'utile, et per il dilettabile, nelle qual due tutte l'al-
tre cinque cagioni d'amore s'intēdono. questo sol' è amo-
re honesto, & si genera dalla retta ragione, & p questo
nō si troua nelli animali irrationali. s.o. Ho inteso quan-
te sono le cause d'amore nelli huomini, et nelli aīali irra-
tionali, ma ueggio, che tutte sono proprie delli uinēti, &
niuna

niuna cade nelli corpi non uiuenti, & tu pur dici, che l'amore non solamente è comune alli animali, ma ancor ad altri corpi insensibili, la qual cosa mi pare strana. FI. Perche strana? SO. Perche niuna cosa si puo amare se prima non si conosce, & li corpi insensibili non hanno in se virtù conoscitua. ancor l'amor prouiene da uolontà, o appetito, & s'imprime nel sentimento: li corpi insensibili ne uolontà, ne appetito, ne sentimento hanno: come adunque possono hauer amore? FI. Il conoscimento, & l'appetito, & per conseguente l'amor è di tre modi, naturale, sensitiuo, & rationale uolontario. SO. Dichiarameh tutti tre. FI. Il naturale conoscimento, o appetito, o amore, è quel, che si troua nelli corpi non sensitiui, come sono gli elementi, & gli corpi misti delli elementi insensibili, come li metalli, & specie di pietre, & ancor le piante, herbe, ouero arbori, che tutti questi hanno conoscimento naturale del suo fine, & inclination naturale a quello, la quale inclinatioe gli muoue a quel fine, come gli corpi graui di discendere al basso, & i lieui d'aspiendere all'alto, come a proprio luogo conosciuto, & desiato. queste inclinationi chiamo, & è ueramente appetito, & amor naturale. il conoscimento, & appetito, ouero amore sensitiuo, è quel che troua nelli animali irrationali per seguir il loro conueniente, fuggendo l'inconueniente, come cercare il cibo, il poto, la temperie, il coito, la quiete, & simili cose, che bisogna prima conoscerle, & dipoi appetirle, o amarle, & appresso seguirle: che se l'animale non le conoscesse, non le desiderarebbe, ne le amarebbe, & se non l'appetisse, non le seguirebbe per hauerle, & non haue-

tre uirtù di
conoscimen
appetito, et
amore.

inferiori son rettamente drizzati in conoscere il suo fine, & li suoi proprij luochi, cosi sono indirizzati da quella in amarli, & appetirli, & nel muoversi per trouarli quando son da quelli separati: & si come la saetta cerca rettamente il segno nō per sua propria cognitione, ma per la cognitione del saettante dal quale è drizzata, cosi questi corpi inferiori cercano il suo proprio luogo & fine, non per lor propria cognitione, ma per la retta cognitione del primo creator infusa nell'anima del mondo, & nell'uniuersal natura delle cose inferiori, in modo che si come l'inclination della saetta uiene da cognitione, amore, o appetito artificiale, cosi quella di questi corpi irrationali uiene da cognitione, & amor naturale. SO. Mi consuona la maniera dell'amore, & della cognitione, che si troua in questi corpi morti: ma uorrei sapere se forse in essi si truoua altro amore, o appetito di quel c'hanno alli propri luochi, come lo lieue all'alto, il graue al basso. FI. L'amor che hanno gli elementi, & altri corpi morti a suoi propri luochi, et l'odio che hanno alli contrarij, è come l'amor che hāno gli animali alle cose conuenienti, & l'odio che hanno alle inconuenienti, & cosi fuggono l'uno, & seguono l'altro. è ancor questo amore della sorte di quel che hāno gli animali terrestri alla terra, & gli maritimi all'acqua, et li uolatili all'aere, & la Salamandra al fuoco, che si dice che nasce in quello, et che ui habita dentro. tal è l'amor de gli elementi alli suoi proprij luochi. oltre questa sorte di amor, ti dico, che nelli elementi si truouano tutte le altre cinque cagion di amor reciproco, che habbiamo detto trouarsi ne gli animali. SO. Tutte quelle? FI. Tutte.

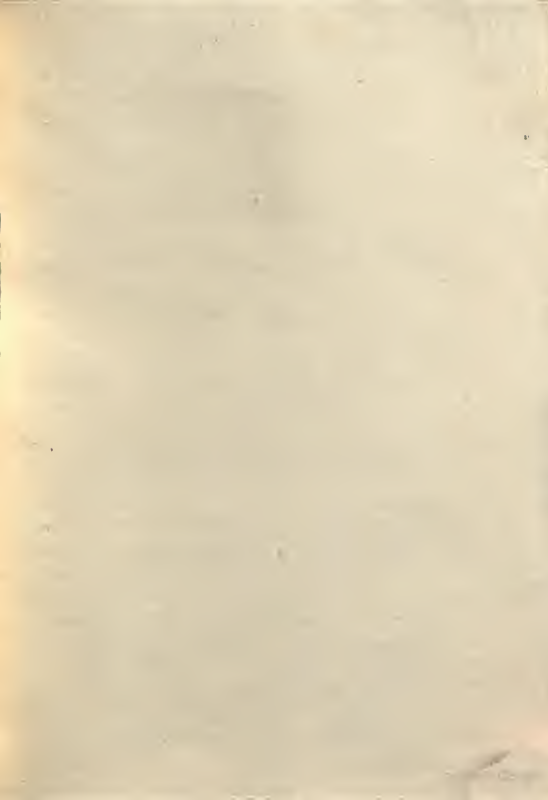
so. Dimmele distesamēte. FI. Principiarò dall'ultima, ch'è l'amor della medesima specie, pche è piu manifesta. Vederai che le parti della terra, che si truouano fuora del tutto, cō efficace amore si muouono per unirsi cō tutta la terra, et cosi le pietre che si cōgelano nell'aere prestamēte cercano la terra & li fiumi, et l'altre acque che si generano nelle cōcauità della terra delli uapori, che esalano, & si conuertono in acqua, incontinente che si truouano in quantità sufficiente corrono a trouar il mare, & tutto l'elemēto de l'acqua per l'amor c'hanno alla specie: & li uapori aerei, ò uenti che si generano nella concauità della terra, si sforzano d'uscirne fuora cō terremoti, desiderando trouar il suo elemēto dell'aere, p l'amore che hanno alla specie: & cosi il fuoco, che si genera qua giù, si muoue p salir al luogo del suo elemento alla parte superiore per l'amor della specie. so. Intendo l'amor c'hanno gli elementi alle sue proprie specie: dimmi dell'altre cagioni. FI. Dirò della penultima delle cinque cagioni dell'amore ch'è la quarta della società. pche ancor è manifesta p essere proportionata a luoghi naturali. so. Et che altra società si truoua ne gli elemēti, & in tali corpi? FI. A ogniuno delli quattro elemēti, cioè terra, acqua, aere, et fuoco, piace la quiete appresso uno de gli altri, & nō appresso gli altri. la terra fugge l'approssimation del cielo, & del fuoco, & cerca il centro ch'è il piu lontano dal cielo, & li piace star appresso all'acqua & appresso all'aere di sotto, ma non di sopra, che trouandolo di sopra fugge al basso, & mai non riposa, fin che non sia allontanata dal cielo piu che si può. so. Ma perche lo fa, che dal cielo uiene ogni bene?

*Amore
delle cose
inferiori
alla specie
loro*

grauissimo, freddo, et secco, com'è la terra, si che l'aere,
 & il fuoco, che per la uicinità riceuono piu del caldo,
 & beneficio celeste, ch'è la uita delli corpi inferiori,
 amano piu il cielo, & ouunque si trouano se li approssi-
 mano, & si muoueno seco nel suo cōtinuo circolare, gli
 altri dui, terra, & acqua, perche poco riceuono del cal-
 do, & uita celeste, non l'amano cosi, ne si approssima-
 no a lui, anzi lo fuggono per poter riposarsi quietamen-
 te senza mouersi con lui continuamente, & circular-
 mente. 50. Essendo la terra il piu infimo, & uile di tut-
 ti gli elementi come tu dici, & piu lontano fonte del-
 la uita, che è il cielo, come in quella si generano tante
 diuersità di cose piu che in nissun' altro elemento come
 sono le pietre di tante maniere, alcune grandi, nette,
 & belle, altre chiare, & molto pretiose, & li metalli
 non solamente grossi come ferro, & piombo, rame, sta-
 gno & argento uiuo, ma altri ricchi, & lustri, come
 l'argento, & l'oro; possa tanta diuersità d'herbe, fio-
 ri, arbori, & frutti, quanti produce la terra? & piu ol-
 tre tanta moltitudine, & deformità d'animali, liquali
 tutti sono annessi alla terra: che se ben nel mare si truo-
 uano alcune piante, & gran copia d'animali diuersi, &
 cosi nell'aere di quelli che uolano, tutti però hanno rico-
 noscimento alla terra, & in quella massimamente si fer-
 mano, et sopra tutto in quella si genera l'humana gene-
 ratione di mirabil perfettione fra tutti i corpi che son
 sott' il cielo, laqual non si genera, ne colloca in nissuna
 altra sfera de gli elementi come adunque dici tu, che la
 terra è il piu uile, & il piu mortificato di tutti quattro
 gli elementi? 51. Se ben la terra per esser lontaniſſima

dal cielo, è in se medesima la piu grossa, fredda, & bassa
 piu aliena di uita, nondimeno per star nel cētro unita,
 riceue unitamente in se tutte le influentie, & razzi di
 tutte le stelle, pianeti, & corpi celesti, et quiui si cōple s
 sionano, talmente attrahendo in quella la uirtù di tutti
 gli altri elementi, che si uengono a complessionare di tã
 te, & tal maniere, che si generão tutte le cose c'hai det
 to. laqual cosa nel luogo di nissun' altro elemento non sa
 rebbe possibile farsi; per non essere recettaculo commu
 ne upito di tutte le uirtù celesti elementali. nella tera si
 uniscono tutte, & per gli altri elemēti solamente passa
 no, ma non si ferm.ano se non nella terra per la sua gros
 sezza, & per essere nel centro, nella qual tutti i razzi
 feriscono piu forti, si che questa è la propria & ordina
 ria moglie del corpo celeste, & gli altri elemēti son suo
 concubine, percioche in lei genera il cielo tutta, ouer la
 maggior parte della sua generatione, & ella si fa orna
 ta di tante & si diuerse cose. so. sen satisfatta del mio
 dubbio. torniamo al proposito. dimmi dell' altre ragio
 ni dell' amore de gli huomini, & animali, se si truouano
 ne gli elementi & altri corpi morti, com' è quella terza
 del beneficio, & la seconda della successione generatiua
 & la prima del desiderio, & diletatione della genera
 tione. FI. Quella del beneficio in questi corpi elementa
 rij è una medesima con quella della successione della ge
 neratione: però che'l generato ama il generatore, come
 suo benefattore, et il generatore ama il generato, come
 recipiēte del suo beneficio. questa della successione gene
 ratina si truoua ben nelli generati da gli elemēti: come
 in neder ai le cose generate nella regione dell' aere dalli
 vapori

tialmente, et generatiuamente sono in quella insieme, et in confusione, & di quella si fanno tutte ciascuna da p se diffusamēte, et successiuamēte. so. Et ch' amor puo cader in coteſta? FI. Questa, come dice Platone, appetisce, & ama tutte le forme delle cose generate, come la donna l'huomo. & non satiando il suo amore l'appetito, e'l desiderio. la presētia attuale dell'una delle forme s'innamora dell'altra che gli manca, & lasciando quella piglia questa, di maniera che non potendo sostenere insieme tutte le forme in atto, le riceue tutte successiuamēte l'una doppo l'altra. ancora possiede in molte parti sue tutte le forme insieme: ma ogn'una di quelle parti uolendo godere dell'amore di tutte le forme, bisogna loro successiuamente di cōtinuo trasmutarsi dell'una nell'altra, che l'una forma nō basta a satiare il suo appetito, & amore, ilqual eccede molto la satisfattioe: ch'una sola forma di queste non puo satiare questo suo insatiabile appetito: et si come essa è cagione della cōtinua generatione di quelle forme che gli mācano, così essa medesima è cagione della cōtinua corruttione delle forme che possiede, p laqual cosa alcuni la chiamano meretrice p nō hauer unico, ne fermo amore ad uno: ma quādo l'ha ad uno, desidera lassarlo per l'altro: pur cō questo adultero amore s'adorna il mōdo inferiore di tanta, et così mirabile diuersità di cose così bellamente formate: si che l'amor generatiuo di questa materia prima, & il desiderio suo semper del nuouo marito che gli manca, e la dilettatione che riceue del nuouo coito, è cagione della generatione di tutte le cose generabili. so. Intendo bē l'amor, & appetito, e'l desiderio insatiabile, che sem



pre si truoua in questa materia prima, uorrei saper
 che amor generatiuo si puo trouare nelli quattro ele-
 menti, poi che son tra loro contrarij. FI. L'amore che
 si suol trouare nelli quattro elementi, se ben sono con-
 trarij l'un dell'altro, è cagione generatiua di tutte le
 cose miste, & cōposte da loro. SO. Dichiarami in qual
 maniera. FI. Gli elementi per la sua contrarietà sono di-
 uisi, & separati: perche essendo il fuoco, & l'aere caldi
 & leggieri, cercano l'atto, & fuggono il basso: et essen-
 do la terra, & l'acqua freddi & graui, cercano il bas-
 so, et fuggono l'altro: pur molte uolte per intercessione
 del benigno cielo, mediante il suo moto, & gli suoi razi
 si cōgiungono in amicitia, & in tal forma si mescolano
 insieme, et cō tal amicitia, che peruēgono quasi in uni-
 tà d'uniforme corpo, & d'uniforme qualità, laqual
 amicitia è capace a riceuere p la uirtù del cielo nel tut-
 to altre forme piu eccellenti che nissuna delli elementi
 in diuersi gradi, restandoui pure gli elemēti misti mate-
 rialmente. SO. Quali sono queste forme, che gli elemen-
 ti mediante la loro amicitia riceuono, et quanti son gli
 gradi loro? FI. Nel primo grado, & piu tenue dell'a-
 micitia riceuono le forme delli misti non animate, come
 son le forme delle pietre, alcune oscure, & alcune piu
 chiare, et altre lustri et preclare, nelle quali la terra po-
 ne la durezza, l'acqua, la chiarezza, l'aere, la diffinita-
 ouero trasparētia, & il fuoco la lustrezza, ouero lucidi-
 tà, con gli razi che si truouano nelle pretiose pietre. An-
 cora resultano di questa prima mistione amicheuole de-
 li elementi le forme de metalli, alcuni grossi, come fer-
 ro, & piombo; altri piu netti, come rame, & stagno, &
 argento

*L'amore
 de gli elemēti
 è cag. gene-
 rativa delle
 cose miste
 e composte*

*come cono-
 rono gli elemēti
 ne corpi misti
 virtualemente*

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

ella fa figliuoli. **SO.** Dimmi questa propagatione più particolarmente, & chiaramente. **FI.** La materia prima come una femina ha corpo, recipiente humidità che la nutrisce, spirito che la penetra, calor naturale che la tempera, & uiuifica. **SO.** Dichiarami ciascuna. **FI.** La terra è il corpo della materia prima, ricettaculo di tutte l'influentie dal suo maschio, ch'è il cielo. l'acqua è l'humidità, che la nutrisce. l'aere è lo spirito che la penetra. il fuoco è il calor naturale, che la tempera, & uiuifica. **SO.** A che modo influisce il cielo la sua generatione nella terra? **FI.** Tutto il corpo del cielo e il maschio che la copre, & circonda con moto continuo: ella, se bẽ è quieta, si muoue pur un poco per il mouimento del suo maschio, ma l'humidità sua, ch'è l'acqua, & lo spirito suo, ch'è l'aere, & il suo calor naturale, ch'è il fuoco, si muoueno attualmẽte per il moto celeste uirile, secondo si muoueno tutte queste cose nella femina al tempo del coito per il moto del maschio, se ben essa non si muoue corporalmente, anzi sta quieta per riceuere il seme della generatione del suo maschio. **SO.** Che seme porge il cielo nella terra, et come lo puo porgere? **FI.** Il seme che la terra riceue dal cielo, è la rugiada, & acqua pluuiale, che cõ gli razzi solari, & lunari, & delli altri pianeti et stelle fisse genera nella terra, nel mare tutte le specie, et indiuidui delli corpi, composti nelli quattro gradi di compositioni, come t'ho detto. **SO.** Qual son propriamente nel cielo gli produttori di questo seme? **FI.** Tutto il cielo il produce col suo continuo moto, si come tutto il corpo dell'huomo in commune produce lo sperma: & del modo che'l corpo humano è composto di membri

bri homogenei, cioè non organizzati, ossa, nervi, ue- *di quali è composto l'uomo*
 ne, panniculi, & cartilagini, oltra la carne ch'è un
 riempimento, come tra l'uno, & l'altro, così il gran
 corpo del cielo ottauo è composto di stelle fisse di diuer-
 se nature, lequali si diuidono in cinque grandezze, &
 in un'altra sesta specie di stelle nuuolose, oltra la su-
 stantia del corpo diasarò del cielo, che continua, &
 empie fra l'una, & l'altra. 50. E li sette pianeti di che
 serueno nella generatione di questo seme del mondo?
 F1. Li sette pianeti sono sette membri, eterogenei,
 cioè organici, principali nella generatione di questo se-
 me, come nell'huomo son quelli che generano lo sperma.
 50. Dimmeli distesamente. F1. La generatione del sper- *di donde si generi lo sperma nell'uomo*
 ma nell'huomo dipende prima dal cuore, che da li spiri-
 ti col calor naturale, ilqual è formale nel sperma: secon-
 do, il cerebro dà l'humido, ch'è materia del sperma, ter-
 zo il fegato, che tēpera con soaue decottione lo sperma,
 & il risà, & augumenta del piu purificato del sangue:
 quarto, la milza, laqual doppo che l'ha purificato con
 attrattione delle feccie melancoliche, l'ingrossa, et lo ri-
 fa viscoso, & uentoso: quinto, le reni, che con la pro-
 pria decottione lo fanno pūgitiuo, caldo, & incitatuio,
 massimamēte per le portion della collera che hāno sem-
 pre dal fiele: sesto, li testicoli, nelli quali lo sperma rice-
 ue perfettione di complessione, et natura seminale gene-
 ratua: il settimo et ultimo, è la uerga, che porge il seme
 nella femina recipiente. 50. Intendo, come questi sette
 membri organici concorrono nella generatione del sper-
 ma uirile: ma che ha da far questo con li sette pianeti?
 F1. Così concorrono li sette pianeti nel cielo per la

*Parte gene-
rabile del
cielo in
paragone di
quelle dell'
uomo*

generatione del seme mondano. so. In che maniera? FI.
Il sole è il cuor del cielo, dal qual deriuua il calor natura-
le, spirituale, che fa esbalar li uapori della terra, et del
mare, & generare l'acqua, & la rugiada, ch'è il seme:
& li raggi aspetti suoi la conducono, massimamente con
la mutatione delli quattro tēpi de l'anno, ch'egli fa cō il
suo moto annuale. La luna è il cerebro del cielo, che cau-
sa l'humidità, che son il seme commune: & per le sue
mutationi si mutano i uenti, & descendono l'acque, fa
l'humidità della notte, & la rugiada, che è nutrimento
seminale. Gioue è il fegato del cielo, che col suo caldo, et
humido soaua gioua nella generatione de l'acque, et nel
la temperie dell'aere, & suauità de tempi. Saturno è la
milza del cielo, che con la sua frigidità, & siccità fa in-
grossar li uapori, & congelare l'acque, e muouer gli uē-
ti, che le portano, & temperare la resolutione del cal-
do. Marte è il fiele, & le reni del cielo, che col suo cal-
do eccessiuo gioua nella ascensione delli uapori, e lique-
fa l'acqua, et la fa fluire, & l'assottiglia, & fa penetra-
tua, & li da caldo seminale incitativo, acciò che la fri-
gidità di Saturno, et della Luna non faccia il seme indi-
sposto alla generatione per mancamento di caldo attua-
le. Venere è li testicoli del cielo. quest'ha gran forza
nella production dell'acqua buona, et perfetta per la se-
minatione, che la frigidità, e humidità sua è benigna,
molto digesta, & atta a causare la generatiō terrestre:
& per la proportion et approssimatione che hanno le
reni cō li testicoli nella generation dello sperma, hanno
li Poeti finto Marte innamorato di Venere, perche l'u-
no da l'incitatione, & l'altro l'humido disposto al se-
me

me. Mercurio è la uerga del cielo qualche uolta diretto, & qualche uolta retrogrado: alcuna uolta causa attualmente le pioggie, alcun'altra l'impedisce: si muoue principalmente della prossimatione del Sole, & delli aspetti della Luna, come si muoue la uerga dal desiderio, & incitation del cuore, & della imaginatione, & memoria del cerebro: si che tu o Sofia uedi com' il cielo è perfettissimo marito della terra, che con tutti li suoi membri organici & homogenei si muoue, & sforza di porgere in quella il seme, & generar in essa tante belle generationi, & di tanta diuersità. non uedi tu, che non si continui una così somma diligentia, così sottil prouedimento, se non per un feruentissimo, & finissimo amore del cielo, come proprio huomo generante alla terra, et a gli altri elementi, et ad essa prima materia in comune, come a propria donna, della qual sia innamorato, ouer maritato con lei? & ha amore alle cose generate, et cura mirabile nel suo nutrimento, & conseruatione, come a proprii figliuoli. & la terra, & materia ha amore al cielo, com' a diletteffimo marito, o amante, e benefattore. & le cose generate amano il cielo, come padro pio, et ottimo curatore, et con questo reciproco amore si unisce l'uniuerso corporeo, & s'adorna, e sostiene il mondo. che altra maggior dimostratione uoi tu intendere della comunità dell'amore? s o. Mirabil è lo amor matrimoniale, & reciproco della terra, & del cielo, & così quanto ha la terra della proprietà della moglie, & il cielo del marito, con li suoi sette pianeti corrispondenti alli membri concorrenti nella generatione dello sperma dell'huomo. & già ho inteso, che ogniuno

di questi sette pianeti ha significatione secôdo gli astro-
 loghi sopra uno delli membri dell'huomo, ma non delli
 appropriati alla generatione, anzi piu tosto hãno signi-
 ficatione sopra li membri esteriori della testa, fatti per
 seruire alla cognitione sensibile e interiore. FI. E ben
 uero; che li sette pianeti hanno significatione sopra li
 sette busi, che son nella testa, seruianti al sentimento et
 cognitione, cioè il sole sopra l'occhio destro, la Luna so-
 pra il sinistro, perche ambidui son gli occhi del cielo, Sa-
 turno sopra l'orecchia destra, & Giove sopra la sinistra
 secondo altri al contrario; Marte sopra il destro buso
 del naso, & Venere sopra il sinistro, & secondo altri il
 contrario; Mercurio sopra la lingua & bocca, perche e
 gli è sopra la loquela, & dottrina. ma questo nõ toglie
 che, come dicono gli astrologhi, non habbino ancora si-
 gnificatione sopra questi altri sette membri del corpo
 cõcorrenti nella generatione, secôdo c'ho detto. SO. Per
 che cagione appropriano questi due modi di significa-
 tione partiali nelli mēbri humani? FI. Perche questi set-
 te membri della cognitione corrispondono nell'huomo
 a quelli sette della generatione. SO. A che modo? FI. Il
 cuore, & il cerebro son nel corpo, come gli occhi nella
 testa: il fegato e la milza come le due orecchie: le reni,
 & li testicoli, come li dui busi del naso: la uerga è pro-
 portionata alla lingua, in modo di positione, & in fi-
 gura, & in stendimento, & recoglimento, & è posta
 in mezo di tutti, & in opera: che si come mouendosi la
 uerga genera generatione corporale, la lingua la gene-
 ra spirituale cõ la locutione disciplinale; et fa figliuoli
 spirituali, come la uerga corporale, et il bacio è commu-

ne ad ambi dui, l'uno incitatio del l'altro: & cosi come tutti gli altri seruano alla lingua nella cognitione, et ella è il fine dell'appressione dell'esito di essa cognitione, cosi tutti gli altri seruano alla uerga nella generatione, et in lei cōsiste il fine, et l'esito. et si come la lingua è posta fra le due mani, che sono istrumenti d'esecutione di quel che si conosce, & che si parla, cosi la uerga è posta fra li piedi, istrumenti del moto per approssimarsi alla femina recipiente. so. Ho inteso questa corrispondente proportion de' membri conosciuti della testa a' membri generatiui del corpo, ma dimmi, perche in cielo non si truouano similmente due maniere di pianeti corrispondenti in cognitione, & generatione, per fare la similitudine piu perfetta? Fi. Il cielo per la sua simplicità, & spiritualità con li membri e istrumenti medesimi della cognitione genera le cose inferiori, in modo che'l cuore, et il cerebro, produttori del seme generatiuo del cielo, sono occhi con ch'ei uede, cioè il sole, & la luna, il fegato e la milza temperatori del seme, son l'orecchie, con che ode, cioè Saturno, et Gioue: le reni, et li testicoli perficenti del seme, son li busi del naso con che odora, cioè Marte, & Venere: la uerga porgitrice del seme, è la lingua Mercuriale guidatrice della cognitione, ma nell'huomo e ne gli altri animali perfetti, se ben son imagine; & simulacro del cielo, nondimeno fu di bisogno diuidere loro i membri conosciuti dalli generatiui, & quelli mettere nelle parti superiori della testa, et questi nell'inferiore del corpo, corrispondenti però l'uno all'altro. so. Di questo son satisfatta, ma resto in dubbio che tu hai comparato il cielo all'huomo, & la materia & terra et al

tri elementi alla femina, & io ho sempre inteso che
 l'huomo è simulacro non solamente del cielo, ma di tut-
 tol'uniuerso corporeo, & incorporeo, insieme. Fi. Così
 è la uerità, che l'huomo è imagine di tutto l'uniuerso,
huomo chiamato piccolo mondo per questo li Greci il chiamano microcosmos, che
 vuol dire piccolo mondo: nientedimeno l'huomo, & cia-
 scun' altro animale perfetto contiene in se maschio, &
 femina, perche la sua specie si salua in amendue, & non
 in un solo di loro, & perciò non solamente nella lingua
 latina huomo significa il maschio, & la femina, ma an-
 cor nella lingua hebrea antichissima madre, & origine
 di tutte le lingue, Adamo, che vuol dire huomo, signifi-
 ca maschio, & femina, & nel suo proprio significato
 contiene ambedui insieme: & li filosofi affermano che'l
 cielo sia solamente uno animale perfetto, & Pittagora
 poneua che in lui fusse destra, & sinistra, come in ogni
 altro pfecto animale, dicēdo che la maestà del cielo da
 la linea equinottiale fin al polo artico, che noi chiama-
 mo tramōtana, era la destra del cielo, perche da detta li-
 nea equinottiale uerso la tramontana, uedeua maggiori
 stelle fisse, & piu chiare, & piu numero di quel che ue-
 deua dall'equinottiale uerso l'altro polo. et li pareua an-
 cor che causasse ne gl'inferiori maggiore, et piu eccellente
 generatione in q̃lla parte della terra, che nell'altra. &
 chiama l'altra metà del cielo q̃lla che è dalla linea equi-
 nottiale fin'a l'altro polo antartico, che da noi nō è ue-
 duto, sinistra del cielo. ma il filosofo Aristo. cōfermādo
 il cielo essere un animale pfecto, dice ch'egli nō solamen-
 te ha q̃ste due parti dell'animale, cioè destra, et sinistra,
 ma che anchor oltr'à q̃ste ha l'altre parti dell'animal per-
 fetto,

fetto, cioè innanzi & dietro, che è faccia, & spalle, alto, & basso, che è testa, & piedi, perche nell'animale si trouano diuisi, & differenti tutte queste sei parti, & la destra, & la sinistra presupponeno l'altre quattro, senza le quali non potrebbero stare, perche la destra, & la sinistra son parti della larghezza del corpo dell'animale, & l'alto, & il basso, cioè capo & piedi, son parti della lunghezza, laqual naturalmēte precede alla larghezza, il dinanzi, & quel dietro, cioè faccia, et spalle sō parti della profondità del corpo dell'animale, laqual è fondamento della lunghezza, & della larghezza. si che essendo destra, et sinistra nel cielo, secōdo che dice Pittagora, bisogna che si truouino in lui l'altre quattro parti dell'altre due dimensioni, capo & piedi dalla lunghezza, et faccia, & spalle dalla profondità. dice ess-
 so Aristotele, nō essere la destra del cielo il nostro polo, ne la sinistra l'altro, come dice Pittagora, però che la differenza, & il miglioramēto dell'una sopra dell'altra non sarebbe nel cielo medesimo, ma in apparenza a noi, o in rispetto. & forse che nell'altra parte non conosciuta da noi si truouano piu stelle fisse nel cielo, & piu habitationi nella terra, e a tēpi nostri l'esperienza della nauigatione de Portughesi, & di Spagnuoli n'ha dimostrato, parte di questo: onde egli dice, che l'oriēte è la destra del cielo, & l'occidente la sinistra, & pone essere tutto il corpo del cielo un'animale, il capo delqual' è il polo antartico a noi occulto, et li piedi il polo artico da tramontana, & a questo modo resta la destra nell'oriente, e la sinistra nell'occidente; e la faccia & quella parte, ch' è da oriēte, in occidēte; et le spalle, ouer il die-

tro, e quella parte ch'è da l'occidēte, all'oriēte di sotto. si che essendo tutto l'uniuerso un'huomo, ouer un'aiale che cōtiene maschio, e femina, et essendo il cielo un del li dui pfettamēte cō tutte le sue parti, certamēte puoi credere che il maschio, è l'huomo, e che la terra & la materia prima cō gli elemēti è la femina, et che questi son sempre ambidui congiunti in amore matrimoniale, ouero in reciproca affettione de dui ueri amanti, secon do t'ho detto. so. Mi piace quel che m'hai detto d'Aristotele dell'animalità del cielo, e delle sue sci parti naturalmēte differēti nell'animale; che nelle piante, se ben si troua differentia di capo, et piedi, che'l capo è la radice, et li piedi le frondi, che in quest'è animale a riuerso, in quel de l'alto al basso, nō si truouano però in loro le differētie dell'altre parti, però che nō hanno faccia, ne spalle, ne destra ne sinistra. ma in questo, che dice Aristotele, che l'oriente è la destra del cielo, et l'occidēte la sinistra, m'occorre un dubbio, che l'oriente nell'occidēte non è uno a tutti gli habitatori della terra, anzi l'oriente nostro è occidēte a gli altri c'habitano di sotto di noi che si chiamano Antipodi: & il nostro occidēte è oriente a loro, e tutte le parti della rotondità del cielo dal le uate al ponēte son' a certi habitatori della terra oriēte & a cert'altri occidēte. qual adunque di questi oriēte sarà la destra, et pche un piu che l'altro? & se ogni oriēte è destra, uno medesimo sarebbe destra, & sinistra. solui mi questo, che mi par dubbioso. FI. Il tuo dubbio o Sofia nō è molto facile da soluere. Alcuni dicono, che quel l'oriente, ch'è destra del cielo, è l'oriente di quelli c'habitano in mezo della lūghezza dell'habitation del mondo,

do, dal leuante al ponente: perche credono che la metà della lūghezza sia habitata, ouer terra scoperta che da l'altra sia scoperta dall'acqua. SO. Quest'è uero. FI. Nō gia, che non è uero: perche noi sappiamo, che la maggiore parte della rotondità della terra dal leuante al ponēte è scoperta, & che ogni una ha il suo oriente, & l'uno non debbe essere piu la destra che l'altro massimamente che quel che ad uno è oriente, è occidente all'altro. & a questo modo un medesimo oriente, sarebbe destra, et sinistra, come hai detto: per il che alcuni altri dicono che'l segno Ariete è la destra del cielo, & il segno Libra la sinistra. SO. Perche ragione? FI. Perche quando il Sole sta in Ariete, ha grã possāza, et si generāo allhora tutte le piante, & ringionenisce il mondo; & quando è in Libra, tutte si uāno seccādo, et inuecchiādo. SO. Se ben fusse cosi, non per questo Ariete sarebbe la destra, poi che non è sempre in oriēte, ma qualche uolta in occidente, & quando è oriente ad uno, è occidēte all'altro: et Aristotele dichiara, che l'oriente è la destra. FI. Ben lo prouo, massimamente percioche non a tutti gli habitatori della terra il Sole è cosi beniuolo, & benefattore, quando si truoua in Ariete: perche quelli dell'altra metà della terra che habitano di là dall'equinottiale, & ueggono l'altro polo antartico, iquali si chiamano Antitoni, riceuono il beneficio della primavera, quādo il Sole è in Libra, perche allhora incomincia approssimarsi gli. & prouano il mancāmēto dell'autunno quādo è in Ariete. ch'allhora s'allōtana da loro, al cōtrario di noi. adunque la destra nostra sarebbe a loro sinistra, & pur la destra dell'aīale con tutti è destra, & cosi la sinistra.

10. Senza dubbio è così: che già ho inteso, che quelli, che habitano di là dalla Zona torrida, hāno la prima uera, quando noi l'autunno, & hanno l'autunno, quando noi la primavera. pur ti prego o Filone, non lasciare il mio dubbio senza uera solutione, se la sai. FI. Quelli che hanno commentato Aristotele, non hanno trouato alcun altro modo di soluerlo, che questi due: & perche conosciuano la debilità d'essa solutione, s'afferrorono al mār ininconueniente che poterono trouare. tu o Sofia contentati di quel, che essi, che piu di te sapeuano, si contentarono. SO. Io mi diletto per il mio gusto et non per l'altrui, & ueggio che tu sei men satisfatto di queste solutioni di me: et acciò ch'io mi acquieti, bisogna tu mi concedi che'l tuo Aristotele ha errato, oueramente che truoui per dar mi piu sufficiente risposta di questa. FI. Poi che la mente mia è conuertita in te, niuno delli cetti miei ti puo essere negato. Io altrimenti intendo Aristotele, ilquale dichiara sottilmēte l'opere di queste sei parti così nel cielo, come in ogni animale perfetto. Dice, che l'alto, ouer capo, che è principio della lunghezza dell'animale, è quella parte onde prima depēde la uirtu del moto, che certamente dalla testa, o cerebro uēgo, noi nerui, & spiriti motiui, & la destra è la parte onde il medesimo moto principia secon d'è manifestò. nell'huomo, & la faccia, ouero il dinanzi è quella, onde s'auia il moto della destra, l'altre tre parti sono l'opposite di queste nelle tali operationi. SO. Intendo questo. ueniamo al dubbio. FI. Dice Aristotele, che la destra è quella parte onde si leua il Sole, & l'altre stelle, & planeti, cioè l'orientē, & questo dice non essere appropriato ad una se

gnata

gnata materialmente, ma in tutte uirtualmente in quãto sono oriente, & s'auiano uerso occidente, & nõ al contrario: secondo il moto erratico delli pianeti, ch'è da occidente in oriente, che quello è moto sinistro, & dalla parte sinistra, & è come il mouimento imperfetto, & debile della mano sinistra nell'huomo si come quel d'oriente in occidẽto, in qual si uoglia parte del cielo, è moto destro, & della parte destra: pche essendo il capo del cielo il polo antartico, et gli piedi l'artico, come egli dice, bisogna inuiandosi tutto il cielo sempre, & in ogni parte d'oriente in occidente, quel moto sia della parte destra, & l'opposito sia dalla sinistra & resta la faccia in quella parte ch'è fra oriente & occidente di sopra, uerso donde camina il cielo nel moto destro, & le spalle sono quella parte che resta dietro dell'oriente, sotto del qual l'oriẽte si diuide, come la mano destra dalle spalle.

so. Mi piace intenderti: & secondo questo nel cielo sola mẽte l'alto, & il basso, ouer il capo & gli piedi sono materialmẽte diuisi, che uno è l'uno de poli, et l'altro è l'altro: l'altre quattro parti si diuidono in modo formale de l'inuiamẽto del moto, è così o Filone? F. I. Così è, & bene l'hai inteso. so. Con tutto ciò nelli animali sono pur tutte le sei parti materialmente diuise, & differẽti. dimmi, pche fra loro è tale diuersità. F. I. Peroche l'animale si muoue drittamente da uno loco ad un'altro, & le parti sue della lunghezza & larghezza sono diuise, & differenti: ma nel cielo che si muoue di moto circolare di se medesimo, in se medesimo, & sempre uolge sopra di se, è necessario che queste parti in lui sieno materialmẽte una medesima nell'altra medesima, & tutto nel tutto, et

nella forma, & uia del moto solamente si diuidano. per
 ilche il capo, & gli piedi del cielo, che sono gli dui poli,
 pche mai nō si mutano l'un nell'altro, sono materialmē
 te diuisi, si come nelli animali. SO. S'un medesimo è oriē
 te, et occidente, segno è che un medesimo è destra; et sini
 stra. FI. Non è così: pche ancora che materialmente un
 pezzo del cielo segnato sia ad alcuni oriente, & ad al
 tri occidente, nientedimeno secōdo il moto, che fa tutto
 il cielo, & ogni parte è oriente a tutti, quando si truoua
 nel suo oriēte, & per la uia del moto è sempre la destra,
 & mai non è la sinistra: perocche mai si moue il cielo, ne
 alcuna delle sue parti in contrario di quel moto destro,
 ouer della riuersa, come fanno gli pianeti erratici sēpre.
 per laqual cosa il moto loro è sinistro, & si moueno così
 alla riuersa. per cōtra operare al moto destro celeste, p
 fauorir i cōtrarj inferiori, et per accusare di loro la cō
 tinua generatione. SO. Ti ho inteso, & satisfatta resto
 del mio dubbio: pur uorrei ancora, che mi dichiarassi, a
 che modo dicono gli filosofi, che un'huomo solo è simula
 cro di tutto l'uniuerso, così del mondo inferiore della
 generatione, & corruttione, come del mondo celeste, &
 del spirituale & angelico, ouer diuino. FI. Qualche co
 sa par che tu mi diuertisca dal proposito in che siamo de
 l'universalità dell'amore: ma pche in ogni modo questo
 ha qualche dependentia da questa materia, te lo dirò sot
 to breuità. Tutti questi tre modi, gli quali ho esplicati,
 generabile, celeste, et intellettuale, si cōtēgono nell'huo
 mo come in microcosmos, & si trouano in lui non sola
 mēte diuersi in uirtù, et operatione, ma ancor diuisi per
 mēbri, parti & loci del corpo humano. SO. Insegname
 li tutti

li tutti tre particolarmente. FI. Il corpo humano si diui-
de in tre parti, secondo il mondo, una sopra dell'altra,
et dell'infima parte. la prima piu alta è da una tela, o
pāniculo, che parte il corpo p mezzo nella cētura, che si
chiama diafragma, fin basso alle gambe. la secōda piu al-
ta è di sopra a quella tela fin' alla testa. la terza piu alta
è la testa, quella prima contiene gli membri della nutri-
tione, & della generatiōe, stomaco, fegato, fiele, milza,
miseraici, stantini, reni, test. coli, & uerga, et questa par-
te nel corpo humano è proportionata al mondo inferio-
re della generatione nell'uniuerso: & si come in quella
si generano della materia prima i quattro elementi, fuo-
co, aere, acqua, et terra, cosi in questa parte si generano
del cibo, ch'è materia prima di tutti quattro gl'humo-
ri, collera calda, secca, & sottile, della qualita del fuoco
sangue caldo, & humido, suauemēte tēperato, della qua-
lità dell'aere; il flegma freddo, et humido, della qualita
dell'acqua; et l'humore malenconico freddo, et secco, del-
la qualità della terra. et si come delli quattro elemēti
si generano animali che oltre la nutritiōe, et augmēto
hāno il senso, et il moto, et le piāte che nō hāno senso,
ne moto, ma solamēte nutritiōe, et argomento, et altri
misti priuati d'anima senza senso, ne moto, ne nutritio-
ne, ne augmēto, ma sono come fecce delli elemēti, cioè
pietre, fuochi, sali, & metalli: cosi da questi quattro hu-
mori generati in questa parte prima, & inferiore delli
humori, si generano mēbri c'hanno nutrimento, aug-
mento, senso, & moto, come gli nerui, et panniculi, la-
certi, & muscoli, & altri che nō hanno da se senso, ne
moto, come sono l'ossa, le cartilagini, et le uene. ancora
del

del cibo, & delli humori si generano altre cose che non hanno senso, ne moto, ne nutritione, ne augumento, ma sono feccie, & superfluità del cibo, & delli humori, come sono le feccie dure, l'orine, & gli sudori, & la superfluità del naso, et dell'orecchie. et si come nel mondo inferiore si generano alcuni animali di putrefattione, molti de quali son uelenosi: cosi della putrefattione delli humori si generano di molte maniere, de quali alcune sono uelenose. et si come nel mondo inferiore ultimamente con participatione celeste si genera l'huomo, che è animale spirituale: cosi del migliore delli humori del uaporale, & piu sottili, si generano spiriti sottili, & purificati, liquali si fanno per participatione, & ristoratione delli spiriti uitali, che sono manēti sempre nel cuore; liquali sono della seconda parte del corpo humano corrispondente al mondo celeste, secondo diremo. S O .

Ho ben inteso la corrispondentia della parte inferiore dell'huomo al mōdo inferiore et la generatione, et corruptione: dimmi hora della celeste. F I L . La seconda parte del corpo humano contiene quelli membri spirituali che sono sopra la tela di fragma, fin alle canne della gola, cioè il cuore & gli due polmoni, il destro, & il sinistro. nel destro sono tre particelle di polmone diuise, & nel sinistro due. questa parte corrisponde al mondo celeste, il cuore è l'ottaua sfera stellata con tutto il celeste sopra d'essa, che è il primo mobile, che ogni cosa muoue egualmente, uniformemente, circularmente, & ogni cosa corporea dell'uniuerso col suo cōtinuo moto sostiene; & ogni altro moto continuo, che si truoua nelli pianeti, & elementi, procede da lui. cosi è il cuore nell'huomo

nell'huomo, che sempre si muoue in moto circolare, & uniforme, ne mai si riposa, & col suo moto sostiene in uita tutto il corpo humano, & è cagione del moto continuo delli polmoni, & di tutte l'arterie pulsanti del corpo. nel cuore si truouano tutti gli spiriti, & uirtù humane, si come in quel cielo si truouano tante stelle chiare, et grandi, mezane, & piccole, & tante figure celesti, che sono collegate a questo cielo primo mobile, gli sette pianeti erratici, i quali si chiamano cosi, perche errano nel moto, che qualche uolta uanno ritti, qualche uolta tornano indietro, qualche uolta in fretta, & qualche uolta adagio, & tutti seguitano il primo mobile, cosi sono gli polmoni, che seguitano il cuore, & lo seruano nel moto suo continuo, liquali polmoni essendo spugnosi si distendono, & si ristringono, qualche uolta in fretta, et qualche uolta adagio, come gli pianeti erratici. et si come i principali loro al gouerno dell'uniuerso sono gli dui lumina-
 ri, sole, & Luna, et disopra col Sole accompagnano tre pianeti superiori, Marte, Giove, & Saturno, et disopra con la luna dui altri, Venere, & Mercurio, cosi il destro polmone piu principale è simulacro del Sole, et però tiene seco tre particelle diuise, che procedono dal medesimo polmone, et il polmone sinistro, che significa la Luna, ne tien due, & tutti fanno numero di sette. & si come il mondo celeste sostiene co' suoi raggi, & moto continuo questo mondo inferiore, partecipandoli con quelli il calor uitale, la spiritoalità, e'l moto: cosi questo cuore con gli polmoni sostiene tutto il corpo con l'arterie, per lequali partecipa in tutto il suo calore, & li suoi spiriti uitali, et il suo continuo moto: si che in tutto la similitu-

*Perche le
 stelle erranti
 si uolano di*

dine è perfetta. so. Mi gusta questa corrispondetia del cuore, & delli membri spirituali col mondo celeste, & le sue influentie nel mondo inferiore. se mi uoi hora compiacere, dinmi la corrispondentia del mondo spirituale nel corpo humano. FI. La testa dell'huomo, che è la superior parte del corpo suo, è simulacro del mondo spirituale, ilquale, secondo il diuin Platone, non longe d'Aristotele, ha tre gradi, anima, intelletto, et diuinità. l'anima è quella, della qual prouiene il moto celeste et che prouede & gouerna la natura del mondo inferiore, come la natura gouerna la materia prima in esso questa nell'huomo è il cerebro con le sue due potentie del senso, & del moto uolontario, lequali si contengono nell'anima sensitua proportionale all'anima del mondo, prouidente & mouente li corpi. dipoi è nell'huomo l'intelletto possibile, ch'è l'ultima forma humana, corrispondente all'intelletto dell'uniuerso, nel qual sono tutte le creature angeliche. ultimamente è nell'huomo l'intelletto agente: & quando con quello si congiunge il possibile, si fa attuale, et pieno di perfettione, et di gratia di Dio, copulato con la sua sacra diuinità. questo è quel che nell'huomo corrisponde al diuin principio, dal qual tutte le cose hanno principio, & in lui tutte si dirizzano, & riposano, come in ultimo fine. Questo ti debbe bastare ò Sofia in questo nostro famigliar parlamento del simulacro dell'huomo con tutto l'uniuerso, & come con ragione dagli antichi fu chiamato microcosmo. molt'altre particolari similitudini ci sono, che sarebbono prolisse, & fuor del nostro proposito. di questo e' habbiamo detto, ce ne seruiremo quando parleremo del

Intelletto possibile

Intelletto agente

del nascimēto, & origine dell'amare: & tu allhora intenderai, che non in uano le cose del mondo s'amano l'una l'altra, l'alte le basse, & le basse l'alte, poi che sono tutte parti d'uno corpo corrispondēti ad un'integrità. & p̄fettione. so. Trasportato n'ha il parlare, & discostato alquātō dal nostro proposito. torniamo hora al nostro intēto ò Filone: Tu hai dimostrato, se ben t'ho inteso, quāto è l'amore che ha il cielo a modo d'huomo generante alla terra, et alla prima materia de gli elementi, come a propria dōna recipiēte la sua generatione: et non è dubbio secondo questo, che ancora il cielo nō habbia amor' a tutte le cose generate dalla terra, ouero dalla materia de gli elementi, come padre a proprij figliuoli: ilquale amor si manifesta largamēte nella cura ch'egli ha in conseruarle, premiarle, & ne suoi nutrimenti, producēdo l'acqua pluuiale p nutrimento delle piante, le piante p nutrimento de gli animali, l'uno & l'altro per nutrimento, & seruizio dell'huomo come primogenito, ò principal suo genito. esso muta li quattro tēpi dell'āno; Primavera, State, Autūno, Verno, per il nascimēto & nutrimento delle cose, & per tēperare l'aere per il bisogno della uita loro, & per pareggiare le complession loro. ancor si uede che le cose generate amano il cielo, p̄roso, et uero padre, per la letitia c'hāno gli animali della luce del sole, & della uenuta del giorno, & per la tristezza, e raccogliamēto c'hāno per la tenebrosità del cielo con l'auuenimēto della notte. Di questo son certa che mi sapresti dir molto piu, ma a me basta quelc'hai detto del reciproco amore del cielo, et della terra, come huomo, et dōna, & dell'amor d'ogn'un di lorō uerso le cose

generate, come amor di padre, et madre uerso li figliuoli, & cosi l'amor d'essi generati uerso la terra, ò uerso il cielo, come di figliuoli alla madre, e'l padre. ma quel che uorrei saper da te, è, se gli corpi celesti oltra l'amore, c'hanno alle cose del mondo inferiore, s'amano reciprocamente l'uno l'altro: però che attento che fra loro nò è generatione, laqual mi pare potissima cagione del l'amore fra le cose dell'uniuerso, parrebbe per questa nò douesse essere fra loro il reciproco amore, & la conuertibile dilectione. **FI.** Se ben fra li celesti manca la recidua, & mutua generatione, nò però manca fra loro il perfetto et reciproco amore. la causa principale, che ne mostra il loro amore, è la lor amicitia harmonia & la concordantia, che perpetuamente si truoua in loro: che tu sai che ogni concordantia procede da uera amicitia, ò da uero amore. & se tu contemplassi ò Sofia la correspondentia, & la concordia delli moti de corpi celesti, di quelli primi che si muoueno dal leuante al ponente, & di quelli altri che si muoueno al contrario da ponente in leuante, l'uno con moto uelocissimo, l'altro con meno uelocità, alcuni tardi, & alcuni altri tardissimi, & come qualche uolta si muoueno dritti, & qualche uolta retrogradi, & qualche uolta stanno come quieti nella statione appresso la direttione, et nell'altra appresso la retrogradatione, qualche uolta si diuerteno uerso il settentrione, qualche uolta uerso mezo giorno, qualche uolta uanno per mezo il zodiaco, & uno di loro, qual è il Sole, non si parte mai da quella uia diritta del zodiaco, ne mai ua uerso settentrione, ne uerso mezo giorno, come fanno tutti gli altri pianeti, & se tu co-

conoscessi

*Scorpius
anno Amore
reciproco fra
di loro*

nosceſſi il numero de gli orbi celeſti, per liquali ſono ne-
 ceſſarij li diuerſi moti, le ſue miſure, le ſue forme, et po-
 ſitioni, & ſuoi poli, & ſuoi epicicli, & ſuoi centri, &
 centrici, un' aſcendente, l'altro diſcendente, uno oriẽtal
 del Sole, l'altro occidentale, con molt' altre coſe, che fa-
 rebbe coſa longa da dire in queſto noſtro parlamento:
 uedreſti una ſi mirabil correſpondentia, & concordia
 di diuerſi corpi, & di diſformi moti in una harmonial
 unione, che tu reſtareſti ſtupeſatta dell' auuedimento
 dell' ordinatore. qual dimoſtratione di uero amore, et di
 perfetta dilectione dell' uno all' altro è maggiore che ue-
 dere una ſi ſoaua conformità, poſta & continuata in
 tanta diuerſità? Pittagora diceua, che mouẽdoſi gli cor-
 pi celeſti generauano eccellẽti uoci, correſpõdenti l'una
 all' altra in harmoniaca concordantia, laqual muſica ce-
 leſte diceua eſſere cagione della ſuſtentatione di tutto
 l'uniuerſo nel ſuo peſo, nel ſuo numero, & nella ſua mi-
 ſura: aſſignaua ad ogni orbe, et ad ogni pianeta qual ſia
 il ſuono & la ſua uoce propria: & dichiaraua l'har-
 monia reſultante da tutti: & diceua eſſere cagione, che da
 noi non è udiſa, ne ſentita queſta muſica celeſte, la lon-
 tananza del cielo a noi, ouero la conſuetudine di quel-
 la, laquale fa che da noi non è ſentita, come interuene a
 coloro che habitano uicino al mare, iquali non ſentonò
 il ſuo ſtrepito per la conſuetudine, come quelli che di
 nuouo ſ'approſſimano ad eſſo mare. eſſendo adunque,
 l'amore, & l'amicitia cagione d'ogni concordantia &
 eſſendo nelli corpi celeſti maggior concordantia, piu
 ferma, & piu pſetta, ch' in tutti li corpi inferiori, ſegui-
 ta che fra loro è maggiore et piu perfetto amore et piu

harmonia
 de' cieli ſi uede
 Pittagora

perfetta amicitia, che in questi corpi bassi. so. La con-
 cordia & correspondentia mutua, et reciproca, che si
 truoua nelli corpi celesti, mi pare piu presto effetto, &
 segno del loro amore, che cagion di quello, & io uorrei
 sapere la cagione di tale amore reciproco ne cieli: pche
 mancando in lor la propagatione et successione genera-
 tiua, che è la potissima causa dell'amore de gli animali,
 & huomini, dell'altre cause nõ ueggio alcuna che si con-
 uenghi a celesti, non beneficio uolontario dell'uno uer-
 so l'altro, che le cose loro sono ordinarie; manco l'essere
 d'una medesima specie, che, secondo ho inteso, ne celesti
 non si truoua specie, si come non ui si truoua genere, ne
 propria indiuiduatione, ouero se ui si truoua, ogniuno
 delli corpi celesti è d'una propria specie; ne ancora p la
 societa: perche uediamo che per l'ordine de loro muoui-
 menti qualche uolta s'accompagnano, qualche uolta si
 scõpagnano; ne l'uno debbe generare nuouo amore, ne
 l'altro nuoua amicitia; perche sono cose ordinarie senza
 inclinatione uolontaria. FI. Se ben nõ si truoua ne cele-
 sti alcuna delle cinque cause d'amore cõmune a gli hu-
 mini, & a gli animali, ui si truouano forse quelle due
 proprie de gli huomini. so. A che modo? FI. La cagion
 principale dell'amore, che si truoua ne corpi celesti, ò
 la conformità della natura, come ne gli huomini delle
 complessioni, fra i cieli, pianeti, & stelle è tal conformi-
 tà di natura, et essentia, che ne i suoi moti, & atti si cor-
 respondeno con tanta proportione, che di diuersi si fa
 una unità harmoniale: il perche paiono piu tosto diuersi
 membri d'un corpo organizato, che diuersi corpi sepa-
 rati. & si come di diuersi uoci, l'una acuta, & l'altra
 graue,

grauē, si genera un canto intero, soauē all'udito, & mancando una di quelle, tutto il canto ouero harmonia si corrompe: così di questi corpi diuersi in grandezza, et in moto grauē, & lieue, per la proportionē, o conformità loro si compone di essi una proportionē harmoniaca, tale, & tanto unita, che mancando la più piccola particella, il tutto saria dissoluto. si che questa conformità di natura è causa dell'amor delli corpi celesti, non solamente come diuersē persone, ma come mēbri di una persona sola: che si come il cuore ama il cerebro, & gli altri membri, e li prouede di uita, & calor naturale, & spiriti, & il cerebro a gli altri di nerui, senso, & moto, & il fegato di sangue, & uene, per l'amor che si hanno l'uno all'altro, & che ogniuno ha al suo come parte sua, ilquale amore eccede ogni amore di qual si uoglia altra persona; così le parti del cielo si amano reciprocamente, con conformità naturale; & concorrendo tutti in una unione di fine, et di opera, si seruon l'uno l'altro, & accōmodano ne i bisogni, in modo che fanno un corpo celeste perfettamente organizzato. anchora in essi è l'altra cagione propria dell'amore de gli huomini, che è per la uirtù: che essendo ogniuno de corpi celesti di eccellēte uirtù, la qual è necessaria per lo essere de gli altri, et di tutto il cielo, et l'uniuerso, conosciuta tal uirtù da gli altri, essi amano per quella quelli altri; et anco dirò, che lo amano per il beneficio che fanno nō proprio, et particolare uerso di uno, ma uniuersale in tutto lo uniuerso, che senza quello tutto saria destrutto, et di questo modo s'amano gli huomini uirtuosi, cioè p bene, che fanno nell'uniuerso, nō p beneficio particolare, come è quel

Amore fra i membri humani

cagione dell'Amore che porta i virtuosi

delle cose utili. si che essendo li corpi celesti piu perfetti
 de gli animali, si trouano in loro le due cause d'amore,
 che si truouano ne gli huomini, iquali sono la piu per-
 fecta specie de gli animali. SO. Essendo, come tu dici,
 tanta efficacia d'amore fra li corpi celesti, nõ debbe es-
 sere uano quel che li poeti fingono dell'amore de gli dei
 celesti, come gl'innamoramenti di Gioue, & di Apolli-
 ne, eccetto che li poeti hanno posto questo amore lasciuo
 come di maschio a femina, qualch'uno matrimoniale,
 & altri adulterini, & lo mettono ancora generatiuo
 d'altri dei, lequal cose sono certamente molto aliene dal
 la natura delli celesti, ma, come il uolgo dice molte son
 le bugie de poeti. FI. Ne i poeti hanno detto in questo
 cose uane, ne bugiarde, come tu credi. SO. Come no? tu
 crederesti mai simil cose delli dei celesti? FI. Io le credo,
 perche le intẽdo, et tu ancora se le intẽderai le crederai
 SO. Fammele dunque intendere, perche io le creda. FI.
 Li poeti antichi nõ una sola, ma molte intention impli-
 corno ne suoi poemi, liquali chiamano sensi. pongono
 prima di tutti per il senso letterale, come scorza estero-
 re, l'istoria di alcune persone, & de suoi atti notabili, de
 gni di memoria. dipoi in quella medesima finitione pon-
 gono come piu intrinseca scorza piu appresso alla me-
 dolla il senso morale, utile alla uita attua de gli huomi-
 ni, approuando gli atti uirtuosi, & uituperando i uitij.
 oltre a questo sotto quelle proprie parole significano
 qualche uera intelligentia delle cose naturali, o celesti,
 astrologali, ouero thelogali. & qualche uolta li diui,
 ouero tutti li tre sensi scientifici se includono dentro
 della fauola, come le medolle del frutto dentro le sue
 scorze.

Huomini
 piu perfetta
 specie de
 gli animali

In ogni nome
 che si fa
 si contiene
 il senso letterale

Il senso morale
 utile alla
 uita attua de
 gli huomini

Il senso
 scientifico

scorze. questi sensi medullati si chiamano allegorici. so.
 Non piccolo artificio, ne da tenue ingegno mi pare com-
 plicare in una narratione historiale, uera, o finta, tan-
 te, & cosi diuerse, & altre sententie. uorrei da te qual-
 che breue effempio, perche mi possa essere piu credibi-
 le. FI. Credi certamente o Sofia, che quelli antichi
 non meno hanno uoluto esercitare la mente nell'artifi-
 cio della significatione delle cose delle scientie, che nella
 uera cognitione di quella: & darottene uno effempio. *Effempio per*
 Perseo figliuolo di Gione per finitione poetica amaz- *distinguer*
 zò Gorgone, & uincitore uolò nell'ethere, che è il piu *hu. sens.*
 alto del cielo. il senso historiale è, che quel Perseo figli-
 uolo di Gione, per la participatione delle uirtù Giouia-
 li, che erano in lui, ouer per geneologia di uno di quelli
 Re di Creta, o di Athene, ouero di Arcadia, che furono
 chiamati Gione, ammazò Gorgone tiranno nella ter-
 ra: perche Gorgone in greco uol dire terra, & per es-
 ser uirtuoso fu essaltato da gli huomini fino al cielo. si-
 gnifica ancor Perseo moralmente l'huomo prudente fi-
 gliuol di Gione, dotato delle sue uirtù, ilqual amazzan-
 do il uizio basso & terreno significato per Gorgone sa-
 li nel cielo della uirtù. significa ancor allegoricamente
 prima, che la mente humana figliuola di Gione, amazzā
 do & uincendo la terrestreità della natura gorgonica,
 ascese a intendere le cose celesti, alte & eterne, nella
 quale speculatione consiste la perfettione humana. que-
 sta allegoria è naturale: perche l'huomo è delle cose na-
 turali. uole ancor significare un'altra allegoria celeste
 che hauendo la natura celeste figliuola di Gione causa-
 to col suo continuo moto la mortalità e corruttione ne
 corpi

corpi inferiori terrestri, essa natura celeste uincitrice delle cose corruttibili spiccandosi dalla mortalità di quelle uolò in alto, & restò immortale. significa ancora l'alta terza allegoria theologale, che la natura angelica, che è figliuola di Giove sommo Iddio creatore di ogni cosa, amazzando, & leuando da se la corporalità, e materia terrea, significata p Gorgone, ascese in cielo: perche l'intelligētie separate da corpo, et da materia, sono quelle che perpetuamente muouono gli orbi celesti. so. Mirabil cosa è, poter mettere in così poche parole di uno atto historiale tanti sensi pieni di uera scientia, & l'uno piu eccellente dell'altro. ma dimmi ti prego, pche essi non dichiararono liberamente le lor dottrine? FI. Hāno uoluto dire queste cose con tanto artificio, & strettezza per molte cagioni: prima perche stimauano essere odioso alla natura, & alla diuinità manifestare li suoi eccellenti secreti ad ogni huomo, & in questo hāno certamente hauuto ragione, perche dichiarare troppo la uera, & profonda scientia, è cōmutare gli inhabili di quella, nella cui mente ella si guasta, & adultera, come fa il buon uino in tristo uaso, delqual adulterio seguita uniuersal corruzione delle dottrine appresso tutti gli huomini, & ogni hora si corrópe piu, andando di ingegno inhabile in ingegno inhabile, laquale infirmità deriuu da troppo manifestare le cose scientifiche: et al tēpo nostro è fatta per il largo parlare de moderni tanto cōtagiosa, che appena si truoua uino intellettuale, che si possa beuere, & che non sia guasto. ma nel tēpo antico includeuan i secreti della cognitione intellettuale dētro le scorze fabulose cō grādissimo artificio, accioche non potesse intrarui dentro

*la cag. pche
i poeti non
spiegaron
liberamente
le lor
dottrine, ma
sempre sotto
diuerse figure
faueuole*

dentro se nō ingegno atto alle cose diuine et intellectuali, & mente cōseruatiua delle uere scientie, et nō corruttiva di quelle. SO. Mi piace questa ragione, che le cose alte, & eccellenti alli atti, & chiari ingegni si habbino a raccōmandare, et nelli nō tali si auuilschino. ma dimmi l'altre cagioni de figmenti poetici. FI. L'hanno fatto ancora per quattro altre cagioni. l'una è seconda, p uoler la breuità, che in poche parole complicassero molte sententie: la qual breuità è molto utile alla conseruatione delle cose nella memoria, massimamente fatta con tal artificio, che ricordando un caso historiografo, si ricordassero di tutti i sensi dottrinali inclusi in quello sotto quelle parole. La terza per mescolar il dilettabile historiografo, & fabuloso cō il uero intellettuale, & il facile cō il difficile, talmente che essendo prima allettata la fragilità humana della diletatione, & facilità della fabula, gli entrasse in mente cō sagacità la uerità della scientia, come si sogliono ammaestrare i fanciulli nelle cose disciplinali et uirtuose, principiādo per le piu facili, massimamente possendo stare tutto insieme, l'uno nella forza, l'altro nella medola, come si truouano nelle finzioni poetiche. La quarta è p la cōuersatione delle cose intellectuali, che nō si uenghino a uariare in processo di tēpo nelle diuerse menti delli huomini: pche ponendo le tali sententie sotto queste historie non si possono uariare dalli termini di quelli. ancora p piu conseruatione hāno espressa l'historia in uersi pōderosi, et osseruatissimi accioche facilmete nō si possino corrōpere: perche nō, può patire la misura ponderosa il uitio, in modo che ne la in dispositione delli ingegni ne la incorrectione de gli scrittori

tori facilmente puo adulterare le scientie. L'ultima, & prima è, perche con uno medesimo cibo poteffero dar māgiare a diuersi cōuitati cose di diuersi sapori perche le menti basse possono solamente pigliare de gli poemi l'historia, con l'ornamento del uerso, & la sua melodia: l'altre piu eleuate māgiano oltr'a questo, del senso morale, & altre poi piu alte possono mangiare oltr'a questo del cibo allegorico, non sol di filosofia naturale, ma ancora d'astrologia, & di theologia, giuntosi con questo un'altro fine, cioè, che essendo questi poemi così cibo commune ad ogni sorte d'huomini, è cagione d'essere perpetuato nella mēte della moltitudine, che le cose molto difficili pochi sono quelli che le gustino, & dell'i pochi presto si puo perdere la memoria, occorrendo una età che facesse deuiare gli huomini dalla dottrina, secondo habbiamo ueduto in alcune regioni, et religioni, come nelli Greci, et ne gli Arabi, iquali essēdo stati dottissimi hāno quasi del tutto pso la sciētia, et gia fu così in Italia al tēpo di Greci dipoi si rinouò quel puoco che ci è al presente: il rimedio di questo pericolo è l'artificio di mettere le scientie sotto li cātici fabulosi, et historiografi, che per la sua diletatione, et soauità del uerso uāno & si cōseruano sēpre in bocca del uulgo, d'huomini, di donne, & di fanciulli. sō. Mi piaceno tutte queste cause di figmēti poetici. ma dimmi Platone, et Aristote le principi de filosofi: pche uno di loro nō uolse (se ben usò la fabula) usare il uerso, ma solamēte la prosa, et l'altro ne uerso ne fabula usò, ma oratione disciplinale?

F I. Non rompeno mai le leggi i piccolì, ma solamente i grandi. Platone diuino uolendo ampliare la scientia, leuò

leuò da quella una serratura, quella del uerso, ma nõ le uò l'altra della fabula, si ch'egli fu il primo, che ruppe parte della legge della conseruatione della scientia, ma in tal modo la lassò chiusa col stile fabuloso, che bastò per la conseruatione di quella. Aristotile piu audace, et cupido di ampliatioue, con nuouo, & proprio modo, & stile nel dire uolse ancor leuare la serratura della fabula, & rompere del tutto la legge conseruatiua, & parlò in stile scientifico in prosa le cose della filosofia. è ben uero, che usò sì mirabile artificio nel dir tanto breue, tanto comprensiuo, & tanto di profonda significatione, che quel bastò per la conseruatione delle scientie in luogo di uerso, & di fabula, tanto che rispondendo egli ad Alessandro Macedone suo discepolo, ilquale gli haueua scritto, che si marauigliaua, che hauesse manifestato i libri si secreti della sacra filosofia, gli rispose, che i libri suoi erano editi, et non editi, editi solamēte a quelli che gli hanno intesi da esso. da queste parole notārai o Sofia la difficoltà & artificio, che è nel parlar di Aristotele. so. Io la noto: ma mi pare strano ch'egli dica, che non gli intenderà se non chi gli ha intesi da lui: perche molti filosofi sono stati dipoi che l'hanno intesi tutti, o la maggior parte: per laqual cosa questo suo parlare non solamente mi par mendace, ma ancora arrogante: perche se li detti suoi son netti, debbeno esser intesi da buoni intelletti, se ben fussero assenti, che la scrittura nõ è per seruir' à presenti, ma a quelli che son lontani in tempo, & assenti da loro: & perche non potrà far la natura che tali ingegni possino intendere Aristotile per le sue scritture, senza hauerle udite da lui? FI. Ben sarebbe

be strano questo detto d'Aristotele, se non hauesse altra intentione. so. Che altra? FI. Egli chiama audiente suo colui, l'intelletto del quale intende, & filosofa al modo dell'intelletto di esso Aristotele, in qual si uoglia tempo & terra che si truoui: & uol dir che le sue parole scritte non fanno ogni huomo filosofo, ma solamente quello, la cui mente è disposta alla cognitione filosofica, come fu la sua, et questo tale l'intenderà, gli altri nò, come interuiene in quella filosofia, il cui senso sta chiuso sotto finzione poetica. so. Secòdo questo Aristotele non fece male a leuare la difficultà del uerso, et della fabula poi che lasciò la dottrina con tanto alta ferratura, che bastaua per la conseruatione della scienza nelle chiare menti. FI. Egli non fece male, perche ui rimediò con la grandezza del suo ingegno, ma diede ben audacia ad altri non tali di scriuere in prosa sciolta la filosofia, et d'una manifestatione in l'altra, uenèdo in menti inette, è stato cagione di falsificarla, corromperla, & ruinarla. so. Assai mi hai detto di questo; torniamo alli amori poetici delli dei celesti. che ne dici tu di quelli? FI. Tel dirò: ma prima hai da sapere, quali, et di quante maniere sono questi Dei poetici, & di poi saprai delli amori loro. so. Tu hai ragione, & però dimmi prima che dei sono questi? FI. Il primo Dio appresso gli poeti è quella prima causa produttrina, conseruatrice di tutte le cose dell'uniuerso, ilquale comunemēte chiamano Iupiter, che uol dir padre Iuuatore, per essere padre Iuuatore di tutte le cose, poi che di nulla le fece, et gli diede l'essere, & gli Romani lo nominarono ottimo grandissimo, perche ogni bene, & ogni essere procede da lui:

*quali nomi
dei Poetici*

lui: & gli Greci lo chiamorno *zeus*, che vuol dire uita, perche da esso hanno tutte le cose uita, anzi egli è uita d'ogni cosa. è ben uero che questo nome *Iuppiter* fu participato dall'onnipotente Dio ad alcune delle sue creature le piu eccellenti, & nel mondo celestiale sortì questo nome il secōdo delli sette pianeti chiamato *Iuppiter* per esser di fortuna maggiore, e di chiarissimo splendore, et di ottimi effetti nel mondo inferiore, & quello che migliori, piu eccellenti, et meglio fortunati huomini faccia con la sua constellatione, & influentia. et nel mondo inferiore il fuoco elementale si chiama ancora *Iuppiter*, per essere il piu chiaro, & il piu attiuo di tutti gli elementi, & come uita di tutte le cose inferiori, che, secondo dice *Aristotele*, col calor si uiue. Questo nome fu ancora participato alli huomini ad alcuni eccellentissimi grandemente iuuatiui alla generatione humana, come fu quel *Lisania* d'*Arcadia*, che andato in *Athene*, & trouato quelli populi rozzi, & di bestiali costumi, non solamente gli donò la legge humana, ma ancora mostrò loro il culto diuino, onde essi lo pigliarono per Re, & l'adorauano per Dio, chiamandolo *Iuppiter* per la participatione delle sue uirtù. similmente *Iuppiter Cretese* figliuolo di *Saturno*, che per l'amministrazione, che fece in quelle genti, uietandoli il mangiare carne humana, & altri riti bestiali, & mostrandoli i costumi huamani, et le cognitioni diuine, fu chiamato *Iuppiter*, & adorato per Dio, per essere al parer loro messo di Dio, et formato da esso, il quale loro chiamauāo *Iuppiter*, so chiamauano forse gli poeti questo sōmo Dio per altro nome proprio? **FI.** Propriamente il chiamauano *Dē-*

Iuppiter
ore. magg.

fuoco piu
attiuo di
tutti gli altri
elementi

*mogorgone, che uuol dire Dio della terra, cio è dell'un-
 uerso, ouero Iddio terribile, per essere maggiore di tut-
 ti, questo dicono essere il produttore di tutte le cose. so.
 Doppo il sommo Dio, che altri Dei, pongono i Poeti?
 FI. Pongono prima i Dei celesti, come sono Polo, Cie-
 lo, Ethere, & gli sette pianeti, cioè Saturno, Iuppiter,
 Marte, Apollo, o il Sole, Venere, Mercurio, Diana, o
 sia la Luna: i quali tutti chiamano Dei, & Dee. so. Cò
 qual ragione applicano la deità alle cose corporee, come
 sono questi celesti? FI. Per la loro immortalità, luci-
 dità, & grandezza, & per la loro grā potentia nell'un-
 uerso, & massimamente per la diuinità dell'anime di
 quelli, i quali sono intelletti separati da materia, et cor-
 poreità, puri, & sempre in atto. so. Stendesi piu il nome
 di Dio appresso li antichi? FI. Si, che discende nel mon-
 do inferiore: perche gli Poeti chiamano Dei gli elemen-
 ti, mari, fiumi, et le montagne grandi del mondo inferio-
 re, chiamano all'elemento del fuoco Iuppiter, a quel de
 l'aere Iunone, all'acqua, & al mare Nettuno, alla terra
 Ceres, & al profondo di quella Plutone, & al fuoco mi-
 sto comburente dentro della terra Vulcano, & cosi mol-
 ti altri Dei delle parti della terra, & dell'acqua. so.
 Questo è molto strano, che chiamano Dei gli corpi non
 uiui, ne sensibili, priui dell'anima. FI. Gli chiamano
 Dei per la loro grandezza, notitia, opera, & principa-
 lità che hanno in questo mondo inferiore, ancora per-
 che credeuano esser ogniun di questi gouernato per uir-
 tù spiritual participatiua dell'intellettuale diuinità, o-
 uero (come sente Plutone) che ogn' uno delli elemēti hab-
 bi un principio formale incorporeo, per participatione
 delquale*

delquale essi hanno le sue proprie nature, lequali chiama-
 ma Idee, & tiene che la Idea del fuoco sia uero fuoco
 per essentia formale, & l'elementale sia fuoco per par-
 ticipatione di quella sua Idea, & così gli altri. nō è adū-
 que strano appropriare la diuinità alle Idec delle cose:
 onde ancora ponciano diuinità nelle piante, massimamē-
 te in quelle che sono cibi più comuni, & più utili alli
 humani, come Cerere alle biade; & Bacco al uino, per
 l'uniuersale utilità, & necessità che hanno gli huomini
 di quelle: peroche ancora le piante hāno le sue proprie
 Idee come gli elementi, & per questa medesima ragio-
 ne chiamarono ancora dei, & dee le uirtù, gli uiti, &
 passioni humane: perche, oltre che quelle per la loro ec-
 cellentia, & queste per la loro forza partecipino alquā-
 to di diuinità, pure la principal causa è, che ogn'una
 delle uirtù, ogn'uno de uiti, & ogn'una delle passioni
 humane in uniuersale ha la sua propria Idea, per parti-
 cipatione della quale più, et meno si truouano nelli hu-
 mini intensamente, ouero remissamente, & per questo
 fra gli dei sono nominati, Fama, Amore, Gratia, Cupi-
 dità, Voluttà, Litigio, Fatica, Inuidia, fraude, Pertina-
 cia, Miseria, & molte altre di questa sorte: percioche
 ogn'una ha la sua propria Idea, & principio incorpo-
 reo, come t'ho detto, per il quale è nominato dio, o dea.
 SO. Quando bene le uirtù per la loro eccellenza haues-
 sero Idec, gli uiti, et cattive passioni a che modo le pos-
 sono hauere? FI. Si come fra gli dei celesti ui sono alcu-
 ne buone, & ottime fortune, come Iuppiter, & Vene-
 re, da quali sempre dependeno molti beni; & ancora
 ci sono alcuni cattui, che sono infortunii, come Sa-

*Iuppiter et
 Venere uti-
 su fortune*

Saturno turno, et Marte, da quali ogni male deriua: così ancora
Marte fra le Idee Platonice ci sono alcuni principj di bene, &
tutti di uirtù, & altre che sono principj di male, & di uiti.
 perche l'uniuerso ha bisogno dell'uno, & dell'altro per
 la sua cōseruatione: secondo ilqual bisogno ogni male è
 bene, che tutto quel che bisogna all'essere dell'uniuerso
 è certamente buono, poi l'essentia di quello è buona. sì
 che il male, & la corruttione sono così necessari all'esse-
 re del mondo come il bene, & la generatione, che l'uno
 dispone l'altro, & è uia di quello. non ti marauigliare
 adunque, se così l'uno come l'altro ha principio diuino
 d'immateriale Idea. so. Io ho pur inteso che gli uiti, et
 gli mali consisteno in priuatione, & dipendono dal dif-
 fetto della materia prima, & dalla sua imperfetta es-
 sentia potēziale. come adunque hanno principj diuini?
 FI. Quando ben fusse così secondo la uia di peripatetici,
 non si puo negare che la medesima materia non sia pro-
 dutta & ordinata dalla mente diuina, & che tutti gli
 suoi effetti, & difetti non siano drizzati dalla somma
 sapientia, poi che sono necessarij all'essentia totale del
 mondo inferiore, & all'essere humano. onde le sono
 appropriate da Dio proprio Idee per loro principj,
 non materiali, ma agenti, & formali, che causano l'esse-
 re di queste cose imperfette, & fondate in priuatione,
 & entificate per il necessario essere dell'uniuerso.
 so. Mi chiamo satisfatta di questo: torniamo al propo-
 sito, & dimmi, il nome di Dio appresso gli poeti è piu
 comunicabile? FI. Vltimamente l'hanno uoluto com-
 municare particolarmente a gli huomini, ma sola-
 mente a quelli i quali hanno hauuto qualche uirtù he-
 roica,

roica, & hanno fatto atti simili alli diuini, & cose grandi, & degne di eterna memoria, come le diuine. SO. Et per questa similitudine sola danno il nome di Dio a gli huomini mortali? FI. Dalla parte, che sono mortali, non li chiamano dei, ma da quella, per laquale sono immortali, che è l'anima intellettina. SO. Questa è in tutti gli huomini, & già tutti non sono dei. FI. Non è in tutti eccellente, et diuina ugualmente, ma per gli atti conosciamo il grado dell'anima dell'huomo: & l'anime di quelli che ne le uirtù, et atti somigliano a diuini, partecipano attualmente la diuinità, & son come razzi di quella. onde con qualche ragione gli hanno chiamati dei, et alcuni d'essi per la sua eccellentia furono intitolati in nome di dei celesti, come di Iuppiter, Saturno, Apollo, Marte, Venere, Mercurio, et Diana, Cielo, Polo, Ethere, et altri nomi di stelle fisse, delle figure stellate dell'ottaua sfera. altri furono chiamati figliuoli di questi, come Hercole figliuolo di Giove, Nettuno figliuolo di Saturno: altri non tanto eccellenti sono nominati di nome degli dei inferiori, come Oceano, & Terra, Cerere, et Bacco, & simili, ouero figliuoli di quelli, de quali d'alcuni il padre fu Dio, & la madre Dea, d'altri la madre non fu dea, & d'altri il padre fu Dio celeste, & la madre dea inferiore, et in questo modo sono multiplicati li figmenti poetici de gli huomini heroici chiamati dei perche narrando la loro uita, atti, & historia, significano cose della filosofia morale. quando poi li nominano dalle uirtù, dalli uiti, dalle passioni, significano cose della filosofia naturale, & nominandogli de nomi de gli dei inferiori del mondo, della genera-

tione, & corruzione, dimostrano l'astrologia, & scien-
 tia de cieli: & nominandoli de nomi de gli dei celesti, si
 gnificano la Theologia di Dio, et delli Angeli. si che que-
 ste finzioni furono ingegniose, & d'alta sapientia nella
 multiplicata nominatione de gli dei. s. o. Ho assai della
 natura de gli dei gentili, et della sua multifaria appella-
 tione: dimmi hora de i loro amori, che è il nostro intēto;
 & come si puo pensare in loro propagatione generati-
 ua, & successiuo genealogia, secondo pongono i poeti,
 non solamente in quelli huomini heroici, liquali chiama-
 no dei participatiui, ma ancora ne gli dei celesti et infe-
 riori, ne' quali pare assurda cosa la lasciua, matrimoniij,
 & propagatione, che narrano di loro. F. I. Già tēpo è di
 dichiararti qualche parte de gli amori di quelli, et del-
 la loro generatione. Sappi o Sofia, che ogni generatione
 nō è propagatione carnale, & atto lasciuo: perche que-
 sto modo di generare è solamente nelli huomini, & nel-
 li animali: pure la generatione è cōmune in tutte le co-
 se del mondo, dal primo Dio fin' all'ultima cosa del mon-
 do, eccetto che esso è solamente generatore, & non ge-
 nerato, l'altre cose son tutte generate, & la maggior
 parte ancora generatrici: & le piu delle cose generate
 hanno due principij di sua generatione, l'uno formale, et
 l'altro materiale, ouero uno dante, & l'altro recipiente,
 onde i poeti chiamano il principio formale padre dante,
 et il materiale madre recipiente; et per cōcorrere que-
 sti dui principij nella generatione d'ogni generato, fu di
 bisogno che l'un'altro s'amassero, et s'unissero mediāte
 l'amore per produrre il generato, come fanno li pa-
 dri, et le madri delli huomini, et delli animali: & quan-

due princi-
 pij delle cose
 generate

do questa congiuntione de due parenti del generato è
ordinaria ne la natura, si chiama appresso i poeti matrì
moniale, et l'uno si chiama il marito, et l'altro la mo-
glie: ma quādo è cōgiuntione straordinaria, si dice amo-
rosa, ouero adultera, et i parēti, ò sia genitori si chiama
no amāti: si che tu puoi cōserire gli amori, i matrimonij,
le generatiōi, parētadi, et genealogie nelli dei superiori,
& inferiori senza ammiratiene: so. Io t'ho inteso, &
mi piace questo fondamento uniuersale nelli amori del
li dei: ma uorrei che piu particolarmente tu mi dichiaras-
si gli innamoramenti d'alcuno di loro, almeno i piu fa-
mosi, et le sue generationi: et mi piacerea, che tu facessi
principio dalla generatione di Demogorgone, che dici
intendersi per il sommo, & primo Dio: perche ho in-
teso, che egli ha fatto de figliuoli per strano modo. dim-
mi ti prego quel, che tu senti di questo. F1. Ti dirò
quello che ho inteso della generatione di Demogorgo-
ne. Dice Pronapide poeta nel suo protocollo, che essen-
do Demogorgone solamente accompagnato dall'Eterni-
tà, & dal Chaos, riposandosi in quella sua eternità, sen-
ti tumulto nel uentre del Chaos, onde per soccorrerlo
Demogorgone distese la mano, et aperse il uentre del
Chaos, del quale uscì il Litigio, facendo tumulto cō brue-
ta & inbonesta faccia, per uolare in alto, ma Demogor-
gone lo gittò al basso, & restando pure il Chaos grauato
da sudori, et sospiri focosi, Demogorgone nō tirò a se
la sua mano, fin che nō gli caud ancora del uentre Pan
cō tre sorelle chiamate Parche: & parēdo Pan a Demo-
gorgone piu bello che nissun'altra cosa generata, lo fece
suo maestro di casa, et li donò le tre sue sorelle per pedis-

seque, cioè seruitrici, et compagne. uedendosi il Chaos li-
 berato della sua grauezza, per commandamento di De-
 mogorgone misse Pan nella sua sedia. questa è la fauola
 di Demogorgone, ancora che Homero nella Iliade appli-
 chi la generatione del Litigio, ouero della discordia a
 Gione p figlia, dellaqual dice, che, perche fece di spiace-
 re a Iunone nella natiuità d' Euristeo, & d' Hercole, fu
 gittata di cielo in terra. dicono ancora, che Demogorgo-
 ne genera Polo, Fitone, Terra, et Herebo. so. Dimmi il
 significato in questa fabulosa generatione di Demogor-
 gone. FI. Significa la generatione, ouero produzione
 di tutte le cose dal sommo Dio ceratore. alqual dicono es-
 sere stata cōpagna l' eternità, perche egli solo è il uero
 eterno, poi che è, fu, et sarà sempre principio, & causa
 di tutte le cose, senz' essere in lui alcuna successione tem-
 porale. gli dāno ancora per compagnia eterna il Chaos
 ch' è, secondo dichiara Ouidio, la materia commune mi-
 sta, et confusa di tutte le cose, laquale gli antichi pone-
 uano coeterna con Dio, della quale esso, quando li piac-
 que, generò tutte le cose create, come uero padre di tut-
 te: e la materia è la madre commune a ogni generato, in
 modo che questi pongono solamente eterni, & ingenera-
 tili dui parenti di tutte le cose, l' uno padre, & l' altro
 madre, ma poneuano il padre causa principale, & il
 Chaos causa accessoria, & accompagnatrice, che di que-
 sto medesimo modo pare sentisse Platone nel Timeo de
 la noua generatione delle cose per il sommo Dio produt-
 te della eterna, & confusa materia. nã in questo si po-
 trebbero riprendere, perche essendo Iddio produttore
 di tutte le cose, bisogna ancora che habbi prodotto la
 materia

significato
 della genera-
 zione di De-
 mogorgone

di t
 quip

materia della quale sono generate: ma si debbe intendere che essi significano, per essere stato il Chaos in compagnia di Dio nella eternità, essere da lui prodotto ab eterno, & che Dio producesse tutte l'altre cose di esso Chaos di nuouo in principio di tempo, secondo la opinione Platonica. & chiamanla compagnia, non ostante che sia prodotta, per essere prodotto esso Chaos ab eterno, & trouarsi sempre mai incompagnia di Dio. ma per essere compagno del creatore nella creatione, et productione di tutte le cose, & sua consorte nella loro generatione, poi che quello è stato immediate prodotto da Dio, & l'altre cose tutte sono state prodotte da Dio, & da quel Chaos, o sia materia; esso Chaos con ragione si puo chiamare compagnia di Dio, ma per questo nō manca che essa non sia ab eterno prodotta da Dio, si come Eua essendo prodotta da Adā gli fu cōpagna, & consorte, & tutti gli altri huomini nati di tutti due .so. Par bene che in questa fauola uogliono significare la generatione dell'uniuerso da Dio onnipotente, come da padre, o dal suo Chaos, o sia materia come da madre. ma dimmi qualche cosa del significato nelle particolarità della fauola, cioè del tumulto nel uentre del Chaos, della mano di Demogorgone, del nascimento del Litigio, et de gli altri. FI. Il tumulto che sentì Demogorgone nel uentre del Chaos, è la potētia, et appetito della materia cōfusa, alla germinatione delle cose diuise, laqual diuisione causaua et suol causare tumulto. Lo stēdimēto della mano di Demogorgone per aprir il uētre del Chaos, è la potestà diuina, che uolse ridur la potētia uniuersal del Chaos in atto diuiso, che questo è aprir il uētre della grauida per ca

uarne fuorà quello che ui è occulto dentro. & hāno fin
to questo straordinario modo di generatione con mano,
& nō con membro ordinario generatiuo, per dimostrar
e, che la prima produttione, o creatione delle cose, nō fu
ordinaria, come la natural generatione solita, et successi
ua doppo la creatione, ma fu strana et miracolosa, cō ma
no di ogni potentia. Dice, che quel, che prima uscì del
Chaos, fu il Litigio: però che quello che prima uscì della
prima materia, fu la diuisione delle cose, le quali in essa
erano indiuisi, et nel suo parto cō la mano, poter del pa
dre Demogorgone, furono diuise. Chiama questa diuisione
Litigio, perche cōsiste in cōtrarietā, cioè fra li quat
tro elementi, che l'uno è contrario dell'altro, et gli figu
ra brutta faccia, perche in effetto la diuisione, & con
trarietā è difetto, come la concordia, & unione è perfet
tione. Dice che il Litigio uolse salir in cielo, & che fu
gittato di cielo in terra da Demogorgone: perche nel
cielo nō è discordia ne contrarietā alcuna, secondo li pe
ripatetici, & perciò li corpi celesti nō son corruttibili,
ma solamente gli inferiori, per esser tra loro contrarie
tā, che la contrarietā è causa della corruttione, & per
l'esser gittato di cielo in terra s'intende che il cielo è
causa di tutte le contrarietā inferiori, & che esso è sen
za contrarietā. so. Come la puo dunque causare? Fi.
Per la cōtrarietā delli effetti de pianeti, stelle, & segni
celesti, & per la contrarietā de moti celesti, uno da leuā
te a ponēte, l'altro da ponente a leuāte, un uerso setten
trione, l'altro uerso mezo giorno, & ancora per la con
trarietā del sito de corpi inferiori collocati nella roton
ditā del cielo della luna: che li prossimi alla circōferēza
del

del cielo sono leggieri, & i lontani approssimati al centro son gravi: dallaqual contrarietà dipende ogn'altra contrarietà delli elementi. Potrebbe ancora significare quella opinione antica, & Platonica, che le stelle, et pianeti sieno fatti di fuoco per la loro lucidità, & il resto del corpo celeste di acqua per la sua diafinità, e trasparenza: onde il nome hebraico de' cieli, che e scamayn, s'interpreta exmaini, che vuol dire in hebraico fuoco, et acqua, & secondo questo il Litigio, et la contrarietà nella prima creatione salirono in cielo, perche sono fatti di fuoco, e di acqua, ma non restarono li successivamente, anzi furono gittati di cielo ad habitare continuamente in terra, nella quale si fa la successiva generatione cō la cōtinua cōtrarietà. SO. Strano mi pare, che in cielo sieno nature contrarie elementarie, come fuoco, et acqua. FI. Se la materia prima è commune agli inferiori, & a celesti, come senton costoro, et Platone ancora, nō è strano che qualche contrarietà elementale si troui ancor nel cielo. SO. Come adunque non si corrompe, come fanno i corpi inferiori? FI. Platone dice che i cieli da se sonno corruttibili, ma la potētia diuina gli fa indissolubili. intende per le forme intellettuali in atto, che gli informano: ancora, perche questi elementi celesti sono piu puri, et quasi anime delli elementi inferiori, ne sono misti nel cielo, come nelli inferiori misti, che'l fuoco è solamente ne' lucidi, & l'acqua ne' trasparenti, di modo che se bē il Litigio in principio della productione del uentre del Chaos uolse salire in cielo, fu nirntedimeno gittato nel mondo inferiore, oue hoggi di è la sua habitatione. onde segue la fabula, che essendo pur in questo

parto

significato
nome di Pan

significato
nomi delle
3. fate

parto del Litigio il Chaos grauato con sudori, e sospiri
focosi, seguitò la mano di Demogorgone, & trasse del
suo uentre Pan con le tre sorelle Parche. intēde per quel
li affanni nella natiuità del Litigio le nature de quat-
tro elementi cōtrarij, & per la grauatione intende la
terra che è la piu graue, & per il sudore l'acqua, et per
li sospiri focosi l'aere, & il fuoco: et per cagione, et rime-
dio della fatigatione di questi contrarij la potentia di-
uina produsse del Chaos il secondo figliuolo Pan, che in
greco significa tutto, per ilquale intende la natura uni-
uersale ordinatrice di tutte le cose prodotte dal Chaos,
& quella che pacifica i contrarii & gli accorda insie-
me. onde Pan nacque doppo il Litigio, che la concordia
succede alla discordia, et uiene dipoi di quella. Prodosse
ancora con lui le tre sorelle Parche chiamate Clotos,
Lachesis, & Atropos, lequali Seneca chiama fate, &
per quelle intende tre ordini delle cose tēporali, del pre-
sente, del futuro, & del preterito, lequali dice che Iddio
fece seguaci della natura uniuersale: perche Clotos s'in-
terpreta uolutione delle cose presenti, & è la Fata che
torce il filo che si fila di presente. Lachesis è interpreta-
ta protrattione, che è la productione del futuro, & è
quella Fata che attende quel filo che resta per filare nel
la rocca. Atropos s'interpreta sēza ritorno, che è il pre-
terito, che non si puo tornare, et è la Fata che ha fila-
to il filo gia raccolto nel fuso, et si chiamano Parche per
il contrario, perche a nissuno perdonano. Dice di Pan,
che fu posto nella sedia per commandamento di Demo-
gorgone: perche la natura essercita l'ordine diuino, &
la sua amministratione nelle cose. poi segue la generatio
ne di

ne di Demogorgone d'un sesto figliuolo chiamato Polo, che è l'ultima sfera, che uolge sopra i due Poli artico, & antartico, & un'altro settimo chiamato Fitore, che è il Sole, & un'altro ottauo, che fu femina, cioè la terra, la qual è il centro del mondo. questa terra dicono c'ha partorita la notte: perche l'ombra della terra causa la notte. Ancora intende per la notte la corruttione, & priuatione delle forme luminose, laquale deriuua dalla materia tenebrosa. Dicono, che la fama fu la seconda figliuola della terra: perche la terra conserua la fama de mortali, dipoi, che sono sepolti in lei. Il terzo suo figliuolo dicono che fu Tartaro, cioè l'inferno: perche allo inferiore uentre della terra ritornano tutti i corpi generati. Dicono la terra hauer partorito questi figliuoli, et altri senza padre: peroche questi sono difetti, & priuationi dell'essere, liquali dependono dalla rozza materia, & non da alcuna forma. L'ultimo figliuolo di Demogorgone fu Herebo, che uol dire inherentia, cioè la potentia naturale inherente a tutte le cose inferiori, laquale è nel mondo basso la materia de generabili, et è cagione della generatione, & corruttione, & di ogni uariatione, & mutatione di corpi inferiori, & è nell'huomo, che si chiama mondo piccolo, l'appetito, & desiderio all'acquisitione di tutte le cose nuoue: onde dicono, c'Herebo generò di molti figliuoli, cioè Amore, Fatica, Inuidia, Paura, Dolo, Fraude, Pertinacia, Egesta, Miseria, Fame, Querela, Morbo, Vecchiezza, Pallore, Oscurità, Sonno, Morte, Charonte, Die, & Ether. so. Chi fu la madre di tanti figliuoli? FI. I. la notte figliuola della terra, della quale generò Herebo tutti questi figliuoli.

*Fitore per lo
sole*

*notte figliuola
della terra*

*fama figliuola
della terra*

50. Perche attribuiscono tutti questi figliuoli a Herebo & a la notte? F1. Perche tutti questi deriuano dalla potentia inherēte, et dalle notturne priuationi tanto nel gran mondo inferiore, quanto nel piccolo humano. 50.

Dimmi, come. F1. L'amore, cioè il desiderio, è generato dalla inherente potentia, et dal mancamento: perche la materia, come dice il filosofo, appetisce tutte quelle forme, delle quali è priuata. La gratia è quella della cosa desiderata, o amata, la qual persiste nella mente desiderante, ouer nella potētia appetēte. La fatica è gli affanni, & trauagli del desiderāte per arriuare alla cosa, che appetisce. L'inuidia è quella, che ha il desiderāte al possidente, La paura è quella, che s'ha di perdere l'acquistato di nuouo; perche ogni acquistato si puo perdere; ouero di non poter acquistare quello che desidera. Il dolo, & fraude, sono mezi d'acquistare le cose desiderate. La pertinacia è quella, che usa in seguirarle. L'egestà, & miseria, & fame sono i mancamenti de desideranti. La querela è il loro lamento, quando non possono haue re quel che desiderano, ouero quādo perdono l'acquisto to. Il morbo, senettu, & parole sono dispositioni della perdita, & corruzione delle cose acquistate per uolontà, o potentia generatiua. L'oscurità, & il sonno sono le prime amissioni, che la morte è l'ultima corruzione. Charonte è l'obliuione, che seguita alla corruzione, & perdita dell'acquistato. Die è la lucida forma, alla quale puo arriuare la inherente potentia materiale, cioè la intellettiua humana, & nell'huomo è la lucida uirtù, & sapientia, alla quale la uolontà de perfetti, et il suo desiderio si drizza. Ether è lo spirito celeste intellettuale, ch'è

onde si genera
l'amore

onde la
fatica

onde l'inui-
dia
a paura

oplo & frau-
de
ertinacia

egestà
querela

morbo,
senettu

oscurità et
sonno

aronte
die

ether

ch'è quel piu che può partecipare la potètia materiale,
 et la uolòtà humana: Ancora potria significare per que
 sti dui figliuoli di Herebo, Die, et Ether, le due nature
 del cielo, la lucida delle stelle, et pianeti, laquale si chia
 ma Die, & la Diasana, dell'orbe, laquale si chiama
 Ether. so. C'hanno a fare queste nature celesti cō Here
 bo, ch'è la materia de generabili e coruttibili, & come
 gli possono essere figliuoli? FI. Peroche molti delli anti
 chi, & con loro Platone, affermano che queste nature
 celesti sieno fatte di materia de corpi inferiori, onde lo
 ro uengono ad essere gli piu eccellenti figliuoli di Here
 bo. so. Mi basta quello, ch'in breue hai detto della ge
 neratione di Demogorgone: mancami solamente d'inten
 dere delle cose pertinenti all'amore, come l'innamora
 mento di Pan secondo figliuolo di Demogorgone con la
 ninfa Siringa. FI. Fingono i poeti il dio Pan cō due cor
 na in testa tendenti al cielo, la faccia ignea con la bar
 ba longa, che gli pende sopra il petto. ha in mano una
 uerga, & una fistula cō sette calami: ha in dosso una pel
 le di diuerse macchie macchiata, gli mēbri bassi, aspri,
 et rozi, et gli piedi capriui. Diceno che uenendo Pan in
 contentione con Cupidine, essendo superato da lui, fu co
 stretto amare Siringa uergine ninfa di Arcadia, laqua
 le sguendola Pan, & essa fuggendo, fu impedita dal fu
 me Ladone, onde ella domādando soccorso all'altre nin
 fe, fu cōuertita in calami, ouer cāne paludari: et odendo
 Pā che la seguiva, il suono che il nēto faceua percorēdo
 in quei calami, sentì tātā suauità d'harmonia, che per la
 diletatione del suono, & per l'amore della ninfa pigliò
 sette di quelli, & con teragli congiunse insieme, & fe

*figura di
Pan*

*ne
Trasformat
di Siringa*

ce la fistula, soaue instrumento da sonare. SO. Vorrei sa-
per da te, se gli poeti in questo hāno significato qualche
allegoria. FI. Oltre il senso historiale d'uno Siluano di
Arcadia, ilquale essendo innamorato si diede alla musi-
ca, & fu inuentore della fistula con gli sette calami con-
giunti insieme con cera, non è dubbio c'ha un'altro sen-
so alto, & allegorico, cioè che Pan, che in Greco uuol
dire tutto, è la natura uniuersale ordinatrice di tutte le
cose mondane; le due corna, c'ha in fronte, che si stendo-
no fin' al cielo, sono gli dui Poli del cielo, artico, & an-
tartico; la pelle macchiata, c'ha indosso, è l'ottaua sfe-
ra piena di stelle: la faccia ignea è il Sole cō gli plane-
ti, che in tutto sono sette, si come nella faccia sō sette or-
gani, cioè dui occhi, due orecchie, dui buchi del naso, &
la bocca, liquali, come disopra habbiamo detto, signifi-
cano gli sette pianeti; gli capegli et la barba longa pen-
dente sopra il petto, sono i raggi del Sole, et altri plane-
ti, et stelle, che pendono nel mōdo inferiore per far o-
gni generatione, & missione; gli membri bassi, & rozi
son gli elementi, & gli corpi inferiori, pieni di grossex-
za, & di rorezza, a rispetto delli celesti, fra quali men-
bri gli piedi sono caprini, perche li piedi delle capre nō
caminano mai per la uia dritta, ma uanno saltando, &
trauersando inordinatamente: tali sono i piedi del mon-
do inferiore, & gli suoi moti, & trasformationi d'una
essentia nell'altra transuersalmēte, senza certo ordine,
delle quali rozzezze, & inordinationi sono priui gli cor-
pi celesti. Questo è il significato della figura di Pan. SO.
Piacemi: ma dimmi ancora il significato del suo amore
con Siringa: che è piu del nostro proposito. FI. Dicono

significato
della figura
di Pan.

ancora, che questa natura uniuersale così grande, potente, eccellente, & mirabile, non può esser priua d'amore, & però amò la pura uergine, & incorrotta, cioè l'ordine stabile, & incorruttibile delle cose mondane, perche la natura ama il meglio, & il più perfetto, ilquale seguitandolo, egli il fuggiuu, p'essere il mondo inferiore tanto instabile, & sempre inordinatamente mutabile, scò piedi caprini, la fuga dellaqual uergine fece cessare il fiume Ladone, cioè il cielo che corre continuamente, come fiume, nelqual'è ritenuta l'incorrotta stabilità fugitiua delli corpi generabili del mondo inferiore, benchè il cielo nō sia senza cōtinua instabilità, per il suo continuo moto locale: ma questa instabilità è ordinata et sēpierna, uergine senza corruttione, & le sue deformità sono cō ordinata, & harmoniaca correspōdentia secondo che di sopra habbiamo detto della musica, et melodia celeste. questi sono i calami delle cāne del fiume, ne quali fu cōuertita Siringa, ne quali calami lo spirito genera soauo suono, & harmonia, perche lo spirito intellettuale, che muoue i cieli, causa la sua consonante correspōdentia musicale: de quali calāi Pā fece la fistula cō sette di loro, che uuol significare la cōgregatione delli orbi de sette pianeti, & le sue mirabili cōcordātie harmoniali, p' questo dicono che Pan porta la uerga, & la fistula cō laquale sēpre suona, perche la natura di continuo si serue dell'ordinata mutatione de sette pianeti p' le mutationi continue del mondo inferiore. Vedi o Sofia, come breuemente io t'ho detto il continente dell'amore di Pā cō Siringa. s o. Mi gusta l'inamoramento di Pan con Siringa. uorrei hora sapere la generatione, matrimonij, adulterij,

*significati
dell'Amore
di Pan con
Siringa*

adulterij, & innamoramēti delli altri dei celesti, et quali sono le lor' allegorie. FI. Ti dirò di quelli qualche parte sotto breuità, perche il tutto sarebbe cosa longa, et fastidiosa. L'origine delli celesti niene da Demogorgone, & dalli suoi due nepoti, figliuoli di Herebo, ouero, secondo che altri uogliono, suoi figliuoli proprij, cioè di Ether, & di Die, sua sorella, & moglie. di questi due dicono che nacque Celio, ouero Cielo, del qual nome appresso i gentili fu nominato Vranio, padre di Saturno, per essere tãto eccellēte in uirtù, et di sì profondo ingegno, che pareua celeste, et degno d'essere figliuolo di Ether, et di Die, perche partecipaua la spiritualità etherea nel suo ingegno, et la luce diuina nella sua uirtù. l'allegorico di questo è assai manifesto, perche il Cielo, che circonda, tela, & copre tutte le cose, è figliuolo di Ether, & di Die, peroche è cōposto di natura etherea nella sua diaphanità sottile, et spirituale, et di natura lucida diuina per le stelle luminose, c'ha, & l'Ether si chiama padre per essere parte principale nel cielo, si per la sua grãdezza che cōprende tutti gli orbi, come ancora, secondo Plotino, di mēte di Platone, perche penetra tutto l'uniuerso, il quale pone essere pieno di spirito ethereo, ma che gli corpi lucidi sono mēbri particolari del cielo a modo della femina, che parte dell'huomo, che è il tutto: come ancora per essere l'ether corpo piu sottile, & piu spirituale che i corpi lucidi delle stelle, et pianeti: onde Aristotele dice, che per essere le stelle di piu grossa, & densa corporeità, che l'resto del Cielo, sono capaci di riceuere & ritenere in se la luce: laqual cosa nō puo fare l'orbe per la sua trasparente sottilità: et Plotino tiene essere tanta la sottilità

origine del
cielo.

allegoria del
cielo.

le stelle perom
gron, e dense
sono capaci di
riceuere, e ritene-
re la luce piu
degli altri corpi celesti.

tilità dell'eter, che penetri tutti i corpi dell'universo,
 così superiori, come inferiori, & che stia con loro nei
 suoi lochi senza augmento di loro: peroche esso è spiri-
 to interiore sostentativo di tutti gli corpi senza accresce-
 re la sua propria corporentia: onde l'Eter ha proprie-
 tà di marito spirituale, & Die di moglie più materiale,
 delle quali due nature il cielo è composto. sò. Et di Cielo *Saturno*
 chi ne nacque? F. Saturno. sò. Et qual fu la madre? F. *figliu del*
 Saturno. Re di Creta fu figliuolo d'Vranio, & di Vesta: *Cielo*
 & essendo esso Vranio per la sua eccellenza chiamato
 cielo. Vesta sua moglie fu chiamata Terra, per essere
 così generatiua di tanti figliuoli, & massimamente per
 Saturno, il qual fu inclinato alle cose terrestri, & inuen-
 tore di molte cose utili ne l'agricoltura. antora esso Sa-
 turno fu di natura tarda, & malenconica a modo della
 terra: et allegoricamente la terra, come t'ho detto, è
 la moglie del cielo nella generatione di tutte le cose del
 modo inferiore. sò. Essendo Saturno pianeta, come puo
 essere figliuolo della terra? F. Vna uolta esso è figliuo-
 lo di cielo, perche è il primo pianeta, & il più approssi-
 mato al cielo stellato: et assolutamente si dice cielo, &
 come padre circonda tutti i pianeti. però esso. Satur-*proprietà d.*
 no ha molte similitudini della terra, prima nel colore *Saturno*
 piòbale, che tira al terriccio, dipoi perche fra tutti pia-
 neti erratici esso è il più tardo nel suo moto, si come
 la terra fra tutti li elementi è il più graue. tarda Satur-
 no trent'anni a uolgere il suo cielo, & Iuppiter poi,
 che è il più tardo delli altri, in anni dodici, e Marte in
 circa due, & il Sole, Venere et Mercurio in uno anno,
 & la Luna in un mese. oltre questo Saturno assomiglia

alla terra nella cōpleSSIONE che influisce. laquale è fred-
 da, & secca come lui: fa gli huomini, ne quali domina,
 malenconici, mesti, graui, et tardi, & di color di terra,
 inclinati all'agricoltura, edificij, & officij terreni, et es-
 so pianta domina ancora tutte queste cose terrene. si di-
 pinge uecchio, mesto, brutto d'aspetto, cogitabundo,
 mal uestito, con una falce in mano, peroche fa tali gli
 huomini, che da lui sono dominati, & la falce è instru-
 mēto dell'agricoltura, alla quale li fa inclinati. Da ol-
 tra questo grād'ingegno profōda cogitatione, uera sciē-
 tia, retti cōsigli, et costātia d'animo, per la mistione del-
 la natura del padre celeste con la terrena madre et fi-
 nalmente dalla parte del padre dà la diuinità dell'anima
 & dalla parte della madre la bruttezza, & ruina del
 corpo, et per questo significa pouertà, morte, sepoltura,
 et cose ascoste sotto terra, senza apparentia, et ornamē-
 to corporeo: onde fingono, che Saturno mangiava tutti i
 figliuoli maschi, ma non le femine, peroche esso corrōpe
 tutti gl'indiuidui, & conserua le radici terrene loro
 madri. si che con ragione fu chiamato figliuolo di cielo,
 & della terra. so. Et di Saturno chi fu figliuolo? FI.
 Molti figliuoli, & figliuole applicano i poeti à Saturno,
 come Cronos, che uol dire tempo determinato, oue-
 ro circuito temporale, come è ancora l'anno che è il tem-
 po del circuito del Sole, che dicono essere figliuolo di Sa-
 turno: peroche il maggior circuito temporale che l'huo-
 mo possa uedere nella sua uita, & che sia di più tempo, è
 il circuito di Saturno, che, come ho detto si fa in trenta
 anni, che quelli delli a liri pianeti si fanno in più breue
 tempo. so. Qual fu la moglie di Saturno madre di Cro-
 nos?

effetti pro-
 uoti da
 Saturno.

figura di
 Saturno

mos? FI. Sua moglie madre di Cronos, & delli altri *moglie di Saturno*
 figliuoli fu Opis sua propria sorella, figliuola di suo pa-
 dre Cielo, & di Terra sua madre. so. intendono farsi
 altra cosa per Opis, che la uera moglie di Saturno Re
 di Creta? FI. L'allegoria è, che Opis uol dire opera, et *Allegoria di opis moglie di Saturno*
 significa il lauorio della terra, così nell'agricoltura co-
 me nella fabrica delle città, et habitationi, laquale con
 ragione è moglie, & sorella di Saturno; è sorella per es-
 ser figlia del cielo, ilquale è causa principale dell'agri-
 cultura della terra, & della terrena habitatione, in mo-
 do the li parèti, ouer genitori di Opis sòn quelli medesi-
 mi di Saturno, cioè cielo e terra. E sua moglie, perche
 Saturno produce le fabriche, & l'agricoltura come agē-
 te, & Opis come recettaculo patiente, & materiale.
 so. Che altri figliuoli ha hauuto Saturno d'Opis. FI.
 Plutone, che significa l'abbisso del mare, perche in tutti
 dui Saturno ha dominio. altri figliuoli gli danno i poeti.
 ma tornando alle cose celesti, che s'uno in nestro proposi-
 to, ti dico, che Gioue fu figliuolo di Saturno, ilquale Gio-
 ue è il pianeta piu basso, che seguita Saturno, & ne-
 l'ordine celeste succede a Saturno nel modo che successe
 Iuppiter Re di Creta a suo padre Saturno: ilquale Iuppi-
 ter hebbe il nome di questo eccellente, et benigno plane-
 ta per la sua benigna, et nobil uirtù, sì come suo padre
 per le sue similitudini già dette. partecipano questi
 dui della natura di questi dui pianeti, furono nomina-
 ti delli suoi nomi, come se quelli celesti fussero discesi
 in terra, & fattosi buomini. anchora s'assomigliaro-
 no a questi dui pianeti ne casi intrauenuti ad ogn'uno
 di loro da per se, & l'uno con l'altro, Sof. Di

Saturno hai già detto: dimmi hora di Gione l'allegoria de casi che gli son interuenuti con suo padre Saturno, et delli suoi proprij ancora. FI. Di qual caso d'esso uoi tu ch'io ti dica? SO. Di quel che dicono che quando Iuppiter nacque lo nascosero da suo padre Saturno, che amazzaua tutti i suoi figliuoli. FI. L'allegorico è, che Saturno è ruinatoro di tutte le bellezze & eccellentie che per uengono nel mondo inferiore dalli altri pianeti, et massimamente di quelle, che uengono da Gione, che sono le prime, & le piu illustri, come è la giustitia, la liberalità, la magnificentia, la religione, l'ornamēto, lo splendore, la bellezza, l'amore, la gratia, la benignità, la liberalità, la prosperità, le ricchezze, le delizie, & cose simili, delle quali tutte Saturno è ruinatoro, et destruggitore, & di quelli, che hanno ne suoi nascimenti i Saturno potente sopra di Gione, dannificatore egli è, & fa ruinare in loro tutte queste nobilità, ouero le offusca, si come Iuppiter Cretense, essendo fanciullo, & debile di forze, fu nascosto dalla malinolentia di Saturno suo padre, che lo uoleua occidere per essere potēte sopra di lui. SO. Et qual è allegoria di quello che dicono, che essendo Saturno in prigione de' Titani, Iuppiter suo figliuolo con sufficienti forze lo liberò? FI. Significano, che essendo Iuppiter forte nella natura d'alcuno, ouero in principio di qualche edificio, o habitatione, ouero opera grande, se si truoua con buono aspetto superante Saturno, libera quel tale d'ogni calamità, miseria, & prigionia, et reprime intti i suoi infortunij. SO. Et quello che dicono che Iuppiter dipoi che hebbe liberato Saturno, lo prinò del regno, & lo confinò nell'inferno, che significa

*eccellente
che uengono
da Gione.*

*Saturno po-
tente sopra
Gione, & i
suoi figliuoli
non trinito*

fica? FI. Vna uolta l'historia è, che Iuppiter, dipoi che hebbe liberato il padre di prigione de' Titani, gli leuò il regno, & fecelo fuggire in Italia, & quiui regnò in compagnia di Iano, & principiò una terra, doue hora è Roma, & così confinato morì. Li Poeti chiamano Inferno Italia, si per essere a quel tempo inferiore a Creta, che esso Re la riputaua Inferno a rispetto del suo regno, come perche in effetto Italia è inferiore alla Grecia, per essere piu occidentale, peroche l'oriente è superiore all'occidente. ma l'allegoria è, che essendo Gioue piu potente che Saturno in qual si uoglia persona, ò atto, esso leua il dominio di quel tale a Saturno, & lo fa restare inferiore in influentia. significa ancora uniuersalmente, che regnando Saturno prima nel modo della generatione, conservando le semenze sotto terra, et congelando lo sperma in principio della concettione delli animali, che non dimeno nel tēpo dell'augumento, & ornamento delle cose nate Gioue è quello che regna, et è principale in questo, & leuando il padre Saturno da dominio, lo confina nell'inferno, cioè ne' luoghi oscuri, ne quali si nascondono le semenze delle cose in principio della generatione, sopra lequali semenze esso Saturno ha proprio dominio. SO. Mi consueuan queste allegorie de i casi intrauenuti fra Gioue, & Saturno: & poi che queste hanno sottile significatione, tātò piu l'haueranno quelle cose, che si dicono della uirtù, et uitoria di Gioue, et della sua giustitia, liberalità, & religione. FI. Egli è così, che dicono che lui mostrò al uolgo il modo del ben uiuere, uietando li di molti uiti che haueuano, peroche mangiauano carne humana, & sacrificauonla, & egli gli leuò da quella

Giove piu potente di Saturno re in ariemene rende uano i suoi malefici

Giove uirtuoso il modo di ben uiuere

inhumana consuetudine. significa che Iuppiter celeste p
 la sua benignità prohibisce alli huomini ogni crudeltà,
 & gli fa pietosi, & gli prolunga, & preserua la uita, et
 gli difende dalla morte: onde esso Gioue in greco si chia
 ma zefs, che uol dire uita. Dicono ancora che egli ha
 dato legge, & religione, et constituiti tempj: però che'l
 pianeta Iuppiter porge tal cose a gli huomini, facendo
 li regolati, moderati & attenti al culto diuino: Dicono
 che acquistò la maggior parte del mondo, laqual diuise
 fra suoi fratelli, figliuoli parenti, & amici, & p se uolse
 solamente il monte Olimpo, nelquale faceua la sua resi-
 dentia, & gli huomini andauano a domandare li suoi
 retti iudicii, egli faceua ragione, & giustitia ad ogni
 aggrauato. significano che quel pianeta di Iuppiter da
 uittorie, ricchezze, & possessioni, con liberal distribu-
 tione alli huomini Giouiali, & che egli ha in se una su-
 stantia netta, & limpida natura, aliena da ogni auari-
 tia, & bruttezza, & che fra gli huomini giusti, amatori
 di uirtù, & di retti iudicii, perciò in lingua hebrai-
 ca si chiama Sedech, che uol dire giustitia. so. Tutte
 queste allegorie Giouiali mi piacerò: ma che dirai o Fi-
 lone delli suoi innamoramenti, nò solamente matrimo-
 niali con Iunone, ma ancora adulterini, che sono piu del
 nostro proposito? FI. L'historiale è che Iuppiter ha per
 moglie Giunone sua sorella figliuola di Saturno, & di
 Opis, nati tutti due d'un medesimo parto, et ella nacque
 prima. Nell'allegorico alcuni tēgono Giunone p la ter-
 ra, et per l'acqua, et Gioue per l'aere, et per il fuoco: al-
 tri pōgono Giunone per l'aere, et Gioue per il fuoco, fra
 quali pare che sia frateilanza congiuntione: altri la
 pongono

*Gione vuol
dire uita*

*efficiat prod
da Ioue*

quasi

Iunone

pongono la Luna: & ogniuno accommoda le favole di Giunone alla sua oppinione. so. Et tu ò Filone che intendi per Giunone? FI. intendo la uirtù gouernatrice del mondo inferiore, & di tutti gli elemēti, & massimamente dell'aere, che è quello che circonda, & ambisce l'acqua, & che pepetra la terra per tutto: che l'elemento del fuoco nō era conosciuto, ne cōcesso dalli antichi, che teneuano che l'aere fusse contiguo al cielo della Luna, se bē quella prima parte per l'approssimatione de cieli, per il loro continuo moto sia la piu calda. onde per l'uniuersalitā dell'aere in tutto il globo, che è piu appropriato a Giunone, essa è la uirtu gouernatrice di tutto il mondo, della generatione, et delli elemēti, si come Gione è la uirtù gouernatrice delli corpi celesti: ma s'appropria al pianeta Iuppiter, perche è il piu benigno, & eccellente, & il piu alto dopò Saturno, che è il padre suo, cioè l'intelletto, ch'è produttore dell'anima celeste; & Opis sua madre, ch'è il centro della terra, et la materia prima. Iuppiter resta mezo nel celeste, che è principio et padre delli padri pianeti, et di cielo, et di sua sorella Giunone, che cōtiene tutto quello ch'è dal centro della terra fino al cielo: et essēdo cōtighui l'uno cō l'altro, si chiamano fratelli: et si dice che sono nati d'uno medesimo parto p denotare che'l mōdo celeste, et l'elemētale furono insieme prodotti dall'intelletto padre, et dalla materia madre, secōdo dice Anassagora, cōforme cō la sacra scrittura nella produzzione, ouer creatiōe del mōdo, quādo dice, che d'un principio, et semēza delle cose creò l'ad-
dio il cielo, et la terra. et dicono; che Giunone uscì prima del uētre della madre: perche intēdeuano che la for-

*Allegoria
della matrice
fra Gioue &
Giunone*

matione di tutto l'uniuerso principiaſſe dal cētro, et che fuſſe coſi ſucceſſiuamēte andata ſalendo fino alla circōferentia ultima del cielo, come arbore che uada creſcēdo fino alla cima; conforme al detto del Salmiſta, che di ce, nel di, che creò Dio terra, & ciclo, che antepoſe nell'ordine della creatione l'inferiore al ſuperiore corporeo. & ſi chiamano congiunti in matrimonij, perche, come diſopra t'ho detto, il mōdo celeſte è uero marito del mondo elemētale, che è la ſua uera moglie, l'uno agente, & l'altro recipiente. & ſi chiama Giunone, perche gioua, quaſi come la deriuatione di Giove, perche ambi dui giouano alla generatione delle coſe, l'uno come padre, & l'altro come madre. tutta uolta Giunone ſi dice dea de matrimonij, et Lucina delle partoriēti, perche ella è uirtù gouernatrice del mondo, della congiuntione delli elemēti, et della generatione delle coſe. so. Ma baſta queſto della loro cōgiuntione: dimmi hora della loro generatione di Hebe femine, et di Marte maſchio. Fr. Fingono che ſtādo Apollo ī caſa di Giove ſuo padre, di de māgiar' a Giunone ſua matrigna lattughe agreſti fra l'altre coſe, onde eſſa eſſendo prima ſterile di ſubito s'ingrauidò, & parturì una figliuola chiamata Hebe, la quale per la ſua bellezxa fu fatta dea della giouentù, et maritoſſi con Hercole. so. Qual è l'allegoria? Fr. Eſſendo il Sole, che è chiamato Apolline, in caſa di Giove ſuo padre, cioè in Sagittario che è il primo domicilio di Giove, & di lì fin a Peſce che è il ſecondo ſegno di Giove nel zodiaco, & queſto è da mezzo Nouembre fin a mezzo Marzo per il gran freddo, & molta humidità di eſſi meſi, s'ingrauidò Giunone che è il mondo elemē-

tale,

*Hebe, dea
della giouentù
et ſuo marit.*

tale, & questo s'intende quando si dice Apollo hauer-
 gli dato mangiare lattughe agresti, lequali son molto
 fredde, & humide, lequali due qualità fanno ingraida-
 re, la terra essendo sterile dell'autunno passato, et le ra-
 dici delle semēti delle cose principiano allhora a piglia-
 re uirtù germinatiua, che è uera concettione, et ella uie-
 ne a parturire, ne la primavera, ch'è passando il Sole di
 Pesce in Ariete. et perche allhora ogni pianta è fiorita,
 et ogni cosa ringiouenisce, pciò ella si chiama dea della *Allegoria*
 giouētū, che in effetto Hebe, è la uirtù germinatiua del *di Hebe.*
 la primavera, laquale è nata di Gione celeste, et di Giu-
 none terrestre, et elementale, per intercessione del Sole.
 Et dicono maritarsi ad Hercole, perche gli huomini ec-
 cellenti, et famosi in uirtù si chiamano Hercoli, perche
 la fama de tali huomini sempre mai è giouane, & mai
 non muore, ne s'inuechia. s. o. Ho inteso di Hebe: dim-
 mi di Marte loro figliuolo. P. Marte, come tu sai, è pia-
 neta caldo, & produce calidità nel mondo inferiore:
 laqual calidità mescolata cō l'humidità, significata per
 Hebe, fa la generatione di questo mondo inferiore, che
 è significata per Giunone: sì che questa figliuola, et que-
 sto figliuolo parturì Giunone di Gione celeste, con iqua-
 li si fanno poi tutte le generationi inferiori. Ancora di-
 cono, che si come Hebe significa generatione uniuersale
 del mondo, così Marte, che è comburente, & destruen-
 te significa la corruttion, laquale si causa, massimamen-
 te dal grā caldo della state, che disicca ogni humidità:
 sì che questi dui figliuoli di Gione, et di Giunone sono la
 generatione, et corruttione delle cose, cō lequali il mon-
 do inferiore si continua: & perche la corruttione non
 deriua

*Marte fig
 di Giove.*

deriua dal principio celeſte ſe nō per accidente,perche la propria opera,& intentione è la generatione,perciò dicono che Giunone parturì Marte per la percuffione della uulua,perche la corruttione uiene dal difetto.& percuffione della materia,ma non dall'intentione dello agente. SO. mi piace l'allegorico del matrimonio et de la legitima generatione di Gioue,et Giunone:horrei ſapere qualche coſa de loro innamoramenti, et ſtraordinarie generationi,come quelli di Latona, d'Alcumena, & d'altri. FI. Dicono che Gioue s'innamorò di Latona uergine,& che l'ingrauidò.laqual coſa ſofferendola aſpramente Giunone, non ſolamente commoſſe contra di lei tutte le parti della terra,in modo che niſſuna non la riceueua,ma ancora la fece perſeguitare da Fitone ſerpente grandiffimo, che d'ogni luogo la ſcacciaua:onde ella fuggendo uenne nell'iſola di Delos,che la ricettò,et quini partorì Diana,& Apolline:ma Diana uſcì prima,& aiutò la madre, facēdo l'officio di Lucina: nel naſcimēto d'Apolline;ilquale nato che fu,col ſuo arco & ſaette ammazò il detto Fitone ſerpente. SO. Dimmi l'allegorico. FI. Significa che nel dilunio,& anche poco dipoi era l'aere tanto ingroſſato per li uapori dell'acqua che copriua la terra per le grandi, & continue pioggie,che furono nel diluuiio, che nel mondo nō apparìua luce lunare,ne ſolare,perche i loro raggi non poteuano penetrare la denſità dell'aere. onde dice,che Latona,che è la circonferentia del cielo,doue uia la uia lattea,era grauida di Gioue ſuo amante;et uolendo partorire nell'uniuerſo il lume lunare,et ſolare poi del diluuiio,Giunone,che è l'aere,l'acqua,et la terra,ſdegnata per

per gelosia di quella gravidanza, impediua con la sua grossezza, & con li suoi uapori il parto di Latona, & l'apparitione del Sole, & della Luna nel mondo, in modo che faccea che in niun luoco della terra era ricciuta, ne potuta uedere: & oltra di questo che Fitone serpente, che era la grande humidità, che restò del diluuio la perseguitaua con l'ascensione continua de' uapori, che ingrossando l'aere non lasciava partorire ne apparire i raggi lunari, ne solari. & chiama serpente quella superflua humidità, perche era cagione della corruttione delle piante, et di tutti gli animali terrestri. Finalmẽte nell'Isola di Delos, doue prima si purificò l'aere per la siccità della salsedine del mare, Latona partorì Diana, et Apolline, perche i Greci tengono che primamente doppo il diluuio in Delos apparisse la Luna e'l Sole, & dicesi essere nata prima Diana, perche prima fu l'apparitione della Luna di notte, & dipoi nacque Apolline, & apparse nel giorno seguente, in modo che la apparitione della Luna dispose quella del Sole, come se fusse stata Lucina della madre nel parto fratello. & nato che fu Apolline dicono che ammazò col suo arco, & saette Fitone serpente: cioe, il Sole come apparisse disseccò con i suoi raggi l'humidità che prohibiua la generatione delli animali, & delle piante. so. Quat è l'arco d'Apolline? F I. Ti potrei dire, che è la circonferentia del corpo solare, della quale escono i raggi a modo di saette, che le saette presuppongono l'arco: ma in effetto l'arco d'Apolline è un' altro piu proprio, il quale ti dichiarerò quando parleremo de' suoi amori. & io potrei dirti un'altra allegoria piu antica,

antica dotta, & sapiente. del nascimento di Diana, & Apolline. so. Dimmela ti prego. FI. Denota la loro produzione nella creatione del mondo, conforme alla maggior parte della sacra scrittura Mosaica. so. A che modo? FI. Scriue Moises, che creando Dio il mondo superiore celeste, & l'inferiore terrestre, che l'istesso con tutti gli elementi era confuso, et fatto uno abisso tenebroso, & oscuro, & che spirando lo spirito diuino sopra l'acqua dell'abisso produce la luce, & fu prima notte, & poi giorno il dì primo. questo significa la fauola del parto di Latona, laquale è la sustantia celeste della quale essendo innamorato Gioue, che è il sommo Iddio creatore di tutte le cose, l'ingrauidò de' corpi lucidi, in atto massimamente del Sole, & della Luna. & non cōsentendo Giunone, che è il globo delli elementi ch'era confuso, i corpi lucidi con i suoi raggi non la poteuano penetrare, anzi erano rebuttati da ogni parte del globo. oltre di questo l'abisso dell'acqua, che è il serpente Fitone, impedì al cielo il partorire la sua luce del Sole, & della Luna sopra la terra. finalmente in Delos Isola, che è il disco scoperto della terra che nel principio non era grande, posta a modo d'una Isola dentro dell'acque, apparirono prima, & per la scopertura dell'acqua, et per che l'aere non era quiui sì grosso. onde nella sacra creatione si narra, che doppo de' creati nel primo dì, la notte & il giorno furono creati nel secondo dì, & disteso il firmamento ethereo, che fu la diuisione dell'aere, dell'acqua, & della terra, & dipoi nel terzo dì fu scoperta essa terra, dando principio alla prodottione delle piante, & nel quarto dì fu l'apparitione del Sole, & della Luna sopra

na sopra la terraglia scoperta che è la figura del parto di Latona nell' isola di Delo, nel qual parto si denota essere la loro gravidanza nel primo dì, & il parto, & apparitione nel quarto dì, de sei dì della creatione. Et dicono che Diana uscì prima, che fu Lucina adiutrice nella natiuità d' Apolline, perche la notte nella creatione precedette al giorno & gli raggi lunari principiarono a disporre l'aere, a riceuere i solari. Apolline amazzò Fitone, che è l'abisso, perche il Sole con gli suoi raggi andò risecchando, & scoprendo ogn' hora piu la terra, purificando l'aere, & digerendo l'acqua, & consumando quella humidità indigesta, che restaua dell'abisso in tutto il globo, che impediua la creatione di tutti gli animali se ben non prohibiua quella delle piante per essere piu humide: onde nel quinto dì della creatione, che fu il seguente alla apparitione de luminari, furono creati gli animali uolatili, & aquatici ch'erano li manco perfetti, & nel sesto, & ultimo dì della creatione fu formato l'huomo, come piu perfetto di tutti gli inferiori, allhora che'l Sole, & il cielo gia haueuano disposti talmente gli elementi, & tēperata la loro missione, che si pote fare di quella animale, nel quale si mescolasse lo spirituale col corporale, e il diuino col terrestre, e l'eterno corruttibile in una mirabile compositione. so. Molto mi piace questa allegoria, & la conformità, che ha con la creatione narrata nella sacra scrittura Mosaica, & quella continuatione dell'opera delli sei dì l'uno doppo l'altro, & ueramente è da ammirare, poter nascondere cose sì grādi, et alte sotto uelame delli amori carnali di Gioue. dimmi ancora, se in quelli di Alcumena è signifi-

catione

eatione alcuna. FI. La finzione è che Giove s'innamorò d' Alcumena, & usò con lei in forma d' Anfitrione suo marito, & di lei nacque Hercole: & tu sai che Hercole appresso li Greci uol dire huomo dignissimo & eccellente in uirtù, & questi tali nascono di donne ben cōplessionate, belle, & buone, come fu Alcumena, che fu honesta, & formosa amatrice del suo marito: dellequal donne si suol innamorare Giove, & influisce in quelle le sue Giouiali uirtù, in modo che cōcepiscono principalmente di esso Giove. & suo marito è quasi istrumento della concettione. & questo uol dire che Giove usò con lei in forma d' Anfitrione suo marito, peroche il seme di Anfitrione, se nō fusse la uirtù, & influentia di Giove, nō era degno a poter generare di quella Hercole, ilquale per le sue diuine uirtù partecipate da Giove, fu uero figliuolo di Giove, & figuramente, o istrumentalmente di Anfitrione, & così s' intende di tutti gli huomini eccellenti, che si possono ancor chiamare Hercole, come quello chiarissimo figliuolo d' Alcumena. SO. Giove s' innamorò pur d' altri, & hebbene di molti figliuoli. dimmi qualche cosa di quelli. VI. Molti altri innamoramenti applicano a Giove, & la causa è, perche il pianeta Giove è amicheuole da se, & inclina gli suoi ad amicitia, & amore: & benche il suo amore sia l' honesto nondimeno hauendo nella natuità de nati sotto la sua influentia, i quali i poeti chiamano suoi figliuoli, cōmercio con alcuno delli altri pianeti, gli fa essere amatori delle cose honeste, miste con quelle della natura di quel pianeta onde egli qualche uolta dà un amor netto, puro, chiaro manifesto, e soaue, secondo la sua propria natura Giouiale.

uiale. e di questa maniera fingono che amasse Leda, & che usasse essa in forma di Cigno, perche il Cigno è bianco, netto, & chiaro, & di soaue cantare, & per questo essa Leda il prese, & poi si truouò presa da lui, & parturì di esso Castore, & Polluce in uno parto, i quali si chiamarono figliuoli di Gione, perche furono piu eccellenti in uirtù, & così ancora Helena per la sua chiara bellezza a modo di Cigno, & gli dui fratelli furono conuertiti da Gione nel segno di Gemini per esser causa di Mercurio, che dalla soaue eloquenza significata per il soaue canto del Cigno, denotando, che la parità dell'animo con la dolcezza del parlare è gran causa d'amore & amicitia. Alcuna uolta Gione dà il suo amore honesto non così apparente, & manifesto, ma nebuloso intrinseco, & coperto, et perciò dicono che amò la figliuola di Inaco, laquale hebbe in forma di nuuola. Et se Iupiter ha commercio con Venere, fa l'amore tendente al delectabile: onde pongono ch'egli amasse, & ottenesse Europa in forma d'un bel toro, perche il segno del toro è domicilio di Venere. Et s'egli ha commercio cō Mercurio da amore tendente all'utile, perche Mercurio è procuratore delle sostantie, perciò dicono che egli amò, & frui Danac in forma di pioggia d'oro, perche la liberale distributione delle ricchezze fa essere l'huomo amato da quelli bisognosi, che la riceuono come pioggia. Et hauendo commestione col sole dà amore di stato, dominio, & grandi altezze: laqual cosa significano, ponendo che amasse, & usasse con Asterie in forma di Aquila. Et mescolandosi con la Luna, fu uno amore, tenero, & pio, come quello della madre, ouero della nutrice

al fanciullino: onde dicono ch'egli amasse, & ottenesse Semele figliuola di Cadmo in figura di Beroe sua nutrice. Et essendo complessionato con Marte, fa uno amore caldo focoso, & comburente, & di tal modo dicono che amò, et ottenne Eginà in forma di fulgure. Et hauendo mescolamento con Saturno, fa un'amor misto, d'honesto, & brutto, in parte humano intellettuale, & in parte rozo, & immondo onde fingono, che egli amasse, & hauesse Antiopa in forma di Satiro, che ha le parti superiori d'huomo, & l'inferiori di capra, perche il segno Capricorno è casa di Saturno. Ancora se Giove si truoua in segno feminino, da amore femineo: et però dicono che amasse, & hauesse Calistone in forma di femina. Et si truoua in segno masculino, massime in casa di Saturno, cioè Aquario, da amor masculino: onde fingono che esso amasse Ganimede fanciullo, et ch'egli il conuertisse in Aquario, segno di Saturno. In tutti questi innamoramenti, et altri di Giove, ancora potrei dirti pie ne allegorie, ma le lascio non essendo troppo importanti, per schifare prolissità: basta che tu sappi che tutti i suoi innamoramenti denotano maniere d'amori, et d'amicizie, che dependono dall'influsso di Giove, in quelli che sono dominati da lui nelle loro natiuità, ilquale in flusso quando e'lo dà sotto, et quando accompagnato in diversi segni del cielo, denotando il numero grãde de suoi diuersi figliuoli, & la historia di quelli che partecipano diuersamente la virtù di Giove, et le maniere di tale participatione. 30. Affai habbiamo parlato de gli amori di Giove: dimmi di quel famoso innamoramento di Marte suo figliuolo con Venere. FI. Già di sopra hai saputo

saputo il nascimento di Marte della percussione della uulua di Giunone, che significa che'l pianeta Marte è calidissimo pungitiuo, & incitatiuo alla generatione del mōdo inferiore chiamato Giunone, & è figliuolo di Gioue, perche è il pianeta che gli è prossimo inferiore di lui: & il pianeta Venere, secondo gli antichi seguita in mezzo dipoi Marte: poscia seguita Mercurio, dipoi il Sole, & dipoi la Luna, ma li piu moderni astrologhi pongono il Sole fra Marte, & Venere . della qual Venere diuerse cose fingono i poeti . qualche uolta la chiamano magna, applicando le cose piu eccellenti della natura a lei, & che ella è figliuola di Cielo padre, & di Dio madre, gli danno per padre il Cielo, per essere Venere uno delli sette pianeti celesti & per madre il dì, per essere molto chiara; & quando c'è matutina anticipa il dì, & quando c'è uerspertina il prolunga. dicono che partori il gemino amore di Gioue, & le tre sorelle chiamate gratie intendendo che l'amor nelli inferiori procede dalli due parēti benigni, chiamati fortune, da Gioue fortuna maggiore, & da Venere fortuna minore, ma Gioue in loco di padre per la sua superiorità, & eccellenza masculina, & Venere in loco di madre, per esser minore, piu bassa, & femminile. ancora l'amore di Gioue è honesto, perfetto, et mascolino, et quello di venere è dilettabile, carnale, imperfetto, et femminile: onde fingono questo amore netto di ambi dui essere Gemino, per essere cōposto di honesto, & dilettabile, & anco perche il uero amore debbe essere gemino, & reciproco con li due amanti, onde generarono insieme le gratie, che l'amor non c'è mai senza gratie d'ambe due le parti. Dicono che

questa *Venere*, uenendo in casa di *Marte*, causò furie in quella, significando che quando nella natiuità d'alcuno *Venere* si truoua in uno delli suoi segni, che sono di *Marte* in cielo, cioè in *Ariete*, ouero in *Scorpione*, genera furiosi amanti, & d'ardente amore, per la caldezza di *Marte*, & così è, quando *Venere* ha aspetto con *Marte*, & la dipingono cinta del cesto, quando fa coniugij & nozze, per significare il gran legame, & uincolo inseparabile, che pone *Venere* fra i congiunti in amore. Applicano a lei delli animali le colombe per essere molto dedicate al coniugio amoroso, & dell'herbe il mirto sì per il soauo odore, sì perche sempre è uerde come l'amore, ancora perche successiuamente il mirto ha le foglie a due, a due, & l'amore è sempre gemino, & reciproco: ancora il frutto del mirto è negro, a denotare che l'amore da frutto malenconico, & angustioso. delli fiori gli danno la rosa per la sua bellezza, & suoauo odore, et anco per essere circondata di spine acute, perche l'amore è circondato di passioni, dolori, & tormenti pungitiui. so. Quella *Venere* che si dipinge nuda in mare, dentro una conca natante, è questa medesima? FI. In effetto *Venere* humana fu una sola figliuola di *Gioue*, & di *Dione*, et fingono essersi maritata con *Vulcano*, ma in effetto maritata con *Adone*, & altri credono che prima si maritasse effettivamente con *Vulcano*, et dipoi con *Adone*. questa fu Regina in *Cipri*, & tanto dedita all'amore concupiscibile, che mostrò, & fece lecito alle donne d'esser publiche. Per la sua gran bellezza, & rilucete aspetto fu chiamata *Venere* a similitudine della chiarezza di quel pianeta, stimando che quella celeste influisca

influisca in questa non solamente gran bellezza, ma ancora ardente lasciuia, secondo è sua natura di causare nel mondo inferiore uita dilettabile, & generatione concupiscibile. onde Venere in Cipri fu prima adorata per dea, & honorata di tempj. ma gli poeti sotto uelame di questa molte cose fatte hanno detto che sono simulacro della natura, cōpleSSIONe, et effetti di Venere celeste, & le sue eccellenti uirtù sono significate sotto nome di Venere magna figliuola di Cielo, & di Dio, come già ti ho detto. ma la sua incitatione alla lasciuia carnale i poeti la dimostrano narrando un' altro suo modo di nascimento. Dicono che Saturno tagliò con la falce i testicoli a suo padre Cielo, & altri dicono che Giove fu quello che gli tagliò a suo padre Saturno con la sua propria falce, & gettogli in mare, del sangue de quali insieme cō la schiuma del mare nacque Venere, & perciò la dipingono nuda dentro una conca in mare. so. Qual è l'allegoria di questa sua strana origine? F I. I testicoli di Cielo sono la uirtù generatiua, che deriua dal cielo nel modo inferiore, della quale è proprio instrumento Venere, essendo quella che propriamente dà l'appetito, & uirtu generatiua a gli animali. Dicono, che Saturno gli tagliò con la falce, peroche Saturno in Greco uol dire cronos, che significa tēpo, ilqual è cagion della generatione in questo modo inferiore pche le cose tēporali di esso non essēdo eterno, bisogna c'habbin principio, et siano generate, ancora, pche il tēpo corrōpe le cose che son sotto di lui, et ogni corruttibile bisogna che sia generato, sicche il tēpo significato p Saturno portò p mezo di Venere la generatiōe nel modo inferiore, che si chiama mare pche li

ua continua mutatione di una forma nell'altra con la continua generatione, & corruttione, & questo si fece per tagliare i testicoli con la falce, perche mediante la corruttione si fa la generatione in questo mondo. Ancora la propria natura di Saturno è di corrompere, si come quella di Venere è di generare: che questa è causa del nascere, et quella del morire, perche se nõ si corrompeffero le cose, non si generarebbono, & però dicono, che Saturno con la sua falce, con laquale ogni cosa distrugge, e corrompe, tagliò i uirili di Cielo suo padre, e gittolli in questo mare mōdano, de quali si generò Venere, che da a gli inferiori, uirtù generatiua mista con la potentia corruttiua, per il tagliamento de i testicoli di Cielo. Quelli, che dicono che i testicoli, che furono tagliati, furono quelli di Saturno, de quali ne nacque Venere, significato che saturno proibisce la generatione, peroche Gioue gli tagliò i testicoli, il perche egli restò inhabile al generare, ma li generatiui istrumenti, che mancarono a Saturno, formarono Venere, che è tutta la causa dela generatione. Significano ancora, che Saturno è il pianeta, che primo doppo il coito causa la concectione, peroche esso fa la congelatione del sperma, & per questo domina nel primo mese della grauidenza. ma Gioue incontinente piglia egli il dominio della concectione, formando la creatura nel mese secondo, nelquale esso Gioue domina. & questo uol significare il tagliamento de testicoli del padre Saturno primo ne la concectione: de quali testicoli si dice che Venere ne nasce, peroche ella è principale ne la generatione, ancora perche essa domina nel quinto mese, & fa perfetta tutta la formatione,

& bellezza della creatura . onde dicono che si generò del sangue de testicoli, & della schiuma del mare, che vuol dire che l'animale si genera dello sperma del maschio, che è il sangue de testicoli, et del sperma sottile della donna, che è a modo di schiuma: ouero intende per la schiuma lo sperma dell'huomo, che è così bianco, & per il sangue quel della donna. del qual si nutrisce la creatura. La dipingono nuda, perche l'amore non si può coprire, & ancora perche ella è carnale, & perche gli amanti si debbono trouare nudi. Nuota in mare, perche l'amor generatiuo si stende per tutto questo mondo, che cōtinuamēte è mutabile come mare, ancora perche l'amore fa gli amanti inquieti, dubiosi, vacillanti, tempestosi, come il mare. SO. Assai ho inteso dell'origine, & nascimento di Venere: già è tempo, ch'io sappi del suo innamoramento con Marte. FI. Dicono, che Venere fu maritata a Vulcano: ilquale per essere zoppo, ella s'innamorò di Marte animoso, & strenuo in arme, col quale segretamente usando fu uista dal Sole, & accusata a Vulcano, il quale segretamente mise inuisibili reti di ferro intorno al letto, oue tutti dui giaceuano, & quindi nudi, si trouarono presi: onde Vulcano chiamati gli dei, principalmente Nettuno, Mercurio, & Apolline, mostrò loro Marte, & Venere nudi, presi nelle reti ferree. al cui spettacolo si coprirono i dei per uergogna il viso: ma Nettuno solo pregò tanto Vulcano, che a suoi preghi Marte & Venere furono liberati, per laqual cosa sempre dipoi Venere odiò il Sole, & tutta la sua progenie: per ilche fece adulterare tutte le sue figliuole. SO. Che dici adunque o Filone di tanta lasciuià, & adulte-

terio fra gli dei celesti? FI. Non solamente è scientifica, ma ancora utile l'allegoria di questa fabula, perche dimostra che l'eccesso della lasciua carnale non solamente dannu tutte le potentie, & uirtù del corpo dell'huomo, ma ancora causa difetto nel medesimo atto con diminutione dell'ordinario. SO. Dichiaramela distesamente. FI. Venere è l'appetito concupiscibile dell'huomo, ilquale deriua da Venere, che secondo l'efficacia della sua influëtia nella natiuita è grande, & intenso. questa Venere è maritata con Vulcano, che è il Dio del fuoco inferiore, ilquale nell'huono è il suo calor naturale, che limita, & attua la concupiscencia, & come suo marito gli è sempre congiunto attualmente. ilqual Vulcano dicon essere figliuolo di Gioue, & di Giunone, & che per essere zoppo lo gittorno del cielo, & da Tetide fu nutrito, & è fabro di Gioue, che fa li suoi artificij: Vogliono dire, che'l calor naturale dell'huomo, et de gli animali è figlio di Gioue, & di Giunone, pche ha del celeste misto con la materialità, et per la participatione di Gioue et del cielo è subietto delle uirtù naturali, animali, et uitali, & per cagione della mistione, che ha con la materia, non è eterno come il calore effectiuo del Sole, et de gli altri corpi celesti, ne manco sempre potente, ne anco si truoua sempre a un modo nel corpo humano, anzi, come fa il zoppo cresce, & poi scema, monta, & poscia cala, secondo la diuersità dell'età, & delle dispositioni de l'huomo. & questo uol dire, che per essere zoppo, fu gettato dal cielo, perche il calore, et l'altre cose celesti sono uniformi, & non zoppeggiano come l'inferiori. & che fu nutrito da Tetide, che è il mare perche così

negli

ne gli animali, come nella terra, questo calore è nutrito dall'humidità, & quella il sostiene. & tanto è intenso, ouero remisso, quanto l'humido naturale proportionato gli è sufficiente, o men sufficiente. Dicono essere fabbro, & artefice di Giove, perche è ministro di tante operationi mirabili, & Gio uiali, quante sono nel corpo humano. Essendo adunque la concupiscentia Venerea maritata, & congiunta col calor naturale, s'innamora di Marte, che è il feruente desiderio della lasciuiia, perche egli dà ardente libidine, eccessiua, & immoderata, & perciò dicono che non nacque del seme di Giove, ne partecipò cosa buona delle sue, ma nacque della percussione della uulua di Giunone, che uol dire la uenēosità del meſtruo della madre, perche Marte con le sue ardēti incitationi fa superchiare la potētia della materia di Giunone sopra la ragione di Giove, si che la concupiscēte Venere si suole innamorare dell'ardēte Marte. onde gli astrologi pongono grandissima amicitia fra questi due pianeti, et dicono che Venere corregge tutta la malitia di Marte col suo benigno aspetto, & che eccedendo la lussuria per la mistione di ambi dui, il Sole, che è la chiara ragione humana, gli accusa a Vulcano, dādo a conoscere che per quello eccesso il calor naturale uiene a mācare, onde pone inuisibili catene, nellequali uergognosamēte si truouano presi ambi dui gli adulteri, pche come māca il calor naturale, māca la potētia della libidine, et gli desiderij eccessiui si truouano legati sēza libertà ne potētia, nudi d'effetto, et suergognati cō pēntia, et così suergognati Vulcano li mostra a gli dei uol dire, che fa sentire il difetto del calor naturale a tutte

le potentie humane, che per le sue uirtuose operationi si
 chiamano diuine, lequali tutte rimangono difettuose col
 mancamento del calor naturale, & specificano tre dei,
 Nettuno, Mercurio, & Apolline, che sono tre capi de
 le potentie del corpo dell'huomo. Nettuno è l'anima nu
 tritiua con le uirtù, & potentie naturali, che uengono
 dal fegato, lequali si fanno con abbondantia d'humidi
 tà, sopra lequale è Nettuno. Mercurio è l'anima sensi
 tiua, che contiene il senso, il moto, & la cognitione, che
 procedono dal cerebro, che sono proprij di Mercurio.
 Apollo è l'anima uitale pulsatiua, che porge gli spiriti,
 & il calor naturale per le arterie, laquale ha origine
 dal cuor, perche, come di sopra t'ho detto, il cuor nel
 corpo humano è come Apollo nel mondo: sì che dell'ec
 cessiua libidine segue danno, & uergogna al cuore, &
 alle sue uirtù, & al cerebro, & alle sue uirtù, & al fe
 gato, & alle sue uirtù. Nissuno non bastò a placare Vul
 cano, ne a rimediare al suo difetto se non Nettuno, che
 è la uirtù nutritiua, che con la sua cibale humidità pu
 ricuperare il consunto calor naturale, & restituire la
 potentia della libidine in libertà. Dicono, che Venere
 hebbe grandissimo odio alla progenie del Sole, che fece
 adulterare le sue figliuole, conuertendole alla natu
 ra di lei, perche l'amore è inimico della ragione, & la
 lussuria contraria della prudentia, & non solamente nō
 gli obedisce, ma ancora preuarica, & adultera tutti i
 suoi consigli, & giudicii, conuertendoli alla sua inclina
 zione, giudicando quella, & gli suoi effetti buoni & fat
 ribili. onde gli esequisce con somma diligentia. So. Di
 Marte, & di Venere ho inteso a sufficiencia, & per
 questo

questo i poeti debbono dire che di questi dui innamoramenti ne nacque Cupidine. FI. Così è: perche il uero Cupidine, che è passione amorosa, & integra concupiscenzia, si fa della lasciua di Venere, & del seruore di Marte, & perciò il dipingono fanciullino, nudo, cieco, con ale, & saettante. lo dipingono fanciullino, perche l'amore sempre cresce, & è sfrenato come sono i fanciulli. lo dipingono nudo, perche non si puo coprire, ne dissimulare; cieco, perche non puo uedere ragione nissuna in contrario, che la passione l'accieca. lo dipingono alato, perche egliè uelocissimo, che l'amante uola col pensiero, & sta sempre cō la persona amata, et uiue in quella. le saette sono quelle, con lequali egli trapassa il cuore delli amanti: lequali saette fanno piaghe strette, profonde, & incurabili, lequali il piu delle uolte uengono dalli corrispondenti raggi delli occhi delli amanti, che sono a modo di saette. SO. Dimmi ancora, come Venere partorì di Mercurio l'Hermafrodito. FI. Tu dei sapere, che li poeti dicono che Mercurio nacque di Cielo, & di Die, & che è fratello di Venere, & altri lo fanno figliuolo di Gioue, et nutrito di Giunone. ilqual Mercurio dicono essere Dio dell'eloquentia, Dio delle scientie, massime mathematica, arithmetica, geometria, musica, & astrologia, Dio della medicina, Dio delli mercanti, Dio de la dri, nuncio di Gioue, & interprete delli Dei, & le sue insegne sono una uerga circondata da uno serpente, & da queste intetioni molte fauole si narrano di lui, ma in effetto il pianeta Mercurio influisce queste nature di cose, secondo la sua dispositione nella natività dell'huomo, onde se egli ni si truoua forte, & con buono aspet-

to, dà eloquentia, elegantia, & dolce parlare, dottrina, & ingegno nelle scientie mathematiche, & con l'aspetto di Giove fa filosofi, e theologhi, & con buono aspetto di Marte fa ueri medici, & con mal aspetto fa ladri, o tristi medici, massimamente quando è combusto dal Sole: onde uiene la fauola, che rubbò le uacche d'Apolline: & dicono, che generò di Lichione Antholomo ladro: & con Venere fa poeti, musichi, & uerificatori, & con la Luna fa mercanti, & negociatori, & con Saturno dà profondissima scientia, & uaticinio delle cose future, perche egli di sua natura è mutabile ne la natura del pianeta con che si mescola, e mescolandosi con pianeto masculino è maschio. e con feminino femina. & tra gli huomini molti furono chiamati Mercurij, massimamēte alcuni sapienti d'Egitto e medichi, che parteciparono le uirtù Mercuriali: e per essere Mercurio pianeta lucido, lo fanno figliuolo di Cielo, e di Die, perche partecipa la substantia celeste con la luce diurna, perche la luce di tutti i pianeti uiene dal Sole, che fa il di. E fratello di Venere, perche li pianeti sono comuni, & essi due pianeti son congiunti, & ogn'uno di loro uolge il suo orbe quasi in un medesimo tempo, cioè in uno anno, & uanno sempre appresso il Sole senza allontanarsi troppo da lui, e perciò dicono che sono fratelli. Altri pongono Mercurio figliuolo di Giove per la sua diuina sapientia, e uirtu. e dicono essere nutrito da Giunone, perche la sapientia humana procede dalla diuinità, e si sostiene nelli scritti materiali, significati per Giunone, lo chiamano nuncio di Giove, perche annuncia, e dice le cose future, che l'onnipotente Dio uol fa-

re, e per questo, per la sua eloquentia lo chiama-
no interprete degli dei. La uerga sua è la rettitu-
dine de l'ingegno, che dà ne le scienze: & il ser-
pente che la circonda è il sottil discorso che ua in-
torno del retto ingegno: ouero la uerga è l'intelletto
speculatiuo della scientia, & il serpente è l'intellet-
to attiuo della prudentia circa le uirtù morali, che il
serpente per la sua sagacità è segno di prudentia, e la
uerga per la sua rettitudine e fermezza è segno di
scientia. SO. Ho inteso, che la uerga gli fu data
da Apolline. FIL. La fauola è, che Mercurio
rubbò le uacche d'Apolline; & essendo uisto da un
chiamato Batto, perche tacesse gli donò una uacca. ma
dubitando uolse far esperienza della fede di colui, &
si trasformò in forma d'un altro, & uenne a Batto, &
promissegli un bue se gli riuclaua chi hauesse rubbate
le uacche, il qual Batto gli disse ogni cosa. Allhora
Mercurio temendo di Apolline, lo conuertì in un sas-
so, finalmente essendo la uerità per la sua diuinità ma-
nifesta ad Apolline, egli pigliò l'arco per saettare
Mercurio, ma facendosi inuisibile non lo potè giun-
gere. dipoi accordandosi fra loro, Mercurio pre-
sentò ad Apolline la cethara, & Apollo donò a lui
la uerga. Altri dicono, che preuista da Mercurio la
furia di Apolline, egli nascosamente gli tolse le sue
saette della faretra; laqual cosa uedendo esso Apollo,
ancora che fusse irato, rise dell'astutia di Mercurio,
& perdonogli, & dettegli la uerga, & ricene da lui la
cethara. SO. Che uol significare, tal fauola? FI. Si-
gnifica, che gli mercuriali sono poveri, ma sono astu-

ti per acquistare con inganno copertamente dell'abondancia, & ricchezza de i Re, & de gran maestri, per che essi soglionò essere amministratori, & secretarii regii per l'attitudine Mercuriale che hanno; & questo uol dire, che Mercurio rubbò le uacche a Apolline, perche Appollo significa, & fa i potenti signori, & le uacche sono le loro ricchezze, & abondantie: & quando i principi sono irati contra di loro per gli loro latrocinij, essi si liberano dall'ira di quelli con l'astutia Mercuriale, leuandoli le cause, dallequali gli puo uenire la punitione, & mitigando la furia de i signori restano in gratia. ancora il suo stato basso fa, che non sono offesi dalle furie de gran maestri, perche essi non gli fanno resistenza; che cosi Mercurio è il piu piccolo di tutti i pianeti: onde i raggi solari, & la combustione di quelli mēco il nucono, che a niun'altro pianeta accordati che sono insieme. Mercurio da ad Apolline la cethara, et Appollo dà a lui la uerga. uol dire, che il sapiente Mercuriale serue il principe con prudentia harmoniale, e con eloquenza soaue, significata per la cethara; & il principe presta al sapiente Mercuriale potentia, & auttorità, e da credito, e reputatione alla sua sapientia. onde dice Platone, che la potentia, e la sapientia si debbono abbracciare, perche la sapientia tempera la potentia, e la potentia fauorisce la sapientia. Significa ancora, ch'essendo accordati in congiuntione perfetta il Sole, e Mercurio in buono luogo della natiuità, & in buono segno, fanno l'huomo Mercuriale letterato essere potente, e l'huomo solare, e gran maestro essere sapiente, prudente, & eloquente. *sd.* Assai m'hai detto della natiuità

tà di Mercurio:gia è tempo,che tu mi dichiari quello, ch'io t'ho domandato,cioè come di lui , e di Venere nacque l'Hermafrodito. FI. Questo è quello, che dice Ptolomeo nel suo centiloquio , che quello huomo , nella natura del qual Venere si truoua in casa di Mercurio , & Mercurio in casa di Venere, e molto piu se sono ambi dui congiunti corporalmente , lo fanno inclinato a brutta, e nõ natural libidine, e ci sono di quelli ch'amaro i maschi, e che non si uergognano ancora d'essere aggenti, e pazienti insieme, facendo officio non solamente di maschio, ma ancora di femina: è questo simile chiamato Hermafrodito, che vuol dire persona dell'uno, e dell'altro sesso: e dicono il uero, che nasce dalla congiuntione di Mercurio, e di Venere, e la causa è, perche questi due pianeti non si complessionano bene: e naturalmente insieme, per essere Mercurio tutto intellettuale, e Venere tutta corporea , onde quando si mescolano ambedue le nature fanno una libidine cõtrafatta, e nõ naturale. SO. De gli innamoramenti, matrimonij, e generationi de gli dei celesti, e delle loro nature m'hai assai detto, tãto del padre uniuersale Demogorgone, quanto delli padri celesti, Ether, e Celio, e de pianeti, che successiuamente procedeno da quelli, cioè saturno , Iuppiter, Marte, Venere, e Mercurio. non mi resta altro a sapere, se non de figliuoli di Latona, e di Gioue, cioè d'Apolline, e Diana: benchè Diana non habbi che cercarne, essendo stata come dicono sempre uergine. uorrei saper solamente del l'innamoramento di esso Apolline con Daphne, laqual dicono che fuggendo da lui fu conuertita in Larro. FI. Della generatione di Apolline, e di Diana di sopra

pra ha gia inteso il tutto. Fanno Diana uergine, perche l'eccessiua frigidità della Luna toglie l'incitatione & ardore della libidine a quelle, nella natiuità delle quali ella ha dominio. La chiamano Dea de monti, e de campi, perche la Luna ha gran forza nella germinatione dell'herbe, e de gli arbori, cō liquali pasce gli animali salutatici. La chiamano cacciatrice, perche col suo lume gioua a cacciatori di notte. e la chiamano ancora guardiana delle uie, perche con la sua luce notturna fa le uie camināti più sicure. Dicono che porta arco e saette, perche i raggi suoi molto sono nociui a gli animali massimamente intrādo per buchi stretti a modo di saette. Le assegnano un carro condotto da cerui bianchi, per la loro uelocità, a significare che'l suo moto è più ueloce che di niuno altro orbe: perche fornisce il suo circuito in un mese, e la bianchezza è il suo proprio colore. Si chiama Luna, perche essendo nuoua illumina al principio della notte. & chiamasi Diana, perche essendo uecchia anticipa il dì, illuminando la mattina innanzi il leuare del Sole, & ancora perche molte uolte di giorno appare. so. Di Diana mi basta. dimmi d'Apolline, & del suo innamoramēto, che solamente questo delli innamoramenti delli dei celesti mi manca. FI. Apollo appresso i poeti è dio della sapientia, & della medicina. ha la cethara, che gli donò Mercurio, & è presente alle muse. gli appropriano il lauro & il coruo, & dicono che porta arco, & saette. so. La significatio ne uoglio. FI. È dio della sapienza, perche domina specialmente il cuore, & illumina i spiriti che sono origine della cognitione et sapienza humana, ancora perche cō

la sua luce si ueggono, et si discernono le cose sensibili, dalle quali deriva la cognitione e sapienza. È dio della medicina, perche la uirtù del cuore, & il calor naturale, che dipende da esso, in tutto il corpo conserua la sanità, & sana le malatie: ancora perche il calor temperato del Sole nella primavera, sana le infermità lunghe che restano dell'inuerno, & dell'autunno, ne iquali tempi per essere freddi, il calor del Sole in quelli è debile, & diminuto, & perciò allhora si causano molte infermità, che con la rinouatione del calore della primavera si sanano. se gli dà la cethara, & dicono che è dio della musica, perche fa l'harmonia della pulsatione, che deriva dalli spiriti del cuore in tutto il corpo humano, laqual harmonia cōoscono i sensati medici al tutto: ancora perche l'harmonia celeste fatta della diuersità de mouimenti di tutti gli orbi, laquale, secondo t'ho detto Pitagora tiene consistere ancora in concordantia di uoci, il Sole per essere il piu grande, il piu lucido, & il principale fra tutti i pianeti, come capitano di tutti, è quello che gouerna tutta l'harmonia, & per quello gli applicano la cethara, & dicono che l'hebbe da Mercurio, perche dà la concordantia, & pōderazione harmoniale, ma il Sole come principale è il maestro della musica celeste, et non senza ragione, poi che'l suo moto è piu ordinato che di nessuno delli altri. uà sempre per mezzo il zodiaco senza discostarsi, sempre dritto nel suo moto, onde egli è misura de moti delli altri, sì come esso è quello che dà a tutti gli altri luce: & questo significa quello che dicono dell'essere presidente alle muse leq̃li sono noue, intēdēdo i noue orbi celesti
che

che fanno l'harmonia, de' quali cſso è quello che forma l'uniuersal loro concordantia. Le ſue ſaette ſono i raggi, che molte uolte nuocono per troppo calore, ouero per uenenosità dell'acre, il perche lo fanno attore della peſte. Delli arbori gli appropriano il Lauro, per eſſer caldo aromatico, & ſempre uerde, et perche di quello s'in coronano i ſapiēti poeti, & gli trionſanti Imperatori, liquali tutti ſono ſottopoſti al Sole, ch'è Dio della ſapiētia, et cauſa dell'eſſaltationi delli imperij, et delle uittorie. ancora per un'altro riſpetto gli danno il Lauro, per che Apollo, per eſſere Dio della ſapiētia, influisce la diuinatione: onde dicono, che come hebbe ucciſo Fitone, principiò a dare reſponſi in Delos. & del Lauro ſi ſcriue, che dormendo l'huomo con la teſta circondata delle ſue frondi ſogna coſe uere, & gli ſuoi ſogni partecipa no diuinatione, & per queſta cauſa gli appropriano il corbo, perche dicono che il corbo ha ſeſbāta quattro uoci diuerſe, dalle quali ſi pigliaua auguri, & auſpicij diuinatorij piu che da niuno altro animale. ſo. Mi baſta queſto della natura, & conditione d'Apolline: dimmi quel, che appartiene al ſuo innamoramento con Daphne. F1. Il poema è, che uantandoſi Apollo in preſentia di Cupido della uirtù del ſuo arco, et delle ſue ſaette, cō le quali haueua ucciſo Fitone uenenofiſſimo ſerpente, pareua quaſi che non ſtimaffe la forza dell'arco & delle ſaette di Cupido, come armi fanciulleſche non atte a coſi terribili colpi: di che ſdegnatoſi Cupido feri Apollo d'una ſaetta d'oro, & Daphne figliuola del fiume Penco di una di piombo, onde fece, che Apollo a nò la uergine Daphne, & la ſeguitò come ſi ſeguita l'oro,

& a Dafne fece aggrauare l'amore d' Apollo come ag-
 graua il piombo, & che fuggiua continuamente, ma
 uedendosi Dafne seguitare, & quasi gionta d' Apollo,
 domandò soccorso à suo padre Peneo, & alli altri fiu-
 mi, iquali per camparla da lui la conuertirono in Lau-
 ro, & trouandola Apollo così fatta Lauro, pur l'ab-
 bracciua, & ella tremaua di paura, finalmēte Apollo
 pigliò delle sue frondi, & ornò di quelle la sua cethara,
 & la sua faretra, & il Lauro appropriò a se per suo
 arbore, di che Dafne rimase contenta di lui. s o. La fa-
 uola è bella, ma che significa? F i. Vogliono mostrare
 quanto è grande, & uniuersale la forza dell'amore fi-
 no nel piu altiero, & potēte Dio di tutti i celesti, che è
 il Sole. onde galātemēte fingono, ch'egli si uantasse che
 col suo arco e cō le sue saette, che sono i suoi caldisimi
 raggi, uccidesse l'horribil serpente Fitone, che ogni cosa
 fa struggerua, laqual cosa, come t'ho detto, significa l'ac-
 quosita del diluuiο, che restò sparsa sopra tutta la terra,
 & prohibiua la generatione, & nutritione delli huomi-
 ni, & di tutti gli altri animali terrestri, laquale acquo-
 sità il Sole cō gli suoi ardenti & saettati raggi disecò,
 & donò l'essere a quelli che uiueno sopra la terra, &
 perche tu sappiò Sofia, quale è l'arco d' Apolline preci-
 samente, oltre il corso suo, & la circonferentia sola,
 con laquale egli leuò il dāno del diluuiο, & ne assicurò
 del crudel Fitone, ti dirò che è quel uero arco di diuersi
 colori, che si rappresenta dell'aere all'incontro del Sole
 quando il tempo è humido & piouitio, ilquale arco gli
 Greci chiamano Iris, & significa quello che narra la sa-
 cra scrittura nel Genesi, che passatò il diluuiο restandò

solamente delli huomini Noe huomo giusto con tre suoi figliuoli, il quale si saluò in una arca natante con uno maschio, & una femina di ciascuna specie d'animali terrestri, Dio l'assicurò, che non procederebbe piu innanzi il diluuio, & gli donò per segno quello arco Iris, che si genera nelle nuuole, quando è piovuto, ilqual dà fermezza che non si puo fare piu diluuio: & conciosia che questo arco si generi della radiatione della circonferentia del Sole nelle nuuole humide & grosse, & che la differenza della loro grossezza faccia la diuersità de i suoi colori, secondo la deformità dell'apprensione delle nuuole, seguita che l'arco del Sole è quello che fa per ordine di Dio la fermezza. & la sicurtà di non hauere a essere piu diluuio. SO. A che modo il Sole col suo arco ne dà tal sicurtà? FI. Il Sole non s'imprime quando fa l'arco nell'aere sottile, & sereno, ma nel grosso humido: il quale se fusse di spessa grossezza sufficiente a potere fare diluuio per moltitudine di pioggie, non sarebbe capace di riceuere l'impressione del Sole, & fare l'arco; & perciò l'apparitione di questa impressione, & arco ne assicura, che le nuuole non hanno grossezza di poter fare diluuio. questa è la fermezza, et la sicurtà che l'arco ne dà del diluuio, dellaqual cosa n'è causa la forza del Sole, che purifica talmente le nuuole, & le assottiglia in modo, che imprimendo in quelle la sua circonferentia le fa insufficienti a poter fare diluuio. onde con ragione, & prudentia hanno detto che Apollo amazzò Fitone col suo arco & con le sue saette, per laqual opera essendone esso Apollo superbo, & altiero secondo che è la natura solare, non però si puote liberare

liberare dal colpo dell'arco, & saetta di Cupido, perocchè l'amore non solamente costringe gl'inferiori ad amare i superiori, ma ancora trabe i superiori ad amare gli inferiori. il perche Apollo amò Dafne figliuola di Peneo fiume, che è l'humidità naturale della terra, laqual uienè da i fiumi che passano per quella. questa humidità ama il Sole, & mandando in essa i suoi ardenti raggi, procura di attraherla a se esalandola in uapori: & potrebbe si dire che'l fine di tale esalatione fusse il nutrimento de celesti: perche i poeti tengono che essi si nutriscano de uapori, che ascendono dell'humidità del globo della terra: ma conciosia che questo sia ancora metaforico, s'intende che si mantenga massimamente il Sole & i pianeti nel suo proprio officio, che è di gouernare, & sostenere il mondo inferiore, & consequentemente il tutto dell'uniuerso, mediante l'esalatione delli humidi uapori, & perciò ama l'humidità per conuertirla a se nel suo bisogno, ma ella fugge dal Sole, perche ogni cosa fugge da chi la consuma, ancora perche i raggi solari fanno penetrare l'humidità per li uapori della terra, e la fanno fuggire dalla superficie, e perciò il Sole la risolue, e quando è già dentro della terra, è che non puo fuggire dal Sole, si conuerte in arbori, & in piante, con aiuto & influentia delli dei celesti generatori delle cose, e con aiuto delli fiumi che la ristorano, e soccorrono dalla persecutione e comprensione del Sole. Dicono secondo la fabula che si conuertì in Lauro, perche per essere il Lauro arbore eccellente, diuturno, sempre uerde, odorifero, e caldo nella sua generatione, si manifesta piu in lui, che i niun' altro

*Diuerse
proprietà
del Lauro.*

arbore il mescolamēto de' raggi solari con l'humido ter-
 reno. Dicono che fu figliuola di Peneo fiume, perche il
 terreno, doue passa, genera di molti Lauri. Dicono che
 Apollo ornò delle sue frōdi la sua cethara, e la sua fare-
 tra, significando che i chiari poeti, che sono la cethara
 d' Apollo, e li vittoriosi capitani, et i regnāti imperato-
 ri, che sono la faretra del Sole, ilqual propriamente da
 le chiare fame, le potenti vittorie, egli eccelsi trionfi, so-
 lamente sono quelli che si sogliono incoronare di Lauro
 in segno di eterno honore, e di gloriosa fama: che si co-
 me il Lauro dura assai, così il nome de sapienti, e de vit-
 toriosi è immortale: si come il Lauro sempre è uerde,
 così la fama di questi è sempre giouane, ne mai s' inuec-
 chia, ne secca: e si come il Lauro è caldo, & odorifero,
 così gli animi caldi di questi danno suauissimo odore ne
 luoghi distanti da una parte del mondo all'altra. onde
 questo arbore si chiama Lauro per essere fra gli altri
 arbori come l'oro fra i metalli, ancora perche si scriue
 che gli antichi il nominauano laudo per le sue lode, e
 perche delle sue foglie s'incoronauano quelli, ch' erano
 degni di eterne lode. per ilche questo è quello arbore, che
 s'appropria al Sole, & dicono che nol puo ferire saetta
 del cielo, però che la fama delle uirtù il tempo nō la puo
 disfare, ne ancora i mouimenti, & le mutationi celesti
 lequal ogni altra cosa di questo mondo inferiore saetta
 no, con inueteratione, corruttione, & obliuione. s. o.
 Son satisfatta da te quanto alli amori delli dei celesti,
 così de gli orbi come delli sette pianeti, dell' inamora-
 menti delli altri dei terreni & humani non uoglio che
 tu ne pigli altra fatica, perche alla sapientia molto nō
 importa:

importa: ma uorrei ben che tu mi dichiarassi senza fauole ò fintioni quello, che li sapienti astrologhi tengono de gli amori, & delli odij che si hanno i corpi celesti, & li pianeti l'uno con l'altro particolarmente. F I.
Sotto breuità ti dirò parte di quello che dimandi, che'l tutto sarebbe cosa troppo prolissa. Gli orbi celesti, che gli astrologi hanno potuto conoscere, sono noue: i sette appresso di noi: sono gli orbi de sette pianeti erratici: delli altri dui superiori u'è l'ottauo, che è quello nel qual sta fissa la grande moltitudine delle stelle che si uedeno: & l'ultimo & nono è il Diurno, che in uno dì, & in una notte cioè in hore uinti quattro uolge tutto il suo circuito, & in questo spatio di tempo uolge seco tutti gli altri corpi celesti. il circuito di questi orbi superiori si diuide in misura di trecento sessanta gradi, diuisi in dodici segni, di trenta gradi l'uno: ilqual circuito si chiama Zodiaco, che uuol dire il circulo delli animali, perche quelli dodici segni sono figurati d'animali, iquali sono Aries, Tauro, Gemini, Cancer, Leo, Virgo, Libra, Scorpio, Sagittario, Capricorno, Aquario, & Pesce, de quali tre ne sono di natura di fuoco caldi, & secchi, cioè Aries, Leo, & Sagittario, & tre di natura di Terra, cioè freddi & secchi, cioè Tauro, Virgo, & Capricorno, tre di natura dell'aere caldi & humidi, cioè Gemini, Libra, & Aquario, & tre di natura dell'acqua freddi & humidi, cioè Cancer, Scorpio, & Pesce. questi segni hanno fra loro amicitia & odio, perche ogni tre di una medesima complessione partono il ciclo per terzo, & son lontani cento uinti gradi solamēte, perciò sono interi amici, come Aries con Leo,

& con Sagittario, Tauro con Virgo, & Capricorno,
 Gemini con Libra, & con Aquario, Cancer con Scor-
 pio, & Pesce, che la conuenientia dell'aspetto trino cō
 la medesima natura gli cōcorda in perfetta amicitia: et
 quelli segni che partono il Zodiaco per sesto, che son lon-
 tani sessanta gradi, hanno meza amicitia, cioè perfet-
 ta, come Aries con Gemini, & Gemini con Leone, &
 Leone con Libra, & Libra con Sagittario, & Sagitta-
 rio con Aquario, & Aquario con Aricte: liquali oltre
 la cōuertentia dell'aspetto sestile, son cōformi, che tutti
 sono masculini, et tutti d'una medesima qualità attina,
 cioè che son caldi, ò con siccità della natura ignea, oue-
 ro con humidità della natura aerea, perche in effetto il
 fuoco, & l'aere hanno fra loro mediocre conformità
 & amicitia, se ben sono elementi. questa medesima con-
 formità hanno fra loro gli altri segni di natura terrea,
 & acqua, perche ancora essi son mezanamente con-
 formi, cioè Tauro con Cancro, & Cancro con Virgo,
 & Virgo con Scorpio, & Scorpio con Capricorno, &
 Capricorno con Pesce, & Pesce con Tauro, che tutti
 hanno aspetto sestile di sessanta gradi di distantia, e so-
 no femminini di una medesima qualità attina, cioè freddi
 se ben si diuertiscono nella qualità passiva da secco ad
 humido, come è la diuersificatione della terra uerso
 l'acqua: onde l'amicitia loro è meza, & imperfetta:
 nondimeno se li segni sono opposti nel zodiaco ne la
 maggiore distantia che essere possa, cioè di cento ottan-
 ta gradi, hanno fra se intera amicitia: perche il sito
 dell'uno è opposto, e contrario totalmente all'altro;
 e quando l'uno ascende, l'altro discende; quando l'uno
 è sopra

è sopra della terra, l'altro è di sotto; & ancora che sieno sempre d'una medesima qualità attiuu, cioè ambi dui caldi, ò ambi dui freddi, pure nella passiuu son sempre contrarij: perche s'uno è humido, l'altro è secco: e questo giunto con l'opposita distantia, & aspetto, gli fa capitali inimici, come Aries con Libra, e Tauro con Scorpio, e Gemini con Sagittario, e Cancro con Capricorno, e Leo con Aquario, e Virgo con Pesce: e quando sono distanti per il quarto del zodiaco, che è per nonanta gradi, sono mezo inimici, si per essere la distantia la metà dell'oppositione, come per essere sempre le loro nature contrarie in ambe due qualità attiuu e passiuu: che se uno è igneo caldo, e secco, l'altro è acqueo freddo, & humido: e se è segno aereo caldo & humido, l'altro è terreo e freddo e secco, come è Aries con Cancro, Leo con Scorpio, Sagittario con Pesce, che l'uno è igneo, l'altro è acqueo, e come sono Gemini con Virgo, Libra con Capricorno, Aquario con Tauro, che l'uno è aereo, & l'altro terreo, oueramente sono contrarij almeno nella qualità attiuu: che se l'uno è caldo, l'altro è freddo, come Tauro con Leo, Virgo con Sagittario, Capricorno con Ariete, & così Cancro con Libra, Scorpio con Aquario, Pesce con Gemini: che tutti questi hanno fra loro contrarietà di qualità attiuu, con aspetto quadrato di meza inimicitia. SO. Ho ben inteso, come fra li dodici segni del cielo si troua amore, & odio perfetto & imperfetto, uorrei hora, che tu mi dicesi se fra li sette pianeti ancora si truoua. FI. Li pianeti s'amano l'uno l'altro quando si mirano d'aspetto benigno, cioè trino di distantia di

cento uinti gradi, ilquale è aspetto di perfetto amore ; ouero d'aspetto festile della metà di quella distantia, cioè di sessanta gradi dall'uno all'altro, ilqual è aspetto di lento amore et di meza amicitia; ma si fanno inimici & s'odiano l'uno l'altro, quando si mirano d'aspetto oppposito, della maggiore distantia che possa essere nel cielo, cioè di cento ottanta gradi, ilquale è aspetto d'intero odio & inimicitia, & di totale oppositione: & ancora, quando si mirano d'aspetto quadrato della metà di quella distantia, cioè di nonanta gradi dall'uno all'altro, è aspetto di meza inimicitia & d'odio lento. SO. Tu hai detto delli aspetti, che'l trino & il festile danno amore, & che l'opposito, & il quadrato danno odio: dimmi, quando sono congiunti, se sono in amore, ò in disamore. FI. La congiuntione de dui pianeti è amorosa, ouero odiosa secondo la natura de due congiunti: che se son congiunti i due pianeti benigni, chiamati fortune, cioè Iuppiter, & Venere, si porgono amore & beniuolentia l'un l'altro: & se la Luna si congiunge con ogn'uno di loro, fa congiuntione felice & amorosa, & se il Sole si congiunge con loro, fa nociua congiuntione, & inimicabile, perche le fa combuste, & di poco ualore, benche a esso Sole sia in qualche cosa buona, ma non però troppo per la loro cõbustione. Mercurio con Gioue fa congiuntione felice & amicabile, et con Venere la fa amorosa, benche non molto retta. con la Luna è di mediocre amicitia, ma col Sole è combusto, & la sua congiuntione è poco amicabile, eccetto se fussero uniti perfettamente & corporalmente, che allhora sarebbe ottima, & amoresissima congiuntione, & per quella cresce

cresce il uigore del Sole, come se fussero due Soli nel cielo. La congiuntione del Sole con la Luna è molto odiosa: benché essendo uniti interamente, & corporalmente, alcuni astrologhi la facciano amicheuole, massimamente per le cose secrete: ma la congiuntione d'ogn'uno del li due pianeti infortunij, Saturno & Marte, con tutti è odiosa, eccetto quella di Marte con Venere che fa lasciua amorosa & eccessiua. quella di Saturno con Giove è amorosa a Saturno, & a Giove odiosa, ma la loro congiuntione col Sole si come è inimicheuole a esso Sole, così ancora è nociua a loro, perche il Sole gli abbrucia, & debilita la sua potentia. ancora nel far male con Mercurio, & con la Luna hanno pessima congiuntione, & a loro stessi non utile. so. Si come le congiuntioni sono disformi nel bene, & nel male secondo la natura de pianeti cōgiunti, gli aspetti beniuoli fra loro sono ancora così disformi, ouero i maliuoli secondo le nature de due aspicienti. xi. Gli aspetti beniuoli si diuertiscono, & così i maliuoli più o meno secondo son gli aspicienti: che quando le due fortune, Iuppiter & Venere, si mirano di trino aspetto, o di festile, è ottimo aspetto: & se è oppposito o quadrato, si mirano inimicamēte, ma non però influiscono male alcuno, ma poco bene & con difficoltà: & così quādo ogn'uno di loro mira la Luna & Mercurio, & il Sole d'aspetto amoroso, & significa felicità della sorte della sua natura: & se d'aspetto inimicabile si mirano, significa poco bene, et hauuto cō difficoltà: ma se esse due fortune mirano i due infortunij di buono aspetto, cioè Saturno & Marte, danno medietre bene, però con qualche timore & dispiacere: &

se li mirano di male aspetto, danno male sotto specie di bene, eccetto Marte con Venere, iquali hanno così buona complessione, che quando fra loro hanno buono aspetto, son molto fauoreuoli, massimamente in cose amoro-
se: & ancora Iuppiter con Saturno guardandesi con buon'aspetto, fa cose diuine, alte, & buone, lontan da la sensualità. ancor' Iuppiter fortunato corregge la durezza di Saturno: & Venere ben collocata corregge la crudeltà & sceleraggine di Marte, & Mercurio di buono aspetto con Marte, a Saturno fa poco bene, & di cattiuo aspetto fa gran male, però che è conuertibile nella natura di quel pianeta col quale si mescola. Mercurio con la Luna è buono con buono aspetto, & è malo con malo. li dui infortunij con la Luna di malo aspetto sono pessimi, e di buono non buoni, ma moderano l'inconuenienti, & così sono col Sole. il Sole con la Luna d'amoroso aspetto sono ottimi, & correggono tutti gli eccessi & danni di Marte & di Saturno: ma di male aspetto sono difficili & non buoni, & questo è il sommario delle differenze de loro aspetti. SO. Mi basta Filone quello che m'hai detto dell'amore & dell'odio, che si hanno i dodici segni fra loro, & i pianeti: dimmi ti prego, se i pianeti hanno ancora essi amore & odio ad un segno, piu che ad un'altro. FI. Hanno certamente: perche i dodici segni diuisamente sono case o domicilij delli sette pianeti, & ogn'uno ha amore alla sua casa: perche trouandosi in quel segno la sua uirtù, è piu potente, & odia il segno oppposito della sua casa, peroche trouandosi in quello la sua uirtù si debilita. SO. Con qual ordine si parteno questi dodici segni per le case de sette pianeti?

neti? FI. Il Sole & la Luna hanno ogn'uno di loro una casa in cielo. quella del Sole è il Leone, quella della Luna è Cancro . gli altri cinque pianeti hanno due case per uno. Saturno ha per casa Capricorno, & Acquario . Iuppiter , Sagittario , & Pesce. Marte Ariete et Scorpio . Venere, Tauro, & Libra. Mercurio, Gemini, & Vergine. So . Dimmi , se assegnano alcuna cosa all'ordine di coteste partitioni . FIL. La causa & l'ordine della positione di pianeti secondo gli antichi , il piu alto, che è Saturno, per la sua eccessiva frigidità pigliò per sue case Capricorno & Aquario , che sono quelli due , ne i quali quando il Sole si truoua, che è da mezzo Dicembre fino a mezzo Febraro, il tempo è piu freddo et tempestoso di tutto l'anno, lequal cose son proprie della natura di Saturno. Iuppiter per essere secondo presso a Saturno , ha le due case sue nel Zodiaco appresso le due di Saturno , Sagittario innanzi Capricorno , & Pesce dipoi Aquario. Marte , che è il terzo pianeta appresso Gione , ha le sue due case appresso di lui , Scorpio nanzi a Sagittario , & Aries dipoi di Pesce. Venere, che secondo gli antichi è il quarto pianeta appresso di Marte , ha le sue due case presso a quella, cioè Libra innanzi Scorpio , & Tauro dipoi Ariete . Mercurio , che è il quinto pianeta appresso Venere secondo gli antichi , ha le sue case presso di quelle, cioè Virgo nanzi Libra, et Gemini dipoi di Tauro. Il sole, che gli antichi pongono sesto pianeta appresso Mercurio, ha una sola casa inanzi di Virgo casa principal di Mercurio, & la Luna che è il settimo, & ultimo pianeta, ha la sua casa dopo Gemini, ch'è l'altra ca-

sa di Mercurio. si che nō à caso, ma per ordine certo già i pianeti hanno sortito le loro case nel Zodiaco. sō. Que-
sto ordine mi piace, & è conforme all'a positione de pia-
neti secondo gli antichi, che poneuano il Sole sotto Ve-
nere & Mercurio: ma secōdo i moderni astrologhi, che
la pongono appresso Marte sopra di Venere, quest'or-
dine non sarebbe giusto, ne ragioneuole. F I. Ancora se-
condo questi moderni l'ordine sarebbe giusto, faccendō-
si però principio non da Saturno, ma dal Sole & dalla
Luna, & dalle sue case, per essere questi gli due lumina-
ri principi del Ciclo, & gli altri suoi seguaci: i quali, So-
le, & Luna, hanno principal cura della uita di questo
mondo. sō. Dichiaramelo un poco. F I. Si come prima
faceuano principio da Capricorno, ch'è il solstitio hie-
male, quando i giorni principiano a crescere: così hora
faremo principio da Cancro, che è il solstitio uernale,
quando i giorni sono maggiori dell'anno nel fine del cre-
scimento: ilqual Cancro per essere freddo et humido del-
la natura della Luna, è casa della Luna; & Leo, ch'è ap-
presso, per essere caldo, & secco della natura del Sole,
& perche quando il Sole è in quello è potētissimo, è fat-
ta casa del Sole. sō. Tu fai adunque la Luna prima
del Sole. F I. Non te ne marauigliare, che nella sacra
creatione del mondo la notte s'antepone al dì, & come
t'ho detto Diana fu Lucina secondo i poeti nel nāsci-
mento d'Apolline: si che rettamente Cancer casa della
Luna è prima di Leo casa del Sole. Appresso di questi
due stanno le due case di Mercurio, ilquale è il piu uici-
no alla Luna, laquale è il primo pianeta, & piu inferio-
re; & esso Mercurio il secondo, le case delquale son

Gemini innanzi Cancro, & Virgo dipoi Leo. Venere, che è il terzo, è sopra Mercurio, & ha le sue case appresso quelle di Mercurio, l'auro innanzi di Gemini, & Libra dipoi Virgo. Marte, che è il quinto, è sopra di Venere, & del Sole, ha le sue case appresso quelle di Venere, Aries innanzi Tauro, & Scorpio doppo Libra. Iuppiter, che è il sesto, è sopra di Marte, ha le sue case presso quelle di Pesce innanzi Ariete, & Sagittario, doppo Scorpio. Saturno, che è il settimo piu alto, è sopra di Gione, ha le sue case appresso a quelle di esso Gione, Acquario innanzi di Pesce, & Capricorno dipoi Sagittario, & uengono ad essere l'una appresso l'altra, perche sono gli ultimi segni oppositi, & piu lontani da quelli del Sole, & da quelli della Luna, cioè Cancro, & Leo.

S O. Son satisfatta dell'ordine che hanno i pianeti ne la partizione de i dodeci segni per le case loro, & ogn'uno con ragione ha amore alla sua casa & odio alla contraria, secondo hai detto: ma uorrei sapere da te, se questa oppositione de segni corrisponde alla diuersità, o contrarietà di quei pianeti, de i quali quelli segni oppositi sono case. F I. Corrispondono certamente, perche la contrarietà de pianeti corrisponde all'oppositiōe dei segni loro case: che le due case di Saturno Capricorno, & Acquario sono opposte a quelle de dui luminari, Sole, & Luna, cioè a Cancro, & a Leone, per la contrarietà de l'influentia, & natura di Saturno a quella de due luminari. S O. A che modo? F I. Perche si come i luminari sono causa della vita di questo mondo inferiore, delle piante, delli animali, & delli huomini, porgendo il Sole il caldo naturale, & la Luna l'humido radicale, pe-

roche

roche col caldo si uine, & con l'humido si nutrifce: così
 Saturno è causa della morte, & della corruttione delli
 inferiori con le sue qualità contrarie di freddo, & di
 secco, & le due case di Mercurio Gemini, & Virgo so-
 no contrarie a quelle di Gioue, Sagittario, et Pesce, per
 la contrarietà della loro influentia. s.o. Quali sono?
 FI. Iuppiter da inclinatione d'acquistare abōdanti ric-
 chezze, & perciò gli huomini Giouiali comunemen-
 te sono ricchi, magnifici, & opulenti: ma Mercurio per
 che dà inclinatione per inuestigare sottili sciētie, & in-
 gegnose dottrine, leua l'animo dall'acquisto della robba
 & perciò il piu delle uolte i sapienti sono poco ricchi,
 & i ricchi poco sapienti, perche le scientie s'acquistano
 con l'intelletto speculatiuo, et le ricchezze con l'attiuo
 & essendo l'anima humana una, quando si dà alla uita
 attiuā, s'aliena dalla cōtemplatiua, & quando si dà al-
 la contemplatione, non stima le mondane facende, &
 questi tali huomini sono poveri per electione, perche
 quella pouertà ual piu che l'acquisto delle ricchezze: si
 che con ragione le case di Mercurio sono opposte a
 quelle di Gioue, & quelli, che nelle loro natiuità hanno
 le case dell'uno che ascendono sopra terra, hanno le ca-
 se dell'altro che descēdono sotto terra, talmente che di-
 raro il buono Giouiale è buono Mercuriale, & il buo-
 no Mercuriale buono Giouiale. Restano le due case di
 Venere Taurò, & Libra, lequali sono opposte aile due
 di Marte Scorpio & Ariete, per la contrarietà cōples-
 sionale, che è dall'uno all'altro. s.o. Come contrarietà?
 anzi amicitia, & buona conformità, perche (come tu
 stesso hai detto) Marte è innamorato di Venere, et am-
 bidue

bidue si confanno bene insieme. F I. Non è la cōtrarietà della loro influentia come quella di Gione a Mercurio, ma è nella complessione, come quella di Saturno a i luminari, benchè essi sieno ancora (come t'ho detto) contrarij in influentia: ma Marte & Venere sono solamente contrarij in complessione qualitativa, che Marte è secco caldo & ardente, & Venere è fredda, & humida temperata, nō come la Luna, laquale in frigidità & humidità è eccessiua. onde essi Marte, & Venere si cōfanno bene come due contrarij della mistione, de quali prouiene temperato effetto, massimamente nelli atti nutritiui & generatiui, che uno dà il calore, che è la causa attiuā in ambidue, & l'altro dà l'humido tēperato, che in quelli è la causa loro passiua. et se bē il calor di Marte è eccessiuo in ardore, la frigidità temperata di Venere il tempera, & lo fa proportionato alle tali operationi, in modo che nella tal contrarietà consiste la conuenientia amorosa di Marte & di Venere, & solamente per quella hanno le case loro opposte nel Zodiaco. s o. Mi piace questa causa dell'oppositione de segni per l'odio ouero contrarietà de pianeti, de quali sono case. dimmi ti prego, se ancora nell'ordine & oppositione appare alcuna cosa del loro amore, & beniuola amicitia, si come appare l'odio, & la contrarietà. F I. Si che appare, massimamente ne i luminari, uedrai, che, per essere Iuppiter fortuna maggiore, niuna delle sue case mira d'aspetto inimicheuole: le case de dui luminari Sole, et Luna, come Saturno p'essere infortunio maggiore, che niuna delle sue case mira d'aspetto beniuolo: quelle de i luminari, anzi d'opposito, che è total-

mēte inimicabile, ma la prima casa di Giove, cioè Sagittario mira d'aspetto trino d'intero amore Leone casa del Sole luminoso maggiore, & la seconda cioè Pesce mira Cancro casa di Luna luminare minore d'aspetto medesimamēte trino d'amore perfetto. ancora niuna delle case di Mercurio ha inimicheuole aspetto cō la casa del Sole, & con quella della Luna, per essere suo familiarissimo anzi la prima casa sua, ch'è Gemini, mira d'aspetto festile di mezo amore Leone casa del Sole, & la sua seconda, che è Virgo, mira Cancro casa della Luna similmente d'aspetto festile amicabile. Restanui le case di Venere fortuna minore, & di Marte infortunio minore: liquali pianeti si come sono cōformi in una influētia, così egualmente le loro case hāno mediocre amicitia a quelle del Sole, & della Luna, che Ariete prima casa di Marte ha aspetto trino cō Leone casa del Sole, per essere ambi gli pianeti, & ambi gli segni d'una medesima complessione calda & secca, & hanno aspetto quadrato di meza inimicitia con Cancro casa della Luna, per essere di qualità contraria. Marte è la sua casa Ariete, che sono caldi, & secchi con la Luna, & con la sua casa Cancro che sono freddi, & humidi. & Scorpio seconda casa di Marte ha aspetto trino di perfetto amore con Cancro casa della Luna, per essere ambi due segni d'una complessione freddi & humidi; ma con Leone casa del Sole ha aspetto quadrato, per la loro contrarietà di caldo & secco quale è Leone, al freddo & humido, quale è Scorpio, & quasi in questo modo si portano le case di Venere con quelle di luminari, che Tauro prima casa di Venere mira Cancro casa della Luna d'aspetto

spetto seſtile amicabile, & ſono ambi dui freddi, et mira Leone caſa del Sole d'aspetto quadrato mezo inimicheuole, ilquale gli è contrario per eſſere caldo: e coſi Libra ſeconda caſa di Venere mira Leone d'aspetto ſeſtile amicabile, perche ambe due ſono caldi, et Cācro per eſſere freddo d'aspetto quadrato di meza inimicitia: ſi che queſti due pianeti, Marte, & Venere, ſono mezi di Saturno, et di Gione, onde le loro caſe ſono miſte d'amicitia cō quelle del Sole et della Luna. molte altre ppor-
 tionioni o ſoſia ti potrei dire dell'amicitie et inimicitie celeſti, ma le uoglio laſſare pche farebbono troppa lōga, et difficile la noſtra cōfabulatione. ſo. Solamēte circa queſta materia uoglio ancora che tu mi dica, ſe gli pianeti hanno altra ſorte di amicitia, et odio, alli ſegni oltra di eſſere loro caſe contrarie di quelli, ouero bene aſpicienti. F i. L'hanno certamente, prima per l'eſalatione de pianeti, che ogn'uno ha un ſegno, nelquale ha potentia d'eſalatione, il Sole in Ariete, la Luna in Tauro, Saturno in Libra, Iuppiter in Cācro, Marte in Capricorno, Venere in Peſce, Mercurio in Virgo, benchè ſia una de le ſue caſe. hanno ancora auttorità di triplicità, laquale hāno tre pianeti in ciaſcuno ſegno, cioè Sole, Iuppiter, & Saturno, nelli tre ſegni di poco, che ſono delli ſei maſculini, cioè Ariete, Leo, & Sagittario. Venere, la Luna, & Marte hanno auttorità ne i ſegni feminini, cioè nelli tre ſegni terreni, Tauro, Virgo, & Capricorno, et nelli tre acquoſi Cancro, Scorpio, & Peſce. Saturno, Mercurio, & Iuppiter hanno triplicità nelli tre ſegni, che ſono gli altri tre maſculini, Gemini, Libra, & Acquario. io non ti dirò diffuſamēte le cauſe di queſta ſor-

titione, per euitare longhezza, solamente ti dico, che
 ne i segni masculini hanno triplicità gli tre pianeti ma-
 sculini, & nei segni femminini tre pianeti femminini. hāno
 ancorai pianeti amore alle loro faccie, et ogni die ci gra-
 di del Zodiaco è faccia d'un pianeta, & gli primi dieci
 gradi d'Ariete sono di Marte i secondi del Sole, gli ter-
 zi di Venere, & così successiuamente per ordine de pia-
 neti, et de segni fino alli ultimi di essi gradi di Pesce, che
 uengono ancora ad esser faccia di Marte, hanno anco-
 ra i pianeti eccetto il Sole, et la Luna amore a i suoi ter-
 mini, perche ogn'uno delli cinque pianeti restanti ha cer-
 ti gradi termini in ogn'uno delli segni. hāno ancora tut-
 ti i pianeti amore alli gradi luminosi, e fauoreuoli, &
 odio alli oscuri, & abietti, & hāno amore alle stelle fis-
 se quando si congiungono con quelle, massimamente se
 sono delle grandi, & lucide, cioè della prima grandez-
 za, e della seconda: & hāno odio a quelle stelle fisse, che
 sono di natura contraria a loro. Hora mi pare, che io ti
 habbia delli amori, & delli odij celesti detto tanto che
 basti per questo nostro parlamento. SO. Ho inteso assai
 copiosamente delli amori celestiali, uorrei hora sapere
 o Filone, se quelli spiriti, ouero intelletti spirituali cele-
 sti sono ancora essi, come tutte l'altre creature corpora-
 li, legati dall'amore, oueramente se per essere separati
 da materia, sono sciolti dalli amorosi legami. FI. Anco-
 ra che l'amore si truoui nelle cose corporali, et materia-
 li, non però è proprio di quelle, anzi, si come l'essere, la
 uita, & l'intelletto, & ogni altra perfettione, bontà, et
 bellezza dipende dalli spirituali, et deriua dall'immate-
 riali ne i materiali, in modo che tutte queste eccellentie
 prima

prima si truouano nelli spirituali, che ne corporali, così l'amore prima & piu essenzialmente si truoua nel mondo intellettuale, & da quello nel corporeo dipende. SO. Dimmi la ragione. FI. Ne hai tu forse qualch'una in cōtrario? SO. Questa u'è pronta, che tu m'hai mostrato che l'amore è desiderio d'unione, & chi desidera gli m̃ca quello che desidera, & il m̃camento nelli spirituali nō è, anzi è proprio della materia, & perciò in loro nō si debbe trouare amore, ancora perche i materiali come imperfetti sogliono desiderare di unirsi cō gli spirituali che sono perfetti, ma li perfetti come possono desiderare d'unirsi con gl'imperfetti? FI. Gli spirituali s'hanno amore nō solamente uno l'altro, ma ancora essi amano i corporali, & materiali: & quello che tu dici che l'amore dice desiderio, & che'l desiderio dice m̃camento, è uero, ma nō è incōueniente, ch'essendo nelli spirituali ordini di perfettioni, che l'uno sia piu perfetto de l'altro, & di piu chiara & sublime essentia, et che l'inferiore, ch'è da m̃co, ami il superiore, & desideri unirsi cō lui, onde tutti amano principalmente, & sommamente il sommo, et perfetto Dio, ch'è la fontana, dallaquale ogni essere et ben loro deriua, l'unione dellaquale tutti affettuosissimamēte desiderano, & la procurano sempre con gli suoi atti itellettuali. SO. Ti cōcedo, che gli spirituali s'amino l'un l'altro, peroche l'inferiore ama il superiore, ma non il superiore l'inferiore, et manco che gli spirituali amino i corporali, ouero materiali, cōciosia ch'essi siano piu perfetti, et che nō habbino m̃camēto dell'imperfetti. & perciò nō gli possono desiare, ne amar come hai detto. FI. Gia ero per rispōderti a questo secondo ar

gumento, se tu fussi stata paziente. sappi, che si come gli inferiori amano i superiori desiderando unirsi con loro, per quello che ad essi manca della loro maggiore perfettione, così i superiori amano gli inferiori, & desiderano unirsi con loro, perche sieno piu perfetti, ilquale desiderio presuppone ben mancamento non nel superiore desiderante, ma nell'inferiore bisognante, perche il superiore amando l'inferiore desidera supplire quel che manca di perfettione all'inferiore con la sua superiorità, e in questo modo li spirituali amano i corporali, & materiali per supplire con la loro perfettione al mancamento di quelli, & per unirli con essi, & farli eccellenti. SO. E tu qual hai per piu uero, & intero amore, o quello del superiore all'inferiore, ouero quel dell'inferiore al superiore? FI. Quel del superiore all'inferiore, & del spirituale al corporale. SO. Dimmi la ragione. FI. Perche l'uno è per riceuere, l'altro per dare; lo spirituale superiore ama l'inferiore come fa il padre il figliuolo, et l'inferiore ama il superiore come il figliuolo il padre: tu sai pure, quanto è piu perfetto l'amore del padre che quel del figliuolo. Ancora l'amore del mondo spirituale al mondo corporale è simile a quello che'l maschio ha alla femina, & quello del corporale allo spirituale a quel della femina al maschio, come già di sopra t'ho dichiarato. habbi patiētia o Sofia, che piu perfettamente ama il maschio che da, che la femina che riceue, & fra gli huomini e benefattori amano piu quelli che riceuono i beneficii, che li beneficiati i benefattori, perche questi amano per il guadagno, & quelli per la uirtu, & l'uno amore ha, dell'utile, & l'altro è tutto bone

sto.

sto. tu sai pur quanto l'honesto è piu eccellente che l'utile, si che non senza ragione io t'ho detto che l'amore ne li spirituali è molto piu eccellente, & perfetto uerso li corporali, che nelli corporali uerso li spirituali. s o. Mi satisfà quello che m'hai detto: ma due altri dubij ancora m'occorrono, l'uno è che'l desiderio presuppone mancamento, et debbe esser m^acamento della cosa desiata nel desiderate, & amate, & nō mancamento della perfettione de l'amante nella cosa amata, come par che tu dica, cioè ch'il m^acamento sia nell'inferiore desiderato, et amato dal superiore. l'altro dubio, ch'io ho inteso che le persone amate in quāto sono amate son piu perfette che li amati, perche l'amore è delle cose buone, & la cosa amata è fine, & intento dell'amante, & il fine è il piu nobile, come adunque l'imperfetto puo essere amato dal perfetto, come dici? R I. Li tuoi dubij son di qualche importanza. la solutione del primo è, che ne l'ordine dell'uniuerso lo inferiore dipende dal superiore, & il mondo corporeo dal spirituale, onde il mancamento dell'inferiore addurrebbe mancamento al superiore dalqual dipende, pero che l'imperfettione dell'effetto denota imperfettione de la causa: amando adunque la causa il suo effetto, e il superiore l'inferiore, desidera la perfettione dell'inferiore, & d'unirselo seco per liberarlo da difetto, perche liberando lui egli salua se stesso di mancamento, & imperfettione. si che quando l'inferiore non si uiene ad unire col superiore, non solamente egli sta difettuoso, e infelice, ma ancora il superiore resta maculato con mancamento della sua eccelsa perfettione, che'l padre non puo essere felice padre, essendo il figliuolo imperfetto. però

dicono gli antichi, che il peccatore pone macola nella diuinità, & l'offende, così come il giusto l'esalta: onde con ragione non solamente l'inferiore ama et desidera unirsi col superiore, ma ancora il superiore ama e desidera unirsi seco l'inferiore, accioche ogn'un di loro sia perfetto nel suo grado senza mancamento. & accioche l'uniuerso s'unisca, & si leghi successiuamente col legame dell'amor, che unisce il modo corporale col spirituale, & l'inferiori con li superiori, laqual unione è principal fine del sommo opifice, & onnipotente Dio, nella productione del modo con diuersità ordinata, et pluralità uiuificata.

SO. Del primo dubbio ueggio la solutione, soluimi hora il secondo. FI. Aristotele il solue, che hauendo prouato, che quelli che muouero eternalmente li corpi celesti, sono anime intellettive & immateriali, dice che li muouono per qualche fine delle loro anime & intento. & dice che tal fine è piu nobile et piu eccellente che il medesimo motore, perche il fine della cosa è piu nobile di quella, & delle quattro cause delle cose naturali, che sono la materiale, la formale, et la causa agente, che fa, o muoue la cosa, et la causa finale ch'è il fine che muoue l'agente a fare, di tutte la materiale è la piu bassa, la formale è meglio che la materiale, & l'agente è migliore & piu nobile di tutte due, perche è causa di quelle, & la causa finale è piu nobile & eccellente di tutte quattro: & piu che la causa agente, peroche per il fine si muoue l'agente: onde il fine si chiama causa di tutte le cause, per questo si conclude che quello ch'è il fine, per il quale l'anima intellettiua d'ogn'uno delli cieli muoue il suo orbe, è di piu eccellenza non solamente che'l corpo del cielo, ma ancora che la medesima

medesima anima, il quale dice Aristotele che essendo amato, & desiderato dall'anima del cielo, per suo amore questa anima intellettuale con desiderio fermo, & affectione insatiabile muoue eternalmēte il corpo celeste appropriato a lei, amando quello, & uiuificandolo, se ben esso è il manco nobile, & inferiore a lei, perche egli è corpo, & ella intelletto. ilche principalmente fa per l'amore, che ha al suo amato superiore, & piu eccellente di lei, desiderando unirsi eternalmente con lui, & farsi con quella unione felice, come una uera amante con il suo amoroso. per laqual cosa potrai o Sofia intendere che i superiori amano l'inferiori, & li spirituali i corporali per l'amore che hanno ad altri loro superiori, & pfruire la loro unione gli amano, & amandoli bonificano i loro inferiori. s. Dimmi ti prego quali son da piu che l'anime intellettive che muoueno i cieli, che possono essere loro amanti, & desiderare la loro unione, & che con quella si faccino felici, & che per quella sieno cosi soleciti a muouere eternalmēte i suoi cieli, & anco è di bisogno che tu mi dica a che modo i superiori amando gli inferiori finiscono l'unione delli loro superiori, perche di ciò la ragione a me non è manifesta. FI. Quanto alla tua prima interrogatione, gli filosofi commentatori d'Arist. procurano di sapere quali fussero questi cosi eccellenti, che sono fini & piu sublimi che l'anime intellettive mouitrici de cieli, & la prima academia delli Arabi, Alfarabio, Auicēna, Algazeli, & il nostro Rabi Moise d'Egitto nel suo Morhe, dicono che ad ogni orbe sono appropriate due intelligentie, l'una dellequali lo muoue effectualmente, & è anima motiua intel-

lettuale di quell'orbe, & l'altra lo muoue finalmente perche è il fine per ilquale il motore cioè l'intelligētia, che anima il cielo, muoue il suo orbe, ilquale è amato da quella, come piu eccellente intelligentia; & desiderando unirsi con quello che ama, muoue eternalmente il suo cielo. s. o. Come constaria adunque quella sententia de filosofi del numero delli angeli, ouero intelligentie separate mouitrici de cieli, che son tãte, quante gli orbi che muoueno, & nõ piu? che secondo questi Arabi l'intelligentie sarebbono doppio numero delli orbi. F. I. Dico no, che consta questo detto, & questo numero in ogni una di queste due specie d'intelligentie, cioè mouitrici, & finali, perche bisogna che sieno tante l'intelligentie mouitrici, quanti gli orbi, & tante l'intelligentie finali, quanti quelli. so. Alterano ueramente quello antico detto nel farli doppio il numero. ma che diranno del primo motore del cielo supremo, che teniamo essere Iddio? questo è pure impossibile ch'egli habbia per fine alcuno migliore di se. F. I. Questi filosofi Arabi tengono, che'l primo motore non sia il sommo Dio, perche Dio sarebbe anima appropriata ad un orbe, come sono l'altre intelligētie mouitrici, laqual appropriatione, & parità in Dio sarebbe non poco inueniente: ma dicono che'l fine, per ilqual muoue il primo motore, è il sommo Iddio. so. Et questa opinione è concessa da tutti gli altri filosofi? F. I. Non certamente: che Auerrois, & de gli altri che dappoi hanno commentato Aristotele, tengo no che tante sieno l'intelligentie quanti gli orbi, & nõ piu, & che il primo motore sia il sommo Dio. dice Auerrois, non essere inconueniente in Dio l'appropriatione
sua

sua all'orbe, come anima, o forma datrice l'essere al cielo superiore, però che tali anime son separate da materia, & essendo il suo orbe quello che tutto l'universo contiene, & abbraccia, & muoue col suo mouimento tutti gli altri cieli, quella intelligentia che l'informa, & muoue & gli da l'essere, debbe essere il sommo Dio, & non altro: che lui per essere motore non si fa eguale alli altri, anzi resta molto piu alto & sublime, si come il suo orbe è piu sublime che quelli dell'altre intelligentie. & si come il suo cielo comprende, & contiene tutti gli altri, cosi la sua uirtù contiene la uirtù di tutti gli altri motori, & se per essere chiamato motore come gli altri fusse eguale a loro, ancora secondo i primi sarebbe eguale all'altre intelligentie finali, per essere come loro fine del primo motore, & in conclusione dice Auerrois, che poner piu intelligentie di quelle che la forza della filosofica ragione induce, non è da filosofo, conciosia che altrimenti non si possa uedere se non quanto la ragione ci dimostra. SO. Piu limitata opinione mi par questa che quella de primi: ma che dirà costui in quello che afferma Aristotele, & la ragione con esso, che'l fine del motore dell'orbe è piu eccellente di esso motore? FI. Dice Auerrois, che Aristotele intende che la medesima intelligentia che muoue, sia fine di se stessa nel suo mouimento continuo, perche muoue l'orbe per impire la sua propria perfectione, secondo ilquale è piu nobile per essere fine del moto, che per essere efficiente di quello: onde questo detto di Aristotele è piu tosto comparatiuo fra le due specie di causalità che si truouano in una medesima intelligentia

līgētia, cioè effēttiua, & finale, che comparatiuo d'una intelligentia all'altra, come dicono li primi. so. Strano mi pare, che per questi rispetti Aristotele dica che una medesima intelligentia sia piu perfetta di se stessa.

FI. Anco a me par senza ragione, che un detto così comparatiuo assolutamente come questo d'Aristotele si debbi intendere rispettiuamēte di una medesima intelligentia. & benché questa sententia di Auerrois sia uera, et massimamente nel primo motore, che essēdo Dio, bisogna che sia fine del suo moto, & attione, & ancora sia uero che la causa finale sia piu eccellente, che l'effettua, non perciò pare che sia intentione d'Aristotele in quel detto inferir tal sententia. so. Quale adunque parrebbe a te che fusse? FI. Dimostrare, che'l fine di tutti i motori cieli è una intelligentia piu sublime, & superiore di tutte, amata da tutti, con desiderio di unirsi con lei, nellaquale consiste la lor somma felicità, & questo è il sommo Dio. so. Et tu tieni, che egli sia il primo motore? FI. Sarebbe lungo dirti quello, che in ciò si può dire, & forse sarebbe audacia affermare l'una opinione sopra l'altra: ma quando ti conceda che la mente di Aristotele sia, che'l primo motore sia Iddio, ti dirò che tiene ch'esso sia fine di tutti i motori, e piu eccellēte che tutti gli altri, de quali è superiore, ma non dice che sia piu eccellente di se stesso ancor che in lui sia piu principale l'essere causa finale d'ogni cosa, perche l'uno è fine alquale l'altro s'indirizza. so. Et tu neghi che gli altri motori non muoueno i cieli per empire la loro perfettione, laqual desiderano fruire, come dice Auerrois? FI. Nol niego, anzi ti dico che desiderano l'anime lo-

ro con Dio per empire la loro perfettione, si che l'ultimo loro fine, & intento è la loro perfettione: ma conciosia che ella consista nella loro unione con la diuinità segue che nella diuinità è il suo ultimo fine, & non in se stessa, onde dice Aristotele, che questa diuinità è fine piu alto che il loro, & non della sua propria perfettione in essi manente, come stima Auerrois. SO. Et la beatitudine dell'anime intellettive humane, & il suo ultimo fine sarebbe mai per questa simil ragione nell'unione diuina? FIL. Non certamente: perche la sua ultima perfettione, fine, & uera beatitudine non consiste in esse medesime anime, ma nella solleuatione & unione loro con la diuinità: & per essere il sommo Dio fine d'ogni cosa, & beatitudine di tutti gl'intellettuali, non per questo s'esclude che la loro propria perfettione non sia l'ultimo loro fine, perche nell'atto della felicità l'anima intellettiua non è piu in se stessa, ma in Dio, ilqual da felicità per la sua unione; & quiui consiste il suo ultimo fine, & felicità, & non in se stessa in quanto non habbia questa beata unione. SOFIA. Mi gusta questa sottilità, & resto satisfatta della mia prima dimanda: ueniamo alla seconda. FIL. Tu uuoi, che io ti dichiarar a che modo amando, & mouendo l'intelligentia l'orbe celeste corporeo, che è da men che lei, essa intelligentia si possa magnificare, e solleuare nell'amor del sommo Dio, e arriuare alla sua felice unione. SO. Questo è quello, ch'io uoglio saper da te. FIL. Il dubbio uiene ad essere ancor maggiore: perche dell'intelligentia separata da materia l'atto proprio,

proprio, & essenziale suo è l'intender se stessa, & in se
 ogni cosa insieme, rilucendo in lei l'essentia diuina in
 chiara uisione, come il Sole nel specchio, laquale contie
 ne l'essentie di tutte le cose, & è causa di tutte. in que
 sto atto debbe consistere la sua felicità, & il suo ultimo
 fine, non in mouere corpo celeste che è cosa materiale,
 & atto estrinseco della sua uera essentia. s o. Mi pia
 ce di uederti insanguinarmi la piaga, per curarla poi
 meglio: habbiamo dunque il remedio. F I. Tu hai al
 tra uolta inteso da me, o Sofia, che tutto l'uniuerso è u
 no indiuiduo, cioè come una persona, & ogn'uno di que
 sti corporali, & spirituali eterni, et corruttibili è mem
 bro e parte di questo grande indiuiduo, essendo tutto,
 & ciascuna delle sue parti prodotta da Dio per uno fi
 ne commune nel tutto, insieme con uno fine proprio, in
 ogn'una delle parti. seguita, che tãto il tutto, & le par
 ti sono perfette & felici, quanto rettamente, & intera
 mente conseguono gli officij, a i quali sono indirizzati dal
 sommo opifice. il fine del tutto è l'unita perfettione di
 tutto l'uniuerso disegnata dal diuino architettore, &
 il fine di ciascuna delle parti non è solamente la perfet
 tione di quella parte in se, ma che cõ quella deserua ret
 tamente alla perfettione del tutto, che il fine uniuersa
 le è primo intento della diuinità, & per questo cõmun
 fine piu che per il proprio ogni parte fu fatta, ordina
 ta, & dedicata, talmente che mãcando parte di tal ser
 uitiù nelli atti pertinenti alla perfettione dell'uniuerso,
 le sarebbe maggiore difetto, et piu infelice uerrebbe a
 essere, che se le mancasse il suo proprio atto, & così si
 felicità piu per il commune, che per il proprio, a modo
 d'uno

d'uno indiuiduo humano: che la perfettione d'una delle sue parti , come l'occhio, o la mano , non consiste solamente ne principalmente nell'hauer bell'occhio, o bella mano, ne nel uedere assai dell'occhio, ne ancora nel fare troppo arti la mano, ma prima & principalmente consiste che l'occhio ueda , & la mano faccia quel che conuiene al ben di tutta la persona, & si fa piu nobile, et eccellẽre per il retto seruitio che fa alla persona tutta, perche la propria bellezza è proprio atto: onde molte uolte p saluare tutta la persona, la parte naturalmente si rappresenta , & espone al proprio pericolo , come suol fare il braccio che si rapresenta alla spada p saluatione della testa . essendo adunque questa legge sempre offeruata nello uniuerso, l'intelligentia si felicita piu nel muouer l'orbe celeste , che è atto necessario all'essere del tutto se ben è atto estrinseco & corporeo, che nella intrinseca intelligẽtia sua essentiale, che è il suo proprio atto. & questo intende Aristotile dicendo che l'intelligentia muoue per fine piu alto & eccellente che è Dio, conseguendo l'ordine suo nell'uniuerso , si che amando & mouendo il suo orbe collega l'unione dell'uniuerso, con laqual propriamente consegue l'amore, l'unione, & la gratia diuina uiuificatrice del mondo, laquale è il suo ultimo fine, & desiderata felicità. SO. mi piace, & credo che per quella medesima causal'anime spirituali intellettine delli huomini si collegano a corpo si fragili, come l'humano , per conseguir l'ordine diuino nella collocatione, & unione di tutto l'uniuerso. FI. Ben hai detto, & cosi è il uero, che l'anime nostre essendo spirituali, & intellettine nissuno ben dalla società corporea fragile,

fragile, & corruttibile le potrebbe occorrere, che non stessero molto meglio col suo atto intellettiuo intrinseco, & puro: ma s'applicano al nostro corpo solamente per amore & seruitio del sommo creatore del mondo, trahendo la uita & la cognitione intellettiua, & la luce diuina dal mondo superiore eterno all'inferiore corruttibile, accioche questa piu bassa parte del mondo non sia anch'ella priua della gratia diuina, et uita eternale. & perche questo grande animale non habbia parte alcuna che non sia uiua & intelligente, come tutto lui. et essercitando l'anima nostra in questo l'unione di tutto l'uniuerso mondo secondo l'ordine diuino, ilquale è comune, & principal fine nella productione delle cose; el la rettamente fruisce l'amore diuino, & arriua a unirsi col sommo Iddio doppo la separatione del corpo. & questa è la sua ultima felicità. ma se erra nella tale amministrazione, manca di questo amore, & di questa unione diuina, & questa allei è somma & eterna pena, perche possendo con rettitudine del suo gouerno nel corpo salire nell'altissimo paradiso, per la sua iniquità resta nell'infimo inferno sbadita in eterno dalla unione diuina, & dalla sua propria beatitudine, se già non fusse tanta la diuina pietà, che gli donasse modo da potersi remediare. SO. Dio ne guardi da tale errore & ne faccia de' retti amministratori della sua santa uolontà, & del suo diuino ordine. FI. Dio lo faccia. ma tu pure già sai o Sofia che non si puo fare senza amore. SO. Veramente l'amore nel mondo non solamente è in ogni cosa comune, ma ancora sommamente è necessario, poi che alcuno non puo essere beato senza amore. FI. Non solamente mancherebbe

mancrebbe la beatitudine se mancasse l'amore, ma ne anco il mondo haurebbe essere, ne cosa alcuna in lui si trouerebbe, se non fusse l'amore. S O. Perche tante cose? F I L. Peroche tanto il mondo, & le sue cose hanno l'essere, quanto egli è tutto unito & congelato con tutte le sue cose a modo di membra da uno indiuiduo. altrimenti la diuisione sarebbe cagione della sua totale perditione: & si come niuna cosa non fa unire l'uniuerso con tutte le sue diuerse cose, se non l'amore; seguita che esso amore è causa dell'essere del mondo, & di tutte le sue cose. S O. Dimmi come l'amore uiuifica il mondo, & fa di tante cose diuerse una sola. F I. Dalle cose gia dette facilmente lo potrai comprendere. Il sommo Dio con amore produce, & gouerna il mondo & conlegalo in una unione, pero che essendo Iddio uno in simplicissima unità, bisogna che quel che procede da lui sia ancora uno in intera unità, perche da uno prouiene, & dalla pura perfetta unione. ancora il mondo spirituale si unifica col mondo corporale mediante l'amore, ne mai l'intelligentie separate, o Angeli diuini, si unirebbero con gli corpi celesti, ne gli informerebbero ne gli sarebbero anime donan: i uita, se non l'amassero, ne l'anime intellettive s'uniriano con gli corpi humani per farli rationali, se non ue le costringesse l'amore: ne s'unirebbe questa anima del mondo con questo globo della generatione, & corruttione, se non fusse l'amore. Ancora gli inferiori s'uniscono con gli suoi superiori, il mondo corporale con lo spirituale, & il corruttibile con l'eterno, & l'uniuerso tutto col suo
creatore

creatore, mediante l'amore che gli ha, & il suo deside-
 rio ch'è d'unirsi con lui, è di beatificarsi nella sua diui-
 nità. SO. E' così, perche l'amore è uno spirito uiuifica-
 te, che penetra tutto il mondo, & è uno legame che uni-
 sce tutto l'uniuerso. FI. Poi che tu dell'amore così
 senti, non bisogna horamai dirti più della sua commu-
 nità, di che tutto hoggi habbiamo parlato. SO. Man-
 cati pure a dirmi del nascimento dell'amore, secondo
 che tu m'hai promesso: che della sua comunità in
 tutto l'uniuerso, & d'ogni una delle cose sue assai mi
 hai detto; & manifestamente ueggo che nel mondo
 non ha essere, chi non ha amore: mancami solamente
 a sapere l'origine sua, & qualche cosa de suoi effetti
 buoni, & cattiu. FI. Del nascimento dell'amore
 te ne sono io debitore, ma de suoi effetti sarebbe nuoua
 richiesta, ne per l'uno, ne per l'altro ci sarebbe tempo:
 perche già è tardi per dar principio a nuoua materia; si
 che richiedimene un'altro dì, quando ti parerà. Ma
 dimmi o Sofia, come l'amore essendo così commune, in
 te non si truoua? SO. Et tu Filone in effetto mi ami
 assai? FI. Tu il uedi, o il sai. SO. Poi che l'amore
 suole esser reciproco, & di geminal persona (secondo
 tante uolte ho da te inteso) bisogna che tu ò simuli
 meco lo amore, ouero ch'io lo simuli teco. FI. Sarei
 contento che tanto di fallacia haueffero le tue parole,
 quanto hanno le mie di uerità: ma io temo che tu, come
 io, non dica il uero, cioè, che l'amore longamente non si
 puo fingere, ne si puo negare. SO. Se tu hai uerace amo-
 re, io non posso esserne senza. FI. Quel che non uoi
 dire, per non dire il falso, uoi ch'io il creda per coniet-
 tura

iettura d'argumenti. Io ti dico che'l mio amore è uerace, ma che è sterile poi ch' in te non puo produrre il suo simile, & che basta per legar me, ma non per legar te. SO. Come no? non ha l'amore natura di calamita, che unisce i diuersi, approssima i distanti, & attrahè il graue? FI. Se bene l'amore è piu attrattiuo che la calamita, pure chi non uuol amare è molto piu graue, & resistente che'l ferro. SO. Tu non puoi negare che l'amore non unisca gli amanti. FI. Si, quando ambi due sono amanti, ma io son solamente amante, & non amato, & tu sei solamente amata, & non amante, come uuoi tu che l'amore ci unisca? SO. Chi uide mai uno amante non esser amato? FI. Io credo esser teco un'altro Apollo con Daphne. SO. Adunque uuoi che cupidine habbia ferito te con strale d'oro, & me con quel di piombo? FI. Io non uorrei già, ma il ueggo, perche'l tuo amore da me è piu desiderato che l'oro, & il mio a te è piu graue che'l piombo. SO. Se io uerso di te fusssi Daphne: dal timor delle tue parole piu tosto sarei conuersa in Lauro, che lei per paura delle saette d'Apollo. FI. Poca forza hanno le parole, che non possono far quello che solamente i raggi de gli occhi con uno solo sguardo sogliono fare, cioè, il mutuo amore, & la reciproca affettione: pur a resistermi ti ueggo trasformata in Lauro: cosi immobil di loco, & immutabil di proposito, & cosi difficile a poterti tirare al mio desiderio quantunque io piu ogn'hora al tuo m'appropinqui: & cosi sei sempre come il Lauro uerde & odorifera, nel cui frutto niuno altro sapore, che amore & aspro si truoua, misto con pungitiua sugosità, a chi lo gusta. Si

che

D I A L O G O

che a me in tutto sei fatta Lauro: & se uuoi uedere il segno della tua conuerfione laurcata, mira la mia fonda cethara, la quale non fonarebbe, se ella non fusse ornata delle tue bellissime frondi. S O. Ch'iot'ami, o Filone non sarebbe honesto il confessarlo, ne dirò ancora il negarlo. credo quello che la ragione fa esser piu conueniente, se bene del contrario hai paura; & poi che'l tempo hormai te inuita al riposo, sarà ben che ogn'un di noi uada a pigliarselo tosto; poi ci riuedremo. attendi in tanto alla recreatione, & ricordati della promessa. A D I O.

S O F I A E T F I L O N E D E
L' O R I G I N E D I A M O R E

D I A L O G O I I I.



F I L O N E, o Filone nõ odi, o non uuoi rispondere? F I. Chi mi chiama? S O. Non passar cosi in fretta: ascolta un poco. F I. Tu sei qui o Sofia, non ti uedeuo, inauertentemente trapassauo: S O. Doue uai con tanta attentione, che non parli, ne odi, ne uedi i circostanti amici? F I. andauo per alcuni bisogni della parte che men uale. S O. Men uale? non debbe in te ualer poco quel ch'è prima de tuoi occhi aperti il uedere, & di tue orecchie non chiuse l'udire. F I. Già in me quella parte non ual piu che in un'altro, ne da me piu del doue re si stima, ne i bisogni presenti son di tanta importanxa che

che possino totalmēte astrare l'animo mio: si che di mia alienatione nō sono cause (come pensi) le cose per le quali andauo. SO. Di dunque la causa di queste due occupationi. FI. La mente mia fastidita da i negotij mondani, e necessitata de si bassi essercitij, per refugio in se medesima si raccoglie. SO. A che fare? FI. Il fine & oggetto de miei pensieri tu'l sai. SO. S'io il sapessi, non te'l domanderai: poi che'l domando, no'l debbo sapere. FI. Se tu no'l sai, sapere il douresti. SO. Perche? FI. Peroche quello che conosce la causa, conoscer deue l'effetto. SO. Et come sai tu ch'io conosca la causa di tue meditationi? FI. So che te stessa piu che altrui conosci. SO. Se ben io mi conosco, ancora che non cosi perfettamente come uorrei, non però conosco ch'io sia causa di tue astratte fantasie. FI. Usanza è di uoi altre belle amate conoscendo la passione delli amanti, mostrare di non conoscerla, ma cosi come sei piu bella e generosa che l'altre, uorrei che fussti piu uerace ancora, e poi che il proprio tuo è d'esser senza macula, che la commune usanza in te non causasse difetto. SO. Già ueggio o Filone che non truoui altro espediente per fuggire le mie accusationi, se nō riaccusandomi: lasciamo stare s'io ho notitia delle tue passioni, o nò, dimmi pur chiaro che ti faceua hora cosi cogitabundo? FI. Poi che ti piace ch'io esprima quel che tu sai, ti dico che la mente mia ritirata a contemplare come suole quella formata in te bellezza, & in lei per imagine impressa, e sempre desiderata, m'ha fatto lassare i sensi esteriori. SO. Ah, ah, rider mi fai: come si può cō tanta efficacia imprimere nella mente quel che stādo presente, per gli occhi aperti, non può intrare? FI. Tu dici il uero

o Sofia, che se la splendida bellezza tua non mi fusse intrata per li occhi, non mi harebbe possuto trapassare tanto, come fece, il senso, e la fantasia: & penetrando fino al cuore, non haria pigliata per eterna habitatione, come pigliò la mente mia, impiendola di scultura di tua imagine: che così presto non trapassano i raggi del Sole i corpi celesti o gli elementi, che son disotto fino alla terra, quanto in me fece l'effigie di tua bellezza, infino a porli nel centro del cuore, e nel cuor della mente.

SO. Se fusse uero quel che dici, tanto sarebbe di maggiore ammiratione che essendo io stata sì intima del tuo animo, e patrona del tutto che hora a gran pena mi sieno aperte le porte tue del uedermi, & udirmi. FI. Et s'io dormissi m'accusaresti tu? SO. No, perche il sonno ti scusarebbe, che suole i sentimenti leuare. FI. Non men mi scusa la causa che me gli ha tolti. SO. Che cosa li potria leuare come'l sonno che è mezza morte? FI. L'estasi ouero alienatione causata dall'amorosa meditatione che è piu di mezza morte. SO. Come puo la cogitatione estrarre piu l'huomo de sensi, che'l sonno che getta per terra, come corpo senza uita? FI. Il sonno piu presto causa uita che la toglie, ilche non fa l'estasi amorosa. SO. A che modo? FI. Il sonno in due modi ne ristora, & a due fini è dalla natura prodotto; l'uno per far quietar l'istrumento de sensi, & i mouimenti esteriori, e ricrear gli spiriti, che esercitano le loro operationi; accio che non si risoluino, e consumino per le continue fatiche della uigilia; e l'altro, per potersi seruire della natura di loro spiriti, e calor naturale, nella digestione del cibo, che per farlo perfettamente, induce il sonno

*A che u
glia il sonno
nel uomo*

sonno per il desistere de i sensi e mouimenti esteriori: at-
 trahendo i spiriti all'interior del corpo, per occuparsi
 cō tutti insieme nella nutritione, e ristoratione dell' ani-
 male; e ch'ei sia così, uedi i cieli perche non mangiano,
 & non s'affaticano de suoi continoui mouimenti, son
 sempre uigilanti, ne mai dormono; si che'l sonno nelli
 animali è piu presto causa di uita, che simiglianza di
 morte. Ma l'alienatione fatta per la meditatione amo-
 rosa e con priuatione di senso e mouimento, non natura-
 le, ma uiolento, ne in questa i sensi riposano, ne il corpo
 si ristora, anzi s'impedisce la digestione, e la persona si
 consuma si che se'l sonno mi scusaria di non hauerti par-
 lato, e uista, molto piu mi debbe scusare l'alienatione, et
 estasi amorosa. S O. Voi che'l uigilante che pensa, dor-
 ma piu che quel che dorme? F I. Voglio che senta man-
 co, che quel che dorme: che non men che nel sonno, si ri-
 tirano nell'estasi i spiriti dentro, & lasciano i sensi sen-
 za sentimento, & i membri senza mouimento: perche
 la mente si raccoglie in se stessa a contemplare in uno
 oggetto sì intimo e desiderato, che tutta l'occupa et alie-
 na: come hora ha fatto in me la contemplatione di tua
 formosa imagine, dea del mio desiderio. S O. Strano
 mi pare che facci il pensiero quella stupefattione, che
 suol fare il profondo sonno: ch'io ueggo, che noi pen-
 sando, possiamo parlare, udire, e muouerci: anzi sen-
 za pensare non si posson fare queste opere perfettamen-
 te, & ordinatamente. F I. La mente è quella che go-
 uerna i sentimenti, & ordina i mouimenti uolontarij de
 gli huomini; onde per far questo officio, bisogna che
 esca dell'interiori del corpo alle parti esteriori a troua-

effetti dell
 extrattione
 di mente
 negli animi

re l'istrumenti, per far tali opere, & per approssimarsi à gli oggetti de i sensi, che stanno di fuora: e allhor pensando si può uedere, udire, e parlare senza impedimento. Ma quando la mente si raccoglie dentro, & a se medesima, per contemplare con somma efficacia, & unione una cosa a nata, fugge dalle parti esteriori, & abbandonando i sensi e mouimenti, si ritira con la maggior parte delle uirtù, e spiriti in quella meditatione, senza lassarci nel corpo altra uirtù che quella, senza laquale non potrebbe sostentarsi la uita, cioè la uitale del continuo mouimento del cuore, & anhelito delli spiriti per l'arterie, per attrahere di fuore l'aere fresco, per scacciare il già infocato di dentro. questo solamente resta con qualche poco della uirtù nutritiua, perche la maggior parte di quella nella profonda cogitatione è impedita: e perciò poco cibo longo tempo i contemplatiui sostiene; & così, come nel sonno facendosi forte con uirtù nutritiua, ruba, priua, & occupa la retta cogitatione della mente perturbando la fantasia per l'ascensione de uapori al cerebro del cibo che si cuoce, quali causano le uarie & inordinate somniationi: così l'intima & efficace cogitatione ruba, & occupa il sonno, nutrimento e digestion del cibo. s o. Da una parte mi fai simili il sonno, e la contemplatione, però che l'uno, e l'altro abbandonano i sensi e mouimenti, & attraggono dentro li spiriti: e dall'altra parte gli fai contrarij, dicendo che l'uno priua, & occupa l'altro. F I. Così è in effetto. perche in alcune cose son simili, & in alcune altre dissimili. Son simili in quel che lasciano, e dissimili in quel che acquistano. s o. A che modo? F I. Perche egualmente

mente il sonno, e la contemplatione abbandonano e priuano il senso e mouimento: ma il sonno l'abbandona, facendo forte la uirtù nutritiua, e la contemplatione l'abbandona, facendo forte la uirtù cogitatiua. Ancora sono simili pche tutti due ritrano lo spirito dall'esteriore all'interiore del corpo: e son dissimili, perche il sonno gli ritira alla parte inferiore del corpo sotto il petto, cioè al uentre, doue sono i membri della nutritione, stomaco, fegato, intestini, et altri: perche iui attendono alla decoctione del cibo per il nutrimento: & la contemplatione gli ritira alla parte piu alta del corpo che è di sopra al petto. cioè al cerebro: che è seggio della uirtù cogitatiua, & habitaculo della mente, per far iui la meditatione perfetta. Ancora l'intentione del bisogno del ritirar i spiriti, è diuersa in loro: per il che il sonno gli ritira dentro, per ritirar con loro il calor naturale: della copia delquale ha bisogno per la digestion che si fa nel sonno. Ma la contemplatione gli ritira, non per ritirar il calor, ma per ritirar tutte le uirtù dell'anima, & unirsi l'anima tutta, e farsi forte per contemplar bene in quel desiderio. Essendo dunque tanta diuersità fra il sonno e la contemplatione, con ragione l'uno ruba, & occupa l'altro. Ma nel perdimento de i sensi e muouimento la contemplatione è eguale al sonno, e forse che gli priua con maggior uiolenza e forza. s o. Non mi par già che'l cogitabondo perda i sensi. come quel che dorme: et tu non mi negherai, che all'amante nell'estasi non resti la cogitatione, e pensiero in gran forza, essendo annessa a sensi: & che a quel che dorme non resti di questo cosa alcuna, ma solamente la

nutritione, che non ha che fare con li sensi: ilche si troua
 ancor nelle piante. F I. Se ben considerarai trouerai
 il contrario: che nel sonno, benchè si perdino i sensi
 del uedere, udire, gustare, & odorare, non si perde però
 il senso del tutto. che dormendo, si sente freddo, & cal
 do, & ancor resta la fantasia in molte cose; e se bene è
 inordinata, le sue sonniationi il piu delle uolte sono del
 le passioni presenti. ma nella transportatione, e cõtempla
 tiua, si perde ancor con gli altri sensi il sentimento del
 freddo e del caldo: & così perde la cogitatione, e fanta
 sia d'ogni cosa, eccetto di quella, che si contempla. ancor
 questa sola meditatione che resta al cõtemplatiuo amā
 te, non è di se, ma della persona amata: ne lui esercitādo
 tal meditatione sta in se, ma fuor di se, in qualche con
 templa, e desidera; che quando l'amante è in estasi, con
 templando in quel che ama, nessuna cura, o memoria ha
 di se stesso, ne in suo beneficio fa alcuna opera naturale,
 sensitiua, motiua, ouer rationale: anzi in tutto è da se
 stesso alieno, & par proprio di quel che ama, & contem
 pla, nelqual totalmente si conuerte. che l'essentia del
 l'anima, è suo proprio atto, & se s'unisce per contem
 plare intimamente uno oggetto in quello sua essentia si
 trasporta: & quello è sua propria sustantia, & non è
 piu anima, & essētia di quel che ama, ma solo specie at
 tuale della psona amata. Si che molto maggiore astrat
 tione è quella dell'alienatione amorosa, che quella del
 sonno. Con qual ragione adunque mi puoi accusare o
 Sofia di non uederti, o parlarti? so. Non si puo nega
 re che ogn'hora non si uegga, che l'efficace contempla
 tione della mente suole occupare i sentimenti: ma io

nonrei sapere la ragione piu chiaramente; Dimmi adunque, perche pensando tanto intimamente, quanto si uoglia, non restano i sentimenti nelle sue operationi? che la mente per contemplare nõ ha bisogno di seruirsi della retrattione de i sensi, poi che non hanno che fare nella sua opera; ne manco le bisogna la copia del calor naturale, come nella decostione del cibo, ne ha necessit  delli spiriti che seruino a i sensi: per  che la m te nõ opera mediante gli spiriti corporali, per essere incorporea. che bisogno ha adunque la meditatione del perdimento de sensi: & perche gli priua, o gli ritira, e raccoglie? FI. L'anima   in se una, & indiuisibile, ma estendendosi uirtualmente per tutto il corpo, e dilatandosi per le sue parti esteriori fino alla superficie si dir , ma per certe operationi pertin ti al senso e mouimento; e nutrimento mediate diuersi istrumenti: & in molte e diuerse uirt  si diuide, come interuiene al Sole: il quale essendo uno si diuide & moltiplica per la dilatatione e moltiplicatione de suoi raggi, secondo il numero e diuersit  de luoghi, a che s'applica. Quando adunque la mente spirituale (che   cuore di nostro cuore, & anima di nostra anima) per forza di desiderio si ritira in se stessa, a contemplare in uno intimo, & desiderato oggetto, raccoglie a se tutta l'anima, tutta restringendosi in sua indiuisibile unit : e con essa si ritirano gli spiriti, se bene non gli adopera: e si raccolgono in mezzo della testa: oue   la cogitatione, o al centro del cuore, oue   il desiderio, lasciando gli occhi senza uista, l'orecchie senz'audito, e cos  gli altri istrumenti senza sentimento e mouimento; & ancor i membri interiori della nutrimento s'allontanano da

la loro continua, e necessaria opera della digestione, e distributione del cibo, sol comanda il corpo humano alla uirtù uitale del cuore, laquale t'ho detto che è guardiana uniforme della uita. laqual uirtù è meza in luogo, e dignità della uirtù del corpo humano, e legatrice della parte superiore con l'inferiore. s o. A che modo è la uirtù uitale, legame e secondo luogo e dignità delle parti superiori, & inferiori dell'huomo? F I. Il luogo della uirtù uitale è nel cuore, che sta nel petto: che è mezo fra le parte inferiore dell'huomo, che è il uentre, e la superiore, che è la testa. e così è mezo tra la parte inferiore nutritiua, che è nel uentre, e la superiore conosciuitiua, che è ne la testa. onde per mezo suo queste due parti & uirtù si collegano nell'essere humano: sì che se l'uinculo di questa uirtù non fusse, la nostra mente, & anima nelle affettuosissime contemplationi dal nostro corpo si dislacciaria: e la mente uolaria da noi: talmente, che'l corpo priuo dell'anima resterebbe. s o. Saria possibile nelle tali contemplationi tanto cleuar la mente, che recitasse seco ancor questo uincolo della uita? F I. Così pungitiuo potrebbe essere il desiderio, e tanto intima la contemplatione, che del tutto discaricasse, e ritirasse l'anima dal corpo, resoluendosi gli spiriti per la forte e ristretta loro unione: in modo, che afferrandosi l'anima affettuosamente col desiderato e contemplato oggetto, potria prestamente lasciare il corpo esaminato del tutto. s o. Dolce sarebbe tal morte. F I. Tale è stata la morte de nostri beati, che contemplando con sommo desiderio la bellezza diuina, conuertendo tutta l'anima in quella, abbandonarono il corpo. onde la sacra scrittu

ra parlando della morte de dui santi pastori, Moise, & Aron, disse che morirono per bocca di Dio, e li sapienti metaforicamente dichiarano che morirono baciando la diuinità, cioè rapiti dall' amorosa contemplatione, & unione diuina, secondo hai inteso. s o. Gran cosa mi pare che l'anima nostra possa con tanta facilità uolare alle cose corporee, & ancora ritrarsi tutta insieme alle cose spirituali: & che essendo una, & indiuisibile, come di ci, possa uolare fra cose sommamente contrarie, & distanti, come sono le corporali dalle spirituali. Vorrei che mi spianassi o Filone qualche ragione, con che meglio mia mente questo mirabil uolteggiare dell'anima nostra potesse intendere, & dimmi con che artificio lascia, e piglia i sensi, insiste, & desiste della contemplatione, sempre che li piace: come detto m'hai. F I. In questo l'anima è inferiore all'intelletto astratto; perche l'intelletto è in tutto uniforme senza mouimento d'una cosa in un'altra, ne di se a cose aliene: però l'anima che è inferiore a lui (perche da lui dipende) non è uniforme, anzi per esser mezo fra il mondo intellettuale, & il corporeo (dico mezo, & uinculo con quale l'uno con l'altro si collega) bisogna che habbia una natura mista d'intelligentia spirituale, e mutation corporea, altramente non potrebbe animar i corpi. però interuiene che molte uolte esce della sua intelligentia alle cose corporali, per occuparsi nella sustentatione del corpo con le uirtù nutritiue, & ancora per riconoscere le cose esteriori necessarie alla uita, et alla cogitatione, mediante la uirtù, & opere sensituiue: pur qualche uolta si ritira in se, e torna nella sua intelligentia, e si collega et

unisce

unisce con l'intelletto astratto suo antecessore, & di li esce ancora al corporeo, e di poi ritorna all'intellettuale, secondo sue occorrenti inclinationi. e però diceua Platone, che l'anima è composta di se, e d'altro; d'inuisibile e di uisibile. e dice che è numero se medesimo mouente. vuol dire che non è d'uniforme natura, com'è il puro intelletto: anzi di numero di nature; non è corporale, ne spirituale, & si muoue d'una nell'altra continuamente: & dice che'l suo moto è circolare, & continuo, non per che si muoua di luogo a luogo corporalmente, anzi spiritualmente; & operatiuamente si muoue di se in se; cioè di sua natura intellettuale, in sua natura corporea tornando dipoi in quella così sempre circularmente. so. Mi par quasi intendere questa differenza, che fai nella natura dell'anima, ma se trouassi qualche buono esēpio p meglio quietarmi l'animo, mi sarebbe grato. F I. Qual è miglior' esēpio che quel de i dui Principi celesti, che l'immenso creatore fece simulacri dell'intelletto, & dell'anima? so. Quali sono? F I. I dui luminari, il grande che fa il giorno, & il piccolo che serue alla notte. so. Vuoi dire il sole & la Luna? F I. Quelli. so. Che hanno da fare con l'intelletto & l'anima? F I. Il Sole è simulacro dell'intelletto diuino, dal quale ogni intelletto dipende: & la Luna è simulacro dell'anima del mondo, dalla quale ogni anima procede. so. A che modo? F I. Tu sai che'l mondo creato si diuide in corporale, e spirituale, cioè incorporeo. so. Questo sò. F I. Et sai che'l mondo corporeo è sensibile, e l'incorporeo intelligibile. so. Ancora questo sò. F I. Et dei sapere che fra li cinque sensi, solo il uiso oculare è quello che fa tut

to il mondo corporeo esser sensibile, si come il uedere intellettuale, fa esser l'incorporeo intelligibile. s.o. E gli altri quattro sensi, audito, tatto, sapore, & odore, perche sono adunque? FI. il uiso è solo il conoscimento di tutti i corpi. l'udito aiuta alla cognitione delle cose, non pigliandola da le medesime cose, come l'occhio, ma pigliandola da altro conoscente, mediante la lingua, la quale l'ha conosciute per il uiso, ouero inteso da quel che ha ueduto: in modo che l'antecessore dell'audito è il uiso. & communemente l'orecchia suppone l'occhio, come origine principale a l'intellettuale cognitione. gli altri tre sensi sono tutti corporali, fatti piu presto per conoscimento, & uso delle cose necessarie alla sostentione dell'animale, che per la cognitione intellettuale. s.o. Ancor il uiso e l'udito hanno gli animali che non hanno intelletto. FI. Si che l'hāno, perche ancora a loro gli bisognano per sostentatione del corpo: ma nell'huomo, oltre all'utilità che fanno al suo sostenimento, sono propriamente necessarij alla cognitione della mente, perche per le cose corporee si conoscono l'incorporee: le quali l'anima piglia dall'audito, per informatione d'altrui: & dal uiso, per propria cognitione de corpi. s.o. Questo ho bene inteso, di piu oltre. FO. Nissuno di questi dui uisi, corporale & intellettuale, puo uedere senza luce che illumini: & il uiso corporale, & oculare, non puo uedere senza la luce del Sole, che illumina l'occhio e l'oggetto sia d'aere, o d'acqua, o d'altro corpo trasparente, o diaphano. s.o. il fuoco e le cose lucenti ancora ne illuminano e fanno uedere? FI. Si, ma imperfettamente, tanto quāto esse partecipano della luce del Sole, che
è il

è il primo lucido; senza laquale da lui immediate hauu-
 ta, ouero in altra per habito e forma partecipata, l'oc-
 chio mai potria uedere. Così il uiso intellettuale mai po-
 trebbe uedere, & intendere le cose, e ragioni incorpo-
 ree, & uniuersali s'ei non fosse illuminato dall'intellet-
 to diuino: & non solamente lui, ma ancora le specie che
 sono nella fantasia (dalle quali la uirtù intellettiua pi-
 glia l'intellettuale cognitione) s'illuminano delle eterne
 specie, che sono nell'intelletto diuino: le quali sono essem-
 plari di tutte le cose create, & presisteno nell'intelletto
 diuino, al modo che presisteno le specie esemplari delle
 cose artificiate nella mente dell'artefice: le quali sono la
 medesima arte; e queste specie sole chiama Platone Idee
 talmente che'l uiso intellettuale, e l'oggetto, & ancora
 il mezo dell'atto intelligibile, tutto è illuminato dall'in-
 telletto diuino, sì come dal Sole il corporeo uiso, con l'og-
 getto, & mezo. E' manifesto adunque che'l Sole nel mon-
 do corporeo uisibile, è simulacro dall'intelletto diuino
 nel mondo intellettuale. S O. Mi piace la simiglianza del
 Sole al diuino intelletto, & benchè la uera luce sia quel-
 la del Sole, ancora l'influentia dell'intelletto diuino con
 buona similitudine si puo chiamare luce, come tu chia-
 mi. F I. Anzi con più ragione si chiama, & più uera-
 mente è luce questa dell'intelletto, che quella del Sole.
 S O. Perche più uera? F I. Così come la uirtù intelletti-
 ua è più eccellente, & ha più perfetta & uera cognitio-
 ne che la uisua, così la luce che illumina il uiso intellet-
 tuale, è più perfetta, et uerace luce, che quella del Sole,
 che illumina l'occhio: e più ti dirò, che la luce del Sole
 non è corpo, ne passione, qualità, o accidente di corpo,
 come

come alcuni bassi filosofanti credono, anzi non è altro, che ombra della luce intellettuale, ouero splendore di quella nel corpo piu nobile. Onde il sanio profeta Moise, del principio della creatione del mondo, disse, che essendo tutte le cose uno Chaos tenebroso a modo d'uno abisso d'acqua oscuro, lo spirito di Dio spirando nell'acque del Chaos, produsse la luce. vuol dire che del lucido intelletto diuino fu prodotta la luce uisua nel primo giorno della creatione, & nel quarto di fu applicata al Sole, & alla Luna, & a le stelle. so. Dimmi pregoti, come puo essere che la luce de i corpi sia cosa incorporea, & quasi intellettuale? & se è corporea, come potrai negare, che non sia o corpo, o uero qualità, o accidente di corpo? F I. La luce nel Sole, non è accidente, ma forma spirituale sua, depēdente & formata dalla luce intellettuale & diuina nell'altre stelle. è ancora formale, ma principiata dal Sole, e piu infima, & corporalmente è partecipata, come forma nel fuoco, & ne i corpi lucidi del mondo inferiore, ma ne i corpi diafani & trasparenti come è aere, & acqua, si rappresenta la luce dell'illuminato, come atto separabile spirituale, e non corporeo a modo di qualità, o passione, & il diafano è solamente uehicolo della luce, ma non soggetto di quella. so. Perché nò? F I. Però che se la luce nel diafano fusse qualità in soggetto, haurebbe le conditioni di quella, che sono sei, & prima perche si dilataria per tutto il soggetto, una parte doppo l'altra, ma la luce subitamente per tutto il diafano penetra. Seconda, che la qualità adueniente muta la natural dispositione del soggetto, ma la luce nissima mutatione fa nel diafano, è il

La terza, perche la qualità si stende a limitato spatio: ma la luce si stende per il diafano senza limite, & misura. Quarta, perche remoto il formatore della qualità, sempre resta per alcun tempo qualche impressione di quella nel soggetto, come il calore dell'acqua dapoi che è separata dal fuoco: ma remoto l'illuminante, niente della luce resta nel diafano. Quinta, perche la qualità si muoue col soggetto, ma la luce in quanto illuminante non si muoue a lei per il mouimento dell'aere, o dell'acqua, in che sta. Sesta, che le molte qualità d'una specie in un oggetto, si confondono, & mescolano, ouero si componeno in uno, ma molti lumi non si componeno in uno: uedrai che se camini a due lucerne fanno due ombre, & se a piu, piu ombre fanno: ancora se tre, ouero piu lucerne si pongono ad uno pertuso piccolo da diuerse parti, uedrai che mettono per il pertuso tre luci opposte. Tutte queste cose ne mostrano che'l lume nel diafano, ouero nel corpo illuminante, nō è qualità, o passio corporea, anzi un'atto spirituale attuāte il diafano per representatione dell'illuminante, & separabile, per la remotione di quello, & non altrimenti il lume assiste al diafano, che l'intelletto, ouero anima intellettiua al corpo, che ha con lei colligatione assistēte, ouero essenziale ma non mistibile: onde non si muta per la mutatione del corpo, ne si corrompe per la corruttione di quello: si che la uera luce è l'intellettuale, la quale illumina essentialmente il mondo corporeo, & incorporeo: & nell'huomo da luce all'animate et uisione intellettiua, da laqual luce deriua la luce del Sole, che formalmente, et attualmente illumina il mondo corporeo, & nell'huomo da
luce

luce alla uisione oculare, per potere comprendere tutti i corpi, non solamente quelli del mondo inferiore della generatione (come fanno ancora gli altri sensi) ma ancora i corpi diuini, et eterni del modo celeste. il quale principalmente causa nell'huomo la cognitione intellettiua de le cose incorporee, che per ueder le stelle, & i cieli sempre in mouimento, uegniamo a conoscere i motori loro essere intellettuali, & incorporei: & la sapientia è potètia dell'uniuersale creatore, & opifice loro, (come dice Dauid) Quando uedo i cieli tuoi, opera delle tue mani & c. so. Molto piu eccellente fai il uiso, che tutti li altri sensi insieme: nondimeno gli altri, massimamente il tatto, & il gusto ueggo che sono piu necessarj alla uita dell'huomo. F1. Sono piu necessarj alla uita corporea, & il uiso alla uita spirituale dell'intelligentia et però è piu eccellente nell'istrumento, nell'oggetto, nel mezzo, et nell'atto. so. Dichiarami queste quattro eccellentie. F1. L'istrumento, tu il uedi quanto è piu chiaro, piu spirituale, et artificiato che gl'istrumenti delli altri sensi: che gli occhi non simigliando all'altre parti del corpo, non sono carnali, ma lucidi, diafani, e spirituali: paiono stelle, & in bellezza tutte l'altre parti del corpo eccedono. L'artificio loro conoscerai nella compositione delle sue sette humidità ouero tuniche: il quale è mirabile, piu che di nessuno altro membro, ouero strumento; L'oggetto del uiso è tutto il mondo corporeo, cosi celeste, come inferiore; gli altri sensi solamente parte del mondo inferiore imperfettamente possono comprendere, il mezzo degli altri sensi è o carne, come nel tatto, o uapore, come nell'odore, o humidità, come nel sapore, o aere che si

muoue, come nell'audito. Ma il mezo del uiso è il lucido spiritual, diafano, cioè aere illuminato dalla celestia luce, laquale eccede in bellezza tutte l'altre parti del mondo, come l'occhio eccede tutte l'altre parti del corpo animale. L'atto delli altri sensi, s'estende in poche cose de' corpi, ch'ei comprendono, l'odore sente solamente i pongimenti de uapori, & il sapore i pongimenti dell'humidità del cibo, e poto. Il tatto, i pongimenti delle qualità passue con qualche poco di sentimento commune materialmente, & imperfettamente. in modo che le specie di questi tre sensi, sono pur passioni, e pongimenti propinqui. L'audito, se bene è piu spirituale, & lontanano, pur solamente sente i colpi graui, et acuti dell'altre mosso per la percussione dell'un corpo nell'altro; & questo in breue distantia: & sue specie, sono molte miste con la passione percussua, & con il moto corporeo, ma l'occhio uede le cose che sono nell'ultima circonferentia del mondo, & ne i primi cieli, e tutti i corpi lontani, e prossimi, mediante la luce comprende, & apprende tutte le loro specie senza passione alcuna, conosce le sue distantie, suoi colori, sue lucidità, sue grandezze, sue figure, suo numero, sue situationi, suoi mouimenti, & ogni cosa di questo mondo con molte e particolari differentie. come se l'occhio fusse uno spione dell'intelletto, e di tutte le cose intelligibili. Onde Aristotele dice, che noi amiamo piu il senso del uiso che gli altri sensi, peroche quel ne fa piu conoscitiui che tutti gli altri. adunque cosi come nell'huomo (che è piccolo mondo) l'occhio fra tutte le sue parti corporee, è come l'intelletto fra tutte le uirtù dell'anima, simulacro, & seguace di quella, cosi nel grã mondo
il

il Sole fra tutti i corporali è come l'intelletto diuino fra tutti gli spirituali, suo simulacro, & suo uero seguace; & così come la luce, & uisione dell'occhio dell'huomo è dependente & deseruiete con molte sue differentie del la luce intellettuale e sua uisione, così la luce del Sole de pēde & deserue alla prima & uera luce dell'intelletto diuino; si che ben puoi credere che'l Sole è uero simulacro dell'intelletto diuino, et sopra tutti se gli assimiglia nella bellezza, così come la somma bellezza consiste ne l'intelletto diuino, nelqual tutto l'uniuerso è bellissimamente figurato. così nel mondo corporeo quella del Sole è la somma bellezza, che tutto l'uniuerso fa bello, e lucido. so. Vero simulacro è il Sole dell'intelletto diuino, et così l'occhio dell'intelletto humano, come hai detto, & ueramente gran simiglianza hanno l'intelletto humano & l'occhio corporeo, con l'intelletto diuino, e col Sole; ma una dissimiglianza mi pare fra il nostro occhio, & il Sole, che non è fra l'intelletto nostro & il diuino, con ciosia che il nostro assimigli al diuino in ciò, che ogn'un di loro uede, & illumina, che così come il diuino non solamente intende tutte le specie delle cose che sono in lui, ma ancora illumina tutti gli altri intelletti cō le sue lucide, et eterne idee, ouero specie, così il nostro intelletto nō solamente intende le specie di tutte le cose, ma ancora illumina tutte l'altre uirtù conosciuue dell'huomo, accioche se bene la loro cognitiōe è particolare, et materiale, sia diretta dall'intelletto nō bestiale, come nelli altri animali, et però nō son così simili, l'occhio, et il Sole, che l'occhio uede, e nō illumina, et il Sole illumina, e non uede. F1. Forse in questo nō sono dissimili che'l nostro oc-

chio non solamente uede con la illuminatione uniuersale del diafano, ma ancora con l'illuminatione particolare de raggi lucidi, che sagliono dal medesimo occhio fino a l'oggetto; quali soli non sono sufficienti a illuminare il mezo e l'oggetto; nondimeno senza quelli la luce uniuersale non basterebbe a fare attuale la uisione. SO. Cre di tu dunque che l'occhio ueda, mandando i raggi suoi nell'oggetto? FI. Si ch'io il credo. SO. Gia in questo non sei tu Peripatetico, che Arist. il reproba; & tiene che quella uisione si facci per ripresentatione della specie dell'oggetto ne la pupilla de l'occhio, non mandando i raggi, come dice Platone. FI. Aristotele non dimostrò contra Platone, perche io tengo che nell'atto uisivo tutte due le cose sieno necessarie, cosi la missua de raggi dell'occhio ad apprendere, & illuminare l'oggetto, come la representatione della specie dell'oggetto nel la pupilla, & ancora questi dui moti contrarij non bastano alla uisione, senza altro terzo, & ultimo; che è l'occhio, mediante i raggi sopra l'oggetto, secondariamente è conformare la specie dell'oggetto oppressa, con l'oggetto esteriore, & in questo terzo atto consiste la perfetta ragione della uisione. SO. Noua mi pare questa tua opinione. FI. Anzi antica quāto la propria uerità. & quel ch'io uoglio mostrarti è che l'occhio non solamente uede, ma ancora prima illumina cio ch'ei uede, si che conseguentemente nō credere solo, che il Sole illumini senza ch'esso ueda: che di tutti i sensi del cielo, solamente quello del uiso si stima che ui sia molto piu perfettamente, che ne l'huomo, ne in altro animale. SO. Come. i cieli ueggono come noi? FI. Meglio di noi. SO.

Hanno

Hanno occhi? **FI.** E quali miglior occhi che'l Sole e le stelle, che nella sacra scrittura si chiamano occhi di Dio per la loro uisione? dicendo il profeta per li sette pianeti. Quelli sette occhi di Dio che si stendono per tutta la terra. & un' altro profeta dice. Per il cielo stellato che è suo corpo e pieno di occhi, & il Sole chiamano occhio, e dicono occhio del Sole. Questi occhi celesti, anco quanto illuminano tanto ueggono, e mediante il uiso comprendono, e conoscono tutte le cose del mondo corporeo, e le mutationi loro. **SO.** E se non hanno piu che'l uiso, come possono comprendere le cose delli altri sensi? **FI.** Quelle cose che consistono in pura passione, non le comprendono in quel modo; onde non sentono i sapori per gusto, ne la qualità per il tatto, ne per l'odorato i uapori. Ma come che quelli celesti sieno cause delle nature, e qualità delli elementi (da quali tal cose deriuano) preconoscono casualmente tutte quelle cose, & ancor per il uiso comprendono le cose che fanno tal passioni, & effetti. **SO.** Et dell' auditore che dirai? odono? **FI.** Non per proprio istrumento, che solamēte hanno quel del uiso, ma uedendo i mouimēti de' corpi, e de i labri, lingua et altri istrumenti delle uoci, comprendono loro significati: come uedrai che fanno molti huomini nel ueder sagaci, che uedendo il mouimento di labri e bocca, senza udir le uoci comprendono quel che si parla; quanto piu potrà fare la uista delle grandi stelle, e chiare, & massimamente quella del Sole, che io stimo che con quella sola tutti i corpi del mondo, & ancor l'opaca terra penetri; come si uede per il calor naturale che porge il Sole fino al cētro della terra: & così tutte le cose, qualità, passioni, et

arti del mondo corporeo, sottilissimamente e perfettissimamente con la sola uirtù uiua comprende; si che come nostro intelletto s'assomiglia a l'intelletto diuino nel uedere & illuminare egualmente, & così come l'occhio s'assomiglia al Sole nel uedere, & illuminare egualmente, & così come il nostro occhio s'assomiglia al nostro intelletto in due cose, uisione, e lume, così il Sole s'assomiglia a l'intelletto diuino nel uedere, & illuminare le cose. SO. Assai m'hai detto de la simiglianza del Sole a lo intelletto diuino; dimmi qualche cosa de la somiglianza che dici che la Luna ha a l'anima del mondo. FI. Così come l'anima è mezo tra l'intelletto, & il corpo, & è fatta e composta de la stabilità, & unità intellettuale, e de la diuersità e mutatione corporea, così la Luna è mezo fra il Sole, simulacro de l'intelletto, e la corporea terra; & è così fatta composta de la unica stabile luce solare, e de la diuersa e mutabil tenebrosità terrestre. SO. T'ho inteso. FI. Se m'hai inteso, dichiara quel che ho detto. SO. Che la Luna sia mezo fra il Sole e la terra è manifesto, perche la stantia sua è di sotto al Sole, e si troua di sopra la terra, e in mezo di tutti due, massimamente secondo gli antichi, che hanno detto che'l Sole è immediate sopra la Luna. Ancor, che la composition de la Luna sia di luce solare, & di tenebrosità terrestre, si mostra per l'oscure macule, che paiono in mezo della Luna, quando è di luce piena, in modo che sua luce è mista di tenebrosità. FI. Hai inteso una parte di ciò c'ho detto, e la piu piana; la principal ti manca. SO. Dichiara adunque il resto. FI. Oltra quello c'hai detto, la medesima luce de la Luna, o lume per esser lēta nel suo risplendere

dere è meza fra la chiara luce del Sole, e la tenebrosità terrestre, an cora essa propria Luna è composta sempre di luce & di tenebre, perche sempre (eccetto quando si troua eclissata) ha la metà di se illuminata dal Sole, & l'altra metà tenebrosa, et già ti potrei dire in questa cōpositione gran particolarità della simiglianza della Luna all'anima, come suo uero simulacro, s'io non temessi d'essere prolisso. so. Dimel ti prego in ogni modo, perche non mi resti questa cosa imperfetta, che mi piace la materia, & da altri non mi ricordo hauerla intesa. la giornata è ben grande tanto che basterà per tutto. FI. La Luna è tonda a modo d'una palla, & sempre, se non è eclissata, riceue la luce dal Sole ne la metà del suo globo, l'altra metà dal globo suo di dietro, che non uede il Sole, è sēpre tenebrosa. so. Non par già che sēpre sia illuminata la meza palla de la Luna, anzi rare uolte, e solamente nel plenilunio, ne gli altri tēpi la luce nō cōprē de la meza palla, ma una parte di quella qualche uolta grāde, e qualche uolta piccola, secōdo uà crescēdo, e decrescēdo la Luna, et qualche uolta pare che nō habbia luce alcuna, cioè al far de la Luna, et un giorno ināzi, et un giorno dipoi, ch'essa nō pare in alcuna parte illuminata. FI. Tu dici il uero quāto a l'apparentia, ma in effetto ha sēpre tutta la meza palla illuminata dal Sole. so. Come dunque nō pare? FI. Perche mouendosi la Luna sempre, discostādosì, o accostādosì al Sole, si muta dal la luce, che sempre illustra sua metà circularmēte d'una nell'altra pte, cioè dallapte sua supiore all'iferiore, o da l'inferiore alla superiore. so. qual si chiama inferiore et qual superiore? FI. La parte della Luna inferiore è q l-

la, che è uerso la terra & mira noi, & noi la uediamo quando è luminosa tutta, ouero parte di quella, & la superiore è quella ch'è uerso il cielo del Sole, che è sopra essa, & non la uediamo, se ben è luminosa. una uolta adunque il mese è tutta la metà inferiore illuminata dal Sole, & noi la uediamo piena di luce: & questo è nella quintadecima della Luna, perche lei è in fronte al Sole per opposito; un'altra uolta illuminata l'altra metà, cioè la superiore, & questo è quando si congiunge al Sole che è sopra di lei, & illumina tutta la parte superiore, & l'inferiore uerso noi resta tutta tenebrosa, & allhora per due dì la Luna non appare a noi; nelli altri dì del mese si ha diuersamente l'illuminatione della metà della palla della Luna: perche dalla cōgiuntione principia a mancar la luce dalla parte superiore, & a uenir all'inferiore uerso di noi a poco a poco, secōdo si na discostando dal Sole, ma sempre tutta la metà è lucida, perciò che mancando luce alla parte inferiore, si troua nella superiore, che non uediamo sempre interamente tutta la metà della palla, & così fa fino alla quintadecima, che allhor tutta la parte inferiore uerso di noi è lucida, et la superiore tenebrosa. dipoi principia la luce a trasportarsi alla parte superiore, decrescendo a poco a poco uerso di noi, fino alla parte superiore. allhor m'acca tutta la nostra parte di luce, et la superiore, che nō uediamo, è tutta lucida. so. Ho bene inteso il pgresso della luce della metà della Luna, et della tenebrosità dell'altra, dalla pte superiore uerso il cielo all'inferiore uerso di noi, et il cōtrario ancora, ma dimmi come in q̃llo è simulacro dell'anima? FI. La luce dell'intelletto è stabile, & partecipata

ticipata nell'anima, si fa mutabile, et mista con tenebrosità: perche è composta di luce intellettiua, & di tenebrosità corporea, come la Luna di luce solare, & di oscura corporeità. la mutation della luce dell'anima è come quella della Luna dalla parte superiore all'inferiore uerso di noi, & al contrario: perche lei qualche uolta si serue di tutta la luce conoscitiua, che ha l'intelletto nell'amministratione delle cose corporee, restando tenebrosa totalmente dalla parte superiore intellettiua, nuda di cōtemplatione, astratta di materia, spogliata di uera sapientia, tutta piena di sagacità, et usi corporei. & come quando la Luna è piena, e in opposito al Sole, gli astrologhi dicono che allhora è in aspetto sommamēte inimicabile col Sole, così quando l'anima piglia tutta la luce che ha dell'intelletto nella parte inferiore uerso la corporeità, è in oppositione inimicabile con l'intelletto, e totalmente da lui si discosta. Il contrario è quando l'anima riceue la luce dell'intelletto, dalla parte superiore incorporea uerso esso intelletto: et s'unisce con lui, come fa la Luna col Sole, nella congiuntione. è ben uero che quella diuina copulatione gli fa abbandonare le cose corporali, & le cure di quella: & resta tenebrosa, come la Luna, dalla parte inferiore uerso di noi. & essendosi astratta la contemplatione, e copulatione de l'anima con l'intelletto, le cose corporali non sono prouedute, ne amministrate con uenientemēte da lei. ma perche non si rouini tutta la parte corporea, per necessitā si parte l'anima da quella cōgiuntione dell'intelletto partecipando la luce alla parte inferiore a poco a poco, come fa la Luna dopo la congiuntione. & quanto la par-

te inferiore riceue di luce dall'intelletto, tãto manca alla superiore: e perche la perfetta copulatione non puo stare con prouidentia di cose corporee, seguita che l'anima uà mettendo sua luce, & cognitione nel corporeo, leuandola dal diuino a poco a poco, come la Luna, fin che habbi posto ogni sua prouidentia in quello: lasciando totalmente la uita contēplatiua. & allhora è come la Luna nella quintadecima, piena uerso di noi di luce, & uerso il cielo di tenebre. Ancor seguita che l'anima (come la Luna) sottrahe sua luce dal mondo inferiore, ritornãdo nel superiore diuino a poco a poco, fin che tor ni qualche uolta a quella total copulatione, & intellettuale, con integra tenebrosità corporea; & cosi successi uamente si muta nell'anima la luce intellettuale, d'una parte nell'altra, & l'opposita tenebrosità, come nella Luna quella del Sole, cō mirabile similitudine. so. Mi dà ammiratione, & rallegra il uedere, quanto ottimamente q̃l p̃fetto fattore de l'uniuerso habbia messo il ritratto de' dui luminari spirituali nelli dui luminari spirituali celesti, Sole, & Luna: acciò che uedēdo noi q̃sti, che nō si possono occultare dalli occhi humani, possino i nostri occhi della mente uedere quelli spirituali: iquali a loro possono essere solamēte manifesti. Ma a maggiore sufficiētia uorrei, che si come m'hai detto la similitudine de la congiotione della Luna col Sole, e dell'oppositio ne loro, mi dicesi ancor qualche cosa della similitudine de due aspetti quadrati: che si dicono quarti della Luna: l'uno sette dì dopo la cōgiōtione, et l'altro sette dì dopo l'oppositio ne: se hãno forse qualche significatione nella mutatione dell'anima. FI. Ancora l'hanno, perche quel

li quadrati sono quando puntalmente la Luna ha la meza luce nella parte superiore, & l'altra meza nell'inferiore. Onde gli astrologhi dicono che'l quadrato è aspetto di meza inimicitia, e litigioso: che essendo le due parti cōtrarie eguali fra loro, e con egual parte nella luce, litigano qual d'esse pigliarà il resto. & così, quando la luce intellettuale dell'anima è egualmēte partita nella parte superiore della regione, ouer nella mēte, & nella parte inferiore della sensualità, litiga l'una cō l'altra, qual di loro habbia a dominare, o la ragione la sensualità, o la sensualità la ragione. s o. Et che significa esserli due quarti? F I. L'uno è dipoi la congiuntione, & da lei principia a superare la parte inferiore la superiore nella luce, et così è nell'anima quādo uiene della copulatione alla oppositione: che dipoi che tutte due le parti sono eguali nella luce, la superiore è superata dall'inferiore: perche la sensualità uince la ragione. L'altro è dopo la oppositione: e da lei principia a supare nella luce la parte superiore, che non uediamo, l'inferiore che uediamo. & così è nell'anima quando uiene dall'oppositione alla copulatione intellettuale: perche poscia che tutte due le parti son nella luce eguali, principia a supare la parte superiore intellettiua, & uincere la ragione la sensualità. s o. Questa nō mi par gia che fussi giōta da lasciare. Dimmi ancor se hai prōta alcuna similitudine alli quattro aspetti amicabili della Luna al Sole, cioè due sestili, & due trini, nella mutation dell'anima. F I. Il primo se stile aspetto della Luna al Sole, è a cinque dì della congiuntione, & l'amicabile: perche la parte superiore partecipa senza litigio della sua inferiore: però che la
superiore

superiore ancor uince, & l'inferiore gli è sottoposta. così è nell'anima, quando esce della copulatione, ella participa un poco di sua luce alle cose corporee per il loro bisogno, superando nientedimeno la ragione il senso. & però le corpori allhor son piu magre; & però dicono gli astrologhi giudicatori dell'abbondantie corporee, che è aspetto d'amicitia diminutiua. Il primo aspetto trino della Luna al Sole, è a dieci dì della congiuntione: et la maggior parte della luce, è già uerso di noi: pur la superiore non resta nuda di luce, ma è soggetta all'inferiore. & così è nell'anima, quando uà dal primo quarto all'opposizione: che auuenga che la ragione non resti senza luce, pur il piu delle uolte s'opera nelle cose corporee senza litigio: & perche allhor le cose corporee sono abbondanti, propriamente gli astrologhi chiamano il trino aspetto d'amicitia perfetta. Il secondo trino della Luna col Sole è a uinti dì della congiuntione dopo l'opposizione, inanzi il quadrato secondo: & già la luce si uà partecipando nella parte superiore, che era tutta tenebrosa, nell'opposizione, ma senza litigio. la parte maggior della luce è ancor nella parte inferiore uerso di noi. Così è nell'anima quando che dal corporeo, alqual'è tutta dedita, uiene a dare una parte di se alla ragione & all'intelletto: talmente, ch'essendo ancora piu abbondanti le cose corporee, si congiunge con loro lo splendore intellettuale: & uiene ad essere secondo aspetto d'intera amicitia, appresso gli astrologhi. Il secondo aspetto sestile della Luna col Sole, è alli xxv dì ancora della congiuntione dopo il secondo quadrato inanzi alla congiuntione succedente. & in quella parte superiore già haueua recuperata

cuperata la maggior parte della luce, ancora che restasse all' inferiore sufficiente parte di luce: ma in tal modo, che senza contrasto è sottoposta alla superiore. & così nell' anima, quando dalle cose corporee è conuertita, non solamente è atta a far la cagione equiualente al senso, ma a farla superiore, senza litigio del senso: quātunque gli resti prouidentia delle cose corporee, secondo il bisogno loro, sottomeſso alla retta mente: ma perche in tal caso le cose corporee son pur magre, gli astrologhi, giudicando quelli, lo chiamano aspetto d' amicitia diminuita. Dipoi, da questo quarto, & ultimo aspetto amicabile, se l' anima tende al spirituale, viene alla diuina copulatione; che è somma sua felicità, & diminutione delle cose corporee. A questo modo, o Sofia, l' anima è numero, che se stessa muoue, in moto circolare: & il numero de numeri è quanto il numero delli aspetti lunari col Sole, che sono sette, & la congiuntione è la decima unita, principio & fine delli setti numeri, come quella è principio e fine de' sette aspetti. SO. Resto cōtenta del simulacro lunare all' anima humana; uorrei sapere se hai alcuna similitudine nell' eclissi della Luna alle cose dell' anima. FI. Ancora in questo il pittor del mondo non fu negligente. L' eclissi della Luna è per interpositione della terra, fra lei, & il Sole, che gli dà la luce, per ombra dellaquale la Luna d' ogni parte resta tenebrosa, così dall' inferiore, come dalla superiore: et si dice eclissata, però che totalmente perde la luce d' ogni sua metà; così interuiene all' anima quando s' interpone il corporeo, et terrestre fra lei, e l' intelletto, che pde tutta la luce che dall' intelletto riceueua non solamente dalla parte superiore,

riore, ma ancora dall'inferiore attiuu, & corporea. so.
A che modo si puo interporre il corporeo fra lei, e l'intelletto? F I. Quando l'anima s'inclina oltre a misurara alle cose materiali e corporee, & s'infanga in quelle, perde la ragione, e la luce intellettuale in tutto; però che nō solamēte perde la copulatione diuina, & la cōtēplatione intellettuale; ma ancora la uita sua attiuu si fa in tutto irrationabile, e pura bestiale: & la mēte, o ragione nō ha loco alcuno, ancora nell'uso delle sue lasciuiue. Onde l'anima si miserabile eclissata del lume intellettuale, è equiparata all'anima de gli animali brutti, et è fatta della natura loro. et di questi dice Pitagora che migrano in corpi di fiere, et di brutti animali. E' bē uero, che cosi come la Luna qualche uolta è tutta eclissata, & qualche uolta parte di lei, cosi l'anima qualche uolta perde in tutti gli atti l'intellettuale luce, e qualche uolta nō in tutti, è fatta bestiale. Ma sia come si uoglia, la bestialità in tutto, ouero ī parte è sōma destruttione, et sōmo difetto dell'anima; e per q̄sto dice Dauid a Dio pregando, libera da destruttione l'anima mia, e dal potere essere de cani unica. so. Mi piace nō poco questo residuo del simulacro dell'anima corrotta, oscura, & bestiale, all'eclissata Luna. Solamēte uorrei sapere se l'eclissi del Sole ha ancora qualche simile significazione. F I. L'eclissi del Sole nō è difetto di luce nel corpo d'esso Sole, come l'eclissi della Luna: però che'l Sole mai si troua senza luce. conciosia che quella sia sua propria sustātia: ma il difetto è in noi altri terreni, che per l'interpositione della Luna in mezzo di lui, & noi, siamo priui della sua luce, & rimaniamo oscurati. so. Questo intēdo: ma
 dimmi

dimmi qual simiglianza ha con l'intelletto? F I. Così l'intelletto non è mai priuo ne difettuofo di luce sua intellettuale, come interuiene all'anima: perocche la luce intellettiua è dell'essentia dell'intelletto, senza ilquale non ha rebbe essere, & nell'anima è partecipata da esso intelletto. Onde per l'interpositione della terrestre sensualità fra lei, et l'intelletto, al modo della Luna s'eclissa, & fa oscura, & priua di luce intellettuale, come t'ho detto. s o. Ben ueggo che sono simili il Sole, & l'intelletto ne la priuatione del difetto in se medesimi: ma nel difetto di luce, che causa l'eclissi solare in noi, per interpositione della Luna fra noi & esso, qual somiglianza ha egli cō l'intelletto? F I. Così come, interponendosi la Luna fra il Sole, & noi altri terreni, ne fa mancare la luce del Sole, riceuendola lei tutta nella sua parte superiore, restando a noi l'altra inferiore oscura: così quando s'interpone l'anima fra l'intelletto, & il corpo, cioè copulandosi, & unendosi con l'intelletto, riceue l'anima tutta la luce intellettuale nella sua parte superiore, & dalla parte inferiore corporea resta oscura; & il corpo da lei non illuminato, perde l'essere, & lei si dissolue da lui, & questa è la felice morte, che causa la copulatione dell'anima cō l'intelletto; laquale hanno gustata i nostri antichi beati, Moise, & Aron, & gli altri: de quali parla la sacra scrittura, che morirono per bocca di Dio, baciando la diuinità, come t'ho detto. s o. Mi piace la similitudine: e bene è giusto che unendosi così perfettamente l'anima col diuino intelletto, si uenga a dissoluere dalla colligatione, che ha col corpo, in modo che questo eclissi è solamente del corpo, & non dell'intelletto, ch'è sempre

pre immutabile; ne ancor dell'anima, che si fa in quello felice; così come l'eclissi del Sole è solamēte a noi, et nō al Sole, che mai s'oscura, ne alla Luna, che allhora più presto riceue, & contiene nella sua parte superiore tutto il lume del Sole. Dio facci adunque nostre anime degne di così felice fine. Ma dimmi, ti prego, essendo essa anima spirituale che difetto, ouero passione ha in se, che faccia farle tante mutationi, un'hora uerso il corpo, un'altra uerso l'intelletto? che della Luna il moto locale discosto dal Sol è cagione manifesta di sue mutationi uerso il Sole, et uerso la terra: laqual cagione nō si troua nell'anima spirituale. FI. La cagione di tante mutationi nell'anima è il gemino amore, che in lei si troua. SO. Che amore è quel che ha l'anima, & come è gemino? FI. essendo nell'intelletto diuino la somma, & perfetta bellezza, l'anima, che è uno splendore procedente da quello, s'innamora di quella somma bellezza intellettuale, sua superiore origine: come s'innamora la femina imperfetta del maschio suo pficiente; & desidera farsi felice nella sua perpetua unione: con questo si giointa un'altro amore gemino dell'anima al mōdo corporeo a lei inferiore, come del maschio alla femina, per farlo perfetto, imprimendo in lui la bellezza, che piglia da l'intelletto mediante il primo amore; come che l'anima ingraindata della bellezza dell'intelletto, la desidera partorire nel mondo corporeo, oueramente piglia la semenza d'essa bellezza, per farla germinare nel corpo: ouero, come artifice, piglia gli essempi della bellezza intellettuale, per scolpirli al proprio ne i corpi: ilche non solamente accade nell'anima del mondo, ma quel mede-

medesimo interuiene all'anima dell'huomo con suo intelletto nel picciol mondo. Essendo adunque l'amore dell'anima humana gemino non solamente inclinato alla bellezza dell'intelletto, ma ancora alla bellezza ritratta nel corpo; succede qualche uolta, ch'essendo grandemente tirrata dall'amore della bellezza dell'intelletto, lascia del tutto l'amorosa inclinatione del corpo, tanto che si dissolue totalmente da quello; & ne segue a l'huomo la morte felice copulatiua, (come t'ho detto nell'eclissi del Sole) & qualche uolta l'interuiene il contrario, che tirata piu del douere dall'amore della bellezza corporea ci lascia del tutto l'inclinatione & amore della bellezza intellettuale, & in tal modo s'asconde dall'intelletto suo superiore, che si fa in tutto corporea, & oscura di luce, e bellezza intellettiua, come t'ho detto nell'eclissi lunare. qualche altra uolta l'anima opera p tutti due gli amori, intellettuale, & corporeo: ouero con temperamento & equalità: & all'hora la ragione litiga con la sensualità, (come t'ho detto ne due aspetti quadrati della Luna al Sole) ouero declina ad uno delli amori, come t'ho detto, ne' quattro aspetti amabili, due trini, & due sestili, e quando la declinatione, è all'amore intellettuale, se è poca la declinatione, è all'amore intellettuale, se è poca la declinatione, & ancora con lo stimolo della sensualità, l'huomo si chiama continente. & se declina molto all'intellettuale amore, e non resti lo stimolo del sensuale, l'huomo si chiama temperato. Ma se declina piu all'amor corporale, è il contrario: che declinando poco, & che ancora resti qualche resistenza dell'intellettuale, l'huomo si chiama incontinen-

te: & se declina molto, in modo, che l'intelletto non faccia resistenza alcuna, l'huomo si chiama intemperato. so. Non poco mi satisfa questa cagione delle mutationi dell'anima, cioè l'amore della bellezza intellettuale, & quel della bellezza corporea; & di qui uiene che così come nell'huomo si truouano due amori diuersi, così si trouano due diuersi bellezze intellettuali, & corporali; & conosco quāto la bellezza intellettuale è piu eccellente che la corporale, & quanto è meglio l'ornamento della bellezza intellettiua, che quel della corporea: ma solo mi resta saper da te, se forse la Luna, come l'anima, ha queste amorose inclinationi uerso il Sole, & uerso la terra, se forse ancora in questo la Luna è dell'anima simulacro. FI. Senza dubbio è simulacro: che l'amore, che la Luna ha al Sole, da cui sua luce, uita, & perfettione dipende, è come di femina al maschio; & quello amore la fa essere sollecita a l'unione del Sole. ha ancora la Luna amore al mōdo terreno, come maschio a femina p farlo perfetto con la luce, e influentia, che riceue dal Sole; et però fa sue mutationi simili a quelle dell'anima, lequali non dichiaro per essempi per non esser piu longo in questa materia. solamente ti dico che come trasporta l'anima con sue mutationi la luce dell'intelletto nel mondo corporeo, per l'amore che ha a tutti due, così la Luna trasferisce la luce del Sole nel mōdo terreno per l'amore che ha tutti due. so. Questo resto di conformità mi piace, et certo di questa materia assai m'hai acquietata la mente. FI. Ti pare o Sofia per questa longa interpositione di consentire, che l'anima nostra quando contempla con intentissimo amore, & desiderio in uno oggetto, possi

possì & soglia abbandonare i sensi con altre uirtù corporee? SO. Si può senza dubbio. FI. Non è dunque giusta la tua querela contra di me, che quando tu o Sofia m'hai ueduto rapito dal pensiero senza sentimenti, era allhora mia mente con tutta l'anima sì ritirata a contemplare l'immagine di tua bellezza, che, abbandonati il uedere & l'udire insieme col mouimento, solamente quello che hāno ancora gli animali bruti, mi portaua per quella uia, laqual prima da me fu desiderata: sì che se lamentar ti uuoi, lamentati pur di te, che a te stessa hai serrate le porte. SO. Pur mi lamento che possì, & uagli in te più, che mia persona, l'immagine di quella. FI. Puoi più: perche già la representatione di dentro all'animo precede a quella di fuore, però che quella per essere interiore si è già insignorita di tutti gl'interiori: ma puoi giudicare o Sofia, che se tua immagine riceuerai seco non uuole, sarebbe impossibile che l'altrui in sua compagnia riceuesse. SO. Aspera mi dipingi o Filone. FI. Anzi ambiciosissima, che rubi, me, te, & ogni altra cosa. SO. Almanco ti sono utile, & salutifera, ch'io ti leuo molte cogitationi fastidiose, & malenconiche. FI. Anzi uelenosa. SO. Come uelenosa? FI. Velenosa di tal ueleno, che manco se gli truoua rimedio, che a niuno di corporali tofchi: che così com'il ueleno ua dritto al cuore, e di li non si parte fin che habbi consumati tutti i spiriti, i quali gli uanno dietro, & leuando i polsi, & infrigidando gli estremi, leua totalmente la uita, se qualche rimedio esteriore non scegli approssima; così l'immagine tua è dentro della mia mente, e di li mai si parte attrahen-

do a' se tutte le uirtù & spiriti, & con quelle insieme la uita totalmente leuarebbe; se non che la tua persona esistente di fuora, mi recupera gli spiriti & i sentimenti, leuandoli di mano la preda, per intertenermi la uita. SO. Bene adunque ho detto, dicendo ch'io ti sono salutare: che se mia assente imagine t'è ueleno, io presente ti sono triaca. FI. Tu hai leuata la preda alla tua imagine, per che lei ti leua, & proibisce l'intrata; & in uerità non l'hai fatto per beneficiarmi, anzi per paura: che se finisse mia uita, finireia ancora con lei il tuo ueleno; & per che uuoi che la mia pena sia durabile, non uuoi consentire che l'ueleno di tua imagine mi doni la morte, che quel dolor è niaggiore quanto è piu diuturno. SO. Non so concordare i tuoi detti, o Filone: una uolta mi fai diuina, & da te molto desiderata; & un'altra uolta mi troui uelenosa. FI. L'uno, & l'atro è uero: & tutti due possono stare insieme: peroche in te la uelenosità della diuinità è causata. SO. Come è possibile che da bene uenga male? FI. Può interuenire, ma indirettamente, per che ui si terpone il desiderio insatiabile. SO. A che modo? FI. La tua bellezza in forma piu diuina che humana a me si rappresenta; ma per essere sempre accompagnata d'un pongitiuo, & insatiabile desiderio, si conuerte di dentro in un pernicioso, & molto furioso ueleno; Si che quanto tua bellezza è piu eccessiua, tanto produce in me piu rabbioso, & uelenoso desio: la presenza tua m'è triaca, solamente perche mi ritiene la uita, ma non per leuar la uelenosità, & la pena: anzi la prolunga, et fa piu durabile: però che uederti mi proibisce il fine, qual sarebbe termine al mio ardente desiderio, & riposo

so a mia affannata uita. SO. Di questa alienatione assai buon conto hai dato: ne io uoglio piu esaminarla: che per altro t'ho chiamato, & altro da te uoglio. FI. Che altro? SO. Ricordati della promessa che gia due uolte m'hai fatto, di darmi notizia del nascimento dell'amore e di sua diuina progenie: et ancor significasti uolermi mostrare sui effetti ne gli amanti; il tempo mi pare opportuno, e tu dici che non sei inuiato per cose che importino: dunque da opera di satisfare alla promissione. FI. In termine mi truouo che ho piu bisogno di cercare credentia, che di pagare cio che ho a dare: se mi uoi far bene, aiutami a far debiti nuoui, e non mi constringere a pagar i uecchi. SO. Che bisogno è il tuo? FI. Grande. SO. Di che? FI. Qual maggior che di trouar rimedio a mia crudelissima pena? SO. Vuoi che ti consigli? FI. Da te sempre uorei e consiglio, & aita. SO. Se del poco ti fai buon pagatore, sempre che uorrai assai, ti fara fidato a credenza: perche il buon pagatore è possessore dell'altrui. FI. In poco dunque stimi quel che domandi. SO. In poco a rispetto di quel che domandi tu. FI. Perche? SO. Però che è manco a te dare quel che puoi dare che hauere cio che non puoi hauere. FI. Questa medesima ragione constringerebbe te a darmi prima rimedio, tanto piu che il beneficio sarebbe mutuo. ciascu no debbe dare di quel ch'egli ha; et riceuere di quel che gli manca, e di che ha bisogno. SO. A questo modo ne il tuo sarebbe pagare, ne far gratia: però ch'io ueggio che gia di nuouo uoi uendere quel che gia hai promesso: paga una uolta il debito, e dipoi parlerai a che modo si debbono contribuire i mutui beneficij. FI. Son pur molti

debiti non però promessi. SO. Dimmene qualch'uno. FI. Soccorrere alli amici del possibile, non ti par debito? SO. Gratia sarebbe, non debito. FI. Gratia sarebbe soccorrere a i forestieri che non sono amici; ma alli amici, è debito; & non farlo sarebbe uitio d'infedeltà, crudeltà, & auaritia. SO. Ancor che questo fusse debito, non mi negare gia, che fra i debiti, il promesso si debbe pagar prima, che'l non promesso. FI. Ancor questo non ti uoglio consentire; però che di ragione prima si debbe pagare quel che in se è debito, & non promesso: che quel che solamente la promissione il fa debito: perche in effetto il debito senza promessa, precede alla promessa senza debito; mira che dar tu rimedio alla terribil pena mia è uero debito, poi noi siamo ueri amici, benchè l'habbi promesso; ma la promission mia non fu per debito, anzi di gratia, ne a te è molto necessaria, che gia non è per ricuperarti di pericolo, o danno, ma solamente p darti qualche diletto, et satisfatione di mente. debbe dunque precedere il tuo debito non promesso, quel di mia libera promissione. SO. La promessa solamente è quella che fa il debito, sanza hauer bisogno d'altro obligo. FI. Più giusto è che'l debito solamente facci la promissione senza esser bisogno il promettere. SO. Quando ben fusse così, come dici, non uedi tu che ciò ch'io uoglio da te è la theorica dell'amore; & quel che tu uuoi da me è la pratica di quello; & non puoi negar che sempre debbe precedere la cognitione della theorica all'uso della pratica: perche ne gli huomini la ragione è quella che indirizza l'opera: & hauendogli dato qualche notitia dell'amore così di sua essentia,

zia, come di sua comunità, parebbe che mancasse il principale, se ne mancasse la cognitione di sua origine, & effetti: si che senza ponerui intervallo, dei dar perfettione a quel, c'hai gia cominciato, e porger satisfattione a questo residuo del mio desiderio; perche, se tu (come dici) rettamente m'ami, piu l'anima che il corpo amar dei: dunque non mi lassar irresoluta di sì alta e degna cognitione; e se uoi dire il uero, concederai che in questo sta il debito tuo, insieme con la promissione: sì che a te tocca prima il pagamento; e se'l mio non succederà, allhora con maggior ragione ti potrai lamentare. FI. Non ti si puo resistere, o Sofia: quando penso hauerti leuato tutte le uie del fuggire, tu te ne fuggi per nuoua strada, sì che bisogna fur quel che ti piace, & la principal ragione è ch'io son l'amante, e tu sei l'amata: & a te tocca darmi la legge, & a me con esecutione offeruarla. & gia io in questo ti uoleuo seruire, & dirti (poi che'l ti piace) qualche cosa dell'origine, & effetti dell'amore, ma non mi so risolvere a che modo habbi a parlare di lui, o laudandolo, ouer uituperandolo: della laude è degna sua grandezza, e del biasimo sua feroce operatione; uerso di me massimamente. SO. Di pur il uero, sia in laude, o in uituperio, che non puoi errare. FI. Lodare chi mal isa, non è giusto: uituperare chi molto puo, è pericoloso: son ambiguo, ne mi so determinare. dimmi tu, S' sia, quale è il men male. SO. Meno male è sempre, il uero, che'l falso. FI. Men male è sempre il securo, che il pericoloso. SO. Sei filosofo, & hai paura di dir la uerità? FI. Se ben non è d'huomo uirtuoso dire la

bugia (quando ben fusse ntile) non però è di huomo prudente dir la uerità, qual ne porga dāno, & pericolo. perche'l uero, il cui dirlo è nociuo, prudentia è tacerlo, e temerità parlarne. SO. Non mi par già honesto timore quel di dire il uero. FI. Non ho paura di dir la uerità, ma del danno che di dirla mi potrebbe interuenire. SO. Essendo tu così saettato dall'amore (come dici) che paura hai più di lui, che mal ti può far che già nō t'habbia fatto? & in che ti può offendere, che già non t'habbia offeso? FI. Nuova punitione temo. SO. Che temi che ti possa esser nuouo? FI. Temo che non m'interueniga quel che già interuienne a Homero, ilquale per cantare in disfaueur dell'amore perse la uista. SO. Horamai non bisogna che tu temi di perderla, che già l'amor (senza hauer tu detto mal di lui) te l'ha leuata, che poco inxanxi passasti di qui con gli occhi aperti, & non mi uedesti. FI. Se solamente per condolermi con me stesso del torto, che mi fa l'amore, e del tormento che mi dà, mi minaccia (come tu uedi) di leuarmi la uista, che farà se publicamente il biasmarò, & sue opere uitupererò? SO. Homero con ragion fu punito, però che lui diceua male ingiustamente di che non gli haueua fatto alcun male: ma se tu dira i male dell'amore, il dirai con giustitia; però che ti tratta peggio che può. FI. I possenti, che non son benigni, più con furia che con ragione danno le pene; et di me giustamente piglieria maggior uenetta che d'Homero, però ch'io son de. suoi sudditi, & Homero non era, & se punì lui solamente per hauere usato discortesia, molto più grauemente punirebbe me & per discortesia, & per ubidientia. SO. Di pure, &

se uedrai, che si sdegni contra di te, disdirai ciò che hai detto; & gli domanderai perdono. F I. Tu uorresti che facessi esperienza della sanità, come fece Stesicoro. S O. Che fece Stesicoro? F I. Cantò contra l'amore d'Helena; & Paris, uituperandolo: & hauuta la medesima pena d'Homero, che perse la uista, conoscendo la cagione di sua cecità, qual non conobbe Homero, si ricomperò incontinente, facendo uersi contrarij a primi in laude, & fauor d'Helena, & del suo amore; onde subitamente amor gli restituì la uista. S O. Horamai puoi dire ciò che ti piace, che secondo mi pare già sai, come Stesicoro, il modo di ricomperarti. F I. Non lo sperimenterò già io, che so che uerso me sarebbe l'amor più rigoroso che non fu uerso lui: che l'errore de proprij serui maggior furia mena, & a più crudeltà pronoca i signori, ma in questo uoglio esser più sauiο, che non furono tutti due loro; al presente parleremo con ogni reuerentia di sua origine, & di sua antiqua geneologia; ma de li effetti suoi buoni, & cattiuī, per adesso non ti dirò cosa alcuna; in modo che non hauerò occasione di laudarli per paura, ne di uituperarli con audacia. S O. Non uorrei già che lasciassi questa nostra narratione imperfetta, che così come il principio dell'amore consiste nella sua origine, così il fine suo consiste ne suoi effetti; & se la paura non ti lascia dire suoi difetti, di almanco le lode; forse per questa uia potrai impetrar gratia di reconciliarti seco, & fartelo beniuolo: che coloro che in dar le pene sono intemperati, in far le grazie sogliono essere liberali. F I. Sì, se fussero uere lode, ma non essendo, sarebbe adulatione. S O. A ogni modo bisogna lusingare

gare chi puo piu. FI. Se adulare i benefattori è cosa brutta, quanto piu i malefattori? SO. Lasciando da parte la tua passione, & il conto che è fra te, & l'amore, fammi intendere, ti prego, ueramente quali delli effetti d'amore credi sien piu, o i buoni degni di laude, ouero uituperabili? FI. Se in quel ch'io dirò ne amministrerà piu la uerità, che la passione, trouerò in lui molte più lode, che biasmi: e non solamente di numero, ma ancora di piu eccellentia. SO. Adunque, se in qualità, e quantità i buoni effetti d'amore eccedono i cattiu, di pure ogni cosa, che piu presto impetrarai gratia da lui per far palese i suoi gran beneficij, che non pena per dir con uerità suoi pochi maleficij, & se l'amore è del numero delli dei celesti spirituali (come si dice) non gli debbe dispiacere il uero: perche la uerità è sempre annessa, & congiunta alla diuinità, & è sorella di tutti gli dei. FI. Per la giornata d'hoggi basta assai il parlare del nascimento dell'amore; restarà per un'altra il dire de suoi effetti, così buoni, quanto cattiu. forse allhor delibererò compiacerti, & dire ogni cosa, & se l'amore contra di me s'infuriarà, gl'interponerò la uerità per placarlo, che gliè sorella, & te che gli sei figlia, & somigli a sua madre. SO. Ti ringratio dell'offerta, & l'intercessione t'offerò; & perche il giorno non se ne uada in parole, di s'ei nacque, quando nacque, doue nacque, di chi nacque, & perche nacque questo strenuo antico, & famosissimo Signore. FI. Non manco sauia, che breue, & elegante mi pare o Sofia questa tua dimanda del nascimento dell'amore, ne i cinque membri che hai diuisi: e gli spianerò per uedere se t'ho inteſo. SO. Sa ben che

che m'intendi, ma piacere mi farai se li spiani. F I L.
Tu prima domandi se l'amore è generato, & d'altrui
proceduto, o ueramente se è ingenito, senza mai hauere
hauuto dependentia d'alcuno antecessore. Domandi se-
condo, quando nacque, posto che sia generato, & se for-
se sua succeSSIONe o dependentia fu ab eterno, ouero
temporale, & se temporale, in qual tempo nacque :
se forse nacque al tempo della creatione del mondo,
& productione di tutte le cose; ouer dipoi in qualche
altro tempo. Il terzo, che dimandi, è del luogo, nel
quale nacque; & in qual de tre mondi ha hauuto origi-
ne; se nel mondo basso, & terrestre, ouer nel mondo ce-
leste, o forse nel mondo spirituale; cioè l'angelico, &
diuino. Per quarto, domandi quali furono i suoi pa-
renti, cioè se ha hauuto solamente padre, o solamen-
te madre, o ueramente se di tutti dui nacque, & chi
furono; se diuini, o humani, ouer d'altra natura: e di
loro ancora, quale è stata sua geneologia: & ultima-
mente, per quinto uoi sapere il fine, per ilquale nacque
nel mondo: & qual bisogno il fece nascere: però che
la causa finale è quella per laquale ogni cosa prodotta,
fu prodotta; & il fine del prodotto, è il primo ne l'in-
tentione del producente, se ben è ultimo in sua esecu-
tione. Son questi o Sofia i cinque tuoi quesiti circa il
nascimento d'amore? s o. Questi sono certamen-
te. io ho fatta la dimanda, ma tu l'hai in tal mo-
do ampliata, che mi dai buona speranza della deside-
rata risposta; che come le piaghe bene aperte, e ben ue-
dute si curano meglio, così i dubbj, quando son ben
diuisi, e smembrati, piu perfettamente si solueno. ue-

gniamo adunque alla conclusione, che con desiderio l'aspetto. F I. Tu sai che hauendo a determinare cose pertinenti al nascimento dell'amore, bisogna presupporre che lui sia, e saper qual sia sua essentia. S O. Che l'amor sia è manifesto, & ciascuno di noi puo far testimonio del suo essere: & non è alcuno che in se stesso nol senta: & nol ueda: qual sia l'essentia sua, mi pare che assai ne hai detto quel giorno, quando parlammo d'amore, & desiderio. F I. Non mi par gia poco che tu confessi sentire in te stessa che amor sia, ch'io timido. staua che tu per mancamento d'esperientia non mi domandassi del suo essere dimostrazione: laquale a persona che nol sente (come di te presumeffi) non sarebbe facile di fare. S O. Gia in questa parte t'ho leuato lo affanno. F I. Presupposto che ancor sia, hai tu ben a mente le cose pertinenti alla cognitione di sua essentia, secondo che l'altro giorno parlammo? S O. Credo ben ricordarmi, niente dimeno, sel non t'è graue, uorrei che in breue mi replicassi quel dì che mi bisogna hauer memoria pertinente all'essentia dell'amore, perche io meglio intenda ciò che dirai del suo nascimento. F I. Ancor uolentieri di questo ti compiaceria, ma non ben mi ricordo di quelle cose. S O. Buona fama ti dai d'hauer buona memoria: se delle cose tue non ti ricordi, come ti ricorderai dell'altrui? F I. Se altri mia memoria possiede, come mi puo ella seruire nelle cose mie? e se di me non mi ricordo, come uoi ch'io mi ricordi de passati ragionamenti? S O. Mi par istrano, che de i detti che hai saputo formare non ti possi ricordare. F I. Quando teco allhor parlaua, la mente formaua le ragioni, e la lingua le parole che mandaua,

daua, ma gli occhi, & l'orecchie al contrario operando tirauano dentro dell'anima la tua imagine, i tuoi gesti, insieme con le tue parole, & accenti, i quali solamente nella memoria mi restano impressi, sol questi sono miei, & gli miei sono alieni, se alcuno uolesse, di questi che da te uengono mi ricordo, di quelli da me mandati per la bocca fuor della mente, & della memoria, ricordisene chi gli piace. S O. Sia come si uoglia, la uerità è sempre una medesima. se questo, che in questo caso l'altro gior nō m'hai detto, è stato il uero, quando ben la memoria non ti seruisse in replicarlo, ti seruirà la mente in porgere di nuouo un'altra uolta quelle medesime uerità.

F I. Questo credo bene che si potrà fare, ma non già in quel modo, forma, & ordine del passato, ne conterò quelle particolarità, che in effetto non me ne ricordo.

S O. Dille pure al modo che ti piace, che la diuersità della forma non importa, poscia che una medesima è la sostanza. & io che delle cose tue più che tu mi ricordo, t'appontarò in quelle parti, che ti uedrò lasciare, o mutare. F I. Poi che uoi ch'io ti dica quel che sia amore, tel dirò pianamente, & uniuersalmēte. Amore in comune uol dire desiderio d'alcuna cosa. S O. Questo è un diffinire ben piano; & dire il potresti più breuemente, dicendo solamente ch'amore è desiderio, che essendo desiderio, bisogna che sia di qualche cosa desiderata; così come l'amore è di qualche cosa amata. F I. Tu dici il uero, ma pure la dichiarazione nō è difetto. S O. No; ma se tu diffinisci amore in comune esser desiderio, ti bisogna concedere che ogni amor sia desiderio, & ogni desiderio sia amore. F I. Così è, perche la diffinitione si cō

uerie col diffinito, & tanto cōprende l'uno, quanto l'altro. so. Altramente mi ricordo che mi hai l'altro giorno argumentato, cioè, che l'amore non è sempre desiderio. peroche molte uolte è deüe cose che si hanno, & sono, come amare padre figlinoli, & la sanità, che si ha, et le ricchezze, chi le possiede, ma il desiderio è sempre di cose che non sono, e se sono nō l'habbiamo, che quel che manca si desidera che sia se non è, & che si habbi, se nō si ha; ma le cose, o persone che amiamo, molte uolte sono, & le possediamo, & quelle che nō sono mai amiamo. dunque come dici che ogni amore è desiderio? FI. Ancora mi uiene in memoria che habbiamo prima diffinito altramente l'amore che'l desiderio. perche dicemo il desiderio essere effetto uolōtario d'essere, o hauere la cosa stimata buona che manca, & l'amore essere affetto uolontario di fruire con unione la cosa stimata buona, che manchi. nondimeno habbiamo poi dichiarato, che benchè il desiderio sia della cosa che māchi, in ogni modo presuppone, così come l'amore, qualche essere che auuenga che manchi in noi, ha essere appresso gli altri, ouero in se stessa, se non in atto, in potentia, & se nō ha essere reale, l'ha almanco imaginario & mentale, et ha uiamo mostrato che l'amore non ostante che qualche uolta sia di cosa posseduta, nondimeno presuppone sempre qualche mancanēto di quella, come fa il desiderio. & questo è, perche l'amante non ha ancora perfetta unione con la cosa amata, onde ama, & desidera perfetta unione con quella, oueramente perche benchè la possedga, e fruisca di presente, gli manca la futura fruitione di quella, & però la disia, si che in effetto ben speculato

il

il desiderio, & l'amore è una medesima cosa, non ostante che nel modo del parlare del uulgo ciascuno habbia qualche proprietà; come hai detto, & però nel fine di quel nostro parlamento habbiamo diffinito l'amore esser desiderio d'unione con la cosa amata, & habbiamo dichiarato a che modo ogni desiderio è amore, & ogni amor è desiderio, e secondo quello al presente t'ho diffinito in commune l'amore, che è desiderio di alcuna cosa. SO. Essendo l'amore, & desiderio due uocabuli, che molte uolte significano diuerse cose, non so come gli possi fare uno medesimo nella significatione che ancora che si possi dire una medesima cosa amare, & desiare, par che significbino due diuersi affetti dell'anima in quella cosa. Perche uno pare che sia d'amar la cosa, l'altro di desiarla. FI. Il modo di parlare ti fa parere questo, & già sono alcuni moderni theologi che fanno qualche essenziale differenza fra l'uno, & l'altro, dicendo che l'amore è principio di desiderio, perche amandosi prima la cosa, uien si a desiare. SO. Con qual ragione fanno l'amore principio di desiderio? FI. Prima diffiniscono l'amore essere complacentia nell'animo della cosa che par buona, & che da quella complacentia procede il desiderio della cosa che compiace, ilqual desiderio è moto in fine, o cosa amata; si che l'amore è principio del moto desideratiuo. SO. Questo amore sarà delle cose, che mancano, & non si posseggono, alqual seguita poi il moto del desiderio: ma l'amore delle cose già possedute, che non puo essere principio di moto desideratiuo, che cosa dicono questi che sia? FI. L. Dicono, che così come l'amore della

cosa

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

tutto differente il desiderio dall'amore, tanto da quel che gliè principio, che chiamano complacentia, come da quel che gliè fin e termine, ilquale chiamano gaudio, & diletto. so. Ben fatta mi par questa differentia, & tu Filone perche non la consenti, ma metti che l'amore & il desiderio sieno una medesima cosa? FI. Ancora questi theologi ingānati dalla diuersità di uocaboli, cercano appresso il uulgo mettere diuersità di passioni ne l'animo, laquale in effetto non è. so. A che modo? FI. Pōgono differentia essentiale fra l'amore e l'desiderio, liquali in sostantia sono una cosa medesima: & fanno differētia fra l'amore della cosa che manca, & fra quel della posseduta: essendo l'amore uno medesimo. so. Se tu non neghi che l'amore sia complacentia della cosa amata qual causa il desiderio, non puoi negare che amore non sia altro che desiderio, cioè principio di quella, come principio di moto. FI. La complacentia della cosa amata non è amore, ma è causa d'amore: così come è causa del desio: ch' amore non è altro che desio de la cosa che compiace; onde la complacentia col desio è amore, & nō senza. Si che amore e desio sono un medesimo in effetto, e tutti due presuppongono cōplacentia: & il desio, se è moto, è moto dell'anima nella cosa desiata: e così è amore moto dell'anima nella cosa amata: & la cōplacentia è principio di questo moto chiamato amore, desiderio. so. Se l'amore & il desiderio fussero un medesimo, non sarebbono i lor contrarij diuersi: che l'contrario dell'amore è odio, & il contrario del desio è gaudio. FI. Ancora in questo la uerità s'ha altrimenti: perche la fuga è moto corporeo cōtrario, nō del desio,

ma del seguito, ch'è dipoi del desio: perche del desio il contrario è abhorritione, che è un medesimo con l'odio, ilqual è contrario dell'amore; si che come loro sono un medesimo, gli suoi contrarij sono ancora una medesima cosa. s o. Veggo ben che l'amore, & il desio sono un in sustantia & cosi li suoi contrarij, ma l'amore di non posseduto, e del posseduto par, come costoro dicono, ben diuerso. F I L. Pare, ma non sono diuersi che l'amore della cosa posseduta non è il diletto, il gaudio della fruitione, come dicono, della possessione, dilettasi, gode il possidente della cosa amata: ma godere & dilettarsi, non è amore, perche non puo essere una medesima cosa l'amore, che è moto, à principio di moto col gaudio, o diletto, che sono quiete, fine, termine di moto: tanto piu contrarij progressi dico che hanno, ch' l'amore uiene d'amante nella cosa amata: ma il gaudio deriva dalla cosa amata nell'amante, massimamente che'l gaudio è di quel che si possiede, e l'amore è sempre di quel che manca, e sempre è un medesimo col desio. s o. S'ama pur la cosa posseduta, quella non manca gia. F I. Non manca la presente possessione, manca la continuatione di quella sua perscuerantia in futuro, laqual desia, & ama quel che possiede di presente; & la presente possessione è quella che diletta, la futura è quella che si desia, & ama. Si che tanto l'amore della cosa posseduta, quanto quel della non posseduta, è un medesimo col desiderio: ma è altro che la diletatione, cosi come la doglia, & la tristitia è altro che l'odio, e l'abhorritione, perche la doglia o della possessione del mal presente, e l'odio è, per non ha
uerlo

uerlo nel futuro. *SO.* A che modo poni tu dunque l'ordine di queste passioni dell'anima? *FI.* La prima ha l'amore, & desiderio della cosa buona, il suo contrario è l'odio, & abhorritione della cosa cattiuu. La speranza uiene dopo l'amore, & desiderio, ilquale è di cosa buona futura, o separata, & il timore è il suo contrario, qual è di cosa cattiuu futura, o separata, & quando con l'amore o desiderio si gionta la speranza, succede il seguito della cosa buona amata cosi come quando con l'odio, & abhorritione si gionta il timore, succede la fuga della cattiuu odiata. Il fine è gaudio, & diletto di cosa buona presente, & congiunta, & il contrario suo è doglia, et tristitia di cosa cattiuu presente, & congiunta. Questa passione, laquale è ultima in esseguirsi cioè il gaudio, e diletto di cosa buona, è prima nell'intentione, che per conseguire gaudio, & diletto s'ama, & desidera, aspera, & seguita, & però in quella s'acquieta, & riposa l'animo, & hauēdesi, per il presente s'ama, & desidera per il futuro. Si che rettamente filosofando, in qual si uoglia modo, amore & desiderio sono una medesima cosa essentialmente, se ben nel modo di parlare, qualche specie d'amore si chiama piu propriamente desiderio, & l'altra piu propriamente amore, & non solamente questi due uocaboli, ma altri con questi dicono una medesima cosa: perche in effetto quel che s'ama, qualche uolta s'affetta; si dilige, s'opta, s'appetisce, & si uole, & ancora cosi si desidera, & tutti questi uocaboli, & altri tali, ben che s'approprij ciascuno ad una specie d'amore, piu che ad un'altra, niente dimanco in sustantia tutti significano una mede-

D I A L O G O

desima cosa : laquale è desiderare le cose che mancano ; però che quel che si possiede, quanto si possiede, non s'ap-
petisce , ne ama . ma sempre s'ama , & appetisce per
essere nella mente sotto specie di cosa buona ; onde se
desidera , & ama , s'ella non è , che ella sia realmente , et
come è nella mente , & che sia in atto , come in potētia ;
& s'è in atto , & non l'habbiamo , che l'habbiamo : &
se l'hauiamo di presente , che la fruiamo sempre . laqual
futura fruitione ancora non è , & manca . di questa sorte
s'amano fra loro padre , & figliuolo : iquali si desiano
fruire sempre in futuro , come in presente : & così ama
la sanità il sano , & le ricchezze il ricco , che non sola-
mente desidera che le crescano , ma ancora che le possi
fruire nel futuro , come di presente . Dunque l'amore
così come il desiderio , bisogna che sia delle cose che in
qualche modo mancano , onde Platone diffinisce l'amo-
re appetito della cosa buona per possederla , & sempre :
però che nel sempre s'include il mancamento continuo .
so . Benche con l'amore si gionti qualche mancamento
continuo : pure presuppone l'essere della cosa : perche
l'amore è sempre delle cose che sono : ma il desiderio è
ueramente delle cose che mancano , & molte uolte di
quelle che non sono . F 1. In quel che dici , che amore è
delle cose che sono , dici ben il uero : perche quel che non
è , non si può conoscere : & quel che non si può conosce-
re , non si può amare : ma quel che dici , che l' desiderio è
qualche uolta de le cose , che non sono , perche siano ,
non ha in se assoluta uerità : però che quel che in nessu-
no modo ha essere , non si può conoscere & quel che
non si può conoscere , manco si può desiderare . Dunque

che si desidera bisogna c'habbia esser nella mente: se è nella mente, bisogna che sia ancora di fuori reale, se nō in atto, in potentia almanco nelle sue case: tramēte la cognitione sarebbe mendace: si che nel tutto l'amore non è altro che desiderio. so. Ben m'hai chiarato che ogni amore sia desiderio, & sempre di se che se ben hanno alcuno modo d'essere, mancando di presente, ouer di futuro. ma mi resta un dubbio, e auenga che ogni amore sia desiderio, non però direi ogni desio fusse amore, perche l'amor nō par che si tenda se non in persona uiuente, ouero in cose che cauano qualche specie di perfettione, come son sanità, uirricchezze, sapientia, honore, e gloria; che tale cose sogliono amare, & desiderare. ma son molte altre cose, accidenti, & attioni, che mancando, mai diremo amarle, ma desiarle. F1. Non t'inganni l'uso de uocali del uolgo, che molte uolte un nome che ha general significatione, suole applicarsi ad una delle sue specie solamente, e così interuiene all'amore. so. Dammi qualche essemplio. F1. Il nome di caualiere, è di ciascun calcante bestia di quattro piedi, ma s'appropria solamente a quelli che sono destri, & esperti per far guerra a cauallo, & il nome di mercatante è di ciascuno, e qualche cosa compri, ma l'appropriano solamente a quelli, che hanno per propria arte il cōprare, e'l uendere mercantie per guadagnar di quelle. Così l'amore sendo uniuersal nome d'ogni cosa disiatata, s'appropria a persone, o a cose principali, che habbino in se esser fermo, e dell'altre si dice disiarle, & non amarle, perche l'essere loro piu debile, ma in effetto tutte s'ama

10; che ben non dirò che amo quella cosa che ancora nō
 dirò che amo che sia, & se non l'ho, che amo d'hauer
 i, che questa è ancora la propria intentione del deside-
 ante, quando desidera, cioè se non è desiare che sia, e se
 non l'hauiamo, desiar d'hauerla. nientedimeno l'amo-
 re, come piu eccellente uocabolo, s'applica primamente
 persone che sono, & a cose eccellenti perfettine, oue-
 ro possedute: e dell'altre diremo piu presto appetere,
 optare, et desiare, che amare, ne affettare, ne diligere:
 perche questi ne soglion mostrare piu nobile, & fermo
 oggetto: & communemente l'amor s'applica alle cose,
 & il desio all'attioni del loro essere, ouer d'hauerle. nō
 stante che in sostantia la significazione sia una medesi-
 ma. so. Ancor di questo mi chiamo satisfatta: & con-
 cedo che appresso i mortali ogni amor è desiderio, &
 ogni desiderio è amore. Ma appresso gli animali irratio-
 nali che dirai? che noi uediamo che desiderano cio che
 li manca per mangiare, o bere, o per loro diletatione,
 ouero la loro libertà quando gli manca: ma non amano
 se non quel che hanno presente, come i loro figliuoli, le
 madri, & femine, & quelli che gli porgeno il cibo, &
 il poto. F 1. Ancor gli animali quel che desiderano ama-
 re, ouero hauerlo: e quel che amano desiderano di nō perdere:
 & che in tutti si scontra l'amore con l'appetito, & desi-
 derio. so. Ti dirò bene o Filone qualche amore, che
 non si puo chiamare desiderio. F 1. Quale è questo?
 so. L'amor diuino. F 1. Anzi quello è piu ueramen-
 te desiderio: che la diuinità piu che alcuna altra cosa
 desiderata da chi l'ama. so. Non m'intendi: non par-
 lo del nostro amore uerso d'Iddio, ma de l'amor d'Iddio
 uerso

Io di noi, & di tutte le cose che ha create; perche mi
 rdo tu mi dicesti nel secondo nostro parlamento, che
 io ama molto tutte le cose che ha prodotte. Questo
 re nõ potrai gia dire che presupponga mancamen-
 però che Iddio è sommamēte perfetto, & niente gli
 manca: & se nõ lo presuppone, nõ puo essere desiderio,
 tale (come hai detto) sempre è di che manca. F 1. In
 pelago uoi nuotare. sappi che alcuna cosa che si di
 & applichi a noi, & a Dio, non è manco distante et
 forme in significatione, di quanto è lontana la sua al-
 za dalla nostra bassezza. s o. Dichiarà meglio ciò
 uoi dire. F 1. D'un huomo si puo dire che è buono,
 sapiente, lequali cose si dicono ancor d'Iddio: ma
 to è differente in esaltatione l'unita bontà, & sapiē-
 diuina dalla humana, quanto Iddio è piu eccellente
 l'huomo. Così l'amore che ha Iddio alla creatura,
 è della sorte del nostro: ne anchor il desiderio, però
 in noi l'uno & l'altro è passione, & presuppone
 mancamento di qualche cosa: & in lui è perfettione
 di ogni cosa. s o. Credo ben quel che dici, ma non mi da
 la risposta la propria satisfattione al dubbio mio;
 nõ che se Dio ha amore, bisogna che ami: e se ha de-
 sio, che desideri: & se desidera, desideri quel che in
 qualche modo manca. F 1. E' ben uero, che Iddio ama,
 desidera, non quel che manca a lui, perche gli man-
 ca: ma desidera quel che manca a quel che ama: &
 desidera che tutte le cose da lui prodotte uenghi-
 ad essere perfette, massimamente di quella perfet-
 ne, che loro possono conseguire mediante i suoi pro-
 prii atti, & opere: come sarebbe nelli huomini, per loro

opere uirtuose, e per loro sapietia. si che il desiderio di uino non è in lui passione, ne presuppone in lui mancamento alcuno; anzi per la sua immensa perfezzione ama, & desidera che le sue creature arriuinno al maggior grado della loro perfezzione, se gli manca, & se l'hanno, che sempre la fruischino felicemente, & sempre per quello gli da ogni aiuto, et inuiamento. ti satisfà questo o Sofia? so. Mi piace, ma non mi satisfà del tutto. FI. Che altro uuoi? so. Dimmi che cosa ne costringe ad applicare a Iddio, amore et desiderio per gli mancamenti d'altri, poi che a lui niente manca, & questo non pare già ben giusto. FI. Sappi che questa ragione ha fatto affermare a Platone, che gli dei non habbino amore: & che amore non sia Dio, ne Idea del sommo intelletto, però che essendo l'amore, come lui diffinisce, desiderio di cosa bella che manchi gli dei che son bellissimi & senza mancamento, non è possibile che habbino amore. onde lui tenne che l'amore sia un gran demonio, mezo fra gli dei, & gli huomini, ilquale leui l'opere buone, & i netti spiriti de gli huomini a gli dei, & che porti doni, & gratie de gli dei a gli huomini perche tutto si fa mediante l'amore, & l'intentione sua è, che l'amore non sia bello in atto, che se fusse non amarebbe il bello, ne desideraria, che quel che si possiede non si desia, ma ch'ei sia bello in potentia e ch'ami e desij la bellezza in atto. Si che o è mezo fra il bello, & il brutto, ouero composto di tutti due, così come la potentia è composta fra l'essere, & la priuatione. so. E tu perche non approui questa sententia, e ragione del tuo Platone, del quale suoli esser tãto amico?

amico? FIL. Non l'approuo nel nostro discorso, però
che (come dice di lui Aristotile suo discipulo) se ben di
Platone siamo amici, piu amici siamo della uerità. SO.
Et perche non hai tu questa sua opinione per uera? FI.
Perche lui medesimo in altra parte le contradice, affer-
mando che coloro che contemplano intimamente la di-
uina bellezza, si fanno amici d'Iddio. Vedesti mai, o So-
fia amico, che non sia amato dal suo amico? ancora Ari-
stotele nell'Etica, dice che l'uirtuoso e sapiente è felice.
& si fa amico d'Iddio, & Iddio l'ama come suo simile.
et la sacra scrittura dice che Iddio è giusto, et ama i giu-
sti, & dice che Iddio ama i suoi amici, et dice che i buo-
ni huomini sono d'Iddio figliuoli, et Iddio gli ama come
padre. come uoi dunque tu ch'io nieghi che in Dio non
sia amore? SO. Le tue auttorità sono buone, ma non sa-
tiano senza ragione, & io non t'ho domandato chi po-
ne in Dio amore, ma qual ragione ne costringe a poner-
uelo; parendo piu ragione uole che in lui (come dice Pla-
tone) non ne sia. FI. Già si truoua ragione che ne co-
stringe a porre in Dio amore. SO. Dimmela ti prego.
FIL. Dio ha prodotto tutte le cose. SO. Questo è ue-
ro. FI. Et continuamente le sostiene nel loro essere: che
se lui un momento l'abbandonasse, tutte in niente si con-
uertirebbono. SO. Ancor questo è uero. FI. Dunque lui
è un uero padre, che genera i suoi figliuoli, & dipoi che
gli ha generati, cō ogni diligentia gli mantiene. SO. Pro-
priamente padre. FI. Di adunque, se'l padre non appe-
sse, generaria mai? & se non amasse i generati figliuoli
i manterria sempre con somma diligentia? SO. Ragio-
hai o Filone, & ueggio che piu eccellente è l'amore
d'Iddio

Iddio alle creature, che quel delle creature dell'una
 l'altra, & a Iddio, così come è l'amore del padre, e
 dell'un fratello all'altro. ma quel che mi resta difficile, è
 che l'amore, & desiderio, ilqual sempre presuppone
 mancamento, non si truoui alcun che'l presupponga
 nel medesimo amante, solamente della cosa amata. Ma
 come tu dici dell'amore diuino, trouarresti tu appresso
 di noi qualche amore, che presupponeffe così il manca-
 mento nella cosa amata, & non nell'amante? FI. Il
 simulacro dell'amore d'Iddio all'inferiori, e l'amor del
 padre al figliuolo carnale, ouero del maestro al discepo-
 lo, che è suo figlio spirituale; et ancor il somiglia l'amor
 d'un uirtuoso amico all'altro. SO. In che modo? non l'as-
 simiglia già nel desiderio che ha il padre di fruire sem-
 pre il suo figliuolo, & l'amico il suo amico: che questo
 presuppone nell'amante mancamento di perpetua frui-
 one ilquale in Dio non cade. FI. Benchè in questo amo-
 re & desiderio non l'assimigli, l'assimiglia pure in ciò,
 che l'amore del padre consiste assai nel desiare al figli-
 olo ogni bene che gli manchi: ilqual presuppone man-
 camento nel figlio amato, non già nel padre amante: co-
 sì il maestro desia la uirtù e sapientia del discepolo, che
 mancano al discepolo & non al maestro: & l'uno ami-
 co appetisce la felicità che manca all'altro amico ch'e-
 gli l'habbi, e sempre la fruisca. E' ben uero che questi a-
 manti per essere mortali, quando uiene ad effetto il suo
 desiderio del ben de loro amati, guadagnano una alle-
 vrezza delectabile che prima non haueano: il che non in-
 aruiene in Dio, perche niète di nuoua letitia, diletto, o
 altra passione, o nuoua mutatiõe gli puo soprauenire de
 la

la nuoua perfettionè delle sue amate creature: perche lui è d'ogni passione libero, e sempre immutabile, & pieno di dolce letitia, soane gaudio, & eterna allegrezza. solamente è differente in questo, che l'allegrezza sua riluce ne suoi figliuoli, & amici perfetti, ma non nelli imperfetti. SO. Molto mi piace questo discorso: ma come mi consolerai di Platone, che essendo quel che è, neghi che in Dio sia amore? FI. Di quella specie d'amore, del quale nel suo conuiuio disputa Platone, che è sol dell'amore partecipato alli huomini, dice egli il uero che non ne puo essere in Dio: ma dell'amore uniuersale: del quale noi parliamo, sarebbe falso il negare che in Dio non ne fusse. SO. Dichiarami questa differenza. FIL. Platone in quel suo Simposio disputa solamente della sorte dell'amore, che nelli huomini si truoua terminato nell'amante, ma non nell'amato, però che questo principalmente si chiama amore, perche quel che si termina nell'amato, si chiama amicitia, e benuolentia. Questo rettamente lui diffinisce, ch'è desiderio di bellezza, & tale amore dice che non si truoua in Dio: però che quel che desia bellezza, non l'ha, ne bello, & a Dio, che è sommo bello, non gli manca bellezza ne la puo desiare onde non puo haue- re amore, cioè di tal sorte. Ma a noi, che parliamo dell'amore in commune è bisogno comprendere egualmente quel che si termina nell'amate, che presuppone mancamento nell'amante, & quel che si termina nell'amato, che presuppone mancamento nell'amato, & non nell'amante, & perciò noi non l'habbiamo diffinito desiderio di cosa bella (come Platone) ma sol deside-

rio d'alcuna cosa, ouer desiderio di cosa buona, laqual
 puo essere che non manchi all'amante, et puo essere che
 non manchi se nō all'amato: come è parte dell'amor del
 padre al figlio, del maestro al discepolo, dell'amico all'a-
 mico. & tale è quel d'Iddio alle sue creature, desiderio
 del ben loro, ma non del suo. & di questa seconda sorte
 d'amore concede, et dice Platone et Aristotile, che gli
 ottimi, & sapienti huomini sono amici de Iddio, & da
 lui molto amati. peroche Iddio ama et desidera eternal-
 mente, & impassibilmente la loro perfettione, & feli-
 cità. & gia Platone dichiarò che'l nome d'amor è uni-
 uersal' ad ogni desiderio di qual si uoglia cosa, et di qual
 si uoglia desiderante, ma che in specialità si dice solamē-
 te desiderio di cosa bella, si che lui non escluse ogni amo-
 re d'Iddio, ma sol questo speciale: che è desiderio di bel-
 lezza. SO. Mi piace che Platone resti uerace, & che
 nō si contradica: ma nō pare gia che la diffinitione che
 lui pone all'amore escluda l'amore d'Iddio, come lui
 uole inferire, anzi mi par che non meno il comprenda
 che la diffinitione che tu l'hai assignata. FI. In che
 modo? SO. Che cosi come tu (dicēdo che l'amore è di co-
 sa buona) intendi o per l'amante a cui ella manca, oue-
 ro per altra persona da lui amata, alla qual manchi, co-
 si dicendo io che amore è desiderio di cosa bella come
 uol Platone, intenderò per esso amante, alqual manca
 tal bellezza, ouero per altra persona da lui amata, alla
 qual manchi tal bellezza, ma non a l'amante, & in que-
 sta sorte s'include l'amore d'Iddio. FI. Tu t'inganni,
 che credi che il bello, & il buono siano una medesima
 cosa in tutto. SO. Et tu fai forse fra il buono, & il bello
 questa

questa differenza? FI. Si che io la faccio, sò. A che modo? FI. Che il buono possi il desiderante desiare per se, o per altri, che lui ama; ma il bello propriamente, solo per se medesimo il desii. sò. Perche ragione? FIL. La ragione è, che il bello è appropriato a chi l'ama: per che quel che a uno par bello, non pare a un'altro. onde. il bello, che è bello appresso uno, non è bello appresso d'un'altro, ma il buono è commune in se stesso. onde il più delle uolte quel che è buono, è buon' appresso di molti. si che chi desidera il bello, sèpre il desidera per se, per che gli m'aca; ma chi desidera il buono il puo desiderare per se medesimo, o per altro suo amico a chi ei manchi. sò. Non sento gia questa differenza che tu poni fra il bello, & il buono; però che così come dici del bello, che par a uno, & non ad un'altro, così dirò io, & con uerità, del buono, che a uno una cosa par buona, & a un'altro non buona, & tu uedi che l'huomo uitioso il cattiuo il reputa buono; e però il segue, & il buono il reputa cattiuo, & però il fugge: & il cōtrario è del uirtuoso; si che questo ch'interuiene al bello, interuiene ancora al buono. FI. Tutti gli huomini di sano giudicio, & di retta, & temperata uolontà reputano il buono per buono, & il cattiuo per cattiuo; così come tutti li sani di gusto, il cibo dolce gli addolcisce, l'amaro gli amareggia: ma a quelli d'infermo, & corrotto ingegno, e di stemperata uolontà, il buono pare cattiuo, & il cattiuo buono; così come a gl'infermi che'l dolce gli amareggia, & l'amaro qualche uolta gli addolcisce. & così come il dolce quantunque amareggi l'infermo, non lascia d'essere ueramente dolce, così il buono, nonstan-

te che da l'infermo d'ingegno sia reputato cattiuo, non però lascia d'essere ueramente, & communemente buono. so. Et non è così il bello? F i. Non certamente, perche il bello non è un medesimo a tutti gli huomini di sano ingegno e uirtuosi; perche ancor che il bello sia buono appresso tutti, appresso d'uno de uirtuosi è talmente bello, che si muoue ad amarlo, & appresso dell'altro uirtuoso è buono, ma non bello; ne si muoue ad amarlo. & così, come il buono & il cattiuo somigliano nell'animo, al dolce & amaro nel gusto, così il bello, & non bello nell'animo somigliano al saporito, cioè delectabile nel gusto, & al non saporito; & il brutto e deforme, somigliano all'horribile, & abhominabile nel gusto. onde così come si truoua una cosa che appresso tutti i sani è dolce, ma a uno è saporita, e delectabile, & non ad un'altro, così si truoua una cosa, o persona appresso ogni uirtuoso buona, ma ad un'altro bella, tanto che sua bellezza l'incita ad amarla, & ad un'altro nò. però uedrai che l'amore passionabile, che punge l'amante, è sempre di cosa bella, dellaqual solamente Platone parla, & diffinisce, che è desiderio di bello, cioè desio d'unirsi con una persona bella, ouero con una cosa bella, per possederla, come farebbe una bella città, un bel giardino, e un bel canallo, uno bel falcone, una bella robba, & una bella gioia. lequai cose o che si desiderano hauere, ouero hauute di continuo fruirsele: & presuppongono sempre mancamento in presente, o in futuro nella persona amante. & di tale amore dice Platone che in Dio non è, & non che in Dio non sia amore, ma perche tale amore non è senza potentia

tentia, passione & mancamento, lequali in Dio non s' truouano. & dice che è magno demone, perche'l demone, secondo lui, è mezo fra il puro spirituale, & perfetto, & il puro corporale imperfetto, che così le potentie, & passioni dell'anima nostra sono mezi fra gli atti corporei puri, et fra gli atti intellettuali diuini, & mezi fra la bellezza, & bruttezza, peroche la potentia è mezo fra la priuatione, & l'essere attuale: e perche fra le passioni dell'anima, l'amore è la maggiore, però Platone la chiama magno demone: ma come che sia l'amore in tutta sua comunità, non solamente è circa le cose buone, che sono belle, ma ancora circa le buone, se ben non sono belle, & consegue il buono in tutta sua uniuersalità, sia bello, sia utile, sia honesto, sia dilettabile, o di qual altra specie di buono si trouasse. però accade che qualche uolta è deile cose buone, che mancano a esso amante, qualche uolta di cose buone che mancano alla cosa amata, ouero l'amico dell'amante, & di questa seconda sorte ama Iddio le sue creature, per farle perfette d'ogni cosa buona che manchi loro. SO. È stato alcuno de' gli antichi, che habbia diffinito l'amore in sua comunità, conseguente al buono nella sua uniuersalità? R. Qual meglio che Aristotele nella sua politica? che dice che amare non è altro, che uolere bene per alcuno, cioè, o per se stesso, ouero per altrui. Mira come per farlo commune ad ogni specie d'amore, non il diffinì per bello, ma per buono, & con galantaria, & breuità incluse tutte due le sorti d'amore in questa sua diffinitione: che se l'amante uole il bene per se stesso, manca ad esso amante, & se

uno di loro è proprio dell'altro, & alieno da se stesso: onde gli due che mutuamente s'amano, non sono ueri due. SO. Ma quanti? FI. O solamente uno, ouer quattro. SO. Che gli due siano uno intendo, peroche l'amore unisce tutti due gli amati, et li fa uno; ma quattro a che modo? FI. Trasformandosi ogn'un di loro nell'altro, ciascun di loro si fa due cioè amato, & amante insieme; & due uolte due fa quattro, si che ciascuno di loro è due, e tutti due sono uno, & quattro.

SO. Mi piace l'unione, & multiplicatione delli due amanti, ma tanto piu mi pare istrano che Aristotile dica che una delle sorti d'amore sia uoler bene per altrui.

FI. Già presuppone Aristotile, che'l fin dell'amore sempre sia il bene dell'amante: ma questo o è ben suo immedieate ouer ben suo mediante altrui amico, o amato, & lui dichiara che l'amico è un'altro se stesso. SO.

Questa glosa della diffinitione d'Aristotile te la consentirò. ma quando così sarà intesa non includerà già l'amor d'Iddio, come diceui. FI. Perche? SO. Però

che se Iddio ama il ben delle sue creature, come dici, amando quello, amaria il ben suo, & non solamente presupponeria mancamento di quel bene desiderato nelle creature, ma ancora in se stesso: ilche è absurdo. FI. Già

per il passato t'ho significato che'l difetto della cosa operata induce ombra di difetto nello artefice, ma solo nella relatione operatiua che ha con la cosa operata. in questo modo si puo dir ch'Iddio amando la perfettione di sue creature, ama la perfettione relatiua di sua operatione: ne laqual il perfetto della sua cosa operata, indurria ombra di difetto; e la perfettiō di quella ratifica

ria la perfettiō relatiua di sua diuina operatione. onde gli antichi dicono che l'huomo giusto fa perfetto lo splēdor della diuinità, e l'iniquo il macula. si che ti concede rò ch' amando Iddio la perfettione, ama la perfettiō di sua diuina attione, & il mancamento che se li presuppone, non è nella sua essentia, ma nell'ombra della relatione del creatore alle creature: che possendo esser maculato per difetto di sue creature, desidera la sua immaculata perfettione cō la desiderata perfettione di sue creature. so. Mi piace questa sottilità, ma tu m'hai detto nel primo nostra parlamento che l'amore è desiderio d'unione. questa diffinitione comprenderia l'amore di Iddio che è del ben di sue creature, ma non d'unirsi con quelle, perche nissuno desidera unirsi, se non con quello, che lui reputa piu perfetto di lui. FI. Nissuno desidera unirsi se non con quello, colquale essendo unito, lui sarebbe piu perfetto, che non essendo unito. e gia ti ho detto che la diuina operatione relatiua è piu perfetta, quando le creature per sua perfettione sono unite col creatore che quando non sono. Ma Dio non desidera sua unione con le creature come fanno gli altri amanti con le persone amate, ma desidera l'unione delle creature con sua diuinità; accioche la loro perfettione con tale unione, sia sempre perfetta, & immaculata l'operatione di esso creatore relata alle sue creature. so. Satisfatta son di questo, ma quello in che ancora mi truouo in quietà, è, che tu fai gran differentia dal bello, per il quale Platone ha diffinito l'amore, al buono, ilquale il diffinì Aristotele, & a me in effetto, il bello, & il buono, pare una medesima cosa.

FIL.

FIL. Tu sei in errore. **SO.** Come mi negherai che ogni bello non sia buono? **FI.** Io non il niego, ma uolgarmente si suole negare. **SO.** A che modo? **FI.** Dicono che nõ ogni bello è buono, perche qualche cosa che pare buona, è cattiuu in effetto: così qualche cosa che pare brutta, è buona. **SO.** Questo non ha loco, però che a chi la cosa pare bella, ancora par buona, da quella parte che è bella, & se in effetto è buona, in effetto è bella, & quella che pare brutta, pare ancora cattiuu dalla parte che è brutta, & se in effetto è buona, in effetto non è brutta. **FI.** Bene le repruoui, nonostante che, come t'ho detto, nell'apparentia piu loco ha il bello, che'l buono, & nell'esistentia piu il buono che il bello: ma rispondendo a te, dico che se bene ogni bello è buono, come dici, o sia in essere, o sia in apparentia, non però ogni buono è bello. **SO.** Qual buono nõ è bello? **FI.** Il cibo, il poto, dolce, et sano, il soauo odore, il temperato aere, non negherai che non sieno buoni: ma non gli chiamarai gia belli. **SO.** Queste cose, se bene non le chiamerò belle, mi credo che sieno: però che se queste cose buone nõ fussero belle, bisognaria che fussero brutte, & essere buono & brutto mi pare contrarietà. **FI.** Più corretto norrei che parlassi, o Sofia. Buono & brutto da una medesima parte è bene uero, che non possono stare insieme, ma non è uero che ogni cosa che non è bella sia brutta. **SO.** Che è adunque? **FIL.** E' ne bella, ne brutta, come sono molte cose del numero delle buone: perche ben uedi, che nelle persone humane, nelle quali cade bello e buono, si truouano alcune che non sono ne belle, ne brutte: tanto piu,

in molte specie di cose buone, nelle quali nõ cade ne bellezza, ne bruttezza, come è quelle che ho detto, che ueramente non sono belle ne brutte. pure è questa differenza fra le persone, & le cose, che nelle persone diciamo che non sono belle ne brutte quando sono belle in una parte, & brutte in un'altra; onde non sono interamente belle, ne brutte. Ma le cose buone che t'ho nominato non sono belle, ne brutte, in tutto, ne in parte. so. Quella compositione di bellezza, & bruttezza, nelle persone neutrali non si puo negare, ma di questa neutralità di quelle cose buone, che non sono belle, ne brutte, uorrei qualche effempio, o euidentia piu chiara. FI. Non ne di tu molti che non sono ne sauij, ne ignoranti? so. Che sono adunque? FI. Sono credenti la uerità, ouero rettamente opinanti: perche quelli che non credono il uero, non son sauij, perche non fanno per ragione, o scientia, ne sono ignoranti, perche credono il uero, o hanno di quello retta opinione: cosi si truouano molte cose buone, lequali non sono ne belle, ne brutte. so. Dunque il bello non è solamente buono, ma buono con qualche additione, ouer gionta? FI. Con gionta ueramente. so. Quale è la gionta? FI. L. La bellezza: perche il bello è un buon che ha bellezza; & il buono, senza quello, non è bello. so. Che cosa è bellezza? da ella gionta al buono, oltre la bontà di quello? FI. Largo discorso faria bisogno per dichiarare, o diffinire che cosa sia bellezza: perche molti la ueggono, & la nominano, & non la conoscono. so. Chi non conosce il bello dal brutto? FI. Ciascuno conosce il bello, ma pochi conoscono qual
sia

sia quella cosa, per laquale tutti i belli sō belli: laquale chiamano bellezza. SO. Dimmi quale è ti prego. FI. Diuersamente è stata diffinita la bellezza, che non mi par necessario al presente dichiararti, e discernere la uera dalla falsa che non è troppo del proposito, massimamente che più innāzi credo che sarà bisogno parlar della bellezza più largamente: per hora ti dirò solamente in sua uera, & uniuersal diffinitione. La bellezza è gratia che dilettando l'animo co'l suo conoscimento il muoue ad amare: et quella cosa buona, o persona, nella quale tal gratia si truoua, è bella: ma quella buona nellaqual non si truoua questa gratia non è bella, ne brutta; non è bella perche non ha gratia, non è brutta perche non gli manca bōtā. ma quello, alqual tutte due queste cose mācano, cioè gratia, & bontā, non solamente non è bello, ma è cattiuo, & brutto: che fra bello, & brutto è mezo. ma fra buono, & cattiuo nō è uer mezo, perche il buono è essere, & il cattiuo priuatione. SO. La potētia non m'hai tu detto ch'è mezo fra l'essere & la priuatione? FI. È mezo fra l'essere in atto e perfetto, & fra la total priuatione: ma la potentia è essere appresso la priuatione, & è priuatione appresso l'essere attuale. Onde è mezo proportionale compositiuo della priuatione, & dell'essere attuale, così come l'amore è mezo fra il bello e brutto. e non però fra l'essere, & la priuatione di quello puo cader mezo, pche fra l'habito, e la priuatione di quello nō puo esser mezo, perche son cōtradittorij che la potentia è habito in rispetto della pura priuatione, & fra loro non cade mezo: & è priuatione rispetto dell'habito attuale. & così fra loro non è mezo, il-

*Diffinitio
la bellezza*

quale è fra il bello, & il brutto, ma fra il buono & il cattiuo assoluto non cade alcun mezo. sò. Mi piace questa diffinitione, ma uorrei sapere perche ogni cosa buona nō ha questa gratia. Fi. Nelli oggetti di tutti i sensi esteriori si truouano cose buone, utili, temperate, & dilettabili, ma gratia che diletta, & muoua l'anima a proprio amore (qual si chiama bellezza) non si truoua nelli oggetti delli tre sensi materiali, che sono il gusto, l'odore, & il tatto, ma solamēte nelli oggetti di due sensi spirituali, uiso, & audito. onde il dolce & sano cibo, & poto, & il soauo odore, & il salutifero aere, & il temperato & dolcissimo atto Venereo, con tutta la lor bontà, dolcezza, suauità, et utilità necessaria alla uita dell'huomo, et dell'animale, nō son però belli, però che in qli materiali oggetti non si truoua gratia, o bellezza, ne per questi tre sensi grossi, e materiali può lasciar la gratia e bellezza all'anima nostra per dilettarla, o muouerle ad amare il bello, ma solamente si truoua nelli oggetti del uiso, come son le belle forme, & figure, & belle pitture, & bell'ordine delle parti fra se stesse al tutto, & belli & proportionati strumenti, & belli colori, & bella & chiara luce, & bel Sole, & bella Luna, belle stelle, & bel cielo, però che nell'oggetto del uiso per sua spiritualità si truoua gratia, laquale per li chiari, & spirituali occhi suole entrare a dilettae, et muouere la nostra anima ad amare quello oggetto, qual chiamano bellezza, & si truoua nelli oggetti dell'audito, come bella oratione, bella uoce, bel parlare, bel cāto, bella musica, bella consonantia, bella proportionone, & armonia, nella spiritualità dellequali si truoua gratia qual muoue l'anima

ma a dilettatione, & amore, mediante lo spiritual senso dell'audito; si che nelle cose belle c'hanno del spirituale, & sono oggetti de i sensi spirituali, si truoua gratia, & bellezza, ma nelle cose buone molto materiali, & ne gli oggetti ne sensi materiali nō si truoua gratia di bellezza; & però, se ben son buone, non son belle. SO. E forse nell'huomo, altra uirtù, che comprenda il bello, oltre il uiso, & l'audito? FI. Quelle uirtù conoscitue che son piu spirituali che queste, conoscono piu il bello che queste. SO. Quali sono? FI. L'imaginatione e fantasia che compone, discerne, & pensa le cose de sensi, conosce molti atti officij, & casi particolari gratiosi, & belli, che muoueno l'anima a dilettatione amorosa: & gia si dice una bella fantasia, & un bel pensiero, una bella inuentione, & molto piu conosce del bello la ragione intellettiua, laqual cōprende gratie e bellezze uniuersali corporee, & incorruttibili ne i corpi particolari et corruttibili, iquali piu muouono l'anima alla dilettatione & amore, come son gli studi, le leggi, le uirtù, e sciētie humane, lequali tutte si chiamano belle, bello studio, bella legge, et bella sciētia, ma la suprema cognitione dell'huomo cōsiste nella mēte astratta, laqual contēplādo nella sciētia di Dio, et delle cose astratte dalla materia, si diletta & innamora della somma gratia, et bellezza, che è nel creatore e fattore di tutte le cose, p laquale arriua a sua ultima felicità. Si che l'aīa nostra si muoue dalla gratia e bellezza ch'entra spiritualmēte p il uiso, per l'audito, p la cogitatione, p la ragione, et per la mēte, però che nelli oggetti di q̄sti per la lor spiritualità si truoua gratia che diletta, et muoue l'anima ad amare:

et non nelli oggetti dell'altre uirtu dell'anima per la loro materialità. Si che il buono per essere bello, se bene è corporeo, bisogna che habbia con la bontà qualche maniera di spiritualità gratiosa, tal che passādo per le uie spirituali nell'anima nostra, la possi dilettae et muouere a quella cosa bella. Si che l'amore humano, del quale principalmente parliamo, propriamente è desiderio di cosa bella (come dice Platone) et communemente è desiderio di cosa buona (come dice Aristotile.) SO. Mi basta questa relatione dell'essentia dell'amore per introductione a parlare del suo nascimēto, negniamo hora a quel ch'io desidero, et soluimi quelle cinque dimāde che t'ho fatto dell'origine dell'amore. FI. La prima tua dimāda è se l'amore nacque, cioè se ha hauuto origine da altri che gli sia causa produccente, ouer se è primo eterno da niuno altro prodotto; allaqual rispondo, che è necessario che l'amor sia proceduto da altri, e che in nessun modo possi essere primo in eternità, anzi bisogna cōcedere che siano altri primi a lui in ordine di causa. SO. Dimmi la ragione. FI. Sono assai le ragioni, prima perche l'amante precede all'amore come l'agente all'atto: Et così il primo amante bisogna che preceda, e causi il primo amore. SO. Par buona ragione che l'amante debbia precedere all'amore, che amando il produce. onde la persona puo stare senz'amore, Et non però l'amore senza persona dimmi l'altra ragione. FI. Così come l'amante precede all'amore, così il precede l'amato, che se non fusse persona, o cosa amabile prima, non si potrebbe amare, ne sarebbe amore. SO. Ancora in questo hai ragione che come dell'amante, così dell'amato è, che
l'amo-

L'amore non puo esser senza cosa, o persona amabile, ma la cosa amabile potrebbe essere senza amore, cioè senza essere amata, & ben pare che l'amante & l'amato sieno principj, & cause dell'amore. FI. Che differenza di causalità ti pare, o Sofia, che sia fra l'amante, & la cosa amata, & qual di loro due ti par che sia prima causa dell'amore? SO. L'amante mi par che sia l'agente come padre, & la persona, o cosa amata, par che sia il recipiente, come quasi madre, che secondo i uocaboli l'amante è operante, & la cosa amata operata, è adunque l'amante dell'amor la prima causa, & l'amato la seconda. FI. Meglio sai domandare, che soluere, o Sofia, perche è il contrario, perche l'amato è causa agente generante l'amore nell'animo dell'amante, e l'amante è recipiente dell'amore dell'amato: di modo che l'amato è il uero padre detto amore che genera nell'amante, che è la madre che parturisce l'amore, delqual fu ingrauidata dall'amato, & il parturisce a simiglianza del padre; però che l'amore si termina nell'amato qual fu suo principio generatiuo. Si che l'amato è prima causa agente formale, & finale dell'amore come intero padre, & l'amante è solamente causa materiale, come grauida & parturiente madre. & questo intende Platone, quando dice, che l'amore è parto in bello: & tu sai che il bello è l'amato, delqual la persona amante prima ingrauidata, parturisce l'amore a similitudine del padre bello & amato, & in quello come in ultimo fine il dirizza. SO. Io ero in errore, & piacemi saper il uero, ma che mi dirai della significatione de uocaboli, laqual m'ha ingannato? che amante vuol dire agente, et amante paziente?

Fi. Così è il uero, perche l'amante è l'agente della seruitù dell'amore, ma non della generation sua, & l'amato è recipiente del seruitio dell'amante, ma non della causalità dell'amore, & io ti dimanderò, qual è piu degno, o il seruitore, o il seruito, l'ubbidiente, o l'ubbidito, l'osservante o l'osservato? certo dirai che questi agenti sono inferiori a questi suoi recipienti. Così è l'amante uerso l'amato: però che l'amante serue, ubbidisce, & osserva l'amato. **so.** Questo ha luogo nelli amanti men degni che gli amati, ma quando l'amante in effetto è piu degno che l'amato, la sententia debbe esser contraria, che l'amato debbe esser come padre, e superiore dell'amore, e la cosa amata come madre inferiore. **Fi.** Benchè sieno delli amanti, che secondo la natura loro sono piu eccellenti che gli amati, come il marito della donna, quale ama, & il padre del figliuolo, & il maestro del discipulo, & il benefattore del beneficato, & piu in comune, il mondo celeste del terreno, il qual ama, & lo spirituale del corporeo, & finalmente Iddio delle sue creature, le quali da lui sono amate: nondimeno ogni amante inquanto amante, s'inclina allo amato, & se gli aderisce, come accessorio al suo principale, però che l'amato genera, & muoue l'amore, e l'amante è mosso da lui. **so.** Et come puo stare che'l superiore sia inclinato, & accessorio all'inferiore? **Fi.** Già t'ho detto che quanto ogn'uno ama, & fa, è per sua propria perfettione, gaudio, o diletto: et ben che la cosa amata in se non sia così perfetta, come l'amante, esso amante resta piu perfetto, quando unisce seco la cosa amata, o almeno resta con piu gaudio, & diletto. Questa noua perfettione, gaudio

o diletto

o diletto che acquista l'amante per unione della cosa amata, o sia in se stessa più degna, o manco degna, il fa inclinato ad esso amato, ma non perciò lui resta difettoso, & di manco dignità, o perfettione: anzi resta di più con l'unione & perfettione della cosa amata: in modo che non solamente chi ama alcuna persona è inclinato a quella per la perfettione o gaudio che acquista nella sua unione, ma ancora chi non persona, ma alcuna altra cosa ama, per possederla s'inclina a quella, per quello che auanza in se, quando l'acquista. SO. Intendo questo, ma che dirai quando due hanno amore reciproco, & ogni uno è amante, & amato egualmente? bisogna che conce di che ciascuno di loro è inferiore, & superiore all'altro, che sarebbe contrarietà. FI. Contrarietà non è, anzi è uerità, che ciascuno di loro, inquanto ama, è inferiore all'altro, & inquanto è amato, gli è superiore. SO. Sarebbe dunque ciascuno superiore a se stesso? FI. Ancor questo è uero, che ciascuno amante è superiore a se stesso amato, & se forse in se stesso amasse, sarà superiore se stesso amato a se stesso amante, & già t'ho detto quando parlammo della comunità dell'amore, che Aristotele (secondo uede Auerrois) tiene che Iddio sia motore della prima sfera diurna qual muoue per amor di cosa più eccellēte, come ciascuno de gli altri intelletti mouēti l'altre sfere, & conciosia che alcuno è più eccellente che Iddio, anzi inferiore allui, bisogna dire che Iddio moua quella somma sfera per amor di se stesso, & che in Dio è più sublime lo essere amato da se stesso, che amare se stesso, bēche la sua diuina essētia cōsista in purissima unità, secondo che più largamente allhor da me hai inteso.

Adunque.

Adunque se Iddio con sua semplicissima unità ha piu del sommo, & supremo, inquanto è amato da se stesso, che inquanto ama se stesso; tanto piu sarà ciò in al tri due amanti reciprocamente, che ogn'uno puo essere piu eccellente nell'essere amante, che nell'amore, nō pur in altri, ma in se stesso. SO. Gia mi satisfariano le tue ragioni, s'io non uedessi Platone dir chiaramente il contrario. FI. Che dice egli che sia il contrario? SO. Nel suo libro del conuito mi ricorda ch'ei dice, che l'amante è piu diuino che l'amato: però che l'amate è rapito da diuin furor amando. Onde dice che gli dei son piu grati, e proprij alli amati che fanno cose grādi per gli amatori che alli amatori, per far cose estreme per l'amati. & da l'esempio di Alceste, ilquale perche uolse morire per il suo amato, gli dei lo risuscitano, & honororno, ma nō il trasmigrorno nelle beate isole, come Achille, perche uolse morire per il suo amatore. FI. Queste parole che Platone referisce in quel suo Simposio, son di Fedro gio uene galante discipulo di Socrate, qual dice l'amore esser grande Iddio, e sommamente bello, & per essere bellissimo, che ama le cose belle, & essendo l'amore nell'amante come in proprio soggetto habitante dentro del suo cuore, come il figliuolo nel uentre della madre, dice ua Fedro, che l'amante per il diuino amore che egli ha, è fatto diuino piu che l'amato: ilquale non ha in se amore, ma solamente il causa nell'amante. Onde l'Iddio d'amore dà all'amante furor diuino; ilche non dona all'amato, & perciò gli dei son piu fauoreuoli alli amati che seruono suoi amanti (come si mostra d'Achille) che alli amanti quādo seruono suoi amati (come appar. d'Alceste)

ste). S O. E questa ragione non ti par sufficiente, o Filone? F I. Non mi par retta, ne ancor par se giusta a Socrate. S O. Si, e perche? F I. Socrate disputante cōtra Agatone oratore, ilquale ancor tenena amore essere un grande Iddio, & bellissimo, dimostra che amore non è Dio, però che non è bello, cōciosia che tutti gli dei sien belli: & dimostra che lui non è bello, peroche amore è desiderio di bello, & quel che si desidera al desiderate sempre manca, che quel che si possiede, non si desidera. Onde Socrate dice che l'amor non è Dio, ma è un gran demone, mezo fra gli dei superiori, & gli humani inferiori: & se bene non è bello come Iddio, non è ancora brutto come gl'inferiori, ma mezo fra la bellezza, & la bruttezza, peroche il desiderante se ben in atto non è quel che desidera, è pur quello in potentia, e cosi, se l'amore è desiderio di bello, è bello in potentia, & non in atto, come sono li dei. S O. Che uoi tu inferire per questo, o Filone? F I. Ti mostro la diuinità consistere nell'amato, & non nell'amante, peroche l'amato è bello in atto come Dio, & l'amante che l'adira, è bello solamente in potentia. per ilqual desiderio, se ben si fa diuino, non però è Dio come l'amato: & però uedrai che l'amato in mente dell'amante è honorato, cōtemplato, adorato come proprio Dio, & sua bellezza nell'amante è reputata diuina, si che niuna altra se gli puo equiparare. Non ti par dunque o Sofia che l'amato preceda in eccellentia e causalità dell'amore dell'amante, e sia piu degno? S O. Si certamente, ma che dirai tu all'essempio d'Achille, e d'Alceste? F I. Alceste che morì per l'amato non fu honorato come Achille, che morì per l'amante, peroche l'a-

mante

mante in obbligo di necessità a seruire il suo amato, come suo Dio. & è costretto a morire per lui, e non potria fare altrimenti se ama bene; perchè già nell'amato è trasformato, & in quel consiste sua felicità, & tanto il ben suo hormai non è in se stesso. Ma l'amato non è in obbligo alcuno all'amante, ne è costretto dall'amore a morire per lui, e se pur lo uol far come Achille, è atto libero, e pura liberalità. onde da Iddio debbe essere più remunerato, come fu Achille. SO. Mi piace questo che dici, ma non mi par da creare che se Achille, come era amato, non fusse stato ancora amante del suo amato, che hauesse uoluto morir per lui. FI. Non negherei già che Achille non amasse il suo amato, poi che per lui uolse morire; ma quello era amore reciproco, causato dall'amore che il suo amato hauea uerso di lui; onde rettamente diremo che morì per l'amore, che'l suo amante gli portaua, che fu la causa prima, e nõ per quello amore che lui reciprocamente portaua all'amante, che fu causato dal primo. SO. Mi piace la ragione, che fece meritare più premio dagli dei Achille, che Alceste, ma come puo stare che l'amato sia sempre Dio dell'amante? che seguirebbe che la creatura amata da Dio sarebbe Dio a Dio, ch'è absurdo; non solamente da Dio alle sue creature, ma ancora dallo spirituale al corporele, e dal superiore all'inferiore, e dal nobile all'ignobile. FI. L'amore quale è fra le creature dall'una all'altra presuppone mancamento. & non solamente l'amore de superiori a superiori, ma ancora quello de superiori a gl'inferiori dice mancamento, peroche nissuna creatura è sommamente perfetta, anzi amando non solamen-

te i superiori loro, ma ancora gl'inferiori, crescono di perfettione, e s'approssimano alla somma perfettione d'Iddio, perche il superiore non solamente in se cresce perfettione in bonificar l'inferiore, ma ancora cresce nella perfettione dell'uniuerso, che è il maggior fine, secondo t'ho detto. per questo crescimento di perfettione in lui, & nell'uniuerso l'amato inferiore ancor si fa diuino ne l'amante superiore, peroche in essere amato, partecipa la diuinità del sommo creatore: il quale è primo e somma mente amato, e per sua participatione ogni amato è diuino; perche essendo lui sommo bello da ogni bello è partecipato, et ogni amante s'approssima a lui amando qual si uoglia bello, se ben è inferiore di lui amante, & con questo esso amante cresce di bellezze e diuinità, & così fa crescer l'uniuerso, e però si fa piu uero amante, & piu prossimo al sommo bello. so. M'hai risposto dell'amore che'l superiore ha all'inferiore fra le creature, ma non dell'amore d'iddio a esse creature; nel qual consiste la maggiore forza del mio argomento. F. I. L. Già ero per dirtelo. sappi che l'amore, così come molti altri atti, & attributioni che di Dio, e delle creature si sogliono dire, non si dicono già di lui, come delle creature, & già t'ho dato effempio d'alcuni attributi, e tu sai che l'amor in tutte le creature dice mancamento ancora ne celesti & spirituali, perche tutti mancano della somma perfettione diuina, & tutti suoi atti, desiderij, & amori sono per approssimarsi a quella quanto possono. è ben uero che ne gl'inferiori l'amore non solamente dice mancamento; ma ancora in alcuni di loro di

ce, & è passione, come ne gli huomini & animali, & ne gli altri, come ne gli elementi, e misti sensibili dice inclinatione naturale. Ma in Dio l'amore, ne passione, ne inclinatione naturale, ne mancamento alcuno dice, concio sia che esso sia libero, impassibile, & sommamente perfetto: alquale nissuna cosa mancare puote. SO. Che dice adunque in Dio questo uocabulo amore? FI. Dice uolontà di bonificare le sue creature, & tutto l'uniuerso, e di crescere la loro perfettione quanto la loro natura sarà capace, & come già t'ho detto, l'amore che è in Dio, presuppone mancamento ne gli amati, ma nō nell'amante; e l'amore delle creature al contrario: benché della tale perfettione, dellaquale crescono le creature per l'amore di Dio alloro, ne gode, & se n'allegra, se allegarsi puo dire la diuinità, & in questo la somma sua perfettione più riluce, come già t'ho detto. & però dice il salmo; Iddio s'allegra con le cose che fece. & questo augumento di perfettione e gaudio nella diuinità non è in esso Dio assolutamente, ma solamente per relatione a sue creature. onde, come t'ho dichiarato, non mostra in lui assolutamente alcuna natura di mancamento, ma solamente il mostra nel suo essere relatiuo, rispetto di sue creature. Questa perfettione relatiua in Dio è il fine del suo amore nell'uniuerso, & in ciascuna delle sue parti, & è quella con laquale la somma perfettione d'Iddio è sommamente piena, e questo è il fine dell'amore diuino. e l'amato da Dio, per ilquale ogni cosa produce, ogni cosa sostiene, ogni cosa gouerna, & ogni cosa muoue, & essendo in essa simplicissima diuinità necessariamente principio e fine, amante, & amato, questo è più diuino dalla

della diuinità come ogni amato del suo amate esser suo-
le. SO. Questo mi piace, et ben sono satisfatta della pre-
cedentia dell'amate all'amato, nella productione dell'a-
more, e questo mi basta per la prima dimanda che t'ho
fatta, se l'amore nacque, cioè se è genito d'altrui o inge-
nito, ch'io ueggo horamai manifestamente che l'amore
è prodotto e genito dell'amato, e dell'amante, come di
padre, e madre. uorrei che mi satisfaceffi così della secō-
da dimanda mia, cioè quando prima nacque l'amore, se
forse è ab eterno prodotto, ouero genito d'amanti, &
amanti eterni, ouero fu in qualche tempo prodotto, &
se questo fu in principio della creatione, ouero dipoi, &
in qual tempo. FI. Questa tua seconda dimanda non è
poco difficile, et dubbiosa. SO. Che ti fa porre in questa
piu dubbio che nella prima? FI. Però che il primo amo-
re a gli huomini è manifesto esser quel diuino, per il qua-
le il mondo fu da Dio prodotto, e quel pare che sia l'a-
more che prima nacque. Essendo dunque dubbioso ap-
presso gli huomini di molti migliara d'anni in qua, il-
quando fussi prodotto il mondo, resta dubbioso il quan-
do nacque esso amore. SO. Di una uolta il dubbio che è
stato fra gli huomini nel quando il mondo è stato pro-
dotto, & intenderemo il dubbio che cade nel quando
l'amore nacque, & poi che sarà conosciuta la dubita-
tione alla solutione trouerai piu presto la uia. FI. Tel di-
rò. Cōcedendo tutti gli huomini che'l sommo Dio geni-
tore, & opifice del mōdo sia eterno, senza alcun princi-
pio temporale, son diuisi nella production del mondo, se
è ab eterno, o da qualche tempo in qua. Molti de filoso-
fi tengono essere prodotto ab eterno da Dio, e non ha-

uer mai hauuto principio temporale, così come esso Dio non l'ha mai hauuto, & di questa opinione è il grande Aristotile, & tutti i peripatetici. SO. Et che differentia sarebbe dunque fra Dio e'l mondo, se ambe dui fussero ab eterno? FI. La differentia fra loro resterebbe pur grande, perche ab eterno Dio sarebbe stato produttore, & ab eterno il mondo sarebbe stato prodotto, l'uno causa eterna, e l'altro effetto eterno. ma gli fideli, e tutti quelli che credono la sacra legge di Moise, tengono che'l mōdo fusse nō ab eterno prodotto, anzi di nulla creato in principio temporale, & ancora alcuni de filosofi par che sentino questo. de quali è il diuino Platone, che nel Timæo pone il mondo essere fatto & genito da Dio, prodotto del Chaos che è la materia confusa, del quale le cose sono generate, et benché Plotino suo seguace il uoglia riuolgere all'opinione dell'eternità del mōdo, dicendo che quella Platonica genitura et fattione del mōdo s'intende esser stata ab eterno, pure le parole di Platone par che ponghino temporal principio, et così fu inteso da altri chiari Platonici. è ben uero che lui fa il Chaos, di che le cose sono fatte, eterno, cioè eternal mēte prodotto da Dio, laqual cosa nō tēgono gli fideli; perche loro tengono che fino all'hora della creatione solo Dio fusse in essere senza mondo, & senza Chaos, & che l'onnipotentia di Dio di nulla tutte le cose in principio di tempo habbia prodotto, che in effetto non pargia chiaramente in Moise, che'l ponga materia coeterna a Dio. SO. Sono adunque tre opinioni nella produzione del mondo da Dio; la prima d'Aristotele, che tutto il mondo fu prodotto ab eterno; la se-
conda

conda di Platone, che solamente la materia, o Chaos fu prodotto ab eterno, ma il mondo in principio di tempo: & la terza delli fideli, che tutto sia prodotto di nulla in principio di tempo. hor mi potrai forse dire o Filone le ragioni di ciascuno di loro. FI. Te ne dirò qual che cosa in breue, che la sufficientia saria molto lunga: al Peripatetico pare che le cose create nel mondo sieno di sorte, che alla natura loro repugni hauer hauuto principio, et l'hauer fine, come è la materia prima, la continua generatione, & corruttione delle cose, la natura celeste, il moto massimamente circolare, et il tempo. so. A che modo alla natura di queste cinque cose repugna l'hauer hauuto principio? perche essa materia prima cō la generatione e corruttione non potria essere stata di nuouo? e perche il cielo e'l moto suo circolare, & il tempo, che da quel procede, non potria hauer hauuto principio temporale? FI. Poi che uoi riconoscere la ragione di questo, sarà bisogno dirtela, se bene qualche cosa diuertiremo dal proposito. La materia prima, dice Aristotele, non potria essere di nuouo fatta, però che tutto quel che si fa, di qualche cosa bisogna che si facci, che tutti concedono che di niente nissuna cosa far si possa, & se la materia prima fusse stata fatta, di qualche altra cosa sarebbe fatta, & quella sarebbe materia prima, & non questa, & non possendo andare questo processo in infinito, bisogna dare una materia ueramente prima, & non mai fatta, dunque la materia prima è eterna, & così la generatione, & corruttione che di lei si fa, però che essendo la materia prima d'imperfetto essere, bisogna che sempre esista sotto qual-

che forma substantiale; e la generatione del nuouo, è cor-
 ruttione del presistente; onde bisogna che ad ogni gene-
 ratione preceda corruttione, & ad ogni corruttione ge-
 neratione, perche la generatione del pollo, è per corrup-
 tione dell'uouo. è dunque la generatione, & corruttio-
 ne della cosa eterna, senza principio, di sorte, che ogni
 nouo nacque di gallina, & ogni gallina d'uouo, & nissu-
 no di loro fu assolutamente primo. Il cielo da se pare
 eterno, perche se fusse generato saria ancora corruttibi-
 le, & corruttibile non puo essere, però che non ha con-
 trario, come gli elementi & gli composti da quelli, et la
 corruttione uiene dalla superatione del contrario, et la
 generatione ancora è mouimento da un contrario in un
 altro, & mostrasi che'l cielo non ha contrario, perche è
 impassibile immutabile in substantia, e qualità, e sua ton-
 da figura fra tutte l'altre figure sola è priua di contra-
 rietà. Per conseguente al moto circolare repugna l'ha-
 uer principio; perche come la figura circolare, quale è
 la celeste, non ha principio, & ogni ponto in lei è princi-
 pio & fine; cosi il moto circolare è senza principio, &
 ogni sua parte è principio, e fine, ancora nel primo mo-
 to, perche s'ei si generasse, la generatione sua, ch'è mo-
 to, saria primo del primo, ilche è impossibile. & non si
 possendo dar processo in infinito ne moti generati, biso-
 gna nenire ad un primo moto eterno. ancora il tempo
 qual segue il primo moto, però ch'è numeratione de l'an-
 tecedente, e succedente del moto, bisogna che sia eterno.
 come lui: perche in effetto è fine del tempo passato, &
 principio del uenturo, onde non si puo assegnare instan-
 te, che sia primo principio. E' adunque il tēpo eterno, sen-

za hauer mai principio. SO. Intendo le ragioni che mossero Aristotele a far eterna la materia prima, et i cieli in loro stessi, & la generaatione delle cose, & il moto circolare, et il tempo in modo successiuo, una parte dopo l'altra. Ha lui forse altre ragioni senza queste, a prouare l'eternità del mondo? FI. Queste che t'ho dette sono le ragioni sue naturali. fanno ancora gli peripatetici due altre ragioni theologali, a prouar che'l mōdo sia eterno, una pigliata dalla natura dell'opifice, e l'altra dal fine dell'opera sua. SO. Fa ancora ch'io intenda questo. FI. Dicono che essendo l'opifice Dio eterno & immutabile, l'opera, che è il mondo, debbe essere ab eterno fatta ad un modo, perche la cosa fatta debbe corrispondere alla natura di chi la fa: et oltra che il fine del creatore, nella creatione del mondo, non fu altro che uoler far bene, perche dunque questo bene non si debbe hauer fatto sempre? che gia impedimento alcuno nō possa interuenire nell'onnipotente Dio ch'è sommo perfetto. SO. Non senza forza par che sieno queste ragioni del peripatetico, massimamente theologali della natura eterna dell'opifice diuino, e del fine di sua uolōtaria productione. che diranno i Platonici, & noi tutti che crediamo la sacra legge Mosaica, che pone la creatione di tutte le cose di nulla in principio di tempo? FI. Noi altri diciamo molte cose in nostra difesa: cōsentiamo che naturalmente di niente alcuna cosa non si puo fare, ma miracolosamente per onnipotentia diuina teniamo poter si fare le cose di niēte: nō che niēte sia materia de le cose. come il legno di che si fan le statue, ma che possa Dio far le cose di nuouo, senza precedentia di materia

alcuna. & diciamo, che se ben il cielo e la materia prima son naturalmente ingenerabili & incorruttibili, nientedimeno miracolosamente per onnipotentia diuina nell'assoluta creatione furono in principio creati di nulla: et se bene la reciproca generatione delle cose, & il moto circolare, et il tempo naturalmente repugnano all'hauer principio, l'hanno pur hauuto nella mirabile creatione; però che son cōseguēti della materia prima, e del cielo: tiquali di nuouo furono creati. & quanto alla natura dell'opifice, diciamo che l'eterno Dio opera, non per necessitā, ma per libera uolontā & onnipotētia. laqual così come fu libera nella cōstitution del mondo nel numero delli orbi, e delle stelle, nella grādexza delle sfere celesti, & elementarie, & nel numero, misura, e qualità di tute le cose, così fu libera in uoler dar principio temporale alla creatione, benché la potessi fare come lui eterna. e quanto al fin dell'opera sua diciamo che se ben il fin suo nella creatione fu far bene, et appresso di noi il bene è eterno, & piu degno che il temporale, noi come non arriuamo a conoscere sua propria sapientia, non possiamo arriuare a conoscere il proprio fine di quella nelle sue opere: & forse che appresso di lui il ben tēporale nella creatione del mōdo precede il bē eterno, però che si conosce piu l'onnipotētia di Dio, e sua libera uolontā in creare ogni cosa di nulla, che in hauerle prodotte ab eterno, perche parrebbe una dependentia necessaria, come la continoua dependentia della luce del Sole: & non dimostraria il mondo essere fatto per libera gratia, & splendido beneficio, come dice David, Dissi che'l mondo per gratia, & misericordia di

Dio,

Dio è fabricato. SO. Parrebbe pur maggior possanza fare una cosa buona eterna, che farla temporale. FI. E' maggior forza farla temporale, & eterna tutto insieme. SO. A che modo il mondo puo esser temporale, & eterno insieme? FI. E' temporale per hauer hauuto principio di tempo: & è eterno, però che non è per hauer fine, secondo molti de' nostri teologi. & così come riluce la somma potentia nel principio temporale, così riluce l'immenso beneficio nell'eterna conseruatione del mondo, & uniuersalmente dirò al Peripatetico della somma sapientia di Dio, della quale lui così poco puo conoscere, come potrà dimostrare sua intentione il fine, & proposito di quella, in modo che si puo concludere necessariamente, com' dice il profeta in nome di Dio, piu di quāto sono alti i cieli sopra la terra, sono alte le uie mie dalle vostre, & i pensieri mei da pensieri vostri. SO. Mi bastano le tue ragioni per difendermi dal Peripatetico, se bene non per offenderlo, & queste medesime pigliarà Platone per sua difesa, ma che li mette il porre il Chaos eterno, poi che l'onnipotentia di Dio il puo far di nulla, & di lui tutto il mondo, come noi diciamo? FI. Si che ne basta che la fede non sia offesa dalla ragione, che non habiamo bisogno di mostrarla, perche allhor scientia sarebbe, & non fede, & basta credere fermamente quel che la ragion non reprobua. La materia prima, che fece Platone eterna, fu per porre la creatione mosaica, non nuda di ragione filosofica, perche lui uolse essere, & parere piu presto filosofo, che credulo della legge. SO. Et con qual ragion puo Platone accompagnare la creatione del mon-

do in principio di tempo ponēdo la materia,ouer Chaos eternalmente prodotto da Dio? & che guadagna in porre il Chaos eterno, se mette che'l mondo sia fatto di nuouo? FI. All'ultimo ti risponderò, prima guadagna nō cōtradire quel detto degli antichi longamente affermato, che di nessuna cosa niente si puo fare, & se bene lui pone il mondo essere fatto di nuouo, nol pone essere fatto di niente, ma dell'antico et eterno Chaos materia, et madre di tutte le cose fatte, & formate, & tu sai che li primi che delli dei fabulosamente theologizarono, pongono che innanzi al mondo fusse solamente il gran Dio Demogorgone col Chaos, & l'eternità, quali gli erano compagni. SO. Ha questo detto antico, che di niente nulla si fa, altra forza di ragione, che essere approuato, et concesso da gli antichi? FI. Se altra forza di ragion nō hauesse, non sarebbe così concesso, & approuato da tãti eccellenti antichi. SO. Di quella, & lasciamo l'autorità de uecchi. FI. Io te'l dirò, e ti seruirà non solamente per risposta del secondo membro di tua dimanda, ma al primo ancor insieme con il secondo, & uedrai una ragione qual constringe Platone a porre non solamente il mondo di nuouo fatto, ma ancora il Chaos, e materia del mondo ab eterno prodotto dal sommo creatore. SO. Fammela intendere, ch'io il desidero. FI. Vedendo Platone il mondo essere una commune sustantia formata, e ciascuna delle parti sue così essere, parte di quella cōmune sustantia formata di propria forma, conobbe rettamente che tanto il tutto, come ciascuna delle parti, era composto di una cosa, o sustantia informe, et a tutti commune, & d'una propria forma, che l'informa. SO. Ragione

ne hai: di piu oltra. FI. Giudicò che questa formatio-
ne delle cose, così de tutto come d'ogn'una delle parti,
fusse nuoua di necessità, & non ab eterno. s o. Perche?
FI. Però ch'è necessario che l'informe sia stato innan-
zi che'l formato. se tu o Sofia uedi una statua di legno,
non giudicarai che prima il legno si trouasse informe
di forma di statua, che formato di quella? s o. Si cer-
tamente. FI. Et così il Chaos bisogna che sia trouato
informe, innanzi che formato il mondo: si che la for-
matione del mondo mostra sua nouità, & l'esser fat-
to di nuouo: & l'informe, che è in quello del qual si
fece, mostra non nouità anzi antiquità eterna. seguita
adunque è bisogna concedere che così come il mondo for-
mato è stato fatto di nuouo, così ne bisogna concedere
che'l Chaos informe non sia mai stato di nuouo, anzi
habbia hauuto essere ab eterno. conoscerai adunque la
ragion di quel detto de gli antichi, che niente fa niente:
perche il fare dice formatione nuoua, & la forma è re-
latiua all'informe, di che si fa: che di nullo informe
nullo formato si puo fare. E' adunque necessario, che
così come il formato mondo è fatto di nuouo, così l'in-
forme Chaos sia ab eterno prodotto da Dio. s o. Se ben
ti concederò che il Chaos sia stato fatto ab eterno, non
però ti concederò che sia prodotto da Dio. FI. Bisogna
che'l conceda, peroche il Chaos è informe & imperfet-
to, et bisogna assegnarli causa produttiua che sia uniuersa-
lissima forma, & perfettione: così come lui è uniuersa-
lissimo informe, & imperfetto: laquale è Dio. s o. Co-
me, Dio ha forma? saria adunque formato, e fatto di no-
uo: che è absurdo. FI. Dio non è formato, ne ha forma,

ma

DIA

ma è somma forma in se stessa: dal quale il Chaos & ogni parte sua partecipa forma: & d'ambi si fece il mondo formato, & ogni parte sua formata: il padre de quali è quella diuina formalità, et la madre è il Chaos, ambo ab eterno. ma il perfetto padre produsse da se la sola sostanza imperfetta madre: e d'ambi son fatti e formati di nuouo tutti li mondani figliuoli, quali hanno con la materia la formalità paterna: si che per questa ragione non uana afferma Platone che'l Chaos è prodotto da Dio ab eterno: & che il mondo con sue parti è fatto, et formato da lui di nuouo nella creatione. so. Non poco mi piace intendere questa ragione di Platone: ma mi resta contra che lui si fonda che l'informe si debbe trouar. prima, & senza il formato: laqual priorità, se bene è da concedere naturalmente, non si debbe concedere in successione temporale; però che puro informe non puo stare, ne trouarsi senza forma, & la forma è quello, per la quale l'informe si truoua. Onde bisogna, che o ambi sieno ab eterno cioè la forma, & la materia, e tutto il modo (come dice Aristotele) oueramente ambi e tutti siano di nuouo creati, come tēgono i fideli. & così ad uno modo, & all'altro, la materia è prima nell'origine naturale, ma non in anticipation è naturale, come si fonda Platone. FI. Che la materia tenga priorità natural alla forma, come è il soggetto alla cosa, di ch'è soggetto, quest'è manifesto: ma oltra ciò bisogna concedere, che anchora sia prima la materia in tempo, ad ogni tempo, e formatione di quella qual mostra Aristotele, perche la materia bisogna che prima in tempo sia in potentia a qual si voglia forma. coeterna in materia, & atto in potentia

non è altro (come Aristotele dice) che leuare totalmẽte la natura della materia, & della potẽtia. so. Come A dunque pone Aristotele il mondo formato eterno? FI. Peroche lui non pone la materia prima commune a tutto il mondo, ma solamente nel mondo inferiore della generatione, & corruttione. nelqual pone la materia prima eterna, & nulla forma allei coeterna, ma ciascuna nuoua in lei per generatione, & l'altra rinata per corruttione: & pone la successione di molte e diuerse forme eterna, con eterna generatione & corruttione: ma ciascuno di loro è nouo generabile, & corruttibile. so. Ne cieli, dunque, oue non è generatione, non ponerà Aristotele materia. FI. A nissun modo uol ch' i cieli, et le stelle habbino materia sustãtiale: però che se l'hauessero, sariano generabili, & corruttibili, come li corpi inferiori. ma solamente sono corpo eterno, qual è materia di mouimento, ma non di generatione. so. Et Platone pche non pone la materia eterna informata eterna, & successiuamente di successiue forme? FI. A Platone pare impossibile che corpo formato non sia fatto di materia informe: onde il cielo, il Sole, et le stelle che son bellamente formati, afferma essere fatti di materia informe, come tutti li corpi inferiori. so. Et la materia de celesti è forse quella medesima dell' inferiori, ouero altra? FI. Altra non puo essere che la materia prima ad ogni modo informe, però che non ha perche si possi multiplicare, & diuersificare d'altra: et bisogna che sia una medesima in tutte le cõposte di materia: et li par giusto che il mondo tutto, così come ha un padre commune ilqual è Dio, che habbi ancora una madre commune a tutte

sue parti, qual è il Chaos: & il mondo è figliuol di tutti due. SO. Dunque gli angeli, & intelletti puri è bisogno che sieno composti di materia. Già fu alcuno delli Platoniche che disse che'l Chaos ha la parte sua nelli angeli, et altri spirituali: però che da in loro la sustantia, laqual si forma da Dio intellettualmente senza corporeità. in modo che gli angeli hanno materia incorporea & intellettuale; & li cieli han materia corporea incorruttibile successiuamente: & gl'inferiori han materia generabile, & corruttibile. ma a quelli che tengono che gli intelletti sieno anime, & forme del corpo celeste li basta la materia in compositione delli corpi celesti, & nō de l'intelletti, che sono loro anime. SO. Dunque li cieli secondo Platone, sono fatti della materia che siamo noi? FI. Di quella propria. SO. Come possono adunque essere eterni? FI. Però Platone afferma che li cieli ancora sono fatti di nuouo di materia informe, coeterna a Dio. SO. Sta bene, ma ancor bisogna che dica che son corruttibili come gl'inferiori, che la materia successiuamente bisogna che molte uolte s'informi. FI. Ancor tiene che li cieli da se sieno dissolubili: però che ogni cosa fatta di materia & forma si dissolue, se non fusse l'onnipotentia diuina, che gli fa indissolubili, se ben da se son solubili. SO. E tu credi che Dio, che ha fatto la lor natura solubile, cōtradiccendo a sua natural opera, li facci indissolubili? che pare una reprobatione di se stesso. FI. La tua obiettion è efficace, pure Platone dice nel Timeo che il sommo Dio parlando con li celesti dice loro, uoi siate fatta mia, & da uoi dissolubili: ma perche è brutta cosa lassar che il bello si dissolua, per mia cōmunicatione sia

te indissolubili, perche maggiore sono mie forze che uo-
stra fragilità. ma io credo che per queste parole Plato-
ne nō ponga li cieli in eterno indissolubili: ma è per mo-
strare la causa, perche non sono successiuamente gene-
rabili, & corruttibili, & poco diuturni come gl' inferio-
ri, essendo tutti fatti d'una medesima materia, che cau-
sa la nouità, & dissolutione. & dice che quantunque
per la loro natura materiale douerebbero essere così,
niētedimeno p la loro maggiore bellezza formale parti-
cipata grandemente da Dio, son molto diuturni. SO.
Dunque son li cieli per dissoluerfi, secondo Platone. FI.
Sono. SO. E tu mi saprai dire il quando lui si crede? FI.
Quando finirāno sua natural etate, laquale han limita-
ta, come ciascuno dell' inferiori corpi, ma molto piu diu-
turna. SO. E' alcuno che gli habbi assegnato termine di
tēpo? FI. Gia li theologi piu antichi di Platone, de qua-
li lui fu discepolo, dicono che'l mondo inferiore si cor-
rompe, & rinoua di sette mila anni. SO. Et quanto tē-
po dura corrotto? FI. Delli sette mila anni gli sei mila sē-
pre il Chaos de gl' inferiori corpi germina, & finiti que-
sti dicono che raccogliendo in se ogni cosa, si riposa nel
sette millesimo anno: & in quello interuallo s'ingrauida
a nuoua germinatione per altri sei mila anni. SO. E
quāti hauriamo noi di questi sette mila anni? FI. Siamo
secondo la uerità Hebraica, a cinque mila ducento ses-
santa due, dal principio della creatione, e quando saran
finiti gli sei milia anni, si corromperà il mondo inferio-
re. SO. E che'l farà corrompere? FI. La corruttione sa-
rà per la superatione d'uno di quattro elementi, massi-
mamēte del fuoco, o forse dell'acqua. SO. Gli cieli quan-

do si corröperāno? F1. Dicono che corrotto il mondo inferiore sette uolte di sette milia i sette milia anni, si uiene a dissoluer' il cielo cō tutt' il pieno, e torna ogni cosa al Chaos, & alla materia prima. & questo uiene ad essere una uolta dipoi passati quarātanoue milia anni. SO. E dipoi come si crede succedino le cose? F1. Ancora che sia audacia parlare di cose tātō alte et ignote, tel dirò. Si tiene che dipoi ch'è stato ocioso il Chaos p̄ alcun spatio; torni a ingrauidarsi della diuinità, & a germinar' il mōdo, e formar si un'altra uolta. SO. E questo mondo è stato fatto altre uolte? F1. Forse che sì. SO. E questa cosa ha hauuto principio mai? F1. Essēdo il Chaos eterna madre, la germination sua dell' eterno, & onnipotēte padre Iddio poniamo eterna cioè infinite uolte successiuamēte, l'inferiore di sette in sette milia anni, & il celeste cō tutto che si rinoui di cinquāta i cinquāta milia anni. SO. L'anime intellettuali, e gli angeli, e gli intelletti puri come si trouano in questa corruttione mondana? F1. Se nō sono cōposti di materia e forma, ne hāno parte nel Chaos, si trouano separati da i corpi nelle loro proprie essentie, contēplando la diuinità, e se ancora sono cōposti di materia e forma, così come partecipano le sue forme nel sommo Dio padre cōmune, così ancora partecipano sustātia & materia incorporea dal Chaos madre cōmune, come pone il nostro Albēzubron nel suo libro de fonte uitæ, ch' ancora loro renderāno la sua parte a ciascuno delli dui parēti nel quinquagesimo millesimo anno cioè la sustātia & materia, al Chaos, ilquale allhora di tutti li figliuoli le sue portioni i se raccoglie; e l'intellettuali formalità al sommo Dio padre & datore di quelle
le quali

lequali lucidissimamente sono conseruate nell'altissime
 Idee del diuino intelletto fin' al nuouo ritorno loro, nella
 uniuersal creatione, & generatione dell'uniuerso, ch' al
 lhora gia il Chaos ingravidato della diuinità, germina
 sustantie materiali informate di tutte le Idee, cioè nel mō
 do inferiore corporeo, et successiuamēte generabile, &
 corruttibile, nel mōdo celeste corporeo, & mobile circu
 larmēte, senza generatione et corruttione successiua, nel
 mōdo intellettuale materie sustātiali incorporee, immo
 bili, & ingencrabili, & incorruttibili, auuenga che nel
 fin del secolo tutti si dissoluino, ritornādo a' primi parē
 ti, come t'ho detto. SO. Se'l cielo cō tutto il pieno si dis
 solue, passati gli quarātanoue milia anni, come costoro
 dicono, dunque quella ottaua sphaera doue' è la moltitudi
 ne delle stelle fisse, secondo la tardità del suo moto, po
 che circulationi potrà fare in tutt' il tēpo della uita del
 mōdo, et sua: peroche secōdo ho gia da te inteso, gl' astro
 loghi in non meno di trētafei milia anni dicono che fa
 una circulatione, alcuni dicono in piu di quarāta milia:
 se la uita sua nō è piu di quarāta milia, poco piu d'una
 circulatione, potrà far' in tutt' il tēpo della uita, che par
 strano. FI. Secōdo loro, niēte piu del tēpo d'una sola re
 uolutione dell'ottaua sphaera dura tutta la uita sua, &
 del resto dell'uniuerso: peroche in effetto benche gli pri
 mi astrologhi la ponghino in trentasei milia anni, & al
 tri piu antichi in manco, la uerificatione de gli ultimi,
 alla quale per la piu longa esperientia doniamo piu se
 de, pone una circulatione sua in quaranta milia anni
 precessi: dicono adunque i theologi, che tanto è la uita
 dell'huomo, quanto sta l'ottaua sphaera a far una circu
 latione,

latione, & fatta essa cō tutto il resto si dissolue, ritornā
do le forme nella diuinità, & le materie nella madre
Chaos, ilquale riposando mille anni, se ringrauida dallo
intelletto diuino, informato di tutte le Idee sue, un'altra
uolta: dipoi di cinquanta milia anni, ritorna a germina-
re il cielo, et la terra, & altre cose deli'uniuerso. & già
gli astrologhi signando questo, dicono che girando l'ot-
taua sphaera una uolta, ritornano tutte le cose, come nel
la prima. sō. Consona adunque l'astrologia al detto di
questi theologi, ma dimmi se così come la duratione, &
dissolutione del tutto consegua alla circulatione dell'ot-
taua sphaera, come quasi causate da quelle, se la duratio-
ne, e corruttione del mondo inferiore, che è di sette mi-
lia in sette milia anni, è forse causata da qualche corso
celeste. FI. Si che è causata dalli corsi della medesima
ottaua sphaera del suo moto da accesso e recesso, ilqual
fa di sette milia in sette milia anni, sette uolte in tutta
la sua circulatione, ciascuno de quali fa dissoluere, e rino-
uare il mōdo inferiore, e quādo uiene al settimo, si dissol-
ue il celeste, dipoi di quarātanoue milia anni, che è sette
uolte sette, come t'ho detto. sō. Non è poca dimostra-
tione questa concordanza d'astrologia. ma dimmi, que-
sti astrologhi hanno hauuto questo per ragione solamen-
te, o per disciplina autentica? FI. Già t'ho detto che a
porre il mondo corruttibile, credeno essere accompa-
gnati da ragione, ma nella limitatione de tempi, oltra la
astrologica euidentia, difficile saria trouare ragione filo-
sofica, ma l'uno, e l'altro dicono hauere per diuina disci-
plina non solamente da Moise datore della legge diui-
na, ma fin dal primo Adam, dalquale per traditione a
bocca,

bocca, la quale non si scriuea, chiamata in lingua Hebraica Caballa, che uol dire recettione, uenne al presente Enoe, e da Enoe al famoso Noe: ilquale dopo il diluuio per sua inuentione del uino fu chiamato Iano, perche Iano in Hebraico uol dir uino, & il dipingono con due factie riuerse, perche hebbe uista innāzi il diluuio, & dipoi: costui lasciò questa con molte altre notitie diuine, e humane al piu sapiente de figliuoli Sem, et al suo pronepote Heber, liquali furono maestri di Abraam, chiamato hebreo da Heber suo proauo e maestro, & ancora egli uide Noe, ilqual morì essendo Abraam di cinquantanoue anni. da Abraam per successione di Isaac e di Giacob, e di Levi uenne la tradition secōdo dicono alli sapiēti de gli Hebrei chiamati Cabalisti, liquali da Moise dicono per reuelatione diuina esser confirmate, non solamente a bocca, ma nelle sacre scritture in diuersi lochi significate con proprie, & uerisimili uerificationi. so. Se nelle sacre lettere di Moise, con qualche color di uerità queste cose ci hāno significato, e sonò di maggiore efficacia, a me piacereia che le dichiarasse.

Fi. Te dirò cio che dicono, ilche non ti persuado che tenghi, però che l'euidentia loro nelli testi nō è chiara, ma figuratiua, et io in questo farò solamente per cōpia certi narratore, benché dal proposito ci allarghiamo alquanto. Moises, come sai, dice che Iddio creò il mondo in sei giorni, e nel settimo si riposò d'ogni opera, in memoria del quale comandò a gli Hebrei che in sei di facessero opera, & nel settimo riposassero d'ogni lauoro. questi theologi dicono che questi di diuini della creatione del mondo inferiore, s'intende per ciascuno de mille

anni, come dice David; che mille anni nel conspetto di Dio, sono un dì, adunque gli sei dì naturali dell'opera della creatione di Dio, hanno uirtù di sei milia anni di duratione germinatiua nel modo inferiore, & il settimo dì di quiete ha dato al Chaos senza opera germinatiua nel mondo inferiore; ancora nelli riti de gli Hebrei debbono connumerare da il dì che uscirono d'Egitto sette settimane che son quarantanoue dì, et il quinquagesimo dì fanno la festa della data della legge, che la diuinità si uolse comunicare a tutti in comune, dice che significa le sette reuolutioni del mondo inferiore, in quarantanoue milia anni, & la nuoua comunicazione di tutto l'universo, e dicono non solamente significare questo Moise nel numero de serui, ma ancora hauerlo significato in numero di anni, uno anno per mille; perche il grande anno celeste appresso gli astrologi è mille anni; onde Moise commanda in le leggi, che sei anni si debbi lauorare la terra, et il settimo lasciarla otiosa senza lauoro, & proprietà alcuna, e dicono significare la terra, il Chaos, ilquale gli Hebrei sogliono chiamare terra, & ancora gli Caldei, et altri gētili, et significa che'l Chaos debbe essere in germinatione delle cose generabili sei milia anni, & il settimo riposare con tutte le cose confuse communemente senza proprietà alcuna, e così commanda Moise in questo settimo anno, che si debbono relasciare gli debiti, & gli oblighi delle possessioni, e tornare ogni cosa al suo primo; onde chiamano questo settimo anno scemita, che uol dire relaxatione, che significa la relaxatione delle proprietà delle cose nel settimo migliao d'anni, et la sua reditione nel Chaos primo. et questa

emita

scemita è come il sabbato ne giorni della settimana. di
ce ancora Moise che quādo sarāno passate sette scemite,
the sono quarantanoue milia anni, si debba fare il quin
quagesimo anno Iobel, che in latino uol dire Iubileo, e
reditione, ancora. però che in quello anno haueua ad es
sere la perfetta quiete di tutte le cose, così terrestri, co
me negociatiue, & ogni seruo tornaua in libertà, ogni
sorte d' obbligo era soluto; la terra non era lauorata, gli
frutti erano comuni, & ogni possessione, non ostante
qual si uoglia uinculo, tornaua al suo primo padrone,
chiamauasi anno di libertà. il testo dice, nell' anno del
Iubileo ciascuno tornara alla sua origine, e radice, la li
bertà si bandirà nella terra, di sorte che in quell' anno,
le cose passate erano estinte, & principiaua mōdo nuo
uo per cinquāta anni, come il passato; ilqual Iubileo di
cono che significa il quinquagesimo migliaro d'anni nel
quale tutto il mondo si rinnoua, così il celeste come l'in
feriore. molte altre cose ti potrei dire in ciò, ma questo
ti debbe bastare per darti qualche notitia della positio
ne di questi theologi, et occasione della loro audacia, ne
la limitatione de tēpi, et uitā del mondo. so. Come posso
no tirare Moise alla sua opinione, ilquale chiaro dice,
che in principio creò Dio il cielo, & la terra che pare
porre insieme la creatione del Chaos con tutto il resto?
FI. Leggiamo nel testo altrimenti. questo uocabolo, in
principio, in Hebraico puo significare innāzi: dirai adū
que innāzi che Dio creasse, et separasse dal Chaos il cie
lo, et la terra, cioè il mondo terrestre, et celeste, la terra
cioè il Chaos era inane e uacua, et più propriamēte dice
pche dice era confusa, et roza, cioè occulta, et era come

un abisso di molte acque tenebroso, sopra ilquale soffiando lo spirito diuino, come fa un uento grande sopra un pelago, che illucida le tenebrose intime et occulte acque cauandole fuore con successiua inundatione. cosi fece lo spirito diuino, che è il sommo intelletto pieno de idee, il quale comunicato al tenebroso Chaos, credè in lui la luce per estrattione delle sustantie occulte illuminate dalla formalità Ideale: & nel secondo di puose il firmamento, che è il cielo, fra l'acque superiori che sono l'essentie intellettuali, lequali sono le supreme acque dell'abissato Chaos, & fra l'acque inferiori, cioè essentie del mondo inferiore generabile, & corruttibile. & cosi diuise il Chaos in tre modi, intellettuale, celeste, et corruttibile. dipoi diuise l'inferiore de gli elementi dell'acqua, et della terra, & discoperta la terra la fece germinare herbe, arbori, & animali terrestri uolanti, & natanti. & dipoi nel sesto dì, nel fin di tutto, credè l'huomo. & in questo modo sommariamente detto intendono il testo questi della creatione Mosaica, & credono denotare che'l Chaos fusse innanzi la creatione confuso, & per la creatione diuiso in tutto l'uniuerso. so. Mi piace uedere fare Platone Mosaico, & del numero de Cabalisti, e bastami questo per notitia, come dici: poi che ne assoluta ragione, ne terminata fede mi costringe a queste tali credulità. ma dimmi, con queste loro positioni possono forse piu ragioneuolmente soluere gli sopra detti argomenti d'Aristotele, che gli fideli: liquali credono la creatione del mondo una uolta sola? F1. Aristotele medesimo confessa che la positione che pone, innanzi di questo mondo esserne stato un' altro, & dopo questo ha

uerne

uerne ad essere un'altro, & così sempre in continua successione fatti tutti di mano eterna, è piu ragionevole che l'opinione che pone, questo modo hauer hauuto principio, et innanzi di esso non essere alcuna cosa, peroche quella pone ordine successiuo eterno nella generatione del mondo, e concede che di nulla non si fa cosa alcuna, e questa altra non lo significa; sì che contra quella opinione non hanno loco gli piu forti delli suoi argomenti, come quel che di nulla niēte si fa, et che la materia prima non puo esser di nuouo fatta, o generata; però che quelle propositioni concede, e presuppone esso Platone, come ancora quelli due argumēti theologali dell'opera diuina, che debbe essere eterna, come lui opifice. e così che l'fin dell'opera sua, il quale è buono, debbe essere eterno: lequali ambo propositioni Platone concede quanto è per parte dell'agēte diuino. ma dice Dio largire la sua eternità a quello ch'è capace di fruirlo, com'è l'intelletto, nelqual son le Idee, la materia prima, laquale è il Chaos: però che l'uno è puro atto, e forma, e l'altro è pura potentia, e materia al tutto informe, l'uno è padre uniuersal di tutte le cose, e l'altro madre comune a tutti. Questi solamēte hanno possuto partecipare l'eternità diuina, essendo da lui stati ab eterno prodotti; ma li figliuoli loro, liquali mediante questi dui parenti, son da Dio fatti, e formati, come è tutto l'uniuerso, et ogn'una delle sue parti, non sono capaci di eternità: però che ogni fatto è formato, cioè cōposto di materia del Chaos, et di forma della Idea intellettuale, et bisogna che habbino principio, & fine temporale, secondo di sopra t'ho detto. sì che l'opera, & il fine nella productione diuina

furono eterni nelli primi parenti del mondo, ma non in
 esso mondo formato singulare. & furono eterni nella
 successione eterna di molti mondi, così come esso Aristotele
 pone nel mondo inferiore che nessuno delli suoi in-
 diuidui è eterno, & che la generatione, & la prima lo-
 ro materia è eterna. so. Veggio bene la solutione delle
 ragioni theologali d' Aristotele, et della prima delle na-
 turali, ma come soluerà Platone l'altre quattro natura-
 li? FI. Platone non concede ad Aristotele che'l Chaos
 si possi trouar senza forma, anzi dice che hauendo lon-
 go tempo germinato raccoglie in se tutte le cose, &
 s'acqueta con quelle per certo intervallo di tempo, in-
 grandendosi delle Idee, tanto fin che poi ritorna a si-
 gliare, & germinare di nuouo l'uniuerso: & concede
 che la generatione è eterna in molti modi successiui, ma
 non in uno del cielo, che la contrarietà per la qual si dis-
 solue, è l'essere formato, fatto, & composto di materia
 & forma: perche ogni tale bisogna che si dissolua, &
 così cessa il suo circolare moto. Benche in moto in uni-
 uersale sia eterno per eterna germinatione successiua
 del Chaos, et quanto al tēpo dice che è eterno, nō per il
 moto del cielo, ma per il moto eterno germinatiuo del
 Chaos successiuamente. so. Mi piace non poco la solu-
 tion de gli argomenti d' Aristotele, per parte di Plato-
 ne, & assai m'hai mostrato la productione del mondo,
 secondo tutte tre l'opinioni d' Aristotele, l'eternità, d'u-
 no sol mondo, di Platone l'eternità successiua di molti
 mondi, l'uno dopo l'altro; de' fedeli la creatione di uno
 sol mondo, & d'ogni cosa. hor mi parrebbe già tempo
 di tornare al nostro proposito dell'amore, & che mi re-
 spondeſi

spondessi alla seconda dimanda, del quando l'amor nasce, & qual fu il primo amore. FI. Il primo amor è quello del primo amante nel primo amato. Ma conciosia che nissuno di questi mai non nascesse, anzi ambi sieno eterni, bisogna dire anchora che l'amore loro, che è il primo amore, mai non nascesse, anzi sia come quelli eterno, & da tutti due ab eterno prodotto. so. Dimmi quali sono il primo amato, & il primo amante, che conoscendo il loro amore, saprò qual è primo amore. FI. Il primo amante si è Dio conoscete & uolente: il primo amato è esso Dio sommo bello. so. Adunque il primo amore si è di Dio a se stesso. FI. Si certamente. so. Molte cose ne seguitarieno da questo assurde, e contrarie; prima che la semplicissima essentia diuina fusse partita in parte amata, & non amante; & in parte amante, & non amata. Secondo, che Dio amante sarebbe inferiore a se stesso amato, che, secondo m'hai mostrato, ogni amante, in quanto amante, è inferiore al suo amato: percioche se l'amore è desiderio d'unione (come hai detto) Dio amando desideraria unirsi con se stesso, & essendo sempre una cosa con se stesso, ei sarebbe porre che Dio mancasse di se stesso: il quale amore presuppone mancamento, & molti altri inconuenienti simili ne seguirebbono, liquali non mi allargo a dirti, perche a te, & ogn'uno che ha inteso le conditioni che hai poste nell'amore saranno manifesti. FI. Non è lecito o Sofia parlare dell'amore intrinseco di Dio amate, et amato, cō quella lingua, et quelli labri, cō liquali sogliamo parlare de gli amori mōdani. Nō fa diuersità alcuna in lui essere amato, et amate, ma piu presto fa q̃sta trīnseca relatiōe la

sua unità piu perfetta, et semplice: perche la sua diuina essentia non sarebbe di somma uita, se ne reuerberasse in se stessa della bellezza, o sapientia amata il sapiente amante, & d'ambidui l'ottimo amore. & cosi come in lui il conoscente, & la cosa conosciuta, & la medesima cognitione sono tutti una medesima cosa, benchè diciamo che'l conoscente si fa piu perfetto con la cosa cognita, & che la cognitione deriui da tutti due; cosi in lui l'amante, & l'amato, & il medesimo amore è tutto una cosa: e benchè li numeriamo tre, e diciamo che dell'amato s'informa l'amante, & d'ambi due (come di padre et madre) deriua l'amore, tutto è una semplicissima unità, & essentia, ouero natura per niſun modo diuisibile, ne multiplicabile. so. Se in lui non è altro che pura unità, dōde uiene questa trina reuerberatione; della quale ragioniamo? FI. Quando la sua pura chiarezza s'imprime in uno specchio intellettuale fa quella trina reuerberatione, c'hai inteso. so. Adunque sarebbe falsa, et mendace questa nostra cognitione di lui, poi che il puro uno fa tre. FI. Falsa non è, però che il nostro intelletto non può cōprēdere la diuinità, che in infinito l'eccede nella sua propria natura intellettuale. e tu nō chiamerai già mendace l'occhio, o lo specchio, se non cōprende il Sole con la sua chiarezza, & grandzza; & il fuoco con la sua grandezza, & ardente natura. però che gli basta riceuerle, secondo la capacità della natura dell'occhio, o dello specchio, & questo li fa recettore fidele, se bene non puo conseguire tutta la natura della cosa riceuuta, cosi al nostro specchio intellettuale gli basta riceuere, et figurare l'immensa essentia diuina, secondo la capacità
della

della sua intellettual natura: se bene in infinito se gli equipara, & è deficiēte della natura dell'oggetto. SO. Si per nō poter pigliare tanto quāto è l'oggetto, ma nō per fare del puro uno tre. FI. Anzi non possendo comprendere la pura unità del diuino oggetto, la moltiplica relativamente, & reflessiuamente in tre, che una cosa chiara, & semplice non si puo imprimere in altra men chiara di lei, se non multiplicādo la sua eminēte lucidità in diuerse men chiare luci. mira il Sole, quando s'imprime nelle nubi, & fa l'arco, con quanti colori si trasfigura nelle recipienti nubi, o in acque, ouero in specchio: et essendo egli una semplice chiarezza senza color proprio, anzi eccedente, & continente tutti li colori, così la formalità diuina, una & semplicissima, non si puo trasfigurare, se non con reuerberante luce, & moltiplicata formalità. SO. Et perche il nostro intelletto fa di uno tre, & non altro numero? FI. Però che uno è principio de numeri, perche uno dice prima forma, & due prima materia, & il tre il primo ente composto di tutti due. et come che nostr' intelletto sia in se trino e primo composto, non puo comprendere l'unità senza trina relatione, nō che facci dell'uno tre, ma comprende l'una sotto forma trina, & giudica che nell'oggetto diuino l'unità sia purissima, laquale in somma semplicità contiene la natura dell'amato, dell'amante, & dell'amore senza moltiplicatione, & diuisione alcuna: così come la luce del Sole cōtiene tutte l'essentie delle luci, & colori particolari, cō una semplice, & eminente chiarezza. ma che in lui riceua quell'amorosa unità sotto forma trina d'amato, d'amante, & d'amore, tutti tre in uno, & questo è solo per

la bassezza, & incapacità di esso intelletto recipiente. & con questo o Sofia saldarai tutti gli tuoi dubbj; & ogni altro che occorrere ti potesse nell'amore intrinseco di Dio amante in Dio amato. SO. Mi pare interdetto: ma se puoi alquanto dichiararmi piu come in Dio sia una medesima cosa l'amato l'amante, & l'amore, mi sarebbe piu satisfattione. FI. Così come l'intelligente, & la cosa intesa, & l'intelligentia tanto son diuisi, quanto sono in potentia, & tanto sono uniti, quanto sono in atto, così l'amato l'amante, & l'amore tanto sono tre. & diuisi, quanto sono in potentia: e tanto sono una medesima cosa & indiuisa, quanto sono in atto. se l'essere in atto li fa uno & indiuisibili, adunque essendo nel sommo, & purissimo atto diuino, sono uno in semplicissima; & purissima unità, & in ogni altro atto inferiore, l'unità loro non è così pura, & nuda della trina natura amorosa, & intellettuale. SO. Mi piace grädemente questa astrattione, ma mi resta incontra questo, che se bene ti cōsentirò che'l nostro itelletto pigli l'unità diuina, laqual si nplificissimamēte eccede, & contiene tutte tre le nature amatorie, amato, amante, & amore, sotto forma trina relatiua; non ti consentirò però che pigli che l'una di queste tre nature dependa dall'altre, cioè l'amāte dall'amato, & che la terza, che è l'amore, nasca di queste due prime, come di padre, & madre, secondo hai detto: però che ogni produzzione, & nascimento è alienissimo, & cōtrario alla semplicissima unità diuina. FI. Ancor sotto questa forma produttiua non solamente è lecito, ma bisogna che l'unità diuina ī noi s'imprima, però che così come bisogna che nel nostro intelletto si multiplichi

uno in tre, c'è bisogno che in lui habbi successione quella trina natura; che altramente restarebbero tre nature diuise, & non una sola: & ancora sarebbe il nostro intelletto mendace: & non può figurarsi l'unità con moltiplicatione, se quella moltiplicatione non ritiene l'unità cō la productione unitiua: onde io t'ho detto che nella diuinità la mēte, ouer sapienza amate ab eterno deriuaua dalla bellezza amata, & l'amore d'ambi due ab eterno nacque del bello amato come di padre, & del sapiente ouero amate come di madre; & dico che l'amate fu prodotto non che nascesse, però che nō hebbe ambi li parenti necessarj per il nascimento, ma nno solo antecessore, come Eua madre fu prodotta dal padre Adā, & il Chaos & materia madre commune dell'intelletto diuino, che è padre uniuersale, ma l'amore dico che nacque, però che fu prodotto da padre amato, & da madre amante: come tutti huomini di Adam, & Eua, & tutto il mōdo dell'intelletto, & della materia. Da questo che t'ho detto, se uinci alquanto o Sofia solleuare la mente, uedrai dōde uiene la tua productione, & moltiplicatione delle cose. So. Dichiarami ancora questo, che da me non l'intēdo. F. I. Del risplendere dell'amata bellezza diuina, l'intelletto primo uniuersale con tutte le Idce fu prodotto, ilquale è dell'uniuerso il padre, & la forma, & il marito, & amato dal Chaos. Et della chiara et sapiente mente diuina amante fu prodotto il Chaos madre del mondo amatrice, & moglie del primo intelletto, & dell'illustre amore diuino, che nacque d'ambi due, fu prodotto l'amoroso uniuerso, ilqual a questo modo nacque del padre intelletto, et della madre Chaos. Quāto di q̃sto ti
potrei

potrei dire che solleuaria l'animo : ma sarebbe troppo discosto dalla nostra intentione, & per il presente basta il detto. so. Ancor questo uorria che spianassi meglio.

FI. L'huomo è intelligente, & la natura del fuoco è cosa intesa da lui. se sono in potentia, sono due cose diuise, huomo, & fuoco, & la intelligentia, così in potentia è un'altra terza cosa: ma quando l'intelletto humano intende il fuoco in atto, si unisce cō l'essentia del fuoco, & è una medesima cosa cō quel fuoco intellettuale. & così la medesima intelligentia in atto è la medesima cosa con l'intelletto, & col fuoco intellettuale senza alcuna diuisione. così l'amate in potentia è altro che l'amato in potentia, & son due persone, & amore in potentia è un'altra cosa terza, che non è l'amato nell'amante: ma quando è amante in atto, si fa una cosa medesima con l'amato, & con l'amore. poi se tu uedi come nelle tre diuerse nature, mediante l'atto si fanno una medesima, tanto più quando sono nel sommo atto diuino, che sono una purissima, & semplicissima natura senza alcuna diuisione. so. Ho inteso da te dell'amore intrinseco di Dio, se bene noi gli applichiamo nascimento, & con sentiamo che nacque di esso Dio amante, & amato, niē tedimeno quell'amor nacque ab eterno da Dio, & è uno in sua unità, eterno in sua eternità. di questo amor nō bisogna adunque domā dare quādo nacque. però che esso medesimo Dio è eterno, che mai non nacque, ma ti domando del primato amore del mondo, dopo questo intrinseco quādo nacque. F 1. Il primo amore dopo quello intrinseco uno con Dio, fu quello, per il quale il mondo fu fatto ouer prodotto, ilqual nacque quando il mondo

do, però che essendo egli causa del nascimento del mondo, bisogna che la causa propria & immediata si truoui quando l'effetto, & l'effetto quando la causa. so. A che modo l'amore è causa del nascimento del mondo?

Fi. Il mondo, come ogni altra cosa fatta, & generata, è generato da due genitori padre e madre, delliquali non potria generarsi se non mediante l'amore dell'uno nell'altro, ilquale gli unisce nell'atto generatiuo. so.

Quali sono questi due parenti, ouero genitori? Fi. Li primi parenti sono uno Dio, come già ti ho detto, & sono il sommo bello, ouero il sommo buono (come il chiama Platone) ilquale è uero padre, primo amato, & l'amante è uno con la diuinità, ouero sapientia, o sia diuisione, laquale conoscendo la sua diuisione, ama e produce l'intrinfeco amore, & la prima madre con il padre è una medesima in essa diuinità. Amādo adunque la diuinità la sua propria bellezza, desiderò produrre figliuolo a similitudine sua, ilqua desiderio fu il primo amore estrinfeco, cioè di Dio al mondo prodotto, ilqual quando nacque, causò la prima productione de primi parenti mondani, & d'esso mondo. so. Quali chiami tu altri parenti del mondo? Fi. Gli due primi generati da Dio nella creatione del mondo, cioè l'intelletto primo, nelqual tutte le Idee del sommo artifice risplēdono, ilquale è padre formatore, è generatore del mōdo, & il Chaos ombroso dell'ombre di tutte le Idee, che contiene tutte le essentie di quelle, ilquale è madre del mondo, mediante liquali due, come primi istrumenti genitori, tutto il mondo a similitudine della bellezza, & sapienza, ouero essentia diuina Dio come amor desideratiuo creò, formò e dipinse

e dipinse. fu ancora messo in quella creatione un'altro secondo amore oltra il diuino estrinseco, cioè del Chaos all' intelletto, come dalla moglie al suo marito, & reciproco dall' intelletto allei, come del marito alla moglie: mediante il quale il mondo fu generato, fu ancora un' altro terzo amore necessario nella creatione, & essere del mondo, cioè l'amore, ilquale hanno tutte le sue parti, l'una con l'altra, e con il tutto, secondo largamente t'ho detto, quando parlammo dell'unita dell'amore. tutti questi tre amori nacquerò quando il mondo nacque, ouero quando nasquerò gli due primi parenti. adunque se'l mondo è eterno, come uol Aristotele, questi primi amori nacquerò ab eterno tutti con l'intrinseco diuino ch'è uno con Dio, delquale non bisogna dire, & se'l mondo & ambi gli fuor parenti sono creati in principio temporale, come noi fedeli crediamo, questi tre primi amori nacquerò adunque nel principio della creatione successiuamente, perochè nel primo principio nacque quello amore desideratino di Dio alla creatione del mondo, all'imaginatione della sua bellezza, & sapienza, et secundariamente fatti gli due primi parenti, nacque il loro reciproco amore, che è il secondo, & dipoi di tutto il mondo formato con le sue parti nacque il terzo amore del mondo unitino, & se forse il mondo fusse fatto nel tempo de due eterni parenti, come pone Platone, quel primo amore di Dio, ilqual produsse i primi strumenti, o parenti del mondo, cioè l'intelletto, & il Chaos, nacque ab eterno con quelli parenti, gli altri due accòpagnati dal diuino nacquerò in principio di tempo, quando il mondo fu fatto; l'uno, cioè quello de due parenti, nacque in principio della

della fattione del mōdo, l'altro unitiuo, in fine della formatione di quello, & quāte uolte il mondo fu fatto, tante uolte queſti duoi amori allhora nacquero, ſi che ſecōdo ch'è l'opinione della generatione del mondo, biſogna che ſieno l'opinioni del quando l'amore nacque. Tu o Sofia, che ſei de fideli, biſogna che credi che l'amore diuino eſtrinfeco, & il mondano intrinfeco, che ſono gli primi amori doppo Iddio, naſceſſero quando il mondo fu da lui di niente creato. SO. Del quando l'amore nacque, mi piace hauer inteſo da te, non ſolamente le diuerſe opinioni de ſauī, ma ancora la ſentētia fedele alla quale debbiamo appoggiarci, & baſta affai per queſta ſeconda dimanda, ueniamo horamai alla terza, e dichiarami, ſ'ei biſogna, oue amore nacque, ſe forſe nel mondo inferiore della generatione, & corruttione, o nel celeſtiale del continuo moto, o nello ſpirituale della pura intellectual uifione. FI. Poi che tu m'hai inteſo nel paſſato che'l primo amore che nacque fu l'amore eſtrinfeco diuino colquale il mondo da Dio creatore fu creato, manifeſto ti potrà eſſere che appreſſo di Dio fuſſe il doue l'amor nacque. SO. Queſto hauiamo bene in mente: ma io non ti dimando dell'amor diuino intrinfeco, ne eſtrinfeco, per eſſere piu alto di quello, a che la mia mente puo arriuare: ma ti dimando dell'amore mōdano. FI. Et dell'amore mondano t'ho detto, che'l primo fu per reciproco amore che nacque fra il primo intelletto, et il Chaos, ſi che appreſſo di loro priā nacque l'amore. SO. Ancora di qſto mi ricordo, ma queſto amor è piu preſto de gli due progenitori del mōdo padre, et madre, ſecōdo hai detto, che d'alcuna delle ſue parti, io uoglio ſaper de
l'amore

l'amore che si truoua nel mondo creato, in qual delle sue parti prima nacque, se nella corruttibile, se nella celeste, o se nell'angelica, & in qual parte di ciascuna delle parti. FI. Quanto piu distintamēte s'esprime la dimanda, la solutione uiene manco litigiosa. ti rispondo che l'amore prima nacque nel mondo angelico, & che di qllo nel celestiale, & corruttibile fu participato. SO. Che ragione ti muoue a dare questa sententia? FI. Procedendo l'amore, come t'ho detto, da bellezza, oue la bellezza è piu immensa, piu antica, e coeterna, iui l'amore prima debbe essere nato. SO. E' par che tu mi uoglia ingannare. FI. A che modo? SO. Perche mi dici, che oue è la bellezza iui è l'amore, & gia tu m'hai mostrato che l'amore è doue la bellezza manca. FI. Io non t'inganno, tu sei quella che te stessa inganni, io non t'ho detto che l'amore consista nella bellezza, ma che procede da quella, & che l'amore si truoua oue è la bellezza che'l causa, non che sia in essa bellezza, ma in quello a chi manca, & la desidera. SO. Adunque oue la bellezza piu manca, iui piu debbe essere amore, & iui prima nato, & cōciosia che'l mondo inferiore è piu priuo di bellezza che il celeste, & angelico, iui debbe essere piu copia d'amore, & iui prima si debbe tenere che nascesse. FI. Ancora ti truouo o Sofia piu sottile, che saggia, così come la memoria delle cose dette ti serue a contradire al uero, uorria che tu seruissi piu presto a trouarlo. non uedi tu, che non solamente mancare di bellezza causa amore, et desiderio di quella, ma principalmente quando è preconosciuta dall'amante a chi manca, & giudicata buona, ottima, desiderabile, e bella, allhor la desidera per fruir
la, e

la, e quanto la cognitione di quella è piu chiara nell'amante, tãto il desiderio è piu intenso, e l'amore piu perfetto. Dimmi adunque o Sofia, in che si truoua questa cognitione piu perfetta, nel mondo angelico, o nel corruttibile? SO. Nell'angelico certamente. FI. Adunque nell'angelico l'amore è piu perfetto, & iui prima hebbe origine. SO. Se secondo il conoscimento è l'amore nè l'amante, ragione hai di porre il suo principio nel mondo intellettuale, ma io ueggo che non manco presuppone l'amore mancamento di bellezza, che conoscimento di quella, & non manco procede dall'un che dall'altro: anzi pare che'l mancamento sia la prima conditione ne l'amore, e dopo quella la seconda è il conoscimento della bellezza che manca, & sotto specie di bello è desiderabile. uorria adunque la ragione che oue il mancamento è maggiore, iui l'amore nascesse, cioè nel mondo inferiore, che se bene iui il conoscimento non è tanto come nell'angelico, pur il mancamento è maggiore, ilquale è il primo nella produzione dell'amore. FI. Se bene il mancamento e la cognitione del bello, sono cause precedenti dell'amore, non solamente il mancamento nõ precede in l'esserne causa la cognitione, ma ancora non è eguale a lei. SO. Come nõ, anzi il mancamento bisogna che prece da la cognitione, come la cosa nell'essere, alla notitia di quella, che prima bisogna che mächì la cosa, ch'ei si conosca il suo mancamento. FI. E' ben prima il mancamento che il conoscimento in successione temporale, ouero originale; perche bisogna che manchi, come dici, la cosa prima che si conosca mancare, ma non è prima in principalità, dell'essere causa dell'amore,

perche il mancamento senza cognitione, niſſuno amore o deſiderio induce di coſa buona, o bella. Onde tu uedrai gli huomini che ſono nudi d'ingegno e cognitione, eſſere priui dell'amore della ſapienza e, del deſiderio della dottrina, ma quãdo ſoprauiene al m̃camento il conoſcimento del bello, o buono che manca, quel conoſcimento è quello che principalmente induce l'amore, et il deſiderio della coſa bella, adunque oue queſto conoſcimento ſi truoua accompagnato di m̃camento di qualche grado di bellezza, come nel mōdo angelico, iui l'amore nacquẽ, e non nell'inferiore, oue il mancamento abbonda, Et il conoſcimento manca. So. Ancora non mi chiamo uinta, ne ti uoglio concedere che'l conoſcimento ecceda coſi il mancamento nell'eſſere cauſa d'amore, peroche il conoſcimento puo ſtare inſieme con la bellezza, anzi nell'uniuerso coloro c'hanno piu bellezza, hanno piu cognitione. Qual è piu eccellente bellezza che la medeſima cognitione? ſi che il conoſcimento ſta piu preſto con la bellezza, che col mancamento di quella; Et quanto è maggiore, tanto meno ſta con il mancamento il bello. Adunque oue il conoſcimento è grande, come nel mondo angelico, poco mancamento ui puo eſſere, Et per cō ſeguente poco deſiderio Et amore, perche poco deſia chi poco mancamento ha; ma nel mōdo inferiore, oue il m̃camento è grande, e la cognitione, e bellezza è poca, iui il deſiderio, Et amore deue eſſere piu intenſo, Et prima nato. Fl. Ben mi piace che l'animo tuo, o ſoſia non ſi uoglia acquietare fin che la ſpeculata uerità non gli cōſuoni d'ogni banda. In queſto tuo dubbio tu uſi alcune equiuocationi che te'l fanno parere efficace, dicendo che'l

che'l conoscimento sta insieme con la bellezza, e che è quella medesima, e non col mancamento di quella, & dici il uero del conoscimento che è in habito, che è il piu perfetto, ma non del conoscimento che è in potentia di quel che manca. S O. Dichiarami que. a differentia meglio, che non mi pare intenderla bene. F. I. Quella è eccellente bellezza che se stessa conosce, & quello è alto conoscimento, che è di sua propria bellezza, & questo conoscimento non presuppone mancamento, anzi habito di cosa bella, che è oggetto del conoscimento, e nell'universo quanto la bellezza è piu eccellente, tanto è piu conosciuta di se stessa, & questo non in duce desiderio ne amore, salvo forse che per riflessione relatiua in se stessa. E' un' altro conoscimento, che l'oggetto suo non è la bellezza che ha il conoscente, ma quello che gli manca, & questo è quello che genera il desiderio, e l'amore in tutte le cose che sono dopò il sommo bello. S O. E' questo secondo conoscimento, poi che presuppone mancamento, & di bellezza che manca, nel mondo inferiore, oue la bellezza manca, debbe causare piu amore che nel mondo angelico, oue il mancamento è poco: perche questa cognitione debbe essere proportionata alla splendidissima & giocondissima bellezza che manca: la quale è il suo oggetto. F I L O. Questo è il tuo secondo inganno. sappi che come il primo conoscimento habituale è piu eccellente nel piu bello, nel mondo angelico piu che nell'inferiore, cosi questo secondo conoscimento priuatiuo è molto maggiore in quelli superiori, che negli inferiori, eccetto nel som-

mo Dio, nel quale non è cognitione alcuna priuatiua; però che la sua cognitione è di sua somma bellezza, alla quale niun grado di perfettione manca. SO. Pur non mi negarai, che a quelli superiori celesti angelici nō m'achi meno bellezza che a gli inferiori corruttibili, oue il desiderio di quella bellezza che manca, debbe essere piu ne poveri inferiori, che ne ricchi angelici. FI. Tu rettamente nō concludi; perche nō quello a chi più manca di buono, più desidera quel buono che gli manca, ma quello che più conosce quel buono che gli manca, mira nella diuersità delle cose inferiori, che le parti de gli elemēti & le pietre, e metalli, a chi molti gradi di bellezza m'ca poco, o niente la desiano, perche gli manca conoscimento del ben che gli manca. SO. Pur m'hai mostrato che ancora loro hanno amore & desiderio naturale. FI. Sì, ma solamente a quel grado di perfettione a loro connaturale; come il graue al centro, et lieue alla circōferentia, & il ferro alla propinquata calamita. SO. E nientedimeno non hanno cognitione. FI. Già t'ho detto che la cognitione della natura generāte solue loro a drizzarli nelle sue perfettioni naturali, senza altra propria cognitione, onde l'amore e desiderio loro non è intellettiuo, ne sensitiuo, ma solamēte naturale; cioè drizzato dalla natura, non da se stesso. e così le piante che son le manto perfette delli uiui, mancando della bellezza grandemente, perche non la conoscono, non desiderano di quella, se non quel poco che appartiene alla sua perfettione naturale, e gli animali sensitui, a chi molto più della bellezza e perfettione manca, che a gli huomini rationali, nō hāno una minima parte di desiderio, et amore

amore del bene, che a loro m^aca di quella, che ha l'huo-
mo, però che la loro cognitione di quella bellezza man-
cante è poca, & solamente si stende alle loro commodi-
tà sensitiue, e l'amore loro per essere sensitiuo, non può
desiare le bellezze intellettuali, che a loro m^acano, che
son le piu eccellenti. ancora nelli medesimi huomini, co-
me t'ho detto, quelli che son d'ingegno piu debile, e m^a-
co conoscimento hanno, son quelli a chi piu della bellez-
za e perfettione manca, & meno la desiano: & quanto
piu ingeniosi, e saui sono, & a chi meno gli manchi del-
la bella perfettione intellettuale, piu int^esam^ete l'ama-
no, & piu intensamente la desiano. & però Pithagora
li sapienti chiamaua filosofi, cioè amatori, o desiderato-
ri della sapientia, però che quel che ha piu sapientia, co-
nosce piu quello che gli m^aca dalla perfettione di quel-
la, e tanto piu la desidera, che essendo la sapi^etia molto
piu ampla, e profonda che l'intelletto humano, chi piu
muota nel suo diuino pelago, conosce piu la sua larghez-
za, e profondità, e tanto piu desia di arriuare alli suoi
perfetti termini, a lui possibili, e l'acqua sua è come la
salata. che a chi piu di quella beue, piu sete pone. però
che le diletationi della sapientia nō son satiabili, come
ogni altra diletatione, anzi ogni hora piu desiderabili,
& insatiabili. e però Salomone nelli suoi prouerbi, com-
parando la sapientia dice, Cerua d'amore, e Capriola di
gratia, l'affettioni sue in abund^atia ti diletteranno d'o-
gn' hora, e nell'amor suo crescerai sempre. Quando So-
fia salirai p questa scala al mōdo celeste, et angelico, tro-
uerai che quelli che partecipano piu bellezza intellet-
tuale del sōmo bello, piu conoscono quāto manca al piu

perfecto de creati della bellezza del suo creatore, e tanto piu l'hanno, e desiano eternalmente fruire nel maggior grado di participatione, et unione a loro possibile, nella quale consiste la loro ultima felicità. si che l'amore principalmente è in quella prima, & piu perfetta intelligentia creata, per il quale fruisce unitamente la somma bellezza del suo creatore, dal quale egli dipende. e da lui successiuamente derivano l'altre intelligentie et creature celesti, descendendo di grado in grado, fino al mondo inferiore, del quale solo l'huomo è quello che gli può simigliare nell'amore della diuina bellezza, per l'immortale intelletto, che'l creatore in corpo corruttibile li uolse largire, et solamente mediante l'amore dell'huomo alla bellezza diuina s'unisce il mondo inferiore, il quale è tutto per l'huomo con la diuinità causa prima, & fine ultimo dell'uniuerso, e somma bellezza amata e desiata in tutto. che altrimenti il mondo inferiore saria da Dio totalmente diuiso. si che nel mondo creato nella parte angelica nacque l'amore, et di li ne gli altri fu partecipato. so. Già in questo s'acquietaria la mente, & cōcederia che l'amore nascesse prima nel mondo angelico, & in quello principalmente hauesse piu forza, se nō che mi pare si rano porre col minor mancamento di bellezza maggior conoscimento et desiderio di cio che manca, come affermi nel mondo intellettuale, però che (come gia ti ho detto) queste cose ragioneuolmente douerebbono essere proportionate, & secondo il mancamento de ueria essere il conoscimento, & il desiderio della bellezza che manca. & se ben tu o Filone con le tue sottilità le tiri al contrario, & le tue ragioni non si possano contradi-

contradire, nientedimeno la conclusione tua disproportionante il mancamento dal conoscimento, & desiderio di quel che manca, par contraria. FI. Ancora che habbiamo detto che nel mondo angelico, per essere piu bello del corruttibile, sia minore il mancamento della bellezza che ne gl' inferiori, perche oue la perfettione è maggiore bisogna che la priuatione, & mancamento di bellezza sia minore nientedimeno quando considerai i termini de mancamenti della bellezza, rispetto dell'amore, & desiderio delquale è causa, trouerai che non solamente il mondo angelico è eguale nel mancamento di quella agl' inferiori, ma ancora eccede, & è maggiore il mancamento suo per indurre maggiore desiderio, & amore corruttibile. SO. Questo mi parrebbe piu strano ancora. dimmi la ragione della equalità de mancamenti d' ambi i mondi, & ancora (se'l si puo) dell' eccesso del mancamento dell' angelico, sopra quello del corruttibile. FI. Essendo la bellezza del creatore eccellente sopra ogni altra bellezza creata, & quella sola perfetta bellezza bisogna che tu concedi, che ella sia la misura di tutte l' altre bellezze, & che per lei si computino tutti i mancamenti delle perfettioni dell' altre. SO. Questa ti concederò bene, perche così è in effetto, che la bellezza diuina è causa fine & misura di tutte le bellezze create, ma di piu' oltre. FI. Concederai ancora che la bellezza diuina è immensa, & infinita, onde non ha alcuna proportionne commensuratiua con la piu eccellente delle bellezze create. SO. Ancora questo mi par necessario, che'l creatore non habbia proportionne in bellezza ad alcuna cosa creata, però alla sua bellezza, sa-

pientia, et ogni altra perfettione, e incomparabile quella che si truoua in ogni creato: ma questo titolo d'infinito che dai alla bellezza, io non l'intendo, però che l'infinità dice dimensione interminata & imperfetta, per che la quantità perfetta ha gli suoi termini che la fanno perfetta, & se la bellezza diuina è perfettissima, debbe essere intera con gli suoi termini, et non infinita (come dici) tanto più che finito, & infinito sono conditioni di quantità estensa, o numerata, laquale non si truoua, se non ne i corpi. & conciosia che la bellezza diuina sia incorporea, & astratta d'ogni passione corporea, non so come si possa dire infinita. FI. Non t'inganni la proprietà del uocabolo infinito, che significa quantità interminata, et imperfetta, dalla quale è molto remota la bellezza diuina, però che noi non possiamo parlare di Dio, e delle cose incorporee, se non con uocaboli alquanto corporei; perche la medesima lingua e prolazione nostra, è in se corporea, ancora dir perfetto, è uocabolo incompetente alla diuinità, perche vuol dire interamente fatto: & nella diuinità non è fattione alcuna: ma uogliamo dir per perfetto ch'è priuato d'ogni difetto, e che contiene ogni perfettione, & uogliamo dire per infinito, che la perfettione, sapiētia, e bellezza del creatore Iddio è impropotionabile, & incomparabile ad ogni altra perfettione creata, però che quel che di niente ogni cosa creò, bisogna che ecceda in perfettione le sue creature, che da se son niente, quanto eccede il sommo essere al puro niente, che è eccesso incommensurabile senza proportion, o comparatione alcuna: il quale noi chiamiamo infinito, bē che in
 . se

se sia integerrimo, & perfettissimo. Ancora la bellezza
 sapientia, essere, & ogni uirtù diuina, si chiamano infi-
 nite, però che non son contratte ad alcuna essentia pro-
 pria, ne ad alcuno soggetto terminato: anzi tutte le per-
 fectioni in lui sono astrattissime trascendenti, & infini-
 te; però che non si finiscono per soggetto & essentia pro-
 pria, come si finiscono l'essere & la bellezza d'ogni cosa
 creata per la sua propria essentia. so. Mi piace intende-
 re a che modo poniamo infinità nelle perfettioni diuine
 di oltre adunque come il mancamento della bellezza nel
 mondo angelico sia eguale a quel del corruttibile. FI.
 L'infinito egualmente è lontano da ogni finito, o sia grã-
 de, o sia piccolo: però così è incommensurabile per mul-
 tiplicatione del grãde finito, come del piccolo. so. Que-
 sta cosa par ragionevole, pur alla fantasia è strano che
 un grande non habbia piu proportionē, & approssima-
 tione con l'infinito che uno piccolo: & che nol possa me-
 glio commensurare. Dichiarami ti prego questa senten-
 tia meglio. FI. La fantasia non bisogna che impedisca la
 ragione nelle tali come tuo Sofia, ben uedi che l'infini-
 to è immensurabile d'ogni specie di misura grande, o
 piccola, che se di alcuna si misurasse per quella si finireia
 & non sarebbe infinito. onde all'infinito ne mezzo, ne ter-
 zo, ne quarto, ne altra parte mai si puo assegnare: per
 che per quella si misuraria. è adunque imperibile, indi-
 uisibile, & immensurabile, senza termine, e senza fine,
 & nessuna cosa finita, per grande, & eccellente che sia,
 gli è proportionabile in alcuna specie di proportionē.
 so. Dammi qualche essemplio, perche meglio la fantasia
 s'acquieti. FI. Il tēpo, secondo i filosofi, è infinito, n' heb-

be principio, ne hauerà mai fine, benchè noi fideli tenia-
 mo il contrario: ma secondo loro, il tempo per essere in-
 finito è incommensurabile di nessuna quantità di tēpo fi-
 nito grande o piccola: onde così è improporcionado, &
 incommensurabile da un migliaro di anni, come d'una
 hora: sì che nel tempo infinito non mien numero di mi-
 gliaria d'anni si contiene, & eccede, che d'hore: però che
 ne l'un ne l'altro può commensurare la sua infinità. Nō
 negherai adunque, o Sofia che l'infinito tempo non me-
 no ecceda, e trapassi d'un migliaro d'anni, che d'un'ho-
 ra. so. Non si può negar che l'eccesso dell'infinito non
 sia ad un medesimo modo eccesso infinito, tanto del gran-
 de quanto del piccolo. F1. Adunque la bellezza diuina
 che è infinita, non meno eccede la piu bella dell'intelli-
 gentie separate dalla materia, che il men bello de corpi
 corruttibili: essendo ella di tutti misura, e nessuno misu-
 ra di lei. Tanto adunque manca al primo angelo di quel-
 la somma bellezza, quanto manca al piu uil uerme del-
 la terra. Sono adunque mancamenti eguali, cioè che'l
 mancamento della bellezza d'ogni creatura, rispetto a
 quella del creatore, è infinito, & l'infinito è eguale al-
 l'infinito a modo di dire: benchè l'egualità sia conditio-
 ne del finito. & essendo la bellezza diuina perfettamēte
 astratta d'ogni soggetto, e propria terminatione, nessuna
 cōparatione tiene con qual si uolia bellezza creata, e
 terminata: come infinito a finito. so. Mi par necessario
 che li mancamenti siano eguali ad un modo: ma mi resta-
 no due dubbj in questo. Il primo è che se egualmente è
 lōtano il mōdo angelico, & il corruttibile dell'immensa
 bellezza diuina, non deueria essere l'uno piu perfetto
 del-

dell'altro. perche la perfettione delle creature par che consista nell'approssimatione al creatore piu o manco. Il secondo è che dici, che nessuna creatura ha proportion col creatore: e come puo stare questo, cōciosia che dice la scrittura che l'huomo sia fatto alla imagine, e similitudine di Dio? & già da te ho inteso che il mondo è imagine, e similitudine di Dio. e non è dubbio che'l mondo angelico è molto piu simile alla diuinità che tutto il resto: poi l'immagine debbe essere proportionata alla figura di chi è imagine, & il simulacro a quello di che è similitudine: hanno adunque proportion le cose create col creatore, però che sono sua imagine. **Fi.** Li tuoi dubbij mostrano ingegno, ma la solutione loro non è difficile. Se bene la bellezza diuina in se è immensa, & infinita, quella portioe che uolse partecipar all'uniuerso creato è finita: laqual si partecipò in diuersi gradi finiti, a chi piu a chi meno. però che ogni bellezza creata è concreta a propria essentia, & terminato soggetto, & finita per quello, il mondo angelico pigliò la maggior parte, dipoi il celeste, dipoi il corruttibile. queste parti son proportionate in se, & chi piu ne ha, si dice piu partecipatio della diuinità, & piu approssimato a quella: non perchesia piu proportionato all'infinità diuina; però che tra finito, & infinito nō è proportion: ma perche ha sortito piu di grado della bellezza partecipata dal creatore al mōdo creato: & restò men terminata, men concreta, et mē finita in sua propria essentia. si che quādo si dice approssimarsi una creatura al suo creator piu dell'altra, nō è pche piu pportionato gli sia, come tu nel tuo primo dubbio intendi; ma pche piu participa liberalità

de doni diuini: e con questa soluerai il tuo secondo dubbio, che nelle creature è l'immagine, e similitudine di Dio, per quella bellezza finita partecipata dall'immenso bello: perche l'immagine del finito bisogna che sia finita, altrimenti non sarebbe immagine. ma quello di che è immagine, si dipinge, & imagina la bellezza infinita del creatore nella bellezza finita creata: come una bella figura in uno specchio, non però commisura l'immagine il diuino imaginato, ma bene gli sarà simulacro similitudine e immagine. puo adunque l'huomo & il mondo creato, & prima l'angelico essere immagine, e simulacro di Dio senza habber proportionione misurabile a sua immensa bellezza, come t'ho detto, onde il profeta dice, a chi somigliate Dio, & qual simulacro cōparate ad esso? & in altro luogo dice, a chi m'assomigliate proportionalmente? dice il santo, alzate al cielo gli occhi uostri, & uedete chi creò questi, chi produsse & annouerò l'essencito loro: e tutti chiama per nome: per somma uirtù, & immensa potētia nessun luogo non è priuato. mira o Sofia quanto chiaro questo sauiο profeta ne mostrò l'infinita eccellenza, & improporzione, c'ha il creatore con le creature, ancora con le celesti, & angeliche, allequali dice hauuer prodotti tutti innumeratamente, e ciascuno cō propria essentia e nome, & per la sua onnipotentia, & immensa uirtù lor hāno l'essere, e non son priuati, che da se loro son niēte. poi che cōparatione, o proportionione puo hauere il niente con quella fontana d'essere, che l'niēte da se produce in essere, & in eccellēti gradi di perfettione? & però Anna nella sua oratione dice, non è alcuno santo come tu Dio: perche nessuno non è senza te. uol

dire

dire che non si può cōparare quello che riceue l'effere, cō quello da chi il riceue. SO. Tu m'hai mostrato l'egualità del mancamento della bellezza nel mondo angelico e corruttibile: ti resta a mostrarmi come ancora sia maggior quello dell'angelico, il quale, oltre che è strano, pare che implichi contradittione, che se sono eguali, l'uno non debba essere maggior dell'altro. FI. La ragion dell'egualità tu l'hai intesa. io t'ho detto ch'ancora è maggiore il mancamento di bellezza nel mondo angelico, però che piu il conosce: perche essendo un mancamento medesimo in due persone, in quella si fa maggior che piu il conosce: & in quella induce maggior desio di ciò che gli manca. quando i ciuili e signorili ornamenti egualmente mancano ad un nobile, & ad un uillano, in qual di loro fanno maggior mancamento, o nel nobile, che conosce il mancamento che gli causano, o nel uillano, che non sa che sieno: e qual piu gli desia? SO. Nel nobile certamente: che quel che non sente, non ha mancamento ne desio di quel che gli manca. FI. Così, ancora che quello che manca dell'infinita bellezza del mondo celeste corruttibile sia egualmente infinito, pur nell'angelico, oue piu si conosce l'immensa bellezza che gli manca, il mancamento si fa maggiore, per incitare maggior desiderio e produrre piu intenso amore, che nel modo inferiore. onde, se ben il mācamēto rispetto della diuina bellezza è eguale, pure p il difetto del conoscimēto il mācamēto è minore, & il desiderio & amor di quello è piu rimesso si che l'egualità del mancamento nelli due modi è per rispetto della cosa che manca, ch'è egualmente infinita: et il piu & il māco, è rispetto di quelli a chi māca; secondo
che

che piu il conoscono, e piu il desiano, & amano. SO. As-
 sai chiaro intendo come il mancamento della bellezza
 nel mondo angelico, non solamente è eguale a quello del
 mondo inferiore, ma ancora maggiore, onde con ragio-
 ne il desiderio, e l'amore è molto piu ardente, intenso,
 & eccellente, & con ragione si puo affermare, che in
 prima nascesse, ma mi resta l'animo inquieto della digni-
 tà del mondo angelico: peroche essendo il mancamento
 della bellezza imperfettione; oue il mancamento è maggio-
 re, debbe essere l'imperfettione maggiore. onde seguita-
 ria che'l mondo angelico, a chi piu manca della bellez-
 za, secondo te, fusse piu defettoso, & meno perfetto del
 corruttibile: il che è absurdo. FI. Seguitaria l'incōueniē-
 te che dici, se'l mancamento di bellezza, ilqual t'ho det-
 to essere maggiore nel mondo angelico, che nel corrut-
 tibile, fusse mancamento assolutamente priuatiuo; per-
 che questo ueramente induce difetto in quello, in ch'egli
 è, quanto egli è maggiore: ma io non ho detto che simil
 mancamento sia maggior nel mondo angelico, ma sola-
 mente il mancamento incitatiuo. & productiuo d'amo-
 re, e desiderio, ilqual nō è difetto nelle cose create, anzi
 piu presto perfettione. onde ragioneuolmente debbe esse-
 re maggiore nel mondo angelico, che nel corruttibile.
 SO. La diuersità de uocabuli non mi satia. dichiarami
 queste due maniere di mancamento, cioè priuatiuo e pro-
 ductiuo d'amore, e la differēza che è fra l'uno e l'altro.
 FI. il mancamento d'ogni perfettione puo esser in atto
 solamente, essendo pur la potentia di quella, laquale pri-
 mamente si chiama mancamento, oueramente che man-
 chi atto, e potentia insieme, & chiamano questa priua-
 tione

zione assoluta. so. Dimmi l' esempio di tutti due. F I L.
Nelle cose artificiali uedrai uno legno rozo, a chi manca la forma, & bellezza d'una statua d' Apolline, nientedimanco è in potentia a quella: però una portione d'acqua, così come è priuata in atto di forma di statua, così ancora è priuata in potentia: perche d'acqua non si può fare statua come di legno. Quel primo mancamento che non è spogliato di potentia, si chiama mancamento: questo altro a chi ancora manca con l'atto la potetia, si chiama assoluta priuatione. e nelle cose naturali la materia prima che è nel fuoco, o nell'acqua, se ben gli manca la forma, & essentia dell'aere in atto però gli manca in potentia; perche del fuoco si può far aere, & così dell'acqua, nientedimanco gli manca forma di stelle, di Sole, di Luna, ouero celeste, non solamente in atto, ma ancora in potentia, peroche la materia prima non ha potentia, ne passibilità a cielo, ne stella. Questa differenza è nel mancamento della bellezza dal mondo angelico, al corruttibile, che nelli angeli il mancamento suo è mancamento in atto solamente, ma non manca in conoscimento, & inclinatione: che è come la potentia nella materia prima. & così come in quella il mancamento dell'atto gli dà inclinatione, e desiderio a ogni forma, di che ella è in potetia, così la cognitione, et inclinatione angelica alla somma bellezza, qual gli manca, gli dà intensissimo amore, & ardentissimo desiderio. questo mancamento non è priuatione assoluta, perche chi conosce & desia ciò che gli manca non è del tutto priuato di quello: peroche il conoscimento è un'essere potenziale di quello che manca. & così è l'amore & desiderio. ma nel mondo inferiore

riore oue non è tal conoscimento, & desiderio di questa
 somma bellezza, con l'atto manca la potentia di quella
 & tal mancamento è priuatione assoluta, & uero difet-
 to, non già conoscitiuo incitatiuo & produttiuo d'amo-
 re, che quell'è perfettione nelle cose create, & nelle piu
 eccellenti, questo mancamento si truoua maggiore, cioè
 piu conoscitiuo, & incitatiuo d'amore che nel corrutti-
 bile, & il priuatiuo minore, è nel corruttibile e il con-
 trario, che'l mancamento incitatiuo è minore, & il pri-
 uatiuo maggiore: onde egli è manco perfetto, e piu de-
 fettoso. SO. Veggio ben la differenza che è fra il man-
 camento di bellezza conoscitiuo, & produttiuo d'amo-
 re, delquale piu si truoua nel modo intellettuale, e quel
 del priuatiuo nudo di cognitione, & amore, delquale
 piu si truoua nel mondo corruttibile: & conosco come
 l'uno importa pfettione, & l'altro difetto: ma mi resta
 no tre cose dubbiose, prima che'l mancamento del modo
 inferiore non si puo chiamare assolutamente priuatiuo;
 peroche ancora in quello si conosce la somma bellezza;
 et è desiata da gli huomini che sono parte di quello. La
 seconda, che quel mancamento conoscitiuo & desidera-
 tiuo della somma bellezza non pare che possi stare con
 l'esser in potetia della cosa che manca in atto, com'hai
 detto, peroche la potetia si puo ridurre ad atto, & nes-
 suno bello finito puo hauere bellezza infinita: laquale è
 quella che dici che conosce et desia. La terza che mi par
 strana, è che Dio in alcuna cosa creata metta conoscime-
 to e desiderio di cosa che gli manchi, et sia impossibile a
 loro d'acquistare: come sarebbe quello che dici del modo
 angelico. soluimi o Filone questi dubij, perche meglio mi
 acquieti

acquieti l'animo in questa materia del doue l'amore nacque. Fi. Simili dubitationi da te aspettauo, & sono a proposito, perche con la solutione di quella piu intieramente conoscerai che l'amore nacque nel mondo angelico, come t'ho detto. Alla prima ti dico, che nel mondo corruttibile non è lucida cognitione della somma bellezza diuina; peroche questa non si puo hauere se non per intelletto in atto separato dalla materia, che è specchio capace della trasfiguratione della diuina bellezza, & tale intelletto non si truoua nel mondo inferiore, perche gli elementi misti inanimati piante & animali mancano d'intelletto, & l'huomo che l'ha l'ha potenziale, che intende l'essentie corporee pigliate da i sensi: & quel che piu si puo solleuare, quando è nutrito da uera sapietia, è uenir in cognitione dell'essentie corporee, mediante le corporee, come per il mouimento de i cieli si uiene a conoscimento de motori loro, che sono uirtù corporee, & intellettuali, e per successione uenire in cognitione della prima causa, come de primi motori. ma questo è come uedere il lucido corpo del Sole in acqua, o in altro diafano; perche la debile uista nol puo uedere de diretto in se stesso: che cosi il nostro intelletto humano nelle corporee uede l'incorporee, & se ben conosce che la prima causa è immensa, & infinita, la conosce per l'effetto suo che è l'uniuerso corporeo & per l'opra conosce il maestro, non che'l conosca direttamente per se stesso uedendo la sua propria mente, & arte, come fa il modo angelico, che per essere intelletti separati da materia sono capaci a ueder, ouero imprimerli in loro di rettamente, & immediatamente la chiara bellezza di

uina, come l'occhio dell'Aquila, che è capace di uedere direttamente il lucido Sole, & non in enigmate: so. Et tu non m'hai mostrato che l'intelletto humano qualche uolta uiene in tanta perfectione, che si può solleuare a copularsi con l'intelletto diuino, ouero angelico separato da materia, e fruirlo in atto uedendolo direttamente, e non per discorso potenziale, ne mezo corporeo? Fi. Questo è uero, & gli filosofi tengono che l'intelletto nostro si possa copulare con l'intelletto agente separato da materia, ilche è del modo angelico: ma quando uiene in questo grado, non è più intelletto humano potenziale, ne corporeo, ne è del mondo corruttibile, ma o egli è già fatto del mondo angelico, o mezo fra l'humano, & lo angelico. so. Perche mezo, et non del tutto angelico? Fi. Però che copulandosi con l'angelico, bisogna che sia inferiore a lui; che quel che si copula è inferiore a quello col quale si copula, così come l'angelo è inferiore alla diuina bellezza con la copulatione della quale si felicità. Si che l'intelletto copulato è a l'angelico quasi come l'angelico al diuino, et è mezo fra l'intelletto humano & l'angelico al diuino, et è mezo fra lui e l'diuino, se bẽ il diuino per essere infinito, eccede molto più del mezo, & sia ultimo grado di bellezza improporcionabile all'altro. Sono adunque quattro gradi d'intelletto, cioè humano, copulativo, angelico, e diuino, et l'humano si diuide in due, cioè in potetia, come quel dell'ignorante, et in habito come quello del sapiente, & così sono cinque. onde conosci che l'intelletto humano; ancora il copulativo, non può cõprendere, secondo il filosofo, la bellezza diuina de diretto, ne hauere la uisione & cognitione di quella;

quella; e però il desiderio, & amore non puo de diretto dirizzarsi in quella non conosciuta bellezza, se nō fusse confusamēte per la cognitione hauuta della prima causa e primo motore, mediāte gli corpi: laquale non è perfetta, ne retta cognitione, ne puo indurre quel puro amore, ne intenso desiderio, che a quella somma bellezza si richiede: puo niētedimanco conoscere quella copulatione l'essentia dell'intelletto agēte, la bellezza delquale è finita, uerso laquale dirizza il suo amore e desiderio: & mediante quella, ouero in quella uede, et desia la bellezza diuina, come in un mezo cristallino, o sia in chiaro specchio: ma nō in se stessa immediate, come fa l'intelletto angelico. SO. Pure mi ricordo che hai detto, che l'anime de' santi padri profeti furono copulate con la medesima diuinità. FI. Quel che hora t'ho detto è secondo il filosofo che inuestiga la maggiore perfettione, in che l'huomo naturalmente puo arriuare, ma la sacra scrittura ne mostra quanto piu alto puo uolare l'intelletto humano, quādo è fatto per gratia di Dio profetico et eletto dalla diuinità; perche allhora puo hauer la copulatione cō la bellezza diuina immediatamente cō qual si uolia de gli angeli. SO. Et ogni profeta è forse peruenuto a tal grado di uisione diuina? FI. Nō, eccetto Moise che fu principe de profeti, peroche tutti gli altri hanno hauuto la profetia mediante l'angelo, & la fantasia loro partecipaua con l'intelletto in sua copulatione; onde la profetia loro ueniua la maggiore parte in sogni, & dormienti con figure, & essempli fantastichi: però Moise profetizaua in uigilia con l'intelletto chiaro e mondo di fantasia, copulato con essa diuini

ta, senza mezo d'angeli, e senza figura ne fantislichi al
 cuni, eccetto la prima uolta, per essere nuouo: onde mor
 morando Aron & Maria fratello, & sorella di Moise
 di lui, dicendo che ancora loro erano profeti come lui,
 Dio gli disse che non erano pari, dicendo, se Dio profe
 tiza a uoi è in specchio, & in sogno, cioè mediante lo
 specchio dell' angelo, & non compagna della fantasia
 sonnifera: & segue, non è così il mio seruo Moise che in
 tutta la casa mia è fedele. parlò con lui bocca a bocca in
 uisione & non in enigmatte, & la figura di Dio uide,
 cioè ch'egli è conoscitore fedele di tutte le Idee che so
 no nella mète diuina, et che profetizaua bocca a bocca
 nò per intercessione angelica, ma cò chiara intellettua
 le uisione senza sogno, & enigmatte, & finalmente come
 il primo de gli angeli la bellissima figura di Dio uede; si
 che di questo solo hauiamo notitia che habbia hauuta
 la uisione diuina, come l'intelletto angelico, et non alcu
 no altro profeta, & però la sacra scrittura dice di lui,
 che Moise parlaua a Dio faccia a faccia, come parla uno
 huomo al suo compagno: cioè che de diretto profeti
 zando, uedeva la uisione diuina. so. Chi in uita potette
 uenire a tanta solleuatione, che debbe essere stato poi
 della morte, essendo l'anima già dislacciata dall'impedi
 menti corporali. FI. Credi che con maggiore facilità la
 sua copulatione fu all'hora più intima cò la diuinità, et
 con maggiore unione, & sempre continua senza in
 terpositione quel che inuendo non potena essere: che nò
 solamente Moise teniamo in morte essersi copulato im
 mediate cò la diuinità, ma ancora molti de gli altri pro
 feti e santi padri l'hanno conseguito in morte: se bene
 nella

nella uita altri che Moise non l'ha conseguito. so. Ho inteso a sufficietia la solutione del primo dubbio; uorrei che mi soluessi il secondo, come puo essere che l'angelo sia in potentia per conoscimento desideratiuo all'infinita bellezza, laquale è impossibile che acquisti in atto.

Fr. Impossibile è che'l finito uenga ad essere infinito: come è possibile che la creatura sia fatta creatore. e per tale acquisto nō si truoua potentia nell'anime de beati, ma sono in potentia a copularsi, & unirsi con l'infinita bellezza di Dio, se bene loro son finiti, & in questo serue la cognitione c'hanno di sua immensa bellezza, e l'amore, & inclinatione gli indirizza in quello. so. Come l'infinito puo essere conosciuto dal finito? & l'infinita bellezza come si puo imprimere in mente finita? Fr. Questo non è strano, perche la cosa conosciuta sta, & s'imprime nel conoscente secondo il modo, e natura di esso conoscente, e non del conosciuto. mira che tutto l'emisperio è uisto dall'occhio, & è impresso nella minima pupilla, non gia secondo la grandezza e natura celeste, ma secondo è capace la quantità, et uirtù della pupilla: cosi l'infinita bellezza s'imprime nella finita mente angelica, o beata, non secondo il modo della sua infinità, ma secondo la finita capacità della mente che la conosce: che l'occhio dell'Aquila uede, & si trasfigura in quello, il lucido, & gran Sole dirittamente, non come egli è in se, ma come l'occhio dell'Aquila è capace di riceverlo. Vn'altro conoscimento è dell'immensa bellezza diuina, che s'agguaglia a quella, ilqual è quello che'l sommo Dio ha di sua somma bellezza; & è come se'l Sole con la sua lucidità, che è uisibile, uedesse se stesso.

che quella sarà uisione perfetta: però che la cognitione s'agguaglia al conosciuto. Sono dunque tre uisioni di Dio, come del Sole. L'infima dell'intelletto humano che uede la bellezza diuina in enigmata dell'uniuerso corporeo, che è simulacro di quella, sì come l'occhio humano, che uede il lucido corpo del Sole trasfigurato in acqua, o in altro diuano impresso: però che de diretto non è capace di uederlo. La seconda è dell'intelletto angelico, che uede l'immensa bellezza diuina de diretto, non agguagliandosi con soggetto, ma riccuenolo secondo la sua finita capacità: così come l'occhio dell'Aquila uede il chiaro Sole. La terza è la uisione dell'intelletto diuino della sua immensa bellezza, laquale s'agguaglia con l'oggetto; come se'l lucido Sole se stesso uedesse. SO. Mi piaceno le tue solutioni di questo secondo dubbio, ma mi resta pur difficile che essendo gli angeli immutabili, & sempre in un grado di felicità, come può essere che sieno in potentia a qualche perfettione d'essere in atto, come hai detto, della loro copulatione diuina? & se loro sono sempre copulati con la diuinità, non bisogna desio ne amore per quello che sempre hāno: che (come dici) si desia cio che manca, & non quello che sempre si possiede. FI. Essendo tanto più eccellente l'oggetto del conoscente, non è strano che sempre possa crescere la cognitione, & unione copulatiua della mēte finita con l'infinita bellezza, mediante il desiderio, & amore che si causa nel gran mancamento della somma bellezza conosciuta, per sempre fruire più la copulatione & contemplatiue unitiua di quella. & se ben gli angeli non son temporali, l'eternità non è infinita, ne tutta insieme senza successio-

successione, come l'eternità diuina. onde essi, se ben sono
 incorporei & non hanno moto corporale; hanno mo-
 to intellettuale nella sua prima causa, & ultimo fine,
 contemplatione e copulatione successina; laquale succes-
 sione i filosofi chiamano euo angelico, che è mezo fra il
 tempo del mondo corporco, & l'Eternità diuina, & in
 tal successione puo stare. potentia, amore, & desiderio
 intellettuali, & adherentia successina & unitiua (secon-
 do i'ho detto) & quando ben ti concedessi che essi son
 sempre in un grado di copulatione, non però mancaria
 l'amore & desio della continuatione di quella in eter-
 no, che (come i'ho detto) le cose buone possedute s'ama-
 no desiderando sempre fruirle cō perpetua delectatione,
 sì che l'amore angelico si dirizza sempre nella diuina
 bellezza intensiuamente, & estensiuamente. so. Ho
 satisfattione del secondo dubbio; di qualche cosa del ter-
 zo. FI. Con il già detto nella solutione del secondo, e
 manifesta la solutione del terzo. ti concedo che Dio, ne
 la natura non pengano in alcuna creatura intero amo-
 re ne desiderio, ouero inclinatione; o inherentia se non
 a conseguire, o ad essere cosa possibile, & non al mero
 & manifesto impossibile: & però uedrai che uno huo-
 mo non desia andare con li piedi in cielo, o uolare con
 le ali, o essere una stella, o hauerla in mano, ne cose si-
 mili, che se ben sono degne & mancan & che sia cono-
 sciuta la sua dignità, non però son desiderate. pche l'im-
 possibilità loro è manifesta: unde mancando la speranza
 di conseguirle, manca il desiderio: però che la speranza
 d'acquistare la cosa che diletta quando è conosciuta, &
 manca, incita l'amore & desio per acquistarla: & quan-

do la speranza è lenta, l'amor non è mai inteso, ne il desiderio ardente: & quando è priua per essere l'acquisto impossibile; si priua ancora l'amore, & il desio del conoscente. ma l'amore, & il desiderio angelico di fruire l'immensa bellezza diuina non è di cosa a loro impossibile disperata, che (come t'ho detto) possono, et sperano conseguire, et fruire quella come propria felicità: et in quella sempre si dirizzano & conuertono, come proprio fine; non ostante ch'ella sia infinita, & gli angeli finiti. so. Ho ben inteso la solutione del terzo dubbio, & ueggio che tu nell'amore accresci una quarta conditione, che oltra che bisogna che sia di cosa bella, & conosciuta da l'amante, & che in qualche modo gli manchi, o gli possi mancare, bisogna ancora (secondo te) che sia possibile conseguirla, & si habbi speranza d'acquistarsi: il che par ragioneuole: ma trouiamo esperienza in contrario, & uediamo che gli huomini naturalmente desiano di mai non morire: laqual cosa è impossibile, manifesta, & senza speranza. FI. Coloro che'l desiano, non credono interamente che sia impossibile, & hanno inteso per le historie legali, che Enoc, & Elia, et ancor san Giouanni Euangelista sono immortali in corpo, & anima: se ben ueggono essere stato per miracolo: onde ciascuno pensa che a loro Dio potria fare simil miracolo. & però cō questa possibilità si gionta qualche remota speranza, laquale incita un lento desiderio, massimamente per essere la morte horribile, & la corruzione propria odiosa a chi si vuole, & il desiderio non è d'acquistare cosa noua, ma di non perdere la uita, che si troua: laquale hauendosi di presente, è facil cosa ingannare

narse l'huomo a desiare che non si perda: se ben natural-
mente è impossibile: che'l desiderio di ciò è talmente len-
to, che può essere di cosa impossibile, & imaginabile, es-
sendo di tanta importantia al desiderante. & ancora ti
dirò che'l fondamēto di questo desiderio non è uano in
se, se bene è alquanto ingannoso, però che'l desiderio de
l'huomo d'essere immortale è ueramente possibile: per-
che l'essentia dell'huomo (come rettamente Platon uuo-
le) non è altro che la sua anima intellettiua, laquale per
la uirtù, sapientia, cognitione, & amore diuino si fa gio-
riosa, & immortale: che quelli che sono in pene non li
chiamo interamente immortali, perche la pena è priva-
tione della uisione diuina, che all'anima si può reputare
mortalità, se ben del tutto non è annichilata. & gli huo-
mini ingānati in che l'essere corporeo sia la sua propria
essentia, si credono che'l natural desio dell'immortalità
sia nell'essere corporeo: ilquale in effetto non è senò nel
li spirituali, come t'ho detto: da questo intenderai o So-
fia la certezza dell'anima intellettiua humana, che se
l'huomo non fusse ueramente immortale secondo l'ani-
ma intellettiua, che è il uero huomo, non desiderariano
tutti gli huomini immortalità come desiano: che gli al-
tri animali, così come sono interamēte mortali, così puoi
pensare che non pensano, non conoscono, non desiano,
& non sperano l'immortalità: ne forse ancora conosco-
no che sia la mortalità, se bene fuggono dal danno e do-
glia: per la cognitione de contrarij è una medesima,
l'huomo che conosce la morte, conosce & procura l'im-
mortalità sua, cioè della sua anima. & questo nol faria
se non fusse possibile conseguirlo al modo che t'ho det-

to . da questo uero desiderio deriuu il desiderio fallace che non mora il corpo accompagnato dall'altre cagioni che t'ho detto. so. Mi chiamo contenta delle solutioni delli miei dubbj , & conosco che l'amor dell'uniuerso creato ueramente nacque nel mondo angelico, ma solamente m'è contra quel che m'hai detto di Platone, che dice l'amore non essere Dio, ma un gran demone: & già t'ho inteso che l'ordine de demoni Platone il fa inferiore a quello delli dei, cioè delli Angeli: adunque non principia (secondo lui) l'amor nel mondo angelico, ma nel demonio. & per questa ragione gli angeli debbono essere totalmente priui d'amore: però che non è giusto che'l demone che è inferiore, influisca amor ne suoi superiori cioè nelli angeli come influisce alli huomini a quali è superiore. FI. Noi habbiamo confabulato dell'amore dell'uniuerso piu uniuersalmente di quello che fece Platone nel suo conuiuio: però che noi qui trattiamo del principio dell'amore in tutto il mondo creato, & egli solamente del principio dell'amore humano: ilquale tenendo alcuni che fusse un Dio, ouero dea, che continuamente influisca questo amore alli huomini, Platone contra quelli dice che non può essere Dio, perche gli dei infondono perfettione, & bellezza in habito come loro, che sono ueramente perfetti & belli: ma l'amor nelli humani non è possessione, ne perfettione di bellezza, ma desiderio di quello che manca, onde la sua bellezza è solamente in potentia, e non in atto, ne habito, come in effetto è nelli angeli, che ueramente amore è la prima passione dell'anima, che l'essere suo consiste in inherentia potenziale alla bellezza amata. & però Platone

pone il suo principio inferiore delli dei, cioè demone: la bellezza del quale è in potentia a rispetto dell'angelica, che è in atto: & così come Platone pone alle perfettioni attualis scientie, & sapientie humane in atto le Idee per principij, così alle potentie, uirtù et passioni dell'anima pone gli elementi inferiori delli dei per principij: & essendol'amore (come t'ho detto) la prima passione dell'anima, pone un grande, & primo demone per suo principio. ma l'amore di che parliamo, nell'angeli non è passione corporea, ma inherentiain-tellettuale nella somma bellezza: onde questo eccede i demoni, & huomini insieme: & è principio dell'amore nel mondo creato: il che non niega Platone, perchè esso medesimo pone amore nel sommo Dio. partecipato alli altri dei, come quello del demone alli humani. ma per essere più alto di quello, non ne fa uno commune parlare d'ambi due, come habbiamo fatto noi. So. Ancora di questo ultimo dubbio son satisfatta. solamente uorrei sapere da te in questa parte, come l'amore ilqual nasce nel mondo angelico, di li proceda, e si participi a tutto l'uniuerso creato: & se gli angeli participano tutti nell'amore della diuina bellezza immediatamente, ouero l'uno mediante l'altro superiore a lui. Fi. Gli angeli participano nell'amore diuino al modo che fruiscono la sua unione: & in questo li filosofi, theologi, & Arabi son discrepanti. La scola d'Auicenna, & Al'gazeli, et il nostro Rabi Moise, e altri tengono che la prima causa sia sopra tutte l'intelligentie mouitrice de i cieli, causa & fine amato da tutti: laquale essendo semplicissima unità con l'amore della sua immensa bellezza

bellezza, immediate da se sola la prima intelligēza mouitrice del primo cielo produce: & quella sola fruisce la uisione & unione diuina immediatamente: però che l'amor suo tende immediate nella diuinità sua propria causa, & dilettiſſimo fine. questa intelligēza ha due contemplationi, l'una della bellezza della sua causa, & per uirtù, & amore di quella produce ancor ella la seconda intelligēza. La seconda è la contemplatione della sua propria bellezza, per uirtù, & amore dellaquale produce il primo orbe, composto di corpo incorruttibile circolare, & d'anima intellettina, amatrice della sua intelligēza, dellaquale è perpetua mouitrice, come suo proprio fine amato. La seconda intelligēza contempla la bellezza diuina, non immediate, ma mediante quella: come chi uedeſſe la luce del Sole mediante uno uetro cristallino. & ella ancora ha due contemplationi, quella della bellezza della causa, per uirtù, & amor dellaquale produce la terza intelligēza: & quella della bellezza di se stessa, per laquale produce il secondo orbe a se appropriato in continuo mouimento. A questo modo pongono la productione, & contemplatione di tutte l'intelligentie, & orbi celeſti ſucceſſiuamente, & incatenatamente, o che ſieno otto orbi (come teneuano li Greci) o noue, come gli Arabi, o dieci, come gli antichi Hebrei, & alcuni moderni, il numero dell'intelligenze mouitrici. & per uirtù delle loro anime, come il numero delli cieli, liquali ſi muoueno continuamente di se, in se circularmente, per la cognitione, & amor che ha l'anima loro alla sua intelligēza, & alla ſomma bellezza relucente in quella: laquale
tutti

tutti seguono per copularsi, e felicitarsi con lei, come in ultimo, & felicissimo fine, & il piu inferiore de motori, cioè quello dell'orbe della Luna, per la contemplatione, & amore della bellezza di se stesso produce l'orbe della Luna che egli sempre muoue, & per la contemplatione della bellezza della sua causa dicono che produce l'intelletto agente, che è l'intelligentia del mondo inferiore, che è quasi l'anima del mondo. perche (come Platone) dicono che questa ultima intelligenza è datrice di tutte le forme in diuersi gradi, & specie del mondo inferiore nella materia prima, per la contemplatione, & amore della sua propria bellezza. la quale sempre muoue di forma in forma, per la generatione, & successione continoua, & per la contemplatione, & amore della bellezza della sua causa produce l'intelletto humano ultimo delli intelletti, primo in potentia. & dipoi illuminandolo il riduce in atto, & habito sapiēte, di maniera che si puo solleuare per forza d'amore, & desio a copularsi col medesimo intelletto agēte, & uedere in quello come in ultimo mezo, o specchio cristallino l'immensa bellezza diuina, & felicitarsi in quella con eterna diletatione, come in ultimo fine di tutto l'uniuerso creato in modo, che hauendo declinato l'essentie create di grado in grado, non solamente fino all'ultimo orbe della Luna, ma ancora fino all'infima materia prima, di lì si ritorna a solleuare essa materia prima con inclinatione, amore, & desio d'approssimarsi alla perfettione diuina dallaquale è piu lontana, ascendendo di grado in grado nelle forme e perfettioni formali. Prima, nelle forme de gli elementi. Secondo nelle forme delli misti inanima

ti. Terzo, in quelle delle piante. Quarto, nelle specie degli animali. Quinto, nella forma rationale humana in potētia. Sesto, all' intelletto in atto, ouero in habito. Settimo, a l' intelletto copulatiuo cō la somma bellezza mediāte l' intelletto agēte. Di questa maniera gl' Arabi fanno una linea circolare dell' uniuerso, il principio dellaquale è la diuinità, e da lei succedendo incatenatamente d' uno in uno, si uicne alla materia prima, che è la più distante da quella, e da lei uā ascendendo & approssimandosi di grado in grado, fin che si torni a finire in quel punto, delquale è principio, cioè nella bellezza diuina per la copulatione dell' intelletto humano con quella. So. Ho inteso come questi Arabi intendono che l' amor discenda dal capo del mondo angelico fin a l' ultimo del mondo inferiore, & che egli ascenda fino al suo primo principio, tutto successiuamente di grado in grado con ordine mirabile in forma circolare, cō segnalato principio, io nō uoglio per hora giudicare quanto questa opinione habbia del uero, ma ha dell' ingegnoso & apparente, & è molto ornata. dimmi la discrepantia de gli altri Arabi in questo. FI. Già credo hauerti detto un' altra uolta, che Auerrois, come però Aristotelico, le cose che non trouò in Aristotele, o perche alle sue man non peruenissero tutti gli suoi libri, massimamente quelli della metafisica, & theologia, o per non essere della sua opinione, et sentenza, s' affaticò contradirli et annullarle, et come questo incatenamento dell' uniuerso nol trouasse in lui, ha cōtradetto in quello a gl' Arabi suoi antecessori, dicendo che nō è della filosofia, di mēte d' Aristotele, perche egli non ha per inconueniente che dall' uno & simpli-

cissimo

cissimo Dio dependa immediate la moltitudine coordinata dell'essentie dell'universo, attento che tutto s'unisce come membra e uno indiuiduo huomo, & per quella totale unita tutte le sue parti possono dependere insieme dalla semplicissima unita diuina, nella cui mente tutto l'universo è essemplato, e figurato, come la forma de l'arteficiato nella mente dell'artefice. laquale forma in Dio non implica multiplicatione d'essentia, anzi dalla banda sua è una, & nell'arteficiato si moltiplica per il mancamento che ha della perfettione dell'artefice, si che le Idee diuine per la comparatione che hanno all'essentie create sono molte, ma per essere in mente diuina sono una cō quella. dice adunque Auerrois che la diuina bellezza s'imprime in tutte l'intelligentie mouitrici de' cieli immediatamente, & tutte da lui con gli suoi orbi hanno deriuatione immediata, & così la materia prima, & tutte le specie, & intelletto humano, che sono soli gli eterni nel mondo inferiore, ma dice che questa impressione, se bene è immediata in tutto, nientedimanco per ordine è graduata secondo piu o manco, però che nella prima intelligenza la bellezza diuina s'imprime piu degna, spiritualmente, e perfettamente con maggiore conformità di simulacro, che nella seconda, e nella seconda piu che nella terza, e così successiuamente fino all'intelletto humano, che è ultimo dell'intelligentie, nelli corpi s'imprime in modo piu basso, però che iui è fatta dimensionabile, e diuisibile, nientedimanco se imprime nel primo orbe piu perfettamente, che nel secondo, e così successiuamente fino a passare all'orbe della Luna, & uenire alla materia prima, nellaquale

laquale anco s'imprime in tutte le Idee della bellezza diuina come in ciascuna dell'intelligētie mouitrici, et anime delli cieli, & come nell'intelletto agente humano è sapiente, ma non in quella chiarezza e lucidità, ma in modo ombroso, cioè in potentia corporea. & è simile l'impressione della materia prima rispetto delli corpi celesti, all'impressione dell'intelletto possibile humano, rispetto di tutti gli altri intelletti attuali. e non è altra differenza in queste due impressioni, se non che nella materia prima sono impresse tutte le Idee formali in potentia corporalmente, per essere il piu infimo delli corporei, e nell'intelletto possibile sono così tutte impresse in potentia non corporea, ma spirituale, cioè intellettuale, e secondo questa graduatione successiva dell'impressione della bellezza diuina, succede l'amore e desio di quella nel mondo intellettuale, di grado in grado, dalla prima intelligenza fino all'intelletto possibile humano, che è il piu basso, & infimo dell'intelletti humani. e nel mondo corporeo, nelqual l'amore dipende dall'intelletto, succede così dal primo, e supremo cielo gradualmente, fin alla materia prima, laquale è così come ogni uno delli orbi celesti, per quello amor insatiabile che hanno alla bellezza diuina, & per piu parteciparla, et fruir la si muoue circularmente di continuo senza riposo. così la materia prima con desiderio insatiabile di partecipare la bellezza diuina, con la recettione delle forme, si muoue di continuo di forma in forma, in moto di generatione, e corruzione circolare, senza mai cessare. Più particolarità ti potrei dire di ciascuna di queste due opinioni nel modo della successione dell'essentie, & amori nel-

nell'uniuerso nelle sue differēze, et ragioni che ogn' uno in fauore della sua opinione, & in disfauore dell'altra adduce, ma le lasso per non essere prolisso in cosa non necessaria al proposito. bastiti che ciascuna di queste due opinioni ti mostrerà la risposta di quello, che dimandi, cioè a che modo l'amore dipende dal mondo angelico, del quale nacque nel mondo celeste, & inferiore, che si fa commune a tutto l'uniuerso creato. SO. Ho inteso la differenza della successione dall'impressione della bellezza diuina e dell'amore di quella ne i gradi intellettuali dell'uniuerso, fra queste due opinioni d'Arabi, & mi par comprendere che la prima sia come l'impressione del Sole in uno chiaro cristallino, e mediante quello in un'altro men chiaro, & così successiuamente fin all'intelletto humano, che è l'ultimo, & men chiaro di tutti, & la seconda come l'impressione pur del Sole immediatamente in molti specchi l'uno men chiaro dell'altro gradualmente dalla prima intelligēza fino all'intelletto humano, & all'uno modo, & all'altro ueggo che l'amor dipende dal mondo angelico in tutto l'uniuerso creato. et però sono interamēte satisfatta di questa mia terza dimanda di doue l'amore nacque, e ueramente conosco che'l suo primo nascimento, e principio nel mondo creato fu nella prima intelligenza capo del mondo angelico, come hai detto. parriami horamai tempo che tu dessi risposta alla quarta dimāda mia, che è di chi l'amore nacque, et quali, & quanti furono gli suoi progenitori. FI. I Poeti Greci, et Latini, che fra li dei numerano l'amore, diuersi di loro, diuersi progenitori li attribuiscono, alcuni il chiamano Cupido, altri Amore, e de

Cupidini ne pongono piu d'uno, ma il principale è quel fanciullo cieco, nudo, con le ali, che porta arco, et saette & dicono essere figlio di Marte, & Venere: & altri il pongono nato di Venere senza padre. So. Che uogliono mostrare in questo? Fi. Cupido dio d'Amore è l'amore uoluttuoso, dilettabile, & proprio libidinoso, & però fingono che la uoluttà sia sua figlia, il quale si truoua eccessiuo, & ardente in quelli huomini, nella natiuità de quali Marte, & Venere sono piu potenti, & fra se comunicanti d'aspetto beniuolo, & congionzione, però che Venere dà abundantia d'humidità naturale digesta e disposta a libidine, & Marte da il caldo, & ardente desiderio, & incitatione: di sorte, che l'uno dà il potere, e l'altro il uolere eccessiuo. Li Poeti Marte, datore del caldo, chiamano padre, perche è attiuo, & a Venere dicono madre, perche l'humido è materiale, e passiuo.

Quelli che dicono, ch'è senza padre uogliono inferir che l'ardentissima libidine non ha ragione intellettuale, che è il padre, e direttore delle uoluntarie passioni. ha solamente madre Venere pianeta, et dea delle delectationi libidinosi. l'altro Cupidine dicono essere stato figliuolo di Mercurio, e Diana, ilquale dicono essere pennato, cioè alato, e per questo intendono la cupidità delle ricchezze e possessioni, & è l'amore dell'utile che fa gli huomini ueloci, & quasi uolanti per l'acquisitione di quello, ilquale è eccessiuo in quelli huomini, nella natiuità de quali Mercurio, e la Luna sono li piu possenti significatori congiunti con buoni aspetti, & in lochi forti, però che Mercurio gli fa solleciti & sottili negociatori, & Diana cioè la Luna gli fa abbondare dell'ac-

quisi-

quisitioni mondane, però gli Poeti Mercurio come attiuo chiamano padre dell'utile, et Diana, per materiale, e passiuo, dicono madre. SO. Delle tre specie d'amore delectabile, utile, e honesto, li poeti ne hanno finto due Cupidini per dei, l'utio per il delectabile, l'altro per l'utile. Hora ne hāno forse finto alcuno altro per Dio dell'honesto? FI. Nō gia: perche Cupido uol dire amore e desio acceso, & inordinato senza moderatione, liquali eccessi si truouano nel delectabile, & utile, ma nō nell'honesto, che l'honesto dice moderatione, & tēperanza, & ordine. perche l'honesto sia quanto si uoglia nō puo essere stēperanza, ne eccessiuo, ma parlādo li poeti della progenie dell'amore, qualche uolta dipinsero l'honesto, e qualche uolta tutti insieme. SO. Dimmi adūque quel che dicono de progenitori dell'amore, come hai detto di Cupidine. FI. Gia ero in uia per dirtelo. alcuni pongono l'amore figlio di Herebo e della notte, anzi di molti suoi figliuoli, secōdo gia t'ho detto, parlando della cōmunitā dell'amore, dicono che è suo primogenito. SO. Di qual parlano, e che ne significano per questi due parenti? FI. Parlādo dell'amore in cōmune, che è la prima fra tutte le passioni dell'anima, et Herebo come gia t'ho detto fingo Dio di tutte le passioni dell'anima, e così delle potentie della materia. e pche la prima delle passioni dell'anima è l'amore, però lo fingono primogenito di Herebo e li attribuiscono altri figliuoli, che sono passioni consequēti all'amore, cōe gia ti dichiarai, et pōgon la notte p madre dell'amore, p mostrar cōe l'amor si genera di priuatione, et mīcamēto di bellezza cō inherētia a quella. p che la notte è priuatione della bellaluce del dì. in queste

tutte tre specie d'amore cōcorrono in cōmune senza differentia, poscia fingono un'altro Dio d'amore figliuolo di Gioue, e di Venere magna, ilquale dicono essere stato gemino. So. Qual delle specie d'amore è questo? & che dimostrano g'li parenti? Fi. In questo intēdono dell'amore honesto, e tēperato circa ogni natura d'acquisto, sia di cosa corporea utile, ouer delectabile, nelli quali la moderatione e tēperamento fa honesto l'amore di cosa corporea, ouero incorporea, uirtuosa, & intellettuale: l'honestà de quali cōsiste in che l'amore sia piu intenso et ardente che essere possa. et il distemperamēto suo, e dishonestà non è altro che esser troppo remisso, o lento, e gli dāno per padre Gioue, ilquale appresso i poeti è sommo Dio, però che tale amore honesto è diuino, & il fin del suo desiderio è cōtemplare la bellezza del gran Gioue, e già t'ho detto, che l'amato è padre dell'amore, & l'amante madre. Gli danno per madre la magna Venere che nō è quella che da i desiderij libidinosi, ma l'intelligēza di quella, laquale da i desiderij honesti intellettuali & uirtuosi, come madre desiderante la bellezza di Gioue suo marito padre dell'honesto amore. et secondo gli astrologhi, quādo Gioue et Venere cō soaue aspetto, o cōgiōtione sō forti e significatori nella natiuità d'alcuno, per essere pianeti beniuoli, e tutti due fortune, il fanno benigno, fortunato, et amatore d'ogni bene, et uirtù, et il dotano d'amore honesto, et spirituale, secondo t'ho detto, però che nelle cose corporali Venere dà il desiderio, et Gioue il fa honesto. nelle intellettuali, Gioue dà il desiato, & Venere il desiderio: l'un come padre, e l'altro come madre dell'amor honesto, che così come Venere cō la cōgiū

tione

zione, e uirtù di Marte fa i desiderij humani eccessiui, e
 libidinosi, cosi con la congiuntione, e matrimonio di Gio-
 ue li fa honesti, e uirtuosi. SO. Intendo a che modo l'amo-
 re honesto è figlio di Gioue, & Venere: dimmi hora per-
 che il pongono gemino. FI. Platone referisce un detto di
 Pausania nel conuiuio, dicendo che l'amore è gemino, p-
 che in effetto sono dui gli amori, cosi come son due le Ve-
 neri, peroche ogni Venere è madre d'amore, onde essen-
 do le Veneri due, bisogna che sieno gli amori ancor due,
 & perche la prima è Venere magna celeste, & diuina,
 il figlio suo è l'amore honesto. dell'altra che è Venere
 inferiore libidinosa, è figlio l'amore brutto, & però l'a-
 more è gemino, honesto e brutto. SO. Nō è adunque que-
 sto amor gemino solamente honesto com'hai detto. FI.
 Questo ha giunto nell'amore gemino Cupidine figlio di
 Venere inferiore, & di Marte con l'amore figlio della
 magna Venere, e di Gioue, ma seguitiamo coloro che pō-
 gono l'amore gemino altro che Cupidine cioè quello fi-
 glio di Gioue, et della magna Venere, et questo è l'hone-
 sto. SO. Come adunque l'honesto solamente è gemino? FI.
 Fingono esser questo amore gemino, però che, com'hai
 inteso, l'amore honesto è nelle cose corporali e nelle spi-
 rituali, ne l'uno per la moderatione del poco, ne l'altro
 per tutto il possibile accrescimento. et chi è honesto ne
 l'uno, è honesto ne l'altro, che come dice Aristo. ogni sa-
 piente è buono, & ogni buono sapiente, di maniera che
 è gemino insieme nel corporale, & nel spirituale. anco-
 ra la geminatione conuiene a l'amore amicabile, & a
 l'amicitia honesta, perche sempre è reciproco, che (co-
 me dice Tullio) l'amicitia è fra li uirtuosi, & per le cose

nirtuose, onde scābieuolmente gli amici s' amano per le
 nirtù d' ogn' un di loro. è gemino ancor in ciascun de gli
 amici, et amāti, però che ogn' uno è se stesso, et quello che
 ama, perche l' amicitia dell' anima dell' amāte è il suo pro
 prio amato. SO. Ho inteso li progenitori che li poeti fingo
 no d' amore, uorria sapere quelli de i filosofi. FI. Trouia
 mo Platone ancor lui fauoleggiādo assegnare altri prin
 cipij all' origine dell' amore, onde ei dice nel conuiuio in
 nome d' Aristofane, che l' origine dell' amore fu in questo
 modo ch' essēdo nel principio de gli huomini un' altro ter
 zo genere d' huomini, cioè non solamēte huomini, & nō
 solamēte donne, ma quello che chiamauano Androgeno,
 ilquale era maschio & femina insieme, & così come lo
 huomo dipende dal Sole, e la dōna dalla terra, così quel
 lo dependeuā dalla Luna partecipante del Sole, e di ter
 ra. era adunque quello Androgeno grāde, & terribile,
 però che haueua due corpi humani legati nella parte del
 petto, & due teste colligate nel collo, un uiso ad una par
 te delle spalle, & l' altro all' altra, quattro occhi, e quat
 tro orecchie, e due lingue, così i genitali doppij haueua
 quattro braccia cō le mani, e quattro gambe con li piedi.
 di maniera che ueniua quasi ad essere in forma circula
 re: si moueua uelocissimamente nō solo all' una, & l' altra
 parte, ma ancora in moto circolare, cō quattro piedi, et
 quattro mani, cō gran celerità, et uehemētia. Insuperbi
 to delle forze sue, prese audacia di cōtendere cō li dei, e
 d' esser loro cōtrario e molesto, onde Gioue cōsigliandosi
 di ciò con li altri dei, dopo diuerse sententie li parue non
 douerli ruinare, perche mancando il genere humano, nō
 saria chi honorasse gli dei, ne māco gli parue di lasciarli
 nella

nella sua arrogãtia,perche tollerarla sarebbe uituperio alli diuini ; onde determinò che si diuidessero, & mandò Apolline che gli diuidesse per mezo per lo lungo, & ne facesse di uno due,perche potessino solamēte andare dritti per una banda sopra due piedi,& così saria doppio il numero delli diuini cultori, ammonēdoli che se piu peccassero cōtra gli dei, che li torneria a diuidere ogni mezo in due, & restariano cō uno occhio, & una orecchia, meza testa, e uiso, cō una mano, & un pie, colquale camminariano saltādo come li zoppi, & restarebbero come gli huomini dipinti nelle colonne a mezo uiso. Ilquale Apolline in questo modo li diuise, dalla parte del petto, & del uētre, e uoltogli il uiso alla parte tagliata, acciò che uedēdo l'incisione si ricordassero del suo errore, & ancora perche potessero meglio guardare la parte tagliata, & offesa, sopra l'ossa del petto misse cuoio, et pigliò tutte le bade tagliate del uētre, & le raccolse insieme, & legolle in mezo di quello, ilquale ligame si chiama ombelico, circa delquale lasciò alcune rughe fatte dalle cicatrici dell'incisione, acciò che uedendole l'huomo si ricordasse del peccato, e della pena. Vedēdosi ciascun de li mezi mācare del suo resto, desiādo redintegrarsi s'approssimaua all'altro suo mezo, & abbracciādosi s'univano strettamēte insieme, & senza māgiare, ne bere, si stauano così fin che periuaano. Erano i genitali loro alla parte posteriore delle spalle, che prima era anteriore, onde gittando lo sperma fuori cadua in terra, e generaua mandragole. Vedendo adunque Gioue che il genere humano totalmente periua, mādò Apolline che tornasse loro i genitali alla parte anteriore del uentre, mediante

liquali unendosi generauano suo simile, & restando satisfatti cercauano le cose necessarie alla conseruatione della uita. Da questo tempo in qua fu generato l'amor fra gli huomini raconciliatore, & redintegratore dell'antica natura: e quello che torna a fare di due uno, remedio è del peccato, che fece, quando dell'un fu fatto due. è adunque l'amor in ciascuno de gli huomini maschio, & femina, però che ogn'uno di loro è mezo huomo, & non huomo intero: onde ogni mezo desia la redintegratione sua con l'altro mezo. nacque adunque, secondo questa fauola, l'amore humano della diuisione dell'huomo, & li suoi progenitori furono li due suoi mezi il maschio & la femina, a fine di loro reintegratione.

SO. La fauola è bella & ornata, & nõ è da credere che non significhi qualche bella filosofia, massimamente essendo cōposta da Platone nel suo Simposio a nome d'Aristofane, dimmi adunque o Filone qualche cosa del significato. FI. La fauola è tradutta da autore piu antico delli Greci, cioè dalla sacra historia di Moise, della creatione delli primi parenti humani, Adam, & Eua.

SO. Nõ ho mai inteso che Moise habbi fauoleggiato questa cosa. FI. Non l'ha già fauoleggiata con questa particolarità e chiarezza, ma ha posta la sustantia della fauola sotto breuità, et Platone la prese da lui, & l'ampliò, & ornò secondo l'oratoria grecale, facendo in questo una mescolāza inordinata delle cose hebraice. SO. A che modo? FI. Nel dì sesto della creatione dell'uniuerso fu la creatione dell'huomo, l'ultima di tutte le sue parti, della quale dice Moise queste parole. Credò Dio Adam, cioè l'huomo in sua forma, in forma di Dio, credò

esso maschio e femina, creò essi, & benedisse essi Dio, & gli disse fruttificate, moltiplicate, & empite la terra, et dominatela. e dipoi narra la finitione dell'uniuerso in fine del sexto dì, & la quiete nel Sabbatho settimo dì, & la benedittione di quello: & dipoi dice a che modo il mondo principiò a germinare le sue piante per l'ascensione delli uapori della terra, & la generatione delle pioggie: & dice come Dio creò l'huomo della poluere della terra, & spirò nelle sue nari spirito di uita, & fu huomo per anima uiuente. e che piantando Dio un'horto di delizie di tutti li belli arbori, e gusteuoli con l'arbore della uita, & l'arbore di conoscere il bene, & il male, misse l'huomo in quello horto per lauorarlo, & guardarlo, & comandogli che mangiasse d'ogni arbore, eccetto che dell'arbor di conoscere il bene & il male nō ne mangiasse, perche nel dì che ne mangiasse morrebbe. continoua il testo e dice Dio, non è buono esser l'huomo solo, facciamoli aiutorio in fronte di lui: & hauendo Dio creato ogni animale del campo, & ogni uccello del cielo, li portò all'huomo per uedere quale chiamaria per se, ilquale a ciascuno chiamò il suo nome. e per se l'huomo non trouò aita in fronte di lui. Onde Dio il fece dormire e pigliò una delle sue parti, & in luogo di quella gli supplì carne, & fabricò di quella parte che pigliò dell'huomo, la donna, & presentolla all'huomo. & disse l'huomo, questa in questa uolta è osso di mie ossa, e carne di mia carne: questa si chiamarà, donna, e per mogliera dall'huomo fu pigliata. Per tanto lascia l'huomo padre e madre, & si congiunge con sua moglie, & sono per carne una continua. seguita poi narran-

do l'inganno del serpente, & il peccato di Adam, & Eua per mangiare dell'arbore proibito di conoscere il bene, & il male, & le pene: & dipoi dice, che Adam conobbe Eua sua moglie, e generò Caim, e poi Abel: et narra come Caim amazzò Abel, & fu maledetto in esilio per lui. & numera la generatione di Caim, e poi dice queste parole. Questo è il libro della generatione di Adam, nel dì che Dio creò l'huomo in somiglianza di Dio, fece esso maschio e femina, gli creò & gli benedisse, & chiamò il loro nome Adam, cioè huomo, nel dì che furono creati. SO. Che uoi inferire per questa sacra narratione della creatione dell'huomo? FI. Ti dei accorgere che questa sacra historia si contradice, che prima dice che Dio creò Adam nel dì sesto maschio & femina, dipoi dice Dio, che Adam non staua bene solo, facciamli aintorio in fronte di lui, cioè creare la femina sua, laquale dice che fece dormendo lui d'uno de' suoi lati. non era adunque fatta nel principio, come hauea detto. ancora nel fine, uolendo narrare la progenie di Adam dice (come hai ueduto) che Dio gli creò in simiglianza di Dio, maschio, & femina creò quegli: & chiamò il nome loro Adam, nel dì che furono creati. Adunque pare che nel principio della creatione sua di continente fussero maschio, & femina, & non dipoi per sottrattione del lato, o costa come ha detto. ancora in ciascuno di questi testi pare contraditione manifesta di se a se stesso, prima dice che Dio creò Adam in sua imagine maschio, & femina, & creò essi, & gli benedisse, & c. Adā è nome del primo huomo maschio, & la femina si chiamaua Eua; poi che fu fatta: dipoi creando

creando Dio Adam, & non Eua, solamente maschio creò, & non femina e maschio, come dice. & ancora è piu strano ciò che dice nell'ultimo, queste sono le generationi di Adam nel dì che Dio gli creò, maschio & femina creò essi; & chiamò il nome loro Adam nel dì che furono creati. mira che dice, che creando Dio Adam, fece maschio & femina, & dice che chiamò il nome di tutti due Adam, nel dì che furono creati: & di Eua non fa mentione: che è il nome della femina, di Adam hauendo narrato già innanzi, che dipoi, essendo solo Adam senza femina, Dio la creò del suo lato, & costà, & chiamolla Eua. Non ti paiono o Sofia queste grandi contradittioni nelli sacri testi Mosaiici? So. Grandi ueramente mi paiono, & non è da credere che'l santo Moise si contradica così manifestamente, che par che egli procuri contradirsi. Onde è da credere che uogli inferire qualche occulto misterio sotto la manifesta contradittione. F1. Bene giudichi, & in effetto egli uuole che sentiamo che si contradice, & che cerchiamo la cagione intenta. So. Che uuole significare? F1. I commentarij ordinarij litteralmente s'affaticano in concordare questo testo dicendo che prima parlò della creatio-
ne di tutte due in somma, dipoi dice il modo per estenso; come la donna fu fatta del lato dell'huomo. ma ueramente questo non satisfa, però che da principio uuole inferire contradittione in quello uniuersale, che non dice che prima creò Adam, & Eua, ma Adam solo maschio & femina, et così il cōferma nell'ultimo: et chiamò il nome di tutti due Adā, nel primo dì che gli creò: & non fa memoria di Eua in q̄sta uniuersalità, eccetto poi nella diui-
sione

sione delle costelle, onde la contraddittione resta in la sua difficoltà. so. Che intendi adunque significare per quella oppositione de uocabuli? F1. Vuol dire che Adam cioè huomo primo, ilqual Dio creò nel dì sesto della creatione, essendo un supposto humano, conteneua in se maschio, & femina senza diuisione, & però dice che Dio creò Adam ad imagine di Dio, maschio & femina creò quelli, una uolta il chiama in singulare Adam un'huomo, l'altra uolta il chiama in plurale maschio, & femina creò quelli, per denotare che sendo uno supposto conteneua maschio, & femina insieme: però commentano qui li commentarj Hebraici antichi in lingua caldea dicendo, Adam di due persone fu creato, d'una parte maschio, dell'altra femina, & questo dichiara nell'ultimo il testo, dicendo che Dio creò Adam maschio e femina, & chiamò il nome loro Adam, che dichiarò solo Adam contenere tutti due, & che prima un supposto fatto di ambi due si chiamaua Adam: però che non si chiamò mai la femina Eua, fin che non fu diuisa dal suo maschio Adam, dalquale pigliarono Platone, et li Greci quello Androgeno antico mezo maschio, & mezo femina; dipoi dice Dio, non è buono che l'huomo sia solo. facciamli aiutorio in fronte di lui, cioè che non pareua che stesse bene Adam maschio, & femina in uno corpo solo, colligato di spalle, con contra uiso, che era meglio che la femina sua fusse diuisa, & che uenisse in fronte a lui uiso a uiso, per potergli essere aiutorio, & per fare esperimento di lui, gli portò gli animali terrestri, & uccelli per uedere se si contentaria con alcuna delle femine delli animali per sua compagnia: & egli pose il nome a ciascuno del

li animali secondo le sue proprie nature, et non trouò alcuno sufficiente per esserli aiutorio & consorte: onde lo addormentò, & pigliò uno delli suoi lati, ilquale in Hebraico è uocabulo equiuoco a costella, ma qui & in altre parti ancora sta per lato, cioè il lato, o persona femminile, che era dietro alle spalle di Adam, & la diuise da esso Adam, & supplì di carne la uacuità del luogo diuiso: & quel lato fece donna separata, laquale si chiama Eua poi che fu diuisa & non prima, che allhora era la ro & parte di Adam. & fatta lei Dio la presentò ad esso Adam risvegliato del sonno, & gli disse, questa in questa uolta è osso de mie ossa, & carne de mia carne. questa si chiamerà uirago, perche dall'huomo fu pigliata: et continoua dicendo, però lascerà l'huomo il padre, et madre, & si colligarà con sua moglie, & sarà per carne una. cioè che per essere diuisi da un medesimo indiuiduo l'huomo e la donna, si tornano a redintegrare nel matrimonio, & coito in uno medesimo supposto carnale, & indiuiduale. di qui pigliò Platone la diuisione dell'Androgeno in dui mezi separati maschio, e femina, & il nascimēto dell'amore ch'è inclination che resta a ciascuno delli dui mezi a redintegrarsi col suo resto, & essere per carne uno. questa differenza trouerai fra l'uno e l'altro che Moise pone la diuisione per meglio, però che dice, non è buono che l'huomo sia solo: facciamli aiutorio in frōte di lui. & dopo la diuisione narra il primo peccato di Adā & Eua p mangiare dell'arbore proibito di far per il bene, & il male: per ilquale a ciascuno fu dato pena propria, ma Platone dice che prima l'huomo peccò essendo cogionto di maschio, & femina, & in pena del peccato

peccato fu diuiso in dui mezi, secôdo hai inteso. so. Mi piace uedere che Platone habbia beuuto dell'acqua del sacro fonte: ma onde uiene questa diuersità ch'egli pone l'incisione dell'huomo per il peccato precedente a quella, contra l'historia sacra, che pone l'incisione p bene, et aiutorio dell'huomo, & il peccato succedete? F1. Non è tanta la differenza, come pare, se bene considererai, & Platone in questo piu presto uole essere dichiaratore della sacra historia, che contraddittore. so. A che modo? F1. In effetto il peccato è quello che incide l'huomo e causa in lui diuisione, così come la giusta drittezza il fa uno, e conserva la sua unione: & ancora possiamo dire con uerità, ch'essere l'huomo diuiso il fa peccare, ch'in quanto è unito non ha inclinatione a peccare, ne a diuertirsi dalla sua unione, di modo che per essere il peccato, e la diuisione dell'huomo quasi una medesima cosa, o due inseparabili, & conuertibili, si puo dire che dalla diuisione uiene il peccato, come dice la sacra scrittura, e dal peccato la diuisione, come dice Platone. so. Vorrei che mi spianassi piu la ragione di questa conformità. F1. Dirotti prima come s'intende l'historia Hebreà, & dipoi la fabula Platonica. Prima essendo creato l'huomo maschio congiunto cō femina, come t'ho detto, nō era modo di peccare, però ehe'l serpente nō poteua ingannare la dōna essendo congiunta cō l'huomo, come fece poi separata da lui: e p ingannare tutti due cōgiunti insieme, le sue forze, e la sagacità nō erano sufficienti, ma essendo già diuisi l'huomo, et la dōna per l'incisione diuina a fin di bene, cioè perche potessero aiutarfi l'uno nel fronte dell'altro nel coito, per la generatione, primo intēto del creatore

creatore da questa diuisione seguìò l'habilità del peccare, perche il serpente ha possuto ingannare la donna diuisa dall'huomo nel māgiare dell'arbore prohibito del conoscere bene, & male, e la donna ne fece anco mangiare all'huomo insieme, e così furono compresi nel peccato, e nella pena. però uedrai che prima narra la creatione del paradiso terrestre, et che Adā così unito di maschio, e femina fu posto in quello per lauorarlo, & guardarlo: & il comādamiento fatto al medesimo Adā cōgiōto di non mangiare dell'arbore del conoscere il bene & il male: & incontinente narra l'incisione di Adā il maschio, e femina diuisi, & fatta la diuisione pone di subito l'ingāno del serpente, & il peccato di Adā & Eua, e la loro pena. si che p il modo dell'historia Hebraica era bisogno la diuisione precedesse al peccato: ma la fauola Platonica se ben'è pigliata dalla Hebraica, è una cō q̃lla & d'altra foggia, peroche ella fa il peccato nell'huomo cōgiunto p uoler cōbattere con gli dei; onde per pena della sua arrogantia fu inciso e diuiso in due, maschio et femina: l'accommodatione de genitali pone per remedio del loro perire, come hai inteso. & quando conoscesti o Sofia il significato allegorico dell'una, e l'altra narratione, uederesti che se bene gli modi sono diuersi, l'intentione è una medesima. SO. Non solamente la fauola Platonica mostra essere fatta per qualche sapiente significatione, ma ancora l'historia Hebraica in questa prima unione, e poi diuisione dell'huomo denota uolere significare della natura dell'huomo altro che'l letterale dell'historia: che nō credo gia che l'huomo e la donna in alcun tēpo fusser' altramēte ch' in due corpi diuisi, come sono

al presente. pregoti Filone che mi dica il significato del l'uno e dell'altro. F 1. Il primo intento della historia Hebraica è mostrar che quando l'huomo fu creato nello stato della beatitudine, e posto nel paradiso terrestre, se bene era maschio & femina, peroche la specie humana si salua nō in uno supposto, ma in due, cioè maschio & femina, & ambi due insieme fanno uno huomo indiuiduale, con la specie & essentia humana intera: nientedimanco questi due supposti, e parte di huomo, in quello stato beato erano colligati in le spalle per cōtra uiso, cioè che la confrentia loro non era inclinata a coito ne a generatione, ne il uiso dell'uno si dirizzaua in fronte all'altro uiso, come suole p tale effetto, anzi come alienati da tale inclinatione, dice l'unione loro essere p contrauiso, nō che fußero uniti corporalmentē, ma uniti in essentia humana, & inclinatione mētale, cioè tutti due alla beata contēplatione diuina, et nō l'uno all'altro p diletto e coito carnale, ma pche meglio l'uno l'altro si potesse aiutare. La dōna ingannata dal serpēte causò il peccato del marito e suo, e mangiorno dell'arbore prohibito del conoscere il bene & il male: ch'è la diletatione carnale ch'è buona in apparentia nel principio, e nell'esistentia in fin è cattiuā, peroche diuerse l'huomo dalla uita eterna, e lo fa mortale. e però dice il testo, che come peccorono conobbero ch'erano nudi, e cercorono coprire le mēbra della generatione con le foglie, parēdo loro uergognose; pche quelle li diuertiuano dalla spirituale inclinatione, ne laquale prima si felicitauano, & in pena del peccato furon gittati del paradiso terrestre, nelqual consistenz la diletatione spirituale: & furono eletti a lauorar la

far la terra con affanni, perche tutte le corporali de-
 tationi sono affannose, dandogli cura della generatione
 e procreatione de figli, in rimedio della mortalità, onde
 non si scriffe mai generatione di Adam & Eua fin che
 non furono fuora del paradiso, che incontinentemente dice,
 conobbe Adam sua moglie e concepette Cain suo fi-
 glio &c. Questa è il primo intento Mosaico nell'unio-
 ne, & separatione humana nel lor peccato & pena, ha-
 uendo Dio dato la potentia della diuisione per potersi
 inclinare uiso a uiso alla copula carnale facilmente, di-
 uertendosi l'inclinatione delle cose spirituali alle corpo-
 rali. SO. Questa allegoria mi consonaria, se non che mi
 pare strano che Dio facesse l'huomo e la donna non per
 generare, & che'l peccato sia causa della generatione
 laqual è così necessaria per la conseruatione perpetua
 della specie humana. FI. Dio fece l'huomo e la donna
 in forma che poteuano generare, ma il proprio fine del-
 l'huomo non è il generare, ma felicitarsi nella contem-
 platione diuina, et nel paradiso di Dio: ilche facendo re-
 stauano immortali, & non haueano bisogno di genera-
 tione, perche in loro si saluaua l'essentia & specie hu-
 mana perpetuamente, & a gli immortali non bisogna ge-
 neratione di figliuoli di sua specie. uedi gli angeli, li pia-
 netti, stelle, e cieli, che non generano figliuoli di loro spe-
 cie, La generatione, come dice Aristotele, fu per reme-
 dio della mortalità, & però l'huomo, fin quando fu im-
 mortale, non generò, ma quando gia per il peccato fu
 fatto mortale si soccorse con la generatione del simile,
 alla quale Dio diede potentia, accioche o ad un modo, o
 ad un'altro non perisca l'humana specie. SO. Questa

primo significato allegorico mi piace, & m'incita a di-
fiare il secondo che già segnaſti: dimmelo adunque.

FI. Il primo huomo, & ogni altro huomo di quanti
ne uedi è fatto, come dice la ſcrittura, ad imagine, & ſi-
militudine di Dio, maſchio e femina. SO. Come ogni
huomo, ogni maſchio ouero ogni femina? FI. Ogni ma-
ſchio, ouero ogni femina. SO. Come puo ſtare che ſola
la femina ſia maſchio e femina inſieme? FI. Ciaſcun d.
loro ha parte maſculina perfetta, & attiuā, cioè l'intel-
letto, e parte femina imperfetta, e paſſiuā, cioè il cor-
po, e la materia; onde è la imagine diuina impreſſa in
materia: però che la forma, che è il maſchio, è l'intel-
letto: & il formato, che è la femina, è il corpo: erā
adunque in principio queſte due parti maſculina, & fe-
minina nell'huomo perfetto, ilquale Dio fece, unite con
perfetta unione, talmente che l'corporeo ſenſuale fem-
mino era ubbidiente e ſagace deli' intelletto, e ragione ma-
ſculina; onde nell'huomo nō era diuerſità alcuna, e la u-
ita del tutto era intellettuale. fu poſto nel paradifo terri-
ſtre, nel quale erano tutti li belli arbori e ſaporiti, e q-
lo della uita più eccellēte fra loro, come nel ſapiente in-
telletto, ilquale era quello di Adam, & in ogni altro ſi-
perfetto ſono tutte l'eternē cognitioni, et la diuina ſopra
tutte, nella ſua pura uita. cōmandò Dio a Adam che mi-
giaſſe di tutti queſti arbori del paradifo, e di quello del-
la uita, però che gli cauſaria uita eterna, perche l'intel-
letto per cognitioni eternē, maſſimamente diuine ſi fa in-
mortale, et eterno, et uiene in la ſua ppria felicità: ma
che dello arbore di conoſcere il bene et il male non man-
giaſſe, perche il farebbe mortale: cioè che nō diuertirſi

l'in-

L'intelletto a gli atti de la sensualità, ad essercitio corporeo, come son le delectationi sensuali, et acquisto di cose utili; lequali son buone in apparentia, e cattive in esistenza. Et ancora si chiamano arbori di conoscere bene Et male: perche nel conoscimēto loro non cade dire uero, o falso, come nelle cose intellettuali, Et eterne: ma solamēte cade dire buono o cattivo, Et secondo s'accōmodano all'appetito dell'huomo. perche dire che'l Sole è maggiore della terra, non si responderà gliè buono, o cattivo, ma egliè uero o falso: ma acquistar le ricchezze, non dirai uero o falso, ma dirai buono e cattivo: e seguir queste cognitioni corporee che diuertono l'intelletto da quelle nelle quali consiste la sua propria felicità, è l'arbor di conoscere il bene Et il male, che fu proibito ad Adam. però che questo solo il poteua far mortale: che si come le cose diuine uere, et eterne fanno l'intelletto di uino uero, Et eterno come loro, così le cose sensuali corporali, Et corruttibili il fanno materiale e corruttibile come loro. pur preconoscēdo la diuinità che questa uia d'unione delle due parti; dell'huomo e dell'ubbidienza della corporea femina alla intellettuale masculina, se bene felicitaua l'huomo, e facua immortale l'essentia sua, che è la sua anima intellettuale, facua piu presto corrōpere la parte sua corporea e femina, così nell'indiuino, però che quādo l'intelletto s'infiama nella cognitione, Et amore delle cose eterne e diuine, abbandona la cura del corpo, Et lasciala anzi tempo perire; come ancora nella successione della specie humana. perche quelli che sono ardenti alle contemplationi intellettuali, sprezzano gli amori corporei, Et fuggono il

lascioatto della generatione. Onde questa intellettuale perfettione causaria la perditione della specie humana. Per tanto Dio deliberò porre qualche diuisione temperata fra la parte feminina sensuale, e la parte masculina intellettuale, tirando la sensualità, e l'intelletto ad alcuni desiderij, & atti corporei necessarij per la sustentatione corporea indiuiduale, & per la successione della specie. Questo è cio che significa il testo, quando dice, non è buono essere l'huomo solo: facciamgli adiutorio in fronte, ouero contra di lui: cioè che la parte sensuale feminina non sia talmēte seguace dell'intellettuale, che nō gli faccia qualche resistentia, attrahendolo alle cose corporee alquanto, per l'aita dell'essere indiuiduale della specie. Onde mostrādoli tutti gli animali, e conoscendo in tutti come ogn'uno s'inclinaua alla sostentatione corporea, & alla generatione del simile, l'huomo principiò a trouarsi defettoso, per non hauere ancora lui simile causa, & inclinatione alla parte feminina corporale: & desiderò in questo di imitare quelli. allhora, secondo dice il testo, permettendo Dio che'l sonno pigliasse Adam, dormendo lui, diuise la parte feminina dalla masculina, la quale egli da allhora innanzi riconobbe per moglie separata da lui stesso: cioè che uenendoli sonno non solito, che è priuatione & otio di quella uigilia intellettuale prima, e di quella ardente cātemplatione, l'intelletto principiò ad inclinarsi alla parte corporea, come marito a moglie, & hauere cura temperata della sustentatione di quella, come di parte sua propria, e della successione del simile, per sustentatione della specie. tanto che la diuisione fra il mezo masculino, et feminino per buon fine,

fine, et necessario fu fatto, & ne seguì la resistètia della materia feminina, e l'inclinatione dell'intelletto mascolino a quella con temperata sufficientia della necessità corporea; ne più fu moderata per la ragione, come era giusto, & intentione del creatore, anzi eccedendo la diuisione dell'intelletto alla materia, e la sommersione sua nella sensualità, successe il peccato humano. Questo è quello che denota l'historia quando dice che'l serpente ingannò la donna, dicendoli che mangiasse dell'arbore proibito di conoscere il bene, et il male, perche quando ne māgiassero s'apririano gli occhi loro, e sarebbero come dei, che conoscono il bene, & il male, laqual donna uedèdo l'arbore buono per mangiare, bello & diletteuole, & di desiderabile intelligentia, mangiò del frutto, et fecene seco al marito mangiare, e s'aprirono gli occhi loro, e conobbero che erano nudi; & cucirono insieme delle foglie del fico, e ne fecero tinture. Il serpente è l'appetito carnale che incita, et inganna prima la parte corporea femina, quando la truoua alquanto diuisa dall'intelletto suo marito; & resistete alle strette leggi di quella, perche s'infanghi nelle diletationi carnali, & offuschi con l'acquisto delle superchie ricchezze, che è l'arbore di conoscere il bene, & il male, per le due ragioni th'io t'ho detto, mostrandoli che per questo se gli apriranno gli occhi, cioè che conosceranno molte cose di simile natura che innanzi non conosceuano, cioè molte astutie & cognitioni pertinenti alla lasciuiia & auaritia, di che innanzi erano priuati, e dice che sariano simili in questo alli dei, cioè nell'opulenta generatione, che così come Dio è intelligente, & gli cieli sono cause pro-

luttue delle creature inferiori loro, così l'huomo meditante le meditationi cōtinoue carnali uerria a generare molta prole, la parte corporea femina non solamente in questo non si lasciò regolare, come era giusto, dal suo intellettuale marito, anzi il retirò alla sommersione delle cose corporee, mangiando seco del frutto dell'arbore proibito: & di continente se gli aprirono li occhi, non gl'intellettuali, che quelli più presto hiusero, ma quelli della fantasia corporale, circa degli atti carnali lasciui. Onde conobbero essere nudi, cioè a inobedientia de gli atti carnali allo intelletto, e però procurarono coprire gli instrumenti genitali come uergognosi, & ribelli della ragione, & sapientia. poscia uide che incontinente udirono la uoce di Dio, & s'asconero, cioè che riconoscendo le cose diuine che haueuano lasciate, si uergognarono. dietro al peccato successe la pena, & la sacra historia narra separatamente a punitione del serpente, quella della donna, & quella dell'huomo. Maledice il serpente più che ogn'altro animale, & il fa andare sopra il petto, & mangiare poluere in tutta la uita sua, mettendo odio fra la donna sua progenie, & fra il serpente & sua progenie, talmente che l'huomo al serpente fracassasse la testa, & gli all'huomo il calcagno: cioè che l'appetito carnale dell'huomo è più sfrenato che d'alcun'altro animale, & uia col petto per terra, cioè che fa inchinar il cuore alle cose terrestri, & fuggire dalle celesti, & tutta sua uita mangia della poluere, però che si nutrisce delle cose basse & uili che sieno: & l'odio è, perche l'appetito carnale macula la parte corporea, e la guasta con gli eccessi,

ecceffi, donde deriuano molti defecti corporei e malattie, & ancor morti. Ancora da questo resta disfatto l'appetito carnale, ilquale s'indebilisce, & perde per istemperamento della complessione, & malattia del corpo. La donna punì con moltitudine di doglie e concettioni, & nel parturire con doglia li figli, & hauere desio col marito, hauendo lui possanza sopra di lei: cioè che la uita lasciua causa al corpo doglie, & ogni diletto suo è doloroso, & tutte le sue progenie, e successi sono fasticosi et fastidiosi. nientedimeno amando lei la parte intellettuale come marito, gli resta possanza sopra di lei per ordinarla, e temperarla ne gli atti corporei: all'huomo, perche udì le parole della donna e mangiò de l'arbo-
re prohibito, disse che maladetta saria la terra p lui, e con tristitia et affanno la maneggiaria tutta la uita sua: e spine germinaria p lui, et māgiaria de l'herba del campo, & con sudore delle nari sue mangiaria pane, fin che tornasse alla terra di che fu pigliato. perche lui era poluere, & in poluere tornarebbe: cioè che le cose terrestri sariano maledette & nociue all'intelletto: & li sarebbero dolorosi cibi e tristi, come quelli che partecipano mortalità a l'immortale: & il successo delli suoi atti terrestri saria affannoso, & pongitino come le spine: il cibo suo saria herba del campo, che è cibo de gli animali irrationali, però ch'egli come loro, haueua posta la sua uita nella sensualità sola, & se uoleffe mangiar pane, che saria con sudore delle nari, zappando e faticando: cioè che se uoleffe mangiar cibo humano, l'ha bestiale, e fare atti humani gli sarebbero difficili, p non bito contrario che haueua gia pigliato nella bestiale sensualità.

sualità. Diceli che tutti questi danni li succederiano del peccato, fin che torni alla terra de laqual fu cauato. Di tutte le terrestri mortali, essendo fra tutti loro per gratia di Dio fatto immortale, egli uolse in ogni modo esser poluere terrestre, infangandosi nelli peccati corporei. Questa fu causa d'hauere a ritornare in poluere come era nel principio, eguale nella mortalità alli terrestri animali. Di continente; Il testo dice che Adam chiamò sua moglie Eua, cioè animale loquace, & femina, perche fu madre d'ogni animale: cioè che chiamò la parte corporea per nome eguale a gli altri brutti animali, perche lei fu causa di produrre ogni bruttezza bestiale ne l'huomo. e dinota che Dio (mediante l'intelletto loro) che di contemplatio era uenuto attiuo & basso ad intendere circa il corpo, li principiò a mostrare l'arti, facendo uestimenti di cuoio per coprirsi, e mandollo fuori del paradiso per seruire la terra, cioè leuato dalla contemplatione per attendere al terrestre, lasciādoli pure possibilità di potere tornare a mangiare dell'arbore della uita, e uiuere in eterno. per ilqual effetto dice che Dio collocò ne l'oriēte del paradiso di Cherubini, et il lāpo della spada reuolgente, per potere guardare la uia dell'arbore della uita. Li Cherubini significano li due intelletti angelici depositati ne gli huomini, cioè possibile & agente: & la spada reuolgente che dà il lampo, è la fantasia humana, che si riuolge dal corporale a cercare il lampeggiare spirituale: accioche per quella uia potesse uscir del fango guardare, & seguitare la uia dell'arbore della uita, & uiuere in eterno intellettualmente. Pure Adam bandeggiato dal paradiso con la sententia della

mortalità, procurò la successione, & conseruatione della specie, nella generatione del simile, ma trouandosi lui allhora peccatore, il primo figlio suo fu Caino peccatore, ammazzatore del fratello: & il secondo Abel che vuol dire niente, che così lui restò per niente: perche morì per successione. Ma dipoi che si raffreddò già del peccato, essendo d'anni cento trenta, ritornando alquanto nell'humano intellettuale simile alla diuinità, generò il terzo figlio a sua simiglianza intellettuale, ilquale si chiamò Seth, che vuol dire positione: dicendo perche Dio mi ha posto altra generatione in luogo di Abel morto per Caino. da questo Seth successe generatione humana, & uirtuosa secondo narrano le scritture, & da lui si ripripitiò a conuocare il nome di Dio, cioè che l'huomo peccatore fa le generationi et atti suoi primi cattiuu come Caino, che significa habito cattiuo: & quando s'allenta più dal peccato li fa inutili, come Abel, che vuol dire nulla: ma quando già ritorna in uita intellettuale & in conoscere il nome di Dio, le successioni sue sono uirtuose, & perpetue, come di quella di Seth. Questa o sia la sapietia allegorica che significa la uera historia Mosaiica dell'unione dell'huomo maschio, et femina: la sua collocazione nel paradiso: il suo comandamento; la sua diuisione in due: il loro peccato per l'inganno del serpente; la pena di tutti tre: la possibilità del rimedio, le generationi cattiuue imperfette, & perfette, che da loro due successero, lequali cose interuennero in effetto corporalmente al primo huomo: & denotano, secondo l'allegorico, le uite, & successi di ciascuno de gli huomini; qual sia il fine loro beato: cio che richiede la necessitadell'hu-

dell'humanità, & il successo dell'ecceſſino peccato, & la pena dell'accidente di quello, con l'ultima poſſibilità del remedio: ſe ben l'intenderai in uno ſpecchio uedrai la uita di tutti gli huomini, il loro bene, & male: conoſcerai la uia che ſi debbe fuggire, & quella che ſi debbe ſeguire per uenire all'eterna beatitudine, ſenza mai morire. SO. Ti ringrazio, e ben mi uorrei far canta, & ſaggia in queſta dichiarazione della ſacra hiſtoria, ma non per queſto uoglio che nēga in obliuione l'allegoria proportionata alla fauola dell'Androgeno di Platone, nata da queſta. FI. Intesa la intētionē allegorica della Moſaica narratione della prima generatione dell'huomo, facil coſa ſarà uedere l'intento della fauola Platonica. Dice che gli huomini prima erano doppj, mezi maſchi & mezi femine, uniti in uno corpo, cioè la parte intellettuale, & la corporea ſenſualità erano unite nell'huomo, ſecondo la prima intentione di ſua creatione; talmente che la parte corporea femina ſ'acquietaua in tutto all'intellettuale maſculina ſenza diuiſione, o reſiſtenza alcuna. & dice che la natura maſculina uiene dal Sole, & la feminina dalla terra, & l'intero Androgeno cōpoſto d'ambi due dalla Luna: però che (come t'ho detto) il Sole è ſimulacro dell'intelletto, & la terra della parte corporea, & la Luna è ſimulacro dell'anima, che contiene l'intellettuale et corporale inſieme: che è tutta l'eſſentia humana, coſi come la Luna contiene la luce partecipata dal Sole, è materia groſſa ſimile alla terreſtre, ſecondo tiene Ariſtotele. et dice, che eſſendo le forze dell'Androgeno ecceſſiue uenne a combattere contra gli dei, cioè che eſſēdo tutto ritratto alla parte intellettuale,

le, & alla uita contemplatiua, senza resistenza, ne impedimento alcuno della parte corporea, ueniua quasi ad essere eguale alli angeli & ad equipararsi all'intelligenzie separate, come dice Dauid della creatione dell'huomo; Diminuisti lui poco manco dalli angeli. Moises in nome di Dio dice, l'huomo era come uno di noi, cioè innanzi peccasse. Per ilche Iuppiter consultando del remedio, il fece diuidere in due mezi, maschio & femina: & non sono li due mezi intelletto infuso, & ingegno (come alcuni imaginano) ma la parte intellettuale masculina, & la corporea femina, che fanno l'intero huomo, peroche essendo l'huomo tutto speculatiuo, ueniua ad essere del genere delli angeli, & spirituali, fuora dell'intention del creatore, che era che fusse huomo con alternato intelletto & corpo: il quale conuertendosi tutto in angelico corrompeua la compositione humana: & la conseruatione indiuiduale, e la successione specifica: & questa è la sua pugna contra gli dei che dice Platone. Onde li fece diuidere, cioè fece che'l corpo fece resistenza alquanto all'intelletto, & che l'intelletto s'inclinò alle cure necessarie del corpo & sue naturalità, perche la uita fusse piu presto humana che angelica. & dice che da questa diuisione nacque l'amore, però ch'ogni mezo desia & ama la redintegratione del suo mezo restante, cioè che in effetto l'intelletto non haueua mai cura del corpo, se non fusse per l'amore c'ha al suo consorte mezo corporeo feminino, ne il corpo si gouernaria per l'intelletto, se non per l'amore & affectione c'ha al suo consorte & mezo masculino. & in quello che dice, unendosi l'un mezo con l'altro per amore,

non cercauano le cose necessarie per il sostenimento loro & periuano; onde per remedio Iuppiter li fece tornare li genitali dell'uno uerso dell'altro, & satisfatti per il coito, & generation del simile, si redintegrò la loro diuisione: significa che il fine della loro diuisione della parte intellettiua, & corporea, fu perche pigliando satisfattione delli diletti corporei si sostetassero nell'indiuuido, & generassero il simile per la ppetua conseruatione della specie. Ammonisce poi che non si debba peccare, perche ogni mezzo dell'huomo uerria a diuidersi, & restaria ciaschuno il quarto dell'huomo. intende che se la parte dell'intelletto non è unita, ma diuisa con imperfette cognitioni, & consigli, resta imperfetta & debile di natura; però che l'unità è quella che la fa uigorosa, & pfecta: & la diuisione gli leua la perfettione et il uigore. & così la corporea quando è unita in cercare il necessario, è perfetta: quando è diuisa in acquisitione delle cose superflue et insatiabili di quelle, resta imperfetta, et fragile in modo che con la tale diuisione di ciascuna delle parti l'huomo uiene a mancar non solamente di quella prima unione et intellettuale dell'Androgeno, ma ancora di quello essere mezzo, secondo che si richiede nella uita humana: ma resta mezzo di mezzo, seguendo la uita lasciaua, & peccatoria. Questo è quello che significa la fauola Platonica allegoricamente, & l'altre particolarità che scriue nel mondo del diuidere, & del consultare et simili, sono ornamenti della fauola p farla piu bella & uerisimile. 50. Mi piace ancora questa allegoria accommodata alla fauola Platonica dell'Androgeno; ma uorria che trouando alcuno proposito mi dicesse

gesti o Filone il construtto di quella nel nostro proposito del nascimento dell'amore. FI. Quel construtto che cauiamo di questa allegoria per il nostro proposito del nascimento dell'amore, è che tutti gli amori e desiderij humani nascono dalla coalterната diuisione dell'intelletto, & corpo humano, però che l'intelletto inclinato al corpo suo (come il maschio alla femina) desia & ama le cose pertinenti a quello, & se sono necessarie & moderate, sono desiderij, & amori honesti, per la loro moderatione & temperamento, & se sono superflui, sono la sciui, & dishoneste inclinationi, & atti peccatorij. Ancora il corpo amando l'intelletto, come donna il marito maschio, si solleua in desiare le perfettioni di quello, sollecitādo con li sentimenti, con gli occhi, con le orecchie & col senso, fantasia, & memoria d'acquistare il necessario per le rette cognitioni, & eterni habiti intellettuali, con che si felicita l'intelletto humano, & questi sono desiderij, & amori assolutamente honesti, & quanto piu ardenti, tanto piu laudabili, et perfetti: si che in cio ne ha mostrato Platone il nascimento dell'amore, & di tutti gli amori humani solamente, delli quali fa progenitori la parte intellettuale, come padre, & la parte corporea come madre. & il primo amore dell'huomo è questo mutuo individuale, fra l'una parte, & l'altra, come l'amore che è fra il maschio, & la femina, dopo questo primogenito amore, nascono da questi due parenti tutti i desiderij & amori humani a tutte le cose, liquali s'includeno in tre specie, cioè, o intellettuali, che sono assolutamente honesti, come erano quelli dell'huomo congiunto et intero nella prima uita felice nel paradiso. o
sona

sono tutti corporali necessarij, & moderati, che'l temperamento gli fa fra gli corporei honesti, come era la uita dell'huomo, quando fu diuisa per il necessario aiutorio, prima che peccasse. ouero sono atti corporali inordinati, superflui, et eccessiui, che son brutti peccatori, et dishonesti: come fu la uita dell'huomo poi che fu infangata nella cognitione del bene e del male, sommersi nella lasciuiia, et habituati nel peccato. i quali tutti dal tuo amor, che è fra la parte intellettuale, e corporea, depēdono, come t'ho detto. SO. Conosco quali sono secondo Platone li progenitori dell'amore dell'huomo, che è picciolo mondo. uorria ancora sapere da te se ancora si troua che lui habbi assegnato primi parenti all'amore uniuersale di tutto il gran mondo corporeo creato. F1.

Dipoi che Platone assegnò li progenitori dell'amore humano nel libro del conuinio in nome d'Aristofane, come hai inteso, si sforzò ancora assegnare li primi parenti dell'amore uniuersale di tutto il mondo corporeo in nome della fata Diotima, che fu la maestra di Socrate nelle cognitioni amatorie, et quella gli narrò il nascimento dell'amore essere stato in quel modo, che quando nacque Venere, tutti gli dei furono in conuito, & con loro Motides, cioè Poro figliuolo del consiglio, che uol dire Dio dell'influentia, alliquali, hauendo cenato, uenne Penia cioè la pouertà, come una poueretta, per hauere qualche cosa per mangiare dell'abbondantia delle uiuande del conuito delli dei, & stana come gli poveretti mendicanti, domandando fuor delle porte. Poro inebriato del nettare (che allhora ancora nō si trouaua uiuendo) andò a dormire nel giardino di Gioue, la detta Pe-

nia costretta dalla necessità pēsò a che modo si potrebbe ingrauidare cō qualche astutia d'un figliuolo di poro, onde andò a corcarsi appresso di lui, e cōcepè d'esso l'amore, da li quali parēti nacque l'amore faettatore, & offeruatore di Venere, perche nacque nelli suoi natali, ilqual sempre ha desio di cosa bella, perche essa Venere è bella, & per essere figlio del dio Poro, & della poueretta Penia, partecipò la natura di tutte due, perocche al principio è arido, e squalido, cō gli piedi scalzi, sempre uolando per terra, senza casa, ne ridotto, senza letto ne coperta alcuna, dorme per le strade al scoperto, seruāte la natura de la madre sēpre bisognante, et secōdo la stirpe del padre procura le cose belle e buone, animoso et audace, uehemente et sagace cacciatore, ua sempre machinando nuoue trame, studioso di prudentia, facundo, et in tutta la uita filosofante, e mancatore, fascinatore, uenefico, et sofista, e secondo sua misla natura non è del tutto immortale, ne mortale, ma in breue in un medesimo giorno muore, e uiue, et se resuscita una uolta, manca un'altra, et così fa molte uolte per la mescolāza della natura del padre, et della madre. cio che acquista perde, et quel che perde ricouera, per laqual cosa mai non è mendico, ne mai è cieco, ilquale ancora fra sapiētia, et ignorātia è constituito, perocche uissuno delli dei si' oiosa, ne desia farsi sapiente, perch'egliè, ne in effetto alcun sapiēte filosofa, ne ancor quelli che sono del tutto ignoranti, pche questi non desiano mai d'esser sapiēti, che ueramēte questo è il peggio de l'ignorante, che nō è, ne desia d'esser sauiο, per che non desia mai le cose che nō conosce che li mancano. è adunque il filosofo mezo fra l'ignorante,

& il

et il sapiente, et perche nõ è bello come il sapiente, desidera la sapientia che m̃aca, ne brutto come l'ignorãte, al quale non solamẽte m̃aca la bellezza, ma ancora il desiderio di quella. è adunque l'amore mezo fra il brutto e'l bello ueramẽte. SO. La fauola è ben cõposta, et assai si mostra nelle conditioni et forme dell'amore la natura del ricco padre, & della pouera madre mescolata insieme, ma uoria sapere il significato di Poro padre, & di Penia madre, & del tempo, loco, & modo del nascimento dell'amore loro figlio. FI. Ingeniosamẽte la fauia Diotima in questa fauola ne mostra quali sono li progenitori dell'amore, come di loro nacque, & qual natura delli parenti ha sortito. dice prima che nacque essendo gli dei insieme nel conuito della natiuità di Venere. Sono alcuni che dicono intendersi per la natiuità di Venere, l'influentia dell'intelligentia nell'angelo prima, & poi nell'anima del mondo, hauendo gia partecipato la uita di Gioue la essentia di Saturno, & il primo essere di Celio che erano gli tre dei del conuito precedete alla natiuità di Venere magna, nell'angelo, & nella mondana, & nell'anima del mondo. ma noi non curaremo d'allegorie si astratte, & interminate, et impropportionate al litterale fabuloso. Essa medesima Diotima, come hai inteso, dichiarò che intendeva per Venere la bellezza, onde dice che l'amore sempre ama il bello, perche nacque quando nacque la bella Venere. Significa adunque che amore nacque quando nacque la bellezza, peroche ogni amore è di cosa amata, & ogni cosa amata è bella, & per essere bella, o parere s'ama, perche l'amore è desiderio di bello. Dice che essendo gli dei nel conuito quando nac-

que

raccontare
1593

que Venere, Penia bisognosa era di fuore, per hauere qualche reliquia delle uiuande delli dei, et il suo dio po- ro figliuolo del consiglio imbrocato del nettare usò di casa, doue era con gli altri in conuito; & andò nell'hor- to a dormire. onde Penia desiderosa di hauere figliuolo di lui, se gli coricò appresso, & concepè l'amore. Vuol dire che producendo gli dei, cioè Dio, col mondo ange- lico bellezza a loro simile nel mondo corporeo creato, nel quale concorreuano insieme con liberale largitione, & letitia, come in conuito de natali di quella, il manca- mento della materia potenziale interuenne li, desidero- sa di partecipare le forme belle, et perfettioni diuine, et angeliche: Pero figlio del consiglio, cioè l'influente in- telletto, imbrocato del nettare, cioè pieno delle Idee, et forme diuine, desiderò partecipare al mondo inferiore per bonificarlo; se bene l'inclinarsi al basso, fusse a lui mancamento. e questo è, ch'ei dice che andò a dormire nell'orto di Gioue: cioè che addormentò la uigilante cognitione sua, applicandola al mondo corporeo del moto e generatione, che è l'orto di Gioue; peroche l'intelletto celeste è casa & palazzo di Gioue, oue si fa il conuito, & si beue il nettare diuino, che è l'eterna cō- templatione, & desio della diuina & bellissima maestà quando l'intelletto figliuolo del cōsiglio, che è il sommo Dio, uolse parteciparsi al mondo inferiore; la poueretta bisognante Penia se gli accostò appresso, cioè la potetia della materia desiderosa di perfettione; s'ingrandì di lui imbrocato del desio della perfettione corporea, me- zo dormiente della sua eterna contemplatione diuina, & diuertito alquanto da quella, parteciparè perfettio

ne alla bisognante materia, et d'ambi due nacque l'amore; peroche l'amore dice perfettione non in atto, ma in potentia. Et cosi è l'intelletto nel corpo generabile che è forma potenziale, et intelletto possibile, e per essere in intelletto conosce le cose belle, Et per essere in potentia li manca la possessione di quelle, et desia la bellezza attuale, Et questo è quel che dice, che è mezo fra il bello, Et il brutto; perche l'intelletto possibile, e le forme materiali sono mezo fra la pura materia totalmēte informe, et fra le forme separate, Et intelligētie attuali angeliche, che sono uere belle. però assegna Diotima egualmēte all'amore le conditioni, Et machinationi della materia corporea bisognante, e mortale uariabile, et imperfetta madre sua, Et le conditioni intellettuali, Et perfette dello affluente intelletto Poropadre suo: et lui pone filosofante, e nō sapiēte, però che l'intelletto possibile desia la sapiētia, et è in potentia di quella, perche non è in atto sapiēte, come l'intelletto angelico. Ne mostrò adūque Diotima in questa sua fauola, che l'intelletto possibile è participato dell'intelletto agente, o in atto angelico, ouer diuino. e che la possibilità non gli uiene della sua propria natura intellettuale, come alcuni credono; ma solamēte dalla cōpagnia della bisognante materia priuata d'ogni atto, Et pura potentia. Ne insegnò che'l primo produttore dell'amore genito è la generata bellezza, Et gli proprij parenti suoi sono il conoscimento della bellezza, il quale gli è padre, Et il mancamento di quella, che è la madre: però che cio che si ama, Et desia, bisogna che sia preconosciuto per bello, e che manchi, o che possa mancare, Et si desideri conseruare sempre. Si
che

che tu o Sofia conosci che'l padre dell'amore uniuersale nel mondo inferiore è il conoscimento della bellezza, e la madre è il mancamento. so. Questo intendo, ma questi parenti mi pare che s'applichino solamente al modo corporeo, & ancora nel generabile inferiore solo, & già ho inteso da te, che nel mondo angelico si truoua prima, & principalmente l'amore, alquale assegnate queste due proprie cause, cioè conoscimento & mancamento di bellezza. FI. Egli è uero che l'amore non solamente nell'inferiori, ma principalmente nel l'angelico è per conoscimento de bellezza che manca: ma questa è la bellezza immesa & diuina, de laquale tutti gli intelletti creati mancano, & quella conoscono, amano, & desiano, e questa tal bellezza chiama Platone magna uenere, cioè la bellezza del mondo intellettuale, e questa non nacque in tempo, però che è eterna, & immutabile, ne manco l'amore suo ha nuoui nascimenti, ma se nacque, ab eterno in quel diuino mondo nacque: ne il mancamento di questa uiene per ragione della compagnia bisognate Penia, ouero materia con l'intelletto, che in quel mondo non si truoua materia, ma uiene per il mancamento che è ne la creatura, per esser creata, della perfettione somma del suo creatore, ouero nell'eccellentia della sua bellezza, sopra quella della creatura. si che questi parenti sono proprij dell'amore genito del mondo inferiore, nel nasimento di Venere inferiore: cioè la bellezza partecipa alli corpi generati, et non a l'amor del mondo angelico, ilquale è superiore a Poro imbracciato ne l'horito di Gione, et alieno da Penia bisognate, so. Ho inteso da te quello che gli poeti, e filosofi hanno fauoleggiato del nasci-

mēto de l'amore, e de suoi progenitori, e quello che le loro favole sapientemente significano. desidero hormai sapere da te pianamente, & chiaramente, quali son gli primi parenti dell'amore, sì de l'humano, come ancora dell'universal amore dell'universo. FI. Io dirò prima o Sofia, quelli ch'io credo essere in comune padre, e madre, d'ogni amore, & dipoi, se uorrai gli appropriarò all'amore humano, & al mondano ancora. SO. Mi piace l'ordine, perche la cognitione comune si debbe anteporre alla piu particolare: dimmi adunque quale è in comune padre d'ogni amore, & quale è sua madre. FI. Io non foglia la madre la pura carētia, come Diotima, ne il padre l'affluente cognitione, come ella uole, ne pongo la bellezza Venerea connessa alla sua generatione ouer lucina, o parca in quella, come in'altra parte Platone pone, non essendo padre, ne madre, però che l'amore a detto di tutti è figlio di Venere, & secondo alcuni senza altro padre: ma lasciando li figmenti & opinioni d'altri, ti dico che'l commune padre d'ogni amore è il bello e la madre commune è la cognitione del bello mista di carētia. da questi due, come da ueri padre e madre, si genera l'amore, e'l desiderio; però che'l bello conosciuto da quello a chi manca, è incontinente amato, & desiato dal conoscitore amante, e desiderante quel bello. Et così nasce l'amore concetto dal bello nella mente del suo conoscente, a chi manca, & il desidera. è adunque il bello amato padre, & generante de l'amore, & la madre è la mente dell'amante ingrauidata del seme di esso bello: ch'è la sua esemplare bellezza in essa mente del conoscēte, dellaquale ingrauidata desia l'unione

con

con esso bello, ouero generatione del simile. Et già di sopra hai inteso come l'amato ha natura paterna generante, Et l'amante ha natura materna cōcipiente dell'amato, e desiderante il parto in bello, come dice Platone. so: Mi piace questa assoluta, Et chiara sententia del padre, Et madre dell'amore in commune. ma innanzi ch'io ti domandi piu dichiarazioni, bisogna che m'assolui una cōtradittione che appare in due parole. Tu dici che la madre de l'amore è la cognitione del bello che manca, e dall'altra parte dici che ella prima è grauida della forma del bello, Et perciò la desia Et ama. La cōtradittione è, che se la mēte del conoscēte è grauida del bello, non li manca già, anzi l'ha, perche la grauida ha in se figlio; e non gli manca. FI. Se la forma del bello non fusse nella mente dell'amante sotto specie di bello buono e giocondo, non saria esso bello mai amato da lui, perche i priui interamente di bellezza non hanno ne desiano il bello, ma quello che'l desia nō è del tutto priuato di lui, però che ha la cognitione sua; Et la sua mente è ingrauidata della forma della sua bellezza. ma perche gli mēca il principale, che è la perfetta unione con esso bello, gli uiene il desiderio del p̄cipale effetto che manca, Et desia fruire con unione il bello: la forma de quale impressa nella sua mente l'incita, come desia la grauida di figliare, Et porre in luce l'occulto dentro di lei; si che la madre dell'amore, cioè l'amante, se bene è priuata dell'unione perfetta con l'amata, non è però priuata della forma esemplare della sua bellezza, laqual la fa essere amante, o desiderante l'unione di quel bello che li manca. Mi piace cio che dici, ma mi resta

contra, che parrebbe che la madre amante grauida del bello padre, e parturisse, ouero generasse per figlio il medesimo padre, però che tu dici che la generatione, & filiatione non è altro che l'unione, & fruizione del medesimo padre in atto. FI. Sottilmente arguisci o Sofia, ma se fussi più sottile; uedresti per solutione che l'atto di fruire il bello con unione, non è propriamente ne totalmente esso medesimo: auenga che sia simillimo a quello, come il proprio figlio al padre: pur con quella similitudine paterna si gionta qualche impressione materna della cognitione amante: che non saria atto di fruizione se non peruenisse dal conoscente amante nel bello cognito amato: si che egli è uero figlio delli due, & ha la parte materiale della cognitione materna, e la formale della bellezza paterna. e come Platone dimostra, l'amor è desiderio di grauidexxa, per partorire bello simile al padre: e questo non solamente è l'amore intellettuale, ma ancora il sensuale. SO. Dichiarami come in ciascun di questi amori consiste la grauidexxa col desio di parturire il bello, e perche tanto si desiano le tali generationi. FI. Tu uedi quanto non solamente ne l'huomo, ma ancora in ogni animale è il desiderio della cognitione del simile, e quanti affanni, trauagli, e pericoli li parenti, massimamente madri, pigliano per la generatione, & education delli suoi figli, fino ad esponersi alla morte per ben loro. Il fine primo è la productione del bello simile a quel di che la madre è ingrauidata: & l'ultimo fine è la desiata immortalità: che non possendo esser perpetui, come dice Aristotele, gli individui animali desiano, e procurano perpetuarsi nella gene-

generatione del simile: la uita & essere delquale molte uolte procurano, piu che la propria: perche par loro che la sua gia passi, & quella è la parte sua che è per essere, & per fare immortale la sua uita, con la continuoua & simile successione. Ancora questi fini accadono ne l'anima humana, che essendo grauida de la bellezza, de la uirtù, & sapientia intellettuale, desia sempre generare simili belli in atti uirtuosi, & habiti sapienti: perche con la uera generatione di quelli s'acquista la uera immortalità, cosi è meglio di quello, che li corpi animati l'acquistano nella generatione de simili animali: e cosi, come le reliquie de padri, mancando loro, consistono, & si perpetuano per li figliuoli, cosi si perpetuano le uirtù de l'anima, se ben macano, per gli atti uirtuosi, & habiti intellettuali, che gli causano eternità. hai adūque inteso come il padre de l'amore è il bello amato, & la madre è il conoscente amante di quello. laquale ingrauidata di lui ama, & desia parturire simile bello: mediante ilquale s'unisce, & fruisce con perpetuità la bellezza uirile. So. Mi pare hauere assai ben compreso a che modo il bello, ouero bellezza sia il padre de l'amore, & il conoscente & desiderante quello la madre, laquale ingrauidata da lui desia il parto del simile, che è l'unione & fruitione di esso bello, ma ueggo essendo questo, che ogni cosa consiste ne la bellezza, però che il padre è il bello, & la grauida madre è la forma esemplare conoscitiua di quello, & il desiderato figlio è il tornare per fruitione unitiua in esso bello: & mi merauiglio che facci tanto caso della bellezza, però che precedendo ad ogni amore,

saria bisogno che precedesse non solamente al mondo inferiore, & alla mente astratta de gli huomini, ma ancora al mondo celeste, & tutto l'angelico, conciosia che in ciascuno, come gia dicesti, si ritroui amore, & tutti sieno ueramente amati. ancora se ne la somma diuinità è, come qualche uolta hai detto, amore alle sue creature, et ella sia amante di quella, come nelli sacri libri si narra, come si puo imaginare precedētia di bellezza a quella che a tutte sommamente precede? F1. Non ti merauigliare o Sofia, che la bellezza sia quella che facci ogni amato, amato, et ogni amante, amante, et che sia d'ogni amore principio, mezo, & fine, cioè principio in esso amato, & mezo nella reuerberatione sua ne l'amante; & fine ne la fruitione, & unione di esso amante nel suo principio amato: perche essendo il primo bello il sommo opifice dell'uniuerso, la bellezza d'ogni cosa creata è la perfettione de l'opera fatta in lei dal sommo artefice, & è quella cosa in che l'operato comunica, & somiglia piu a l'operante, e la creatura al creatore: & essendo questa la diuinità partecipata da tutte le parti de l'uniuerso, non è strano, ma giusto, che preceda ad ogni altra cosa di quello, & sia quella che faccia le cose, in che si truoua, amabili, & altre conoscitine di quelle amanti, et desiderose della participatione di quelle, e loro, mediante la diuina bellezza di tutte opifice: laquale non solamente precede a l'amore che si truoua nelle cose create, o sieno corporee, corruttibili, et celesti, ouero in corporee, spirituali, & angeliche ma ancora precede a l'amore che prouiene da Dio nelle creature: però che quello non è altro che uolere che la bellezza delle crea-

ture cresca, & s'assomigli alla somma bellezza del loro Creatore: a l'immagine delquale loro furon create. si che prima in Dio la bellezza, che l'amore, & l'essere bello & amabile, precede all'essere amatore. so. Veggio quello che rispondi alla mia dimanda, & ancora che paia che satisfacci a me, non fa però che la dignità e tanta eccellentia di questa bellezza io bene non la comprendo, ne ueggio come sia di tanta importanza, che habbia ad essere principio di tutte le cose degne, & perfette, come la fai. Vorrei che dell'essentia di questa bellezza meglio mi satiaassi: mi ricordo bene che una uolta me l'hai diffinita dicendo che la bellezza è gratia, laquale dilettaando l'animo col conoscimento di quella, il muoue ad amare, ma dell'essentia di questa gratia, & del troppo che importa nel creatore, & in tutto l'uniuerso, mi resta la medesima sete di conoscere, che nella medesima bellezza diffinita. FI. Ancora mi ricordo hauerti mostrato parte della spirituale essentia della bellezza, però ch'io ti feci conoscere che delli cinque sensi esteriori la bellezza non entra nell'animo humano per li tre loro materiali, cioè ne per il tatto, ne per il gusto, ne per l'odorato: che le temperate qualità, ne gli diletteuoli tacti Venerei, non si chiamano belli: ne manco li dolci sapori, ne ancora li soauì odori, si dicono belli: ma solamente per li due spirituali, cioè parte per l'auditò per li belli parlamenti, orationi, ragioni, uersi, belle musiche, & belle cōcordanti harmonie: & la maggior parte per gli occhi, nelle belle figure, et belli colori, & proportionate cōpositioni, & bella luce & simili: liquali ti denotano quato sia la bellezza cosa spirituale, & astratta dal corpo. ancor t'ho

mostrano che le maggiori bellezze consistono nelle parti de l'anima, che sono piu eleuate dal corpo: come, prima ne l'imaginatiua con le belle fantasie, pensieri, & inuentioni, & piu nella ragione intellettiua separata dalla materia cō li belli studi, arti, atti, & habiti uirtuosi & sciētie: & piu perfettamēte nella mente astratta, cō la prima sapientia humana, laquale è uera imagine della somma bellezza. Sī che per questo principiarai a conoscere quanto la bellezza da se è aliena dalla materia, e corporeità, et come a quella spiritualmente è cōmunicata. SO. Pur communemente il uolgo nelli corpi principalmente pone la bellezza, come propria di quelli: & ben pare che a loro piu conuenga. & se le cose che non sono corpi si chiamano belle, par che sia a similitudine della bellezza corporea, come si chiamano ancora grandi, come grand'animo, grande ingegno, gran memoria, grand'arte, a similitudine delli corpi: però che nell'incorporei, non hauendo in se quātità ne dimensione, non possono essere ne grandi ne piccoli propriamente, se non a somiglianza di mensurati corpi: non meno par che sia la bellezza propria delli corpi: & impropria, et per similitudine, delli incorporei. FI. Se ben nel grande accade questo, per essere la grandezza propria della quantità, & la quantità del corpo: che ragione hai tu che così sia la bellezza? SO. Oltra l'uso del uocabolo, che s'appropria alli corpi, quella dal uolgo si reputa essere piu uera bellezza, & è ancora qualche ragione, che la bellezza pare che sia la proportion delle parti al tutto, & la commensuratione del tutto in quelle: & così molti delli filosofanti l'hanno diffinita: adunque è propria del com-

mensu-

mensurabile corpo, & del tutto composto delle sue parti: & presuppone quantità in corpo propriamente. & se delle cose incorporee si dice, è perche a similitudine del corpo hanno parti, delle quali sono cōposte proporzionalmente per ordine: come è l'harmonia, concordanza, & l'ordinata oratione, & però si chiamano belle a similitudine del composto, & proportionato capo: & così nelle considerationi imaginative rationali, & mentali l'ordine delle parti al tutto è a similitudine del corpo, che propriamente è composto di parti commensurate, che si chiamano belle: sì che il proprio della bellezza, come della grandezza, parerìa che fusse nel corpo: che è proprio soggetto della quantità, & compositione delle parti. FI. L'uso di questo uocabulo bello, appresso il uolgo è secondo la cognitione che li uolgari hanno della bellezza: che conciosia che loro non possino comprendere altra bellezza, che quella che gli occhi corporei comprendono, ouero l'orecchie, si credono oltra quella non essere bellezza, se non qualche cosa fitta, sognata, o imaginata: ma quelli gli occhi della mente di cui son chiari, & ueggono molto piu oltre che li corporei, conoscono molto piu dell'incorporea bellezza di quello che conoscono li carnali della corporea: & conoscono che quella bellezza che si truoua ne i corpi, è bassa, piccola, & superficiale, a rispetto di quella che si truoua nell'incorporei: anzi conoscono che la bellezza corporea è ombra et imagine della spirituale, e partecipata da quella: e non è altro che il risplender che'l mōdo spiritual dà al mōdo corporeo: & ueggono che la bellezza delli corpi nō procede dalla corporeità, o materia loro: che se così fusse ogni

corpo, & cosa materiale saria: bella ad uno medesimo modo: però che la materia, & corporeità è una in tutti i corpi: oueramēte delli corpi il maggiore saria il piu bello: il quale molte uolte non è, però che la bellezza richiede mediocrità nel corpo: il maggior delquale, come il minore, è deforme: ma conosco che nelli corpi uiene dalla participatione delli incorporei loro superiori. e tanto quanto della participatione loro mācano, tanto sono deformi: in modo che la deformità è il proprio del corpo, & la bellezza è aduentitia in lui dal suo bonificante spirituale. A te dunque o Sofia non bastino gli occhi corporei, per uedere le cose belle: mirale con gli incorporei, & conoscerai le uere bellezze che'l uolgo non può conoscere. perche, cosi come li ciechi delli occhi corporei non possono comprendere le belle figure, & colori, cosi li ciechi delli occhi intellettuali non possono comprendere le chiarissime bellezze spirituali, ne diletтары in quelle: però che non diletta la bellezza, se non chi conosce lei: & chi non gusta quelle è priuo di suauissima diletatione: che se la bellezza corporea, che è ombra della spirituale, diletta tãto chi la uede, che se l'usurpa, & conuerte in se, & gli leua la libertà, & ha uoglia di quella, che farà quella bellezza intellettuale lucidissima, dellaqual la corporea è solamēte ombra & imagine, a quelli che son degni di uederla? Sia adūque tu o Sofia di quelle, che l'ombrosa bellezza non le ruba, ma quella, che è patrona di quella suprema in bellezza, et diletatione. so. Mi basta questo, perche il uolgo non m'inganni in quello che dice bellezza: ma uorria che mi soluessi la ragione della proportione delle parti al tutto, che fa per loro, &

mostra

mostra che la bellezza sia propria delli corporei, & impropria, et per similitudine di quella delli incorporei. FI. Questa diffinitione di bellezza detta per alcuni delli moderni filosofanti non è già propria, ne perfetta, che se così fusse, nessun corpo semplice non composto di diuerse, & proportionate parti si chiameria bello. nõ saria adunque il Sole, la Luna, & le Stelle belle, ne la risplendente Venere, ne l'illustre Giove. SO. Hanno ancora questi la bellezza della figura circolare, che è la piu bella delle figure, laquale è in se tutta, & contiene parti. FI. La figura circolare è bene in se bella, ma la bellezza sua non è la proportionione delle parti, l'una all'altra, ne al tutto, però che le parti sue sono eguali, & homogenee, nelle quali non cade proportionione alcuna, ne ancor la bellezza della figura circolare è quella che fa il Sole, la Luna, & le Stelle belle, che se così fusse, ogni corpo orbicolare haueria la bellezza del Sole, ma la bellezza loro è la lucidità, laqual in se non è figura, ne ha parti proportionate, & così il fiammeggiante fuoco, & il fulgente oro, & le lucide & pretiose gemme non sariano belle, però che tutte queste sono semplici, & d'una natura le parti, & il tutto, senza diuersità proportionata. ancora secondo loro, solamente il tutto saria il bello, & nißuna delle parti saria beila, se non in comparatione al tutto. ancora tu uedrai uno uiso qualche uolta essere bello, qualche uolta nõ, essendo pur sempre la proportionione delle parti al tutto una medesima. appare adunque che la bellezza non sia nelle proportioni delle parti. & oltre a quella è piu, che, secondo loro, li uaghi colori non sariano belli: ne la luce (che è il piu bello del mondo corporeo) & quella

quella che gli da la bellezza, si potria chiamar bella, & cosi nell' audito, la suaua uoce non si diria (come si dice) bella, & se la bellezza della musica uogliono che sia la concordantia delle parti, la bellezza intellettuale qual sarà? & se diranno che è l'ordine della ragione, che diranno della intelligentia delle cose semplici, e della purissima diuinità, ch'è somma bellezza? si che se bene consideri trouerai, che quantunque nelle cose proportionate, & concordanti si truoui bellezza, la bellezza è oltre la loro proportionone, onde non solamente nelli cōposti proportionati si truoua, ma ancora piu ne semplici. SO. Adunque l'improportionati potriano essere belli? F. I. Nō gia, che l'improportionati sono defettuosì, e cattini, & nessuno cattiuo è bello, ma non però la proportionone è essa bellezza, perche di quelli che non sono ne proportionati, ne improportionati, perche non sono composti, si truouano bellissimi, & piu, che nelli proportionati e concordanti sono alcuni non belli, perche ogni bello e buono non è proportionato, & nelle cose cattine, si truoua ancora proportionone & concordantia, & si dice appresso gli mercatanti, che'l codicioso, & il trappolare s'accordano presto, & il timore s'accompagna con la crudeltà, & la prodigalità con la ruberia; non è adunque ogni bello proportionato, ne ogni proportionato bello, come costoro hanno pensato. SO. Ch'è adunque la bellezza delle cose corporee a chi fa che le figure, e gli corpi bene proportionati sieno belli, se la bellezza non è il proportionati? F. I. Sappi che la materia fondamento di tutti gli corpi inferiori è da se deforme, & madre d'ogni deformità in quelli, ma informata in tutte le parti per

per participatione del mondo spirituale, si rende bella, si che le forme radiate in lei dall'intelletto diuino, e dall'anima del mondo, ouero dal mondo spirituale, e dal celeste, sono quelle che gli leuano la deformità, e porgono la bellezza. si che la bellezza in questo mondo inferiore uien dal mondo spirituale, e celeste; così come la bruttezza, e deformità è propria in lui dalla sua deforme, & imperfetta materia: di che tutti gli suoi corpi sono fatti. SO. Adunque ogni corpo saria egualmēte bello, perche sono dal mōdo superior essentialmēte informati. FI. Ti cōcedo che ogni corpo ha qualche bellezza, laqual gli uie dalla forma che informa la sua materia deforme, ma nō sono belli egualmente, perche le forme non in un modo perfettamēte informano tutti l'inferiori corpi, ne d'una maniera in tutti leuano la deformità della materia, anzi in alcuni leuā poca parte di questa deformità, & in altri piu, & piu gradualmente, et quāto piu della deformità materiale basta a leuare la forma, tanto rende il corpo piu bello, & quanto meno, men bello, e piu deforme, e questa differenza non è solamente nella diuersa specie delli corpi del mondo inferiore, ma ancor nelli diuersi in diuidui d'una specie, perche un'huomo è piu bello dell'altro, & un cauallo piu bello dell'altro, perche la forma essenziale sua meglio ha dominato la materia, onde piu ha possuto leuare della deformità di quella, e renderlo bello. SO. E donde uiene che li proportionati corpi ne paiono belli? FI. Peroche la forma che meglio informa la materia, fa le parti del corpo fra se stesse col tutto proportionate, et ordinate intellètualmēte, e bē disposte al le sue proprie opationi e fini, uinificādo il tutto, e le par

ti,

ti, o sieno diuerse, o simili, cioè homogenie, o terrogenie nella meglor forma ch'è possibile, perche il tutto sia perfettamente informato, e uno, et così si fa bello, e quando la materia è inobediente nõ puo così unire, & ordinare le parti intellectualmente nel tutto, e resta men bello, e deforme per la disobedientia della deforme materia, alla informante, & belleggiante forma. So. Mi piace conoscere qual sia la bellezza ne i corpi inferiori, e chi la fa, e donde uiene, ma mi resta un dubbio, parte delli dubbij tuoi, contra quelli che dicono la bellezza essere proportion, peroche i uaghi colori sono belli, e non sono uniti di forma, & così la luce è bellissima, e non ha parti informate, & unite nel tutto, & ancora il Sole, la Luna, e le stelle, se ben sono corpi nõ hanno materia di forma, ne forma, che l'informi. Perche adunque sono belli et oltre acciò la musica, l'harmonia, la soaue uoce, et l'elegantiori orationi, gli resonanti uersi non hanno già materia deforme, ne forma, che gl'informi, & pur sono belli, & finalmente le cose belle della imaginatione, & ragione, & della mente humana, che hai detto, non hanno già compositione di materia, ne forma, & pur sono gli piu belli del mondo inferiore. F1. Bene hai domandato, & già io ero per dichiararti la bellezza di questi, se bene tu non mi hauesti domandato. nel mondo inferior tutte le bellezze sono delle forme, come t'ho detto, le quali quando bene conuinceno la materia deforme, & dominano la rozza corporentia, fanno gli corpi belli, & loro in se è giusto che siano piu belli, ouero bellezza, poi che bastano a fare del brutto bello, che se non fusseno belli, o sariano brutti, o neutrali, cioè ne belli, ne brutti, & se
sono

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

ro proprie natura. & uniuersalmente la luce in tutto il mondo inferiore è forma, laquale leua la bruttezza de la tenebrosità della materia deforme, e perciò quelli corpi che piu la partecipano, rende piu belli. ond' ella è giusto che sia bellezza uera, & il Sol dà quale dipende è fontana della bellezza, e le stelle, e la Luna sono suoi primi condotti, o gli piu degni participi. l'harmonia è bella, però che è forma spirituale ordinatiua, et unitiua delle molte, & diuerse uoci, in unita, & perfetta consonanza, per modo intellettuale, e le soauì uoci son forma del tutto, e partecipano la sua bellezza. la bellezza de l'oratione uiene dalla bellezza spirituale ordinatiua, & unitiua di molte, & diuerse parole materiali in unione perfetta intellettuale in qualche parte di harmoniaca bellezza, sì che cō ragione si puo dir piu bella che l'altre cose corporee, e così gli uersi, nelliquali è la bellezza intellettuale, hanno piu della bellezza harmoniaca risonnante. Le bellezze della cognitione, et de la ragione, e de la mente humana, manifestamente precedono ogni bellezza corporea, però che queste son uere formali, e spirituali, & ordinano, & uniscono li molti & diuersi concetti de l'anima sensibili, & rationali, & ancora porgeno, et partecipano bellezza dottrinale ne le menti disposte di riceuer bellezza, & ancora è bellezza artificiale in tutti li corpi che per artificio sono fatti belli. sì che la bellezza in tutto il mondo inferiore procede dal modo spirituale ne le forme, & mediante le forme nelli corpi, lequal forme ouero le bellezze formali, sēpre sono astratte da la materia, però che non hanno compagnia di materia deforme che impedisca mai la sua bellezza, et però

le uirtù e sapientie sono sempre belle, ma li corpi informati qualche uolta belli e qualche uolta nò, secondo si troua la materia obediēte, o resistente allà bellezza formale. SO. Intēdo a che modo tutta la bellezza naturale del mondo corporeo deriua da la forma o forme, che infermano li corpi ne la materia di quello, ma mi resta ad intēdere la bellezza delle cose artificiali dōde dipēde, poichē nō uiene dalla spirituale, ouero celeste origine delle forme naturali, ne è del numero e natura di quelle. FI. Così come la bellezza de le cose naturali deriua da le forme naturali essentiali, ouero accidentali, così la bellezza de le cose artificiate deriua da le forme artificiali: onde la diffinitione de l'una, et de l'altra bellezza è una medesima distribuita a tutte due. SO. Et qual saria la loro diffinitione? FI. Gràtia formale, che diletta; e muoue chi la comprende ad amare, & questa gràtia formale così come ne li belli naturali è di forma naturale, così nelli belli artificiali è di forma artificiale, e per conoscere che la bellezza de i corpi artificiali uiene da la forma de l'artificio, imagina due pezzi di legno eguali, e che ne l'uno s'intagli una bellissima Venere, e ne l'altro nò, conoscerai che la bellezza di Venere non uiene dal legno, perche l'altro pari legno non è già bello; sì che resta che la forma, o figura artificata è la sua bellezza, e quella che fa bella: e così, come le forme naturali de i corpi deriuano da incorporea, e spiritual origine, laqual è l'anima del mondo, & oltra a quella dal primo, e diuino intelletto nelli quali due primi tutte le forme esisteno con maggior essentia, perfettione, e bellezza, che ne li diuisi corpi; così le forme artifi-

ciali deriuano da la mente dell'artifice humano ne laqual prima esistono con maggior perfettione e bellezza, che nel corpo bellamente artificiato, e cosi come leuando per consideratione del bello artificiato la corporentia, non resta altro che l'idea, laquale è in mente de l'artifice, cosi leuando la materia de belli naturali, restano solamente le forme Ideali presistenti ne l'intelletto primo, e da lui ne l'anima del mondo. Ben conoscerai o Sofia quanto piu bella debbe esser l'idea de l'artificio unita ne la mente de l'artefice, che quando si truoua nel corpo distribuita, e smembrata, però che ogni bellezza e perfettione la unione accresce, e la diuisione la sminuisce, & le parti della bellezza de la statua di Venere nel legno son diuise ciascuna per se, onde fanno lenta, e debile la sua bellezza in rispetto di quella che è ne l'anima de l'artefice, però ch'in lei consiste l'idea de l'arte con tutte le sue parti complicate insieme, in modo che l'una fauorisce l'altra, e la fa crescere in bellezza, e la bellezza di tutti insieme sta in ogn'una, e quella di ciascuna in tutte senza alcuna diuisione, o discrepantia, di maniera, che chi uedesse l'una, e l'altra, conosceria che senza comparatione è piu bella l'arte, che l'artificiato, come quella che è causa de l'arteficiata bellezza, laquale ne la compagnia de li corpi perde de la sua perfettione tanto quanto i corpi guadagnano in quella. però che quanto piu il rozo corpo e brutto è tirato da la forma tanto l'artificiato rende piu bello, e quanto piu la forma è tirata, et impedita dal corpo, tanto men bello resta il composto artificiato. Resta adunque che la forma senza corpo è bellissima, si come il corpo senza la forma è bruttissimo.

e come

e come le cose artificiali son le neutrali, che quelle forme che i corpi naturali fan belli, che nella mēte del sommo artefice, & uero architetto del mondo ci c'è nell' intelletto diuino, si truouano molto piu belle. però ch' iui sō tutte insieme astratte da materia, da mutatione, o alteratione, & da ogni diuisione, & moltitudine, e la bellezza di tutte insieme fa bella ogn'una d'esse, e la bellezza di ciascuna si truoua in tutte. Si trouano poi tutte le forme nell' anime del mondo, ch' è il secondo artefice di quello, non già in quel grado di bellezza che è nel primo intelletto architetto; però che ne l' anima non sono in quella pura unione, ma con qualche moltitudine, o diuersità ordinata, però ch' essa è in mezo fra il primo opifice, e le cose artificiate. ma sono iui in molto maggior grado di bellezza che in esse cose naturali, però che iui si trouano spiritualmēte tutte in unione ordinata, astratte da materia da alteratione, e moto, & da lei emanano tutt' l' anime, e forme naturali nel mondo inferiore diuise in diuersi corpi di quello, sottoposte tutte a l' alteratione e moto, con la successiua generatione, e corruttione. eccetto solo l' anima humana rationale, che è libera di corruttione, alteratione, e moto corporeo, pur con qualche moto discorsiuo, & recetione della specie, in modo spirituale, però ch' ella non è mista col corpo, come l' altre anime, & forme naturali, delle quali pure (come habbiamo dell' artificiali) quelle che meno sono miste col corpo, son piu belle in se, et rendono li suoi corpi piu belli, e quelle c' hāno piu mescolanza con la corporentia sono men belle in se, e rendono li suoi corpi de formi. & il contrario è nelli corpi naturali, che il piu

eleuato dalla forma, & il piu sottoposto a lei è il piu bello, & quando che resiste alla sua forma, & la retira a lei, è il piu brutto. Tu o Sofia potrai conoscer per questo discorso come la bellezza delli corpi inferiori naturali, & artificiatì non è altro che la gratia che ha ogn'un di loro dalla sua propria forma sostantiale, sia o accidentale, ouero di sua forma artificiale, e conoscerai che le forme in se all'un modo, & all'altro son piu belle, che l'informate da quelle, nel loro essere spirituale, e sono molto piu eccellenti in bellezza, che nel suo essere corporale s'apprenda con gli occhi corporei, e parte per l'orechie, & la spirituale nò, perche s'apprende per gli occhi dell'anima, o dell'intelletto proportionati a lei, & degni di uederla. so. A che modo gli occhi dell'anima nostra, & l'intelletto è sì proportionato alle bellezze spirituali? F1. Però che l'anima nostra rationale per esser e' imagine dell'anima del mondo è figurata nascosamente di tutte le forme esistenti in essa anima mōdana: & però con discorso rationale, come simile distintamente le conosce, & gusta la sua bellezza, & l'ama. & il puro intelletto che riluce in noi, è similmente imagine dell'intelletto puro diuino dissegnato dell'unità di tutte le Idee: ilquale in fine de nostri discorsi rationali ne mostra l'essentie Ideali in intuitiua, unica, & astrattissima cognitione quando il merita nostra bene habituata ragione: sì che noi con gli occhi dell'intelletto possiamo uedere in uno intuito la somma bellezza del primo intelletto, & idee diuine. & uedendola te diletta, e noi l'amiamo, & con gli occhi dell'anima nostra rationale, con ordinato discorso possiamo uedere la bellezza

bellezza dell'anima del mōdo, & in lei tutte l'ordinate
 form: laqual ancora grādemēte ne diletta, & moue ad
 amare. Sono ancor proportionate a queste due bellezze
 spirituali del primo intelletto, & dell'anima del mōdo le
 due bellezze corporee, quella che s'acquista per il uede-
 re, & quella che s'acquista per l'audito, come loro simu-
 lacri, et imagini. Quella del uiso è imagine della bellezza
 intellettuale. però che tutta cōsiste in luce, & per la luce
 s'apprēde. & già tu sai che il Sole, & la luce sua è ima-
 gine del primo intelletto: onde così come il primo intellet-
 to illumina con la sua bellezza gli occhi del nostro intel-
 letto, & li empie di bellezza così il Sole imagine di quel-
 lo, con la sua luce, ch'è splendore di esso intelletto, fatto
 forma & essentia di esso Sole, illumina i nostri occhi, &
 li fa cōprendere tutte le lucide bellezze corporee: et quel-
 la che s'acquista per l'audito è imagine della bellezza
 dell'anima del mōdo però che cōsiste in cōcordantia, har-
 monia & ordine. così come esistono le forme in quella in-
 ordinata unione. & così come l'ordine delle forme ch'è
 ne l'anima del mōdo abbellisce l'anima nostra, e da quel-
 la si comprende, così l'ordinatione delle uoci in harmo-
 nico canto, in sentētiosa oratione, o in uerso, si compren-
 de dal nostro audito, et mediante quelle diletta la nostra
 anima per l'harmonia, & concordia di che lei è figura-
 ta da l'anima del mondo. So. Ho conosciuto come le bel-
 lezze corporee, così le uisioni come gli auditi, sono i-
 magini, & simulacri delle bellezze spirituali del pri-
 mo intelletto, & anima del mondo: & che si come
 gli occhi, & gli orecchi sono quelli che comprendo-
 no le due bellezze corporee, così la nostra anima ra-

tionale, & mente intellettiua, sono quelle che apprendono ambe le bellezze spirituali. Ma mi resta un dubbio ch'io ueggo che la nostra anima, et mente intellettiua, sono quelle che per uia de gli occhi, & orecchi conoscono, & giudicano le bellezze corporee, & si diletmano in quelle, & l'amano: & che gli occhi, & orecchi proprij non pare che sieno altri che condotti, & uie delle bellezze corporee a l'anima, & intelletto nostro. Parrebbe adunque che loro uersassin piu presto, & propriamente circa le bellezze corporali, che circa le spirituali come hai detto. FI. Non è dubbio che l'anima è quella che conosce, giudica, & sente tutte le bellezze corporee, & si diletta in quelle, & l'ama, & non gli occhi, ne gli orecchi, se bene le portano, però che se fussino questi li conoscitori, & amatori della bellezza, seguiria che ogn'uno egualmente conoscereia le bellezze delle cose corporee, & egualmente si diletterea di quelle, & l'amaria, perche tutti hanno occhi, & orecchie. perche tu uedrai molte cose belle che da molti chiari occhi non sono conosciute, ne porgeno a quelli che le ueggono diletteatione ne amore, e quãti huomini di buono audito uedrai che non gustano la musica, ne pare loro bella, ne l'amano, & altri a cui li belli uersi, & orationi paiono inutili. Pare adunque che il conoscimento delle bellezze corporee, & la diletteatione, & amore di quelle non consista ne gli occhi, & orecchi, donde posano, ma nell'anima doue uanno. SO. Ancora che in questo tu fauorisci il mio dubbio, t'interromperò la risposta, fin che mi dica la ragione, perche tutte l'anime egualmente non hanno cognitione, diletteatione, & amore del bello

bello, poi che tutti gli occhi, & orecchi il porgeno a quelle? FI. La risposta di questa uedrai insieme con la solutione del tuo dubbio, se mi lascerai dire. Tu sai che le bellezze corporee sono gratie formali: & gia ti ho detto che tutte le forme astratte in ordine unitiuo si truouano spiritualmente ne l'anima del mondo, della quale è imagine l'anima nostra rationale, però che l'essentia sua è una figuratione latēte di tutte quelle spirituali forme, per impressiōe fatta in lei dall'anima del mōdo sua essemplare origine. Questa latente figuratione è quella che Aristotele chiama potentia, & preparatione uniuersale nell'intelletto, possibile a riceuere, & intendere tutte le forme & essentie: però che se non fussero in lei tutte in modo potentiale ouero latente, nō potria riceuerle, & intēderle ogn'una di loro in atto, e per persistentia. Dice Platone che'l nostro discorso & intendere è reminiscentia delle cose antefisistenti nell'anima, in modo d'obliuione: che è la medesima potentia di Aristotele, & il modo latente, ch'io ti dico. Adunque conoscerai che tutte le forme, e specie non saltano dalli corpi nell'anima nostra, perche migrare d'un soggetto ne l'altro, è impossibile. però representati per li sensi, fanno rilucere quelle medesime forme, & essentie che innanzi erano lucenti nell'anima nostra. Questa rilucentia Aristotele la chiama atto d'intendere, e Platone ricordo: ma l'intentione loro è una, in diuersi modi di dire. E' adunque la nostra anima piena delle bellezze formali, anzi quelle sono sua propria essentia, e se sono ascoste in lei, non uiene la latētia per parte sua nell'intelletto, che la fa esētiale, ma da parte della cognitione, & unione che

col corpo & materia humana : che se bene non è mista con quella, solamente l'unione, e colligatione mista, c'ha con lui, fa che l'essentia sua, nellaquale è l'ordinatione delle bellezze formali, uiene ombrata, & oscura: in modo che bisogna la representatione delle bellezze diffuse nelli corpi, per dilucidare quelle latenti nell'anime. Ma essendo questa latentia, & tenebrosità molto diuersa ne l'anime dell'indiuuii humani: secondo la diuersità dell'ubbedienze de corpi, e materie loro alle sue anime, interuiene che l'anima d'uno conosce facilmente le bellezze, & quella d'un'altro con piu difficultà, & quella di qualche altro a nissun modo le può conoscere, per la rozzezza della sua materia; laquale non lascia lucidare la tenebrosità ch'a lei causa nell'anima, et però uedrai che uno huomo le conoscerà prontamente, & da se stesso: & l'altro harà bisogno di eruditione: & l'altro nō riesce mai erudito. Ancora uedrai una anima conoscere facilmente alcune bellezze, & altre bellezze con difficultà: però che la materia sua è piu proportionata, & simile ad alcuni corpi, & cose belle, che all'altre: onde la latentia, & ombria delle bellezze nell'animo suo non è eguale in tutti: per ilche parte di quelle facilmente conosce l'anima p representatione de' suoi sensi, & parte no: & in questo si trouano tati modi di diuersità nelli huomini, che sono incomprendibili. Potrai adunque conoscere che tutte le bellezze dell'anima nostra naturali indutte dalli corpi, son quelle formali bellezze che l'anima del mondo ha prese dall'intelletto, e distribuite per li corpi mondani: & quelle proprie bellezze delle quali essa ad imagine, & similitudine sua figurò, & ne informò

mo la nostra anima rationale. Facilmente adunque potremo dalla cognitione delle bellezze corporee uenire nella cognitione della bellezza della nostra propria intellettiua, et della bellezza dell'anima del mondo: & da quella, mediante la nostra puramente intellettuale, della somma bellezza del primo intelletto diuino: come dalla cognitione dell'immagine alla cognitione delli esemplari delliquali sono immagini. Sono adunque le bellezze corporee nel nostro intelletto spirituali; & con e tali si conoscono da lui: & però i'ho detto che gli occhi dell'anima nostra rationale, & mente intellettuale conoscono le bellezze spirituali, ma la rationale conosce le bellezze de le forme che sono ne l'anima del mondo, mediante il discorso che fa dalle bellezze corporee mondane immagini, & causate da quelle. Ma la pura mente conosce di rettamente in un inuito l'unica bellezza de le cose ne le Idee del primo intelletto: che è la finale beatitudine humana. & conoscerai che quelle anime che difficilmente conoscono le bellezze corporee, cioè la spiritualità che è in quelle; & con difficoltà le possono estrarre dalla bruttezza & materiale, & deformità corporea, sono ancor difficili nel conoscere le bellezze spirituali di essa anima, cioè le uirtù, scientie, & sapientie. & così come, non ostante che ogni uno che ha occhi uegga le bellezze corporee; non però ciascuno le conosce per belle, ne si diletta in quelle, ma solamente gli amatori l'uno piu de l'altro, secondo ha piu de l'amatorio: così, se ben tutte l'anime conoscono le bellezze spirituali, non tutte le reputano belle ad un modo, ne a tutte la loro fruitione diletta, ma solamente a l'anime

amatorie,

amatorie, & ad una piu che ad un'altra, secondo che è piu connaturata del spiritual amore. So. Intendo a che modo l'anima nostra conosce spiritualmente le bellezze, prima le corporee, & dipoi per quelle l'incorporee: le quali presisteno nel primo intelletto, & nell'anima del mondo, in modo chiarissimo, & risplendente, nella nostra anima rationale ombrosa, et latente: & intendo che cosi come quelli che piu perfettamente conoscono le bellezze l'amano, & gli altri nò; cosi quelli che piu conoscono dell'incorporee, sono ardenti amatori di quelle, & gli altri nò. & m'hai ancora detto che quelli che conoscono bene l'incorporee bellezze, & l'apprendono con facilità, sono quelli che meglio, & piu prontamente conoscono le bellezze incorporee dell'intelletto, & anima superiore. Contra che mi occorre un non piccolo dubbio, però che sel'amor della bellezza si causa dalla perfetta cognitione di quella, segue che cosi come quelli che bene conoscono le bellezze corporee, son quelli che bene conoscono l'incorporee, cosi quelli che intensamente amano le bellezze corporee, sono li primi amatori delle bellezze incorporee intellettuali, come è la sapienza, & la uirtù, di che il contrario è manifesto: che quelli che molto amano le bellezze corporee son nudi della cognitione, et amore delle bellezze intellettuali, & quasi ciechi in quelle: & cosi quelli che ardentissimamente amano le bellezze intellettuali sogliono sprezzare le corporee, abbandonarle, odiarle, & fuggire da quelle.

Fi. Mi piace intendere il tuo dubbio, perche la soluzione di quello ti mostrerà a che modo le bellezze corporee si debbino conoscere, & amare, & a che modo si deb-

bino fuggire, & odiare: & qual è la perfetta cognitione & amor di quelle: & quale è il falso, sofisticò, & apparente. Tu hai inteso che l'anima è mezo fra l'intelletto, & il corpo, non solamente dico l'anima del mondo, ma ancora la nostra simulacro di quella. ha adunque la nostra anima due faccie, come t'ho detto della Luna uerso il Sole, & la terra, l'una faccia uerso l'intelletto suo superiore, l'altra uerso il corpo inferiore a lei. La prima faccia uerso l'intelletto, è la cagione intellettiua, cò laquale discorre con uniuersale, & spirituale cognitione estrahēdo le forme, & essentie intellettuali dalli particolari & sensibili corpi, conuertendo sempre il mōdo corporeo nell'intellettuale. La seconda faccia che è uerso il corpo, è il senso, che è cognitione particolare delle cose corporee aggiunta, & mista la materialità delle cose corporee conosciute. Queste due faccie hanno contrarij, ouero oppositi moti: e così come l'anima nostra con la prima faccia, ouero cognitione rationale, fa del corporeo incorporeo, così della seconda faccia, ouer cognitione sensibile accostandosi essa alli sensati corpi & mescolandosi seco, contrabe l'incorporeo, al corporeo. Le bellezze corporee si conoscono dall'anima nostra in questi due modi di cognitione, con l'una e l'altra faccia cioè sensitiuamente, & corporalmente, o rationalmente, & intellettuiamēte: e secondo ogn'una di queste due cognitioni delle bellezze corporee si causa nell'anima l'amor di quelle: cioè per la cognitione sensibile, amor sensuale, & per la cognitione rationale, amor spirituale. sono molti che la faccia dell'anima uerso li corpi hanno luminosa, & l'altra uerso l'intelletto oscura: e ciò

uiene per essere l'anima loro sommersa & molto adhe-
 rente al corpo, & il corpo inobbediente, e poco uinto
 dall'anima. Questi tutta la cognitione che hanno delle
 bellezze corporee, & sensibili, e così tutto l'amor c'hàn-
 no a quelle è puro sensibile, & le bellezze spirituali non
 conoscono, ne amano, ne si diletmano in quelle, ne le sti-
 mano degne d'essere amate, et questi tali sono de' gli hu-
 mini gli infeliciissimi, e poco differenti da gli animali brut-
 ti, & quel che hanno di piu, è lasciua, e libidine, concu-
 pifcentia, & cupidità, & auaritia, & altre passioni, e
 tribulationi, che fanno gli huomini non solamente uili,
 & indegni, ma ancora laboriosi, et insatiabili, e sempre
 turbati, & inquieti con nessuna satisfattione, & conten-
 tezza, però che l'imperfettione di tali desiderij, & dilet-
 tationi gli leua ogni fine satisfattorio, & ogni tranquil-
 la contentezza, secondo la natura dell'inquieta materia
 madre delle bellezze sensibili. Sono altri che piu uera-
 mente si possono chiamare huomini, che la faccia dell'a-
 nima, che è uerso l'intelletto, è non men luminosa che
 quella che è uerso il corpo. & alcuni nelliquali è molto
 piu lucida: questi dirizzano la cognitione sensibile alla
 rational e, come proprio fine, & tanto reputano le bel-
 lezze sensibili con l'inferior faccia, quanto si caua da
 quelle le rationali bellezze con la superiore, ch'è la ue-
 ra bellezza, secondo t'ho detto. e se bene adheriscono l'a-
 nima spirituale con la faccia inferior alli corpi, per ha-
 uer della loro bellezza cognitione sensibile, di continēte
 di contrario moto eleuano le specie sensibili con la fac-
 cia superiore rationale, cauando da quelle le forme e spe-
 cie intelligibili: riconoscendo esser quella la uera loro co-
 gnitio-

gnitione della bellezza, & lasciandoli corporeo del sensibile, come brutto e scorza dell'incorporeo ouero ombra, o imagine sua: e nel modo che dirizzano l'una cognitione all'altra, cosi dirizzano l'un' amor all'altro, cioè il sensibile all'intelligibile: che tanto amano le bellezze sensibili, quãto le cognitioni loro inducono a conoscere, & amare le spirituali in sensibili: lequali come uere bellezze solamente amano, & nella fruitione di quelle si diletano, & nel resto della corporentia, & sensualità non solamente non hanno amore, ne diletatione in quella, ma l'odiano come brutta materiale; & fuggono da quella, come da contrario nociuo. perche la mescolanza delle cose corporee impedisce la felicità dell'anima nostra, priuandola con la luce sensuale della faccia inferiore, della luce intellettuale in la faccia superiore, che è la sua propria beatitudine, & cosi come l'oro quando ha la lega, & mescolanza delli roxi metalli, & parte terrestre, non puo essere bello, perfetto, ne puro, perche la bontà sua consiste in essere purificato d'ogni lega, & netto d'ogni roxa mescolanza: cosi l'anima mista dell'amore delle bellezze sensuali nõ puo esser bella, ne pura ne uenire in sua beatitudine, se non quãdo sarà purificata, & netta da l'incitationi alle bellezze sensuali: & allhora uien a posseder la sua propria luce intellettiua senza impedimẽto alcuno, laqual'è la felicità. T'ingãni adunque o Sofia di qual'è la maggior cognitione delle bellezze sensuali, tu credi che sia in quello che le conosce in modo sensitiuo materiale, non estrahẽdo da quelle le bellezze spirituali, & erri: che questa è imperfetta cognitione delle bellezze corporee; pche chi fa dell'accessorio princi-

pale non ben conosce, & chi lascia la luce per l'ombra,
 non bene uede, & chi lascia d'amare la forma origina-
 le per amare il suo simulacro, o imagine, se stesso odia.
 imperoche la perfetta cognitione de le bellezze corpo-
 ree, è in conoscere di modo, che facilmente si possino e-
 strabere da quelle le bellezze incorporee: & allhora la
 faccia inferiore de l'anima nostra, che è uerso il corpo,
 ha il conueniente lume, quando serue al lume della fac-
 cia superiore intellettiua, & è accessoria, & inferiore,
 uehiculo di quella, & se gli cede, è imperfetta l'una &
 l'altra, & resta l'anima improportionata & infelice.
 Adunque l'amore de le bellezze inferiori allhora è con-
 ueniente & buono, quando è solamente per distillare da
 quelle le bellezze spirituali, che sono le uere amabili, et
 l'amore è principalmente in quelle, & ne le cose corpo-
 ree accessorie per loro. che così come gli occhiali tanto
 sono buoni, belli, & amati, quanto la chiarezza loro è
 proportionata alla uista, e gli occhi, & seruono bene
 quelli ne la representatione de le specie uisive, & essen-
 do piu chiari, & improportionati sono tristi, e non sola-
 mente inutili, ma nociui, & impediendi della uista: così
 tato è la cognitione delle bellezze sensitue buona e cau-
 satrice d'amore, & diletto, quanto si dirizza alla cog-
 nitione delle bellezze intellettuali, et induce l'amore e frui-
 tione di quelle: e quando è improportionata, e non di-
 rizzata in questo, è nociua, & impediende delle bellez-
 ze del lume intellettuale, in che consiste il fine humano.
 Auuertisci adunque o Sofia che nō t'infanghi ne l'amo-
 re, & diletatione de le bellezze sensuali, tirando l'ani-
 ma tua dal suo bello principio intellettuale, per sommer-
 gerla

gerla nel pelago del deforme corpo, e brutta materia. Non t'interuenga quel de la fauola di quello, che uide belle forme scolpite in acqua brutta, che uolse le spaille all'originali, & seguitò l'ombrose imagini, & si buttò, & annegò fra loro nelle turbide acque. so. Mi piace la tua dottrina in questo, & desidero imitarla, e conosca quanto fallo puo cadere nella cognitione, et amore delle bellezze corporee, & il gran rischio che in quelle si corre, & distintamente ueggo che le bellezze corporali in quãto sono bellezze, non sono corporali, ma la sola participatione che li corporali hãno con l'incorporali, ouero il lustrore che li spirituali infondono nelli corpi inferiori, le bellezze de quali sono ueramente ombre, & imagini delle bellezze incorporee intellettuali, & che'l bene dell'anima nostra è ascendere dalle bellezze corporali nelle spirituali, et conoscere per l'inferiori sensibili, le superiori bellezze intellettuali, ma con tutto questo, mista desiderio di sapere che cosa è questa bellezza spirituale, che fa ogn'uno dell'incorporei bello, & ancora si comunica alli corpi, e non solamente alli celesti in gran modo, ma ancora gli inferiori, & corruttibili, secondo piu e manco si partecipa, & piu che a tutti, all'huomo, e principalmente alla sua anima rationale, et mente intellettiua. Che cosa è adunque questa bellezza che cosi si sparge per tutto l'uniuerso, et in ciascuna delle parti sue? e per lei tutti li belli, e ciascuno di loro è fatto bello? che se bene m'hai dichiarato che la bellezza è gratia formale, la cui cognitione ne muoue ad amare, questa è solamente la bellezza delli corpi fermati et delle loro forme, ma come questa sia ombra & imagine dell'incorporea, uourei

sapere precisamente, e che cosa è questa bellezza incorporea, dalla quale la corporea dipende, e perche quando saprò questo conoscerò quel che è uera bellezza, che per tutti si distribuisce, & non harò bisogno di particolare cognitione, e diffinitione della bellezza corporea, la quale m'hai dato; però che la diffinitione della corporea, non è la diffinitione di sua bellezza, ma di lei in corpo, e non so quel che la medesima bellezza sia in se stessa, fuor delli corpi: laqual cosa principalmente desidero sapere. Pregoti con l'altre cose ancora questa ne uogli mostrare. FI. Così come nelli belli artificiatì, secondo già hai inteso, la bellezza non è altro che l'arte de l'artefice partecipata diffusamente in essi corpi artificiatì, & nelle loro parti onde la uera et prima bellezza artificiale è essa scietifica arte persistente nella mente dell'artefice, dalla quale le bellezze dell'artificiatì corpi dependano, come da loro prima Idea a tutti comunicata: così la bellezza di tutti gli corpi naturali, non è altro, che lo splendor di loro Idee; onde esse Idee son le uere bellezze, per le quali tutti li corpi sono belli. SO. Tu mi dichiari la cosa per quello che non è meno occulto che lei. mi dici che le uere bellezze sono le Idee, & a me non è men bisogno dichiararmi che cosa è idea, di quello che sia bellezza: massimamente che l'essere delle Idee, come tu sai, è molto più ascoso da noi, che l'essere d'essa bellezza. Vuoi adunque dichiarare il più manifesto cō l'ascoso: e tanto più che oltra che è più occulto l'essere della Idea, che quello della bellezza, è anco molto più dubbioso et incerto, però che tutti concedono essere una uera bellezza, dalla quale tutte l'altre depēdono, & molti delli filosofi sapiētissimi ne

gano

gano l'essere delle Idee Platonice, come è Aristotele e tutti li suoi seguaci Peripatetici. Come uoi adunque dichiararmi il certo p il dubbioso, & il piu manifesto per l'occulto? FI. Le Idee nō sono altro che le notitie dell'uniuerso creato con tutte le sue parti presistenti nell'intelletto del sommo opifice, & creatore del mondo: l'essere delle quali nissuno de li soggetti della ragione il puo negare. SO. Dimmi pur la ragione, perche nō si puo negare. FI. Però che se'l mondo non è prodotto a caso, come si mostra p l'ordine del tutto, e de le parti, bisogna che sia prodotto da mète o intelletto sapiēte, il quale il produce in quello perfectissimo ordine, e cōrisspōdēte proportione, che tu, & ogni sapiēte discerni in quello. Il quale nō solamēte è mirabilissimo nel tutto, ma ne le piu minime de le parti sue ad ogni sapiēte che'l cōsidera, è in grā de ammiratione, et nell'ordine, et corresspōdētia d'ogn'una delle minime parti di quello uede la sōma pfectione della mète dell'opifice del mondo, e l'infinita sapientia del creatore di quello. SO. Questo nō negarei gia, ne credo si possa negare, però che in me stessa, & in ciascun delli miei membri ueggo il gran sapere del creatore delle cose: ilqual trappassa la mia apprensione, & d'ogni huomo sapiente. FI. Conosci bene, massimamente se uedessi la anitomia del corpo humano, & d'ogn'una delle sue parti, con quanta sottilità d'arte e sapientia è cōposto e formato, che in ciascuno di quelli ti presentaria l'immensa sapiētia, prouidentia, & cura di Dio nostro creatore, come dice Iob, di mia carne ueggo Dio. SO. Vegnamo oltra alle Idee. FI. Se la sapientia, et arte del sommo opifice ha fatto l'uniuerso con tutte le sue parti & par

ti delle parti in modo perfettissimo, concordanza, & ordine, bisogna che tutte le notitie delle cose si saniamēte fatte presistino in ogni perfettione nella mente di esso opifice del mōdo; così come le notitie de l'arti de le cose artificiate bisogna che presistino ne la mēte del loro artifice et architetto: altramēte non sariano artificiate, ma solamēte a caso fatte. Queste notitie de l'uniuerso, & delle sue parti che presisteno ne l'intelletto diuino, sono quelle che chiamamo Idee, cioè prenotitie diuine delle cose prodotte. Hai adūque inteso quel che sono l'Idee & come ueramente sono. SO. Le intēdo euidentemente: ma dimmi come possono Aristotele, & gli altri Peripatetici negarle. FI. Largo discorso saria bisogno a dirti in che cōsiste la discrepātia d'Aristotele da Platone suo maestro in questo delle Idee, & la ragione di ciascuna delle parti, et quali sieno quelle che più cōuinceno. Hora non te le dirò già: perche saria uscire troppo del nostro proposito, & fare prolissa questa nostra confabulatione; ti dico solamēte per satisfattione tua, che ciò che ti habbiamo detto delle Idee, nō nega, ne puo negare Aristotele, se bene nō le chiama Idee; però che egli pone che ne la mente diuina presista il Nimos de l'uniuerso, cioè l'ordine sapiēte di quello, dal quale ordine la pfettione, et ordinatione del mōdo, & di tutte le sue parti deriva così come ne la mēte del Duca de l'esercito presiste l'ordine di tutto quello; dal quale ordine procede l'ordinanza & i fatti di tutto il suo esercito, & d'ogn'una delle sue parti: si che in effetto le Idee Platoniche nella mente diuina in diuersi uocaboli et uarij essempi sono concesse d'Aristotele. SO. Intēdo la conformità, ma dimmi pure qual-

qualche cosa de la differentia che è fra loro, nell'essere delle Idee, che tanto Aristotele, & gli suoi si sforzarono di negare. FI. Te'l dirò. in somma sappi che Platone misse nelle Idee, tutte l'essentie, e sostantie de le cose, di modo che in tutto il procreato di quelle nel mondo corporeo, si stima che sia piu presto ombra di sostatia, & essentia, che si possi dire essentia ne sostatia, & così sprezza le bellezze corporee in loro stesse, perche dice che non essendo loro altro che pmostrarnele, & indurne in la cognitione di quelle, p se la loro bellezza è poco piu che niente. Aristotele uole in questo essere piu temperato, però che li pare che la somma pfectione de l'artefice debba produrre pfecti artificiatu in loro stessi: onde tiene che nel modo corporeo, e nelle parti sue sia l'essetia, & la sustatia propria d'ogn'uno di loro, & che le notitie Ideali non sieno l'essentie & sustatie delle cose, ma cause pductive & ordinative di quelle; onde egli tiene che le prime sustatie sieno gl'individui, et che i ogn'uno di loro si salui l'essentia delle specie delle quali specie, l'universali non uole che sieno le Idee, che sono cause delle reali, ma solamente cōcetti intellettuali, della nostra anima rationale pigliati dalla sustatia, & essentia ch'è in ciascuno de l'individui reali, & perciò chiama quelli cōcetti universali sustatie seconde, p essere astratti p il nostro intelletto dalli primi individuali, e le Idee nō uol che sieno prime sostatie, come Platone dice, ne ancora le secōde, ma prime cause di tutte le sustatie corporee, et di tutte loro essentie cōposte di materia et forma; però che egli tiene che la materia, & il corpo entri nell'essentia & sustatia delle cose corporee, e che nella

diffinitione d'ogni essentia, quel si facci per genere & differētia, entri prima la materia, o corporētia, over forma materiale cōmune per genere, & la forma speciale per differētia: peroche l'essentia & sustātia sua è cōstituita d'ambi due materia & forma, e conciosia che ne le Idee nō sia materia et corpo, in loro nō cade, secōdo lui, essentia, ne sustantia: ma sōno il diuino principio, di che tutte le essentie, & sustantie dipēdono: cioè li primi, come primi effetti corporali, & li secondi come loro imagini spirituali. tiene adunque che le bellezze del mondo corporco sieno uere bellezze ma causate, & dipendenti da le prime bellezze Ideali del primo intelletto diuino. Di questa differētia, che è fra questi duoi theologhi, nascono tutte l'altre, che ne l'Idee fra loro si truouano, & ancora la maggior parte di tutte le loro differentie theologali, & naturali. So. Mi piace conoscere la differentia, & ancora mi piacereia sapere il tuo parere con qual di loro in ciò piu si cōforma. FI. Ancor questa differentia quādo bene la saprai cōsiderare, la trouarai piu presto ne la impositione de uocaboli, che ne la loro significatione, del modo in che si debbono usare, cioè che uoglia dire essentia, sustantia, unità, uerità, bontà, bellezza, & altri simili, che in la realità de le cose s'usano: si che ne la sentētia seguo ambi due: però che la loro è una medesima. ne l'uso de' uocaboli forse è da seguire Aristotele: perche il moderno lima piu la lingua, & piu diuisamente, & piu sottilmente suole appropriare i uocaboli alle cose. ti dirò ben questo, che Platone trouando gli primi filosofi di Grecia che non stimauano altre essentie, ne sustantie, ne bellezze che le corporee, & fuora delli cor-

pi pensauano essere nulla. fu bisogno come uerace medico curarli col contrario; mostrandoli che li corpi da se stessi niſuna eſſentia, niſſuna ſuſtanzia, niſſuna bellezza poſſeggono, come è ueramente: ne ha altro che l'ombra de l'eſſentia, & bellezza incorporea Ideale della mète del ſommo opifice del mondo. Ariſtotele che trouò già li ſoſoſi per la dōtina di Platone remoti del tutto dalli corpi, ſtimando che ogni bellezza, eſſentia, & ſuſtanzia fuſſe nell' Idee, & niente nel mondo corporeo, uedendo li, che perciò ſi facenano negligenti ne la cognitione de le coſe corporee, & nelli ſuoi atti, moti, & alterationi naturali, & nelle cauſe delle ſua generatione et corruptione, dellaqual negligētia uerria a riſultare difetto, & macamento ne la cognitione aſtratta da li ſuoi ſpirituali principij, però che la gran cognitione de gli effetti al fine induce pſetta cognitione de le lor cauſe; però gli parue tēpo di tēperare l'eſtremo in queſto, qual forſe in proceſſo uerria ad eccedere la metà Platonica. & dimoſtrò, come t'ho detto, eſſere propriamēte nel mondo corporeo eſſentie, & ſuſtantie prodott, & cauſate da le Idee, & eſſere in quello ancora uere bellezze, benche depēdenti da le puriſſime, & perfettiſſime Ideali. ſi che Platone fu medico curatore di malattia con ecceſſo, & Ariſtotele medico conſeruatore di ſanità già indotta da l'opera di Platone, cō l'uſo del tēperamento. So. Nō poca ſatiſfatione ho hauuto in conoſcere che uuol dire Idee, & come il loro eſſere è neceſſario, & che ancora Ariſtotele non le neghi aſſolutamente, & la differentia ch'è fra lui, & Platone nell'intendere, & parlare di quelle. & di queſto nō ti dimādarò più p non leuarti dal noſtro propoſi-

to della bellezza: et tornando in quello, tu m'hai detto, che le uere bellezze sono le Idee intellettuali, ouero le notizie esemplari, & l'ordine de l'uniuerso, & delle sue parti presistenti nella mente del sommo opifice di quello, cioè nel primo intelletto diuino: nelle quali se bene mi par da concedere sia bellezza maggiore, & prima che la corporca, come causa di quella non mi par gia da concedere, che le Idee sieno la uera, et assolutamente prima bellezza, per laquale ogni altra cosa è bella, o bellezza, però che le Idee son molte, come conuiene dire che sieno le notizie esemplari de l'uniuerso, et di tutte le sue parti, che sono tante, che quasi fariano innumerabili: e se ogni una di quelle Idee è bella, o bellezza, bisogna che la uera & prima bellezza sia altra piu superiore che le Idee: per participatione della quale ogni Idea è bella, o bellezza, perche se la uera fusse propria di una di quelle Idee, niuna de l'altre non faria uera bellezza, ne prima, ma seconda per participatione di quella prima. bisogna adunque che tu mi dichiari quale è la prima uera bellezza, di che tutte l'Idee la pigliano, poi che la bellezza Ideale non satisfa in questo per la sua moltitudine. FI. Mi piace questo dubbio che hai mosso, però che la solutione di quello porrà termine satisfattorio al tuo desiderio di saper qual sia la uera, & prima bellezza. Et prima ti dirò che non t'inganni, credendo che nell'Idee sia diuersità, & moltitudine diuisa, così come ne le parti mondane che dependono da quelle: perche gli defecti da gli effetti non prauengono, & non si trouano ne le perfette cause loro, ma sono proprij ne gli effetti, perciò che sono effetti: et per suo essere effettino, sono

sono molto distanti dalla perfettione della causa. & però cade in loro difetti, che non presistono, ne uengano da le sue cause, so. Anzi par che da le buone cause uengano li buoni effetti, & che gli effetti debbono essere così simili alle cause, che per loro si possino conoscere le sue cause. Et. Se bene da la buona causa uiene buono effetto, non perciò la bontà, & perfettione del l'effetto s'equipara a quella de la causa, et se bene l'effetto si assomiglia alla sua causa, non però l'agguaglia ne le cose perfettive. è ben uero che la perfettione de la causa induce perfettione ne l'effetto proportionata ad esso effetto, ma non uguale a quella che l'causa: perche così faria l'effetto causa, & non effetto, o la causa effetto, & non causa. è ben uero che così buono, & perfetto è l'effetto, per effetto, come la causa per causa: ma non sono solamēte uguali in perfettione: anzi l'effetto manca assai della perfettione de la sua causa, & perciò si truouano in lui delli difetti, che non si truouano ne la causa. So. Intēdo la ragione, ma uorrei qualche essemplio. Et. Tu sai che'l mondo corporeo procede da l'incorporeo come proprio effetto da la sua causa, & artifice: niente dimeno il corporeo non contiene la perfettione de l'incorporeo: et tu uedi quanto manca il corpo da l'intelletto. & se tu truoui nel corpo molti difetti, come la dimē sione, la diuisione, & in alcuni l'alteratione, & la corruzione, nō però giudicarai, che presistino nelle lor cause intellettuali, in modo defettuosio: ma giudicarai che ciò sia ne l'effetto, solamente per il mancamento suo della causa: così la pluralità, diuisione, & diuersità che si trouano nelle cose mondane, non credere che presisteno nelle

nelle notitie Ideali loro. Anzi quello che è uno indiuisibile nell'intelletto diuino, si moltiplica idealmente uerso le parti del mondo causate, & in rispetto di quelle le Idee sono molte, ma con esso intelletto è una & indiuisibile. SO. Come uuoi tu che le notitie di molte, & diuerse cose sia una in se? FI. Queste molte cose non sono parti dell'uniuerso? SO. Sono. FI. E tutto l'uniuerso con tutte le sue parti non è uno in se? SO. Vno ueramente. FI. Adunque la notitia de l'uniuerso, & la Idea di quello è una in se, & non molte. SO. Sì, ma come l'uniuerso, essendo uno, ha molte parti diuersamente essentiate, così quella notitia, et Idea dell'uniuerso hauera in se molte diuerse Idee. FI. Quando bene io ti concedessi che la Idea del l'uniuerso cõttiene molte Idee diuerse de le parti di quello, non è dubbio che così come la bellezza dell'uniuerso precede la bellezza delle sue parti, però che la bellezza di ciascuna è partecipata della bellezza del tutto, così la bellezza delle Idee di tutto l'uniuerso precede la bellezza delle Idee partiali: & ella, come prima, è uera bellezza: & partecipandosi a l'altre Idee partiali le fa belle gradualmente, massimamente che la moltiplicatione delle Idee separatamente non è da concedere: però che ancora che la prima Idea de l'uniuerso, che è in mente del sommo opifice di quello, sia multifaria con ordine a l'essentiale parti di quelle, non però quella multifarietà induce in lei diuersità essentiale, separabile, ne partitio ne dimensionaria, ne diuiso numero, come fa nelle parti de l'uniuerso: ma è talmẽte multifaria, che resta in se in diuisibile, pura, & semplicissima, & in perfetta unita cõtinentemente la pluralità di tutte le parti dell'uniuerso pro-

dotto

dotto insieme, con tutto l'ordine de' suoi gradi: di sorte, che doue è una, sono tutte: & le tutte non leuano l'unità de' l'una. Iui l'un contrario non è diuiso in luogo dell'altro, ne diuerso in essentia opponete: ma insieme in la idea del fuoco, in quella de' l'acqua: & in quella del semplice, & in quella del composto, et in quella d'ogni parte è quella de' l'uniuerso tutto: & in quella del tutto, quella di ciascuna delle parti, di sorte, che la moltitudine ne l'intelletto del primo opifice, è la pura unità: & la diuersità, è la uera identità: in tal maniera, che piu presto questa cosa l'huomo la può comprendere cō la mente astratta, che dir con lingua corporea. però che la materialità delle parole impedisce la precisa ostensione di tanta purità longhissima dal depingere corporeo. SO. Mi par intendere questa sublime astrattione, come ne l'unità consiste multifaria causatione, & come da l'uno simplicissimo dependano molte diuerse separate cose: ma se pur mi dessi qualche effempio sensibile, molto mi piacereia. FI. Mi ricordo in quello già hauerti dato un'effempio uisibile, del Sole con tutti li colori, & luce corporea particolare: però che tutti dependono da lui, & in lui cōsiste no, come in Idea, tutte l'essentie delli colori, & luce de' l'uniuerso, con tutti li gradi suoi: nōdimeno in lui nō sono così multiplicati, & diuisi, come nelli corpi inferiori illuminati da esso, ma in una essential luce solare, la qual con la sua unità cōtiene tutti li gradi, & differētie delli colori, & la luce de' l'uniuerso. però uedrai che quand'esso puo Sole s'imprime nelle nubi humide opposte, fa l'arco chiamato Iris cōposto da molti cōplicati, & diuersi colori: di tal sorte che nō potrai conoscere, se nō tutti insieme,

insieme, o ciascuno per se: & così quando si rappresenta esso Sole nelli nostri occhi, causa nella nostra pupilla una moltitudine di colori, & luci diuerse tutte insieme: di modo che sentiamo la multiplicatione che è con l'unità, senza poter dare fra loro diuersità alcuna separabile et in questo modo fa ogni cosa lustra, che s'imprime ne l'aere, & ne l'acqua con moltitudine di colori, & di luce insieme, senza separatione, essendo lei una semplice. si che la semplicissima luce solare, perche in se contiene in unità tutti i gradi della luce, o colori, si rappresenta con moltitudine di colori, & di luce nelli corpi diuersi separatamente, & nelli nostri occhi, & nelli nostri diafani, come l'aere, & l'acqua, con moltifarij, & lucidi colori tutto insieme. però che il diafano è manco distante dalla sua simplicità, che l'opaco corpo per riceuerla unitamente. di questo modo l'intelletto dal sommo opifice imprime la sua pura & bellissima Idea, continente tutti li gradi essenziali della bellezza de corpi dell'uniuerso, con moltitudine separata di belle essentie, & diuersi gradi graduati: & nel nostro intelletto, et nelli altri angelici, & celesti si rappresenta con moltifaria unita bellezza, senza alcuna separata diuisione. e tanto la moltitudine è piu unita, quanto l'intelletto recipiente di quella è piu eccellente in attualità, e chiarezza: et la maggiore unione gli causa maggior bellezza, & piu propinqua della prima, & uera bellezza della Idea intellettuale, ch'è nella mente diuina. & per maggior tua satisfattione, oltre a quest'essempio del simulacro del Sole, te ne dirò un'altro de l'intelletto humano, che è conforme in natura a l'essemplare. tu uedi che uno semplice intellettuale cōcet-

to si rappresenta ne la nostra fantasia, ouero si conserva ne la nostra memoria, non in quella una simplicità, ma in una multifaria, & unita imaginatione emanante da l'unico, & semplice concetto, & si rappresenta ne la nostra prolatione con moltitudine separata di uoci diuissamente numerate. Però che in la nostra fantasia, o memoria è la representatione del concetto del nostro intelletto, a modo che'l Sole s'imprime nel diasano, & la bellezza diuina è in ogni intelletto creato, & ne la prolatione s'imprime il concetto a modo che la luce del Sole si rappresenta nelli corpi opachi, & come la bellezza & la sapientia diuina ne le diuerse parti del mōdo creato, si che non solamente ne la luce solare uisua puoi conoscere il simulacro della participatione della somma bellezza, & sapietia, ma ancora piu proprio simulacro nella representatione delli nostri cōcetti intellettuali nel senso interiore, o ne l'audito esteriore. Sc. Intera satisfattione m'hai dato con questo effempio della representatione della luce solare ne le due maniere di recipiente, cioè grosso, opaco, & sottile diasano, ala representatione della diuina idea intellettuale, ne l'uniuerso creato ne le due nature recipienti, cioè la corporea, & la spirituale intellettiua. Ilquale Sole con la sua luce, come gia m'hai detto, è non solamente effempio della idea & intelletto diuino, ma uero simulacro fatto da lui alla sua imagine; però che del modo che'l Sole partecipa la sua lucida bellezza estensamente, o separatamente a li diuersi corpi grossi opachi, partecipa l'intelletto diuino la sua ideale bellezza estensamente, & separatamente in tutte l'essentie de le diuerse parti corporee de l'uniuerso, et al mo-

do che'l Sole partecipa la sua bella, & risplendente lucidità con multifaria unità ne li corpi sottili diafani, così partecipa esso intelletto diuino la sua bellezza ideale cō multifaria unità ne li intelletti prodotti humani, celesti, & angelici. Ma solamēte una cosa desidero saper tocātē alla prima bellezza, che tu la poni esser forma esemplare, ouero Ideal di tutto l'uniuerso prodotto; così corporco, come spirituale: cioè la notitia, & ordine di quello presistente nella mente, o intelletto diuino, secondo il quale esso con tutte le sue parti fu prodotto, & essendo questa idea de l'uniuerso la prima, & uera bellezza, come dici, seguiria che la bellezza del mondo in forma sarebbe sopra ogni altra bellezza come prima, che a me pare fuor di ragione, perochē la bellezza di esso intelletto, o mente diuina precede manifestamente a la bellezza de l'idea, & notitia esemplare che è in lui, & da lui prodotta, come precede la bellezza de la causa prodottina quell'effetto. non è adunque essa Idea la prima bellezza come dici, ma quella dell'intelletto, & mente diuina, della quale emana lei, & sua bellezza. FI. Il tuo dubbio uiene da fallace, & insufficiente cognitione, causata dal necessario uso de gl'improprij uocaboli, perochē perche diciamo che la idea del mondo è nell'intelletto, o mente diuina, tu pensi che sia altra cosa la Idea da esso intelletto, e mēte, ne laquale ella è. SO. Bisogna pur dirlo, che la cosa che esiste in alcuno, è altra di necessitā, che quello in che esiste. FI. Sì, se propriamente stesse in quello, ma la Idea non propriamente esiste ne l'intelletto, anzi è il medesimo intelletto, & mēte diuina, perochē la Idea del mondo è la somma sapienza, per laquale il mondo fu fat-

to, & la sapientia diuina, è il uerbo, & l'intelletto, & la sua propria mente, peroche non solamente in lui, ma ancora in ogni intelletto prodotto in atto, la sapiētia, et l'intentione, & il medesimo intelletto è una medesima cosa in se, & solamēte appresso di noi è in questi tre modi rappresentata la sua semplicissima, & pura unione; tanto piu nel sommo, & purissimo intelletto diuino, che è a tutti i modi un medesimo cō la sapiētia ideale. si che la bellezza di essa idea è la medesima bellezza de l'intelletto, non che sia in lui la bellezza, come in soggetto, ma il medesimo intelletto, o idea è la medesima prima bellezza, per laquale ogni cosa è bella. S O. Adunque tu non uoi che sia altro la mente, & intelletto diuino che l'essempio de l'uniuerso, per ilquale fu prodotto? F I. Non altro ueramente. S O. Saria adunque l'intelletto diuino solamente per seruire a l'essere del mondo, poi che non è altro che l'essempio da produrlo, & in se stesso niuna eccellentia haueria. F I. Questo non segue, perche l'intelletto diuino è per se eccellentissimo & eminentissimo sopra tutto l'uniuerso prodotto, & se bene ti dico che è essempio di quello, nō uoglio gia dire che sia fatto p lui, come instrumento, & modello per le cose artificiate, ma dico ch'essendo lui perfettissimo, resulta, et deriua da lui tutto l'uniuerso a similitudine sua, come imagine, et lui è tãto piu eccellēte che l'uniuerso, quant'è la uera persona piu che la sua imagine, et la luce piu che la proportionata ombra, et però qlla sōma bellezza ch'è in se, è purissima, et in pfettissima unita, et ne l'uniuerso, si pduce in unita multifaria de l'unico tutto, cō le molte pri in grã distātia di psettiōe da lui, com'è la distātia de l'effetto a
la

la eminente causa, secondo t'ho detto. so. m'acqueta l'anima questa theologica, & astratta unione, & conosco che la somma bellezza è la prima sapientia, & quella partecipata ne l'universo tutto, & ogn'una de le sue parti fa belle, sì che nessuna altra bellezza è che sapientia partecipabile, ouero partecipata, l'una producente, & l'altra prodotta, l'una purissima, & sommamente una, & l'altra diffusa, estensa, separata, & moltiplicata, ma sempre a imagine di quella somma & uera bellezza, prima sapientia. ma solamente d'una cosa uoglio ancora che m'acquieti l'anima, che essendo la prima bellezza, come hai detto, essa sapientia diuina idea de l'universo, ouero l'intelletto prodotto, o la mente sua, pareria che la bellezza di esso Dio. precedesse a quella, & fusse la uera & prima bellezza, & l'altra che fai prima par più presto seconda, perochè il sapiente precede a la sapientia, & l'intelligente a l'intelletto, debbe adunque essere la prima bellezza quella del sommo sapiente, & intelligente, & la seconda quella del suo intelletto, & somma sapientia, tanto più ch'essa sapientia è la idea de l'universo effempio, & modello de l'artificiato mondo, come hai detto, a laquale è bisogno che concedi che preceda esso summo opifice, perochè l'architettoe bisogna che preceda a l'effemplare modello del suo artificio, & che l'modello sia prima causato dall'architettoe, & mediante quello l'opera artificata. & precedendo il sommo opifice alla idea de l'universo, bisogna che la bellezza sua sia prima della idea, così la bellezza della idea è prima bellezza di esso uniuerso prodotto: è adunque la bellezza della idea, & intelletto primo, ouero della

ro della mente & sapientia diuina, secōda in ordine delle bellezze, & non prima, & la prima saria quella del sommo opifice, & non l'idea, come hai detto. FI. Non mi dispiace che habbi ancora mosso questo dubbio, però che la solutione di quello ti cōdurrà nel termine finale di questa materia, et ti redintegrarà nel conoscimento della somma & uera bellezza sopra tutte l'altre prima & eminentissima. Prima adunque ti soluerò il tuo dubbio con assai facilità, mostrandoti che'l primo intelletto di mente d'Aristotele, è uno medesimo col sommo Iddio in nessuna cosa diuerso, se non gli uocaboli, & modi di filosofare appresso di noi della sua semplicissima unità, però che egli tiene che l'esetia diuina nō sia altro, che somma sapientia, et intelletto. laqual essendo purissima & semplicissima unità, produce l'unico uniuerso cō tutte le sue parti ordinate ne l'unione del tutto, e così come il produce, & conosce tutto, et tutte le sue parti, e parti delle parti, in una semplicissima cognitione, cioè conoscēdo se stesso, che è la somma sapientia, dalla quale tutto dipēde come imagine, & simulacro di quello, & in lui è il medesimo, il conoscente, et il conosciuto, il sapiente, e la sapientia, l'intelligente, e l'intelletto, e la cosa intesa da lui, nellaquale essendo semplicissimamente una senza multiplicatione alcuna, consiste la perfettissima cognitione dell'uniuerso tutto, & d'ogn'una delle cose prodotte, e molto piu eminēte, perfetta, e distinta, et in molto piu precioso modo, che nella cognitione che si piglia de le cose istesse diuisamente d'ogn'una, però che questa cognitione è causata dalle cose cognite, et secōdo quelle diuisa e multiplicata, & imperfetta. Ma quell'a cogni-

tionè è prima causa di tutte le cose, et di ciascuna p se,
 & però è libera de gli effetti, ne la cognitione di quelli,
 & puo con unita, & semplicità dell'intelletto ha-
 uere infinita & perfettissima cognitione di tutto l'u-
 niuerso; & d'ogn'una delle cose prodotte fino all'ulti-
 ma parte di quella. filosofando adunque per questa peri-
 patetica uia dell'esetia diuina, la solutione del tuo dub-
 bio è manifesta, che essendo Dio la sua medesima sapien-
 tia, primo intelletto, idea de l'uniuerso, la sua bellezza è
 quella medesima, che la sapientia, et intelletto suo, idea
 del tutto, e quella, come t'ho detto, è la uera, & prima
 bellezza, per la participatione della quale secondo piu,
 o manco, ogni cosa de l'uniuerso uiene piu, e meno bel-
 la, & il medesimo uniuerso tutto cōtinente, et quel che
 piu la partecipa come sua propria imagine. & delle par-
 ti sue la natura intellettuale è quella, in che piu simile e
 piu perfettamente s'imprime, & quella che piu riceue
 delli suoi raggi. SO. Dopo questa integratione non mi
 resta piu sete desideratina di nuouo poto in questa mate-
 ria, però che talmēte m'ha satiato questa tua ultima re-
 solutione, che piu presto procuro che'l mio intelletto
 s'informi essentialmente di quella, che cercare piu nuo-
 ue cose, nientedimanco, perche tu chiamasti questa pri-
 ma uia della mia satisfattione peripatetica, se forse ne
 fusse qualche altra che mi bisognasse intēdere, ti prego
 che me la comunichi, auenga ch'io non lo meriti p pro-
 pria acquisitione. FI. È bene altra uia da risponderti al
 tuo dubbio, cōcedendoti che la sapientia, et intelletto di
 uino idea de l'uniuerso è in qualche modo distinta, &
 altra dal sommo Iddio: però che Platone pare che così
 l'affer-

l'affermi. Percio che egli tiene che l'intelletto, e sapētia diuina (che è il uerbo ideale) nō sia propriamēte il sommo Iddio, ne manco in tutto l'altro, è distinto da lui; ma che sia una sua cosa depēdente, et emanante da lui, e nō separata ne distinta da lui realmēte, come la luce del Sole. Et questo suo intelletto, ouero sapientia chiama opifica del mōdo, Idea di quello, e cōtinente nella sua simplicità e unità, tutte l'essētie e forme de l'uniuerso, le quali chiama Idee, cioè che nella somma sapientia si contengono tutte le notitie de l'uniuerso, Et di tutte le sue parti, da le quali notitie tutte le cose sono prodotte e conosciute cōgiōtamente. il sommo Dio (ilquale egli qualche uolta chiama sommo buono) dice essere sopra il primo intelletto, cioè quella origine, da chi'l primo intelletto emana, et dice, che non è ente, ma sopra ente, però che l'essētia prima è il primo ente, et il primo intelletto è prima idea, e tātō il troua occulto da la mēte humana, che a pena troua nome che imponerli: pō il più de le uolte il nomina ipse, senz'altra proprietā di nome, temendo che niun nome che la mēte humana possa pdurre, e la lingua materiale possa pferire, nō sia capace d'alcuna proprietā del sōmo Dio, e già alcuni peripatetici uolsero seguir (bēche imperfettamēte) q̄sta uia, come farno Auic. et Al gazeli, et Rabi Mose nostro, e lor seguaci, liquali dicono che'l motor del p̄ ciel' è corpo che cōtiē tutto l'uniuerso et nō è la prima causa ma è il p̄ intelletto o intelligēte prima et imediatamēte prodotto dalla prima causa, la qual è sopra ogni itelletto, e sopra tutti li motori del corpo celeste, secōdo c'hai già inteso, quādo della cōmunità dell'amore habbiāo parlato. Ma io di q̄sta opinione nō ti

dirò altro, però ch'ella fu una cōpositione delle due uie theologali d' Aristotele, et Platone, piu bassa e minoretta, & meno astratta che nessuna di quelle. SO. Secondo questa uia Platonica il mio dubbio mi par efficace, però che precedendo il sommo Dio al primo intelletto la diuina sua bellezza debbe essere la uera, & prima bellezza non quella del primo intelletto, come hai detto. FI. Già io era per soluerlo. sai che 'l sommo Iddio non è bellezza ma prima origine della sua bellezza, e la sua bellezza, cioè quella che da lui prima emana, è la sua somma sapiētia, ouero intelletto, & mente ideale. si che questa se bene è emanate da Dio, e dependente da lui, è niētedimāco la prima & uera bellezza diuina, però che esso Dio non è bellezza, ma è origine della prima & uera bellezza sua, ch'è la somma sua sapiētia, & intelletto ideale. si che concesso che Dio sapiēte, o intelligente precede alla sua somma sapiētia, & intelletto, non però è da conceder che la bellezza sua preceda alla bellezza della sua somma sapiētia, perche la sua sapiētia è la sua medesima bellezza, & la precedentia che Dio ha alla sua sapiētia, l'ha alla sua bellezza, che è la prima & uera bellezza, & egli come auttore della sapiētia, nō è bellezza, ne sapiētia, ma fontana, onde emana la prima bellezza, e somma sapiētia, e la bellezza ch'esso ha, è essa somma sapiētia sua, laqual communicata fa bello tutto l'uniuerso, con tutte le sue parti, e così nel mondo son tre gradi ne la bellezza; l'auttore di quella, quella et il participante di quella, cioè bello, belleficante, bellezza & bello bellificato. il bello bellificante padre della bellezza è il sommo Dio, e la bellezza, e la somma sapiētia,

tia, et il primo intelletto ideale, il bello bellificato figlio
 lo d'essa bellezza è l'uniuerso prodotto. SO. La suprema
 astrattione di questa seconda uia di solutione mi leua lo
 intelletto in tal modo, che quello appena mi par esser
 mio, e piu presto mi somiglia raggio di quel primo intel
 letto diuino, e somma sapietia. Ma per mia satisfattioe
 dimmi perche Dio sommo buono tu nol chiami bellezza
 come fai al suo primo intelletto, senza ch'ei bisogni da
 origine, e principio a la prima bellezza, come lo dai a la
 sapientia, & intelletto primo FI. Però che la sapientia
 ha ragione di uera bellezza, e non è il sapiente, dal qua
 le emana, e la ragione è, che la bellezza è cosa di sua bel
 lezza uisibile, o con gli occhi corporei, o con quelli de
 l'intelletto, e per la complacētia, gratia, humore, e dilet
 tation ch'ella causa nel uedēte, si chiama bellezza, o (se
 condo t'ho detto) nissuna uisione intellettuale prodotta
 puo discernere piu che nella sapientia diuina. Ma il prin
 cipio di quella, se bene conosce ch'è per il conoscimento
 che ha di essa sapientia, non puo discernere in lui stesso
 cosa, laquale ei possa dir bellezza, e però intitola quel
 sommo bello origine, e principio della bellezza. e la som
 ma sapietia laqual discerne per l'ordinata opera sua cō
 le sue proportionate parti, chiama con ragione prima e
 uera bellezza perche l'unità di quella per la sua conti
 nentia di tutti li gradi essentiali, ouero ideali, si rappre
 senta sommamente bella ne gl'intelletti che la posson cō
 tēplare. laqual cognitiōe di bellezza nō è possibile che
 s'habbia della purissima, & occulta origine e principio
 di qlla, che se nō se li puo dir nome che propriamēte l'si
 gnifichi, come se gli potrà appropriare bellezza esgia in

questa ti potrò dar per effimpro il Sole simulacro, et imagine corporea de l'incorporea diuinità, però che la maggior bellezza che gli occhi corporei possono ueder del Sole, è la propria luce che lo circonda; & ancora in quella con grandissima difficoltà si possono affissare gli occhi carnali per discernerlo, pure conoscono che quella è la prima, e somma luce de l'uniuerso, dallaquale ogni altra luce nel mondo depēde; così come gli occhi intellettuali fanno della somma sapientia prima bellezza; ma della sustantia intima del Sole, da che quella prima circondante o collegata luce dipende, gli occhi carnali nissuna luciditā, bellezza; o altro possono discernere, eccetto che conoscer che sia un corpo, o sustantia che porge, e produce quella sua bellissima luce congiunta a lui: dallaquale tutte le luci & bellezze del mondo corporeo dependono, così come gli occhi intellettuali nō possono conoscer altro oltr' alla somma bellezza, e sapientia, se non che sia un sommo bello, e sapiente origine di quella. e così come quella prima luce del Sole è prodotta dal primo lucente, e produce tutti li lucidi, che sēno li belli corporei dell'uniuerso, così quella somma sapientia e bellezza, depende dal sommo bello, ouero: bellificante, e fa per la sua participatione tutti li belli corporei, & incorporei, del mondo prodotto. **Sc.** Doppo questo, non mi resta altro che domandarti, se non che tu mi dica qual di queste theologali uie è quella che più acquieti l'animo. **Fi.** Conciosia ch'io sia Mosaico, nella theologale sapientia mi abbraccio con quella secōda uita; però che è ueramente theologia mosaica, e Platone, come quel che maggior notitia haueua di questa antica sapientia che **Aristotele.**

stotele, la seguitò, & Aristotele, la cui uista ne le cose astratte fu alquanto piu certa, non hauendo la dimostrazione de li nostri theologi antichi, come Platone, negò quello ascoso, ch'ei non ha possuto uedere. e gionse alla somma sapientia la prima bellezza, de laqual il suo intelletto satiato, sēza uedere piu oltre, affermò che quella fusse il primo principio incorporeo di tutte le cose. Ma Platone hauendo dalli uecchi in Egitto imparato, potè piu oltre sentire, se ben non ualse a uedere l'ascoso principio della somma sapientia, o prima bellezza, & fece quella secondo principio de l'uniuerso dependente dal sommo Dio principio di tutte le cose. e se ben Platone fu tātī anni maestro di Aristotele, pure in quelle cose diuine esso Platone, essendo discepolo delli nostri uecchi, imparò da migliori maestri e piu che Aristotele da lui, perche'l discepolo del discepolo nō puo arriuare al discepolo del maestro, anco che Aristotele, se bē fu fortissimo, mi credo che nell'astrattione il suo ingegno nō si potesse tātō solleuare, come quello di Platone, et egli non uolesse, come gli altri, credere al maestro quello che le proprie forze del suo ingegno non li dimostrassero. So. Io farò pure in seguire la tua dottrina alla Platonica: intēderò q̃llo che potrò, & il resto ti crederò, come a chi meglio, e piu oltra di me uede. ma uorria che mi mostrassi, doue Moise, & gli altri santi profeti significarono q̃sta uerità platonica. FI. Le prime parole che Moise scribbe, furono in principio creò Dio il cielo, e la terra. e l'antica interpretatione Caldea disse doue noi diciamo in principio, con sapientia creò Dio il cielo, et la terra. & perche la sapientia si dice in Hebraico principio, co-

me disse Salomone, principio è sapietia, e la dittione, in, puo dire, cum. Mira come la prima cosa ne mostra che'l mondo fu creato per sapietia, e che la sapientia fu'l primo principio creante, ma che nel sommo Dio creatore mediante la sua somma sapientia prima bellezza creò, e fece bello tutto l'uniuerso creato, si che li primi uocaboli del sapiente. Moise ne dinotaron li tre gradi del bello Dio, sapientia, & mondo. & il sapientissimo Re Salomone, come seguace, e discepolo del diuino Moise, dichiara questa sua prima sententia nelli prouerbij dicèdo; il Signor con sapientia fondò la terra, compose li cieli cō somma scientia, col suo intelletto gli abissi furono rotti; & li cieli stillano la rosa. onde egli ammaestra dicendo, figliuolo mio non le leuare dinanzi a gli occhi tuoi, uedi & guarda le somme cognitioni, lequali saranno uita de l'anima tua, &c. Non si potria già questa cosa scriuere piu chiara. SO. Ancora Aristotele concede che Dio ha fatto con sapientia ogni cosa, come Platone, ma la differentia è che egli pone la sapientia essere una cosa medesima con Dio, et Platone dice che la dipende da lui. Tu che dici che'l Platonico è Mosaico, uorria che mi mostrassi questa differentia chiara nell'antico. FI. I nostri primi nelle cose simili parlano precisamente, & non dicono Dio sapiente creò, ouero sauamente creò, ma dissero Dio con sapientia, per mostrare che Dio è il sommo creatore, & la sapientia è mezzo & strumento, col quale fu la creatione, & questo uedrai piu chiaro nel detto del deuoto Re David, che dice, col uerbo del Signore li cieli furon fatti, & co'l spirito della bocca sua tutto l'essercito suo. il uerbo è la sapientia

sapientia, & assomigliafi allo spirito che esce della bocca, che così la sapietia emana dal primo sapiente: & nõ sono ambi dui una cosa medesima: come pone Aristotele. e per piu euidentia, mira quanto chiaramente il pone il Re Salomone, pur nelli prouerbi, che principia dicendo; Io son la sapientia. e dichiara come quella contiene tutte le uirtù, & bellezze de l'uniuerso, scientie, prudentie, arti, & le astinenti uirtù & in fine dice; Io ho consiglio, & ragione: io son intelletto: io ho la fortexxa: & meco li Re regnano: e li grandi conoscono uerità; io amo gli miei amatori, e li miei sollecitanti mi trouano: tutte le bellezze diuine ho meco degne & giuste, per partecipare a li miei amici assai, & empire i loro thesori. e dipoi che narrò, come uedi, a che modo dalla sapientia diuina uiene ogni sapere, uirtù, e bellezza dello uniuerso, lequali ella partecipa in gran copia a chi l'ama & sollecita, dichiarando da quanta somma sapietia proviene, continoua dicendo; Il Signor mi produsse in principio della uia sua, innanzi dell'opere sue, ab antico: ab eterno fui essaltata, del capo delle maggiori antichità della terra prima che fussero gli abissi io fui prodotta, innanzi che fussero l'esuberanti origini dell'acqua, innanzi delli monti, & ualli, e tutte le polueri del mondo; quando compose li cieli inui era io, e quando segnaua il termine sopra le faccie de l'abisso: quando pose il sito al mare, & a l'acque che non passassero il suo comando, & quando assegnò il termine alli fondamenti della terra, io all'hora era appresso di lui artificio, ouero arte, esercitandomi in belli, & diletteuoli artifizij, & ogni giorno giocando in presentia sua, d'ogn'hora giocante nel mondo,

mondo, et nel terreno suo, & le delitie mie con li figli de li huomini: onde figlioli miei oditemi, e guardate li miei precetti: &c. Mira o Sofia con quanta chiarezza ne mostrò questo sapientissimo Re che quella somma sapientia emana, & è prodotta dal sommo Dio: e non sono una medesima cosa, come uouole Aristotele, laquale chiama principio della uita sua: però che la uia di Dio è la creatione del mondo: & la somma sapientia è il principio di quella: colquale il mondo fu creato. Dichiarando per la sapientia, il detto di Moise. In principio creò Dio. &c. Et dichiara questa, come somma sapientia, essere la prima produzione diuina, precedente alla creatione de l'uniuerso: però che mediante lei tutto il mondo, & le parti sue furono create. & la chiama, come Platone arte o officio, ouero sommo opifice, però che essa è l'arte, o l'artificio con che tutto l'uniuerso fu da Dio artificiato, cioè essemplio, o modello di quello. e dice che fu appreso di lui, per denotare, che non è diuiso essentialmente lo emanante dalla sua origine, ma cogionti. & dice, come tutte le bellezze delectabili & delitiose uengono da lei, così nel mondo celeste come nel terrestre. & dichiara che le bellezze sue nelli terrestri, sono basse e ridicole, in rispetto di quelle ch'essa imprime nelli figli delli huomini. però che, come t'ho detto, così come la bellezza della luce del Sole s'imprime più perfettamente nel sottile diafano, che nel opaco corpo, così la prima bellezza, somma sapientia, s'imprime molto più propria, e perfettamente nelli intelletti creati angelici & humani, che non fa in tutti gli altri corpi informati da lei ne l'uniuerso. e non solamente questo sapientissimo Re dichiarò questa

questa emanatione Ideale principio di creationi, sotto
 specie, & nome di somma sapientia, ma ancora la di-
 chiarò sotto specie, e nome di bellezza nella sua cantica
 onde parlando di lei dice. Bella sei tutta compagna mia,
 e difetto non è in te. Mira quanto chiaro denota la som-
 ma bellezza Ideale de la sapietia diuina, in porre la bel-
 lezza in tutta lei, senza mescolanza d'alcuno difetto,
 ciò che non si può dire d'alcuno bello per participatione,
 però che dalla parte del recipiente, il partecipante non
 è già bello: & da quella parte è defectuoso; & chi par-
 ticipa la bellezza, non è tutto bello, & la chiama com-
 pagna, perche l'accompagnò nella creatione del mondo
 come nell'arte all'opifico. & in un'altra parte dichiara
 l'unità, & simplicità di quella, quando dice, settanta so-
 no le Regine. &c. Una è la mia colomba, e la mia per-
 fetta; &c. Et poi l'inuoca dicendo; Tu mia colomba
 ascosa, nel grado, mostra per me la tua presentia, fam-
 mi ascoltare la tua uoce: perche la tua presentia è bella,
 & la tua uoce soaue. dichiarò la simplicissima unità del
 la somma bellezza, e come sia occulta, per il supremo
 grado che ha sopra tutti li enti creati: e l'inuoca che
 uoglia partecipare la bellezza nelli corpi de l'univer-
 so presentialemente in modo uisuo & apparente: &
 piu dice uocalmente & uerbalmente: cioè in modo sa-
 piente alli intelletti creati. & molte altre cose della som-
 ma bellezza descrive quello innamorato. Re nella sua
 cantica, che lassarò per non essere proibito. solamen-
 te ti dirò che così come denota ne l'Ideale sapien-
 tia la somma bellezza, così il sommo Dio, da chi la bel-
 lezza emana, chiamò sommo bello; dicendo tu sei
 bello

bello mio amato, ancora giocondissimo, ancora il nostro letto è fiorito: uol dire che non è bello, come gli altri p participatione, ma supremo producete la bellezza: e denota la colligatione, e congiunzione della somma bellezza emanante col sommo bello, da che emana. dicendo che'l letto d'ambi due è fiorito: uol dire che Dio congiunto con la somma bellezza fa fiorito, e bello tutto l'uniuerso. ancora lui nel Ecclesiastes dichiara la bellezza partecipata in esso uniuerso dicendo, il tutto fece Dio bello in sua hora, pigliato questo parlare da Moise: che dice, uide Dio il tutto che egli fece, & era molto buono che in ogni parte l'uniuerso dice che Dio la uide buona: & nel tutto dice, che'l uide molto buono: e che il buono uol dir bello. & però il congiugne col uedere, perche la bontà che si uede, è sempre bellezza, & dice chi lo uede, Dio buono, per dinotar che la uisione diuina, e la sua somma sapientia fece ogni parte del mondo bella, partecipando di bellezza: & tutto fece bellissimo, e bonissimo imprimendo in quello tutta la sapientia, & bellezza diuina giuntamente. s. o. Ti ringratio della satisfattione de li miei dubbj, e piu per essere stata cō si chiare, & astratte notitie della sacra & antica theologia Mosaica. et mi chiamo satisfatta ne la cognitione de la uera bellezza, laquale conosco ueramente essere la somma sapientia diuina, che in tutto l'uniuerso risplende: & ogn'una delle sue parti col tutto bellifica. uoglio solamente che mi dica a che modo Re Salomone nella cantica pone innamoramento fra il sommo bello, & essa somma bellezza: peroche essendo lui amante, saria inferiore alla bellezza amata secondo ne hai mostrato: & tu il poni

primo produttore di quella: questo parrebbe discrepan-
 te. FI. Ancor questo ti dirò per satisfattione tua. tu
 sai che Salomone, & gli altri theologi Mosaiici tengono
 che'l mōdo sia prodotto a modo di figlio dal sommo bel-
 lo come da padre, & da essa somma sapientia uera bel-
 lezza, come da madre: & dicono che la somma sapien-
 tia innamorata del sommo bello, come femina del perfet-
 tissimo maschio, & il sommo bello reciprocando l'amo-
 re in lei, essa s'ingrauidi della somma potestà del som-
 mo bello. & partorisce il bello uniuerso loro figlio con
 tutte sue parti. & questa è la significatione dell'innamo-
 ramento che Salomone dice ne la cantica de la sua com-
 pagnia col bellissimo amato: & perche egli ha prima &
 piu ragion d'amato in lei, per esser suo principio, & pro-
 ducente, che ella in lui per essere prodotta, & inferiore
 a quello, però uedrai che ella chiama sempre lui amato;
 come inferiore a superiore; & lui non la chiama mai a-
 mata, ma compagna mia, colomba mia, perfetta mia, so-
 rella mia come superiore ad inferiore: però che lei con
 l'amore di lui si fa perfetta, e lena la sterilità ingrauidā-
 dosi, & partorisce la perfettione de l'uniuerso, ma l'a-
 more in lui non è per acquistare perfettione, però che
 non se li puo aggiungere, ma per acquistarla a l'uniuerso
 generandolo come figlio d'ambi due: ben che ancora
 in lui resulti perfettione relatiua, perche'l perfetto fi-
 glio fa perfetto padre, ma non essenziale, & reale, co-
 me fa in essa bellezza, & a imagine di questo si produ-
 ce del maschio perfetto, & la femina imperfetta l'indi-
 uiduo humano, che è Microcosmo, cioè picciolo mondo,
 & ancora in cielo è il Sole, & la Luna che a modo di
 huomo,

222
 huomo, & donna innamorati, come già t'ho detto, ge-
 nerano tutte le cose nel mondo inferiore. SO. E' adun-
 que l'amoroso matrimonio de l'huomo, & de la donna
 simulacro del sacro & diuino matrimonio del sommo
 bello, & de la somma bellezza, di che tutto l'uniuerso
 prouiene; se non che è differenza nella somma bellezza
 che non solamente è moglier del sommo bello, ma prima
 figliuola prodotta da lui. FI. Ancora in questo uedrai
 il simulacro nel primo matrimonio humano, che Eua
 prima fu cauata di Adam come padre, & figlia sua, &
 poi gli fu moglier in matrimonio. di tutto questo discor-
 so credo che debbio sufficientemente conoscer come l'a-
 more de l'uniuerso nacque della prima bellezza come
 di padre, et de la cognitione che ha di lei la prima intel-
 ligenza creata motrice del sommo orbe, che tutto l'uni-
 uerso corporeo contiene, desideratiua di quel che egli
 manca della somma bellezza, & della cognitione di quel-
 la, come di madre & così ogni particolare amore si ge-
 nera dalla participatione di quella somma bellezza, &
 della cognitione di quella a chi manca, & desidera unir-
 si con quella: & tanto l'amore è maggior, quāto la par-
 ticipatione de la somma bellezza, o la cognitione di quel-
 la a chi manca, è piu copiosa: & tanto piu eccellente l'a-
 mante, quanto è maggior la bellezza che s'ama; però
 che le cose grandemente belle fan molto belli gli suoi a-
 matori. Adunque è giusto o Sofia che lasciamo le picco-
 le bellezze miste con deformità, & brutti difetti, come
 sono tutte le bellezze materiali & corporee, e tanto a-
 miamo di quelle quanto ne inducono alla cognitione, et
 amore delle perfette bellezze incorporee, & tanto le
 odiamo,

odiamo, & fuggiamo loro, quanto ne impediscono la fruitione di quelle chiare & spirituali. & principalme te amiamo le grādi bellezze separate dalla deforme materia, e brutto corpo, come sono le uirtù, et scientie, che sempre sono belle, & priue di bruttezza, e difetto, & ancora in quelle ascendiamo per le minori alle maggiori bellezze, & per le chiare alle chiarissime; di sorte che ne portino alla cognitione, & amore non solamente de le bellissime intelligentie, anime & motrici delli corpi celesti, ma ancora di essa somma bellezza, & di esso sommo, bello datore d'ogni bellezza, uita, intelligenza, & essere & questo potremo fare quando noi abbandoneremo le uesti corporee, & le passioni materiali, non solamente sprezzando le loro piccole bellezze per quella somma, dallaquale quella & le altre molto piu degne dipendono, ma ancora odiandole, & fuggendole, come quelle che n'impediscono l'arriuare alla uera bellezza, in che nostro bene consiste. & per ueder quella, bisogna uestirsi di mōde, & pure uesti spirituali, facendo come il sommo sacerdote, che quando nel dì sacro delle perdonanze intraua nel Sāto sanctorū, lasciaua le dorate uesti piene di preziose gemme, & cō uestimenti bianchi, & cādidi impetrava la gratia & la uenia diuina, pche quando arriuarà la nostra cognitione alla somma bellezza, & sommo bello, il nostro amore sarà sì ardente in lui, che ogni altra cosa abbandonerà per amare solamente quella, et quello, cō tutte le forze de l'anima nostra intellettuale unita ne la sua pura mēte: mediāte ilquale noi diuēteremo bellissimi, pche gli amāti del sommo bello grandemente si bellificano della sua somma bellezza, & allhora fruiremo

fruiremo la sua soauissima unione che è l'ultima felicità, e desiderata beatitudine delle chiarissime anime, & puri intelletti. peroche essendo il primo bello nostro progenitore, e la prima bellezza nostra genitrice, & la somma sapientia nostra patria, onde siamo uenuti, il bene et beatitudine nostra consiste nel tornare in quella, & adherirsi alli nostri parenti, felicitandone in la loro soauisione, & unione delectabile. s o. Dio facci che non restiamo per la uia priui di cosi soauissima diletatione, e che siamo di quelli che sono eletti per arriuare a l'ultima felicità, & finale beatitudine, & de la mia quarta dimanda, che è di chi l'amore nacque, io mi tengo non meno satisfatta da te, che delle altre tre; cioè se nacque, quando nacque, & onde nacque l'amore. solo ti resta a rispondere alla mia quinta dimanda, che è, perche nacque lo amore ne l'uniuerso, e quale è il fine, per ilqual fu prodotto. F I. Secondo quello che hai inteso in risposta de le quattro antecedenti questioni del nascimento de l'amore, non bisogna dire longamente in risposta di questa ultima. Il fine perche nacque l'amore in tutto lo uniuerso, potremo facilmente conoscere quando consideremo il fine de l'amore priuato in ciascuno de l'indiuui humani & altri. tu uedi che'l fine d'ogni amore è la diletatione dell'amante nella cosa amata, cosi come il fin dell'odio è euitare la doglia che daria la cosa odiata però che'l fin che s'acquista per l'amore è contrario di quel che schiua l'odio, e cosi li mezi loro sono contrarij, e li mezi de l'amore sono la speranza & il seguito del diletto, e quelli de l'odio sono il timore e la fuga della doglia. Adunque se'l fin de l'odio è appartare se dalla

doglia

doglia come cattiuā et brutta, è adunque il fin de l'amore approssimarsi al diletto, come buono, & bello so. Tu affermi adūque, o Filone, che'l fin di qual si uoglia amore, sia la diletatione? FI. Affermolo certamēte so. Adunque non ogni amore è desiderio di bello come hai diffinito. FI. A che modo cio segue? SO. Perche sono molte diletationi nelle quali non cade bellezza. anzi quelle che piu interamente diletmano, come sono quelle del gusto con la sua dolcezza, & quelle de l'odore con la sua soauità, e quelle del tatto nō solamente con l'amena tēperie rimedio de l'eccesso de l'uno contrario con altro reducēte a temperamento, come del caldo col freddo, & del freddo col caldo, e del seco cō l'humido, et de l'humido col seco, & altri, e dilata specialmente quella pongē tissima delectatione Venerea, che ogni diletto corporeo eccede: i alcuno de quali nō cade bellezza, ne si possono chiamare belli ne difformi, e parte sono posti per fine di amore; però che tutti s'acquistano mediante uoglia, e desiderio. nō è adūque la uera diffinitione d'amor desiderio di bello, come hai detto, ma desiderio di diletto, o sia bello, o non bello. FI. Ancora che (come gia t'ho detto) amore, desiderio, appetito, uoglia, & altri uocaboli simili, molte uolte s'usino largamente in una medesima significatione, nientedimanco quādo precisamēte si douerria parlar, qualche differēza sarà nelli loro significati, in alcuni diuersità, & in alcuni di piu o manco cōmune. è ben uero che ogni amore è desiderio, ma nō ogni desiderio è uero amore preciso; quale è quello che t'ho diffinito: però che con ogni diletatione sta il desiderio, & ogni desiderio è di diletatione: ma nō cō ogni

tatione. Ha l'amore, se ben con ogni amore sta la dilettatione, come proprio fine suo. sono adunque parte de le dilettationi fine d'ogni amore. Et tutte fine di desiderio, Et il desiderio si ha come un genere commune all'amore, Et al non amore. so. E' adunque una specie del desiderio l'amore. Fi. si ueramente. so. E l'altra specie che non è amore, come la chiamerai? Fi. La chiamerò appetito carnale. so. Che differentia fai dall'amore all'appetito? non è egli un medesimo il fine di tutti due, cioè il dilettabile? come li fai adunque così diuersi? Fi. E' uero che'l fine d'ogn'uno di loro è il diletto, ma dell'amore è fine il diletto bello, e de l'appetito è il diletto non bello. so. Se'l fine de l'appetito fusse il diletto non bello, saria deforme, Et oltra ch'egli è strano, che'l deforme ne diletti, però che la natura il fugge, come contrario, et seguita il bello come amato, è ancora impossibile; però che ogni diforme è cattiuo, così come ogni bello è buono, Et il desiderio non è mai cattiuo, che Aristotele dice che'l buono è quello che tutti desiano Et appetiscono. Fi. Già mi ricordo hauerti questo errore un'altra uolta ripreso, che stimi che ogni non bello sia deforme, Et non è così, che molti sono che non sono belli ne deformi, perche in la loro natura non cade delli due contrarij, cioè bellezza ne deformità, et sono pur dilettationi, come tutte quelle che m'hai nominato. so. Non mi negarai già che ogni bello non sia buono. Fi. Non. so. Adunque il non bello, è non buono, Et ogni non buono è cattiuo, che fra loro non è mezo, come m'hai detto. Adunque ogni non bello è cattiuo, et quelle dilettationi che non sono belle, sarieno cattine, il che è falso, però che
son

son desiderate, & ogni desiderato è buono. FI. Ancora
 in questo falli, che se bene ogni bello è buono non ogni
 buono è bello, e se bene ogni non buono è cattiuo, e non
 bello, non ogni non bello è cattiuo, & non buono: però
 che il buono è più commune che il bello, & però è qual-
 che buono bello, & qualche buono non bello, & ogni di-
 letto è buono, in quanto diletta, et percio si desidera; ma
 non ogni diletto è bello, anzi sono delli diletti buoni, e
 belli, et questi sono fine di desiderio, che è amore: e sono
 altri diletti buoni, & non belli, come quelli che hai nomi-
 nato, che sono fine di desiderio, che non è amore ma pro-
 priamente appetito, cioè carnale. SO. Intendo bene la
 differetia che poni infra il desiderio amoroso e l'appeti-
 to, et come dell'amoroso sono fine le diletationi buo-
 ne, & belle, & dell'appetoso le buone, & non belle, &
 mi merauiglio, perché m'hai cōsentito, e poni che ogni di-
 lettatione è buona, però ch'è desiderata, & ogni deside-
 rato è buono, il quale se bene si piglia d'Aristotele, che
 diffini il buono essere quello che si desidera, et per la cō-
 uersione della diffinitione col diffinito, così come ogni
 buono è desiato, bisogna che ogni desiato sia buono, niē
 tedimanco noi uediamo il cōtrario, che molte diletta-
 tiōi non sono buone, anzi cattine, perniziose, & nociue,
 non solamente alla sanità, & uita del corpo humano, ma
 ancora alla salute, & uita de l'anima sua, & pur da
 molti sono desiderate, che altramente non si seguirieno:
 si che non ogni desiderio è di cosa buona, ne ogni deside-
 rio è buono, ne ogni diletta-tione è buona; ma molti di
 quelli desiderij, & diletti sono contrarij, & ruinatorij
 del bene humano. FI. Per il detto d'Aristotele non sa-

ria da concedere che ogni desiderato fusse buono, però
 che egli non dice che'l buono è quel che si desia, ma dice
 che'l buono è quel che tutti desiano, et questa diffinitio-
 ne si cōuertere bene con esso buono diffinito, peroche quel
 che tutti desiano è ueramente buono. SO. Et quale puo
 essere questo buono, che gli huomini desiderano? FI.
 Lui medesimo. Aristotele il dichiara et dice, ch'è il sape-
 re, & principia la sua metafisica. Tutti gli huomini na-
 turalmente desiano sapere, e questo non solumente buo-
 no, ma uero, et sempre bello, si che Aristotele non ne co-
 strigne però a dire che ogni desiderato sia buono. SO.
 Adunque perche me l'hai consentito, et ancora confirma-
 to? FI. Però che in effetto è così, che'l fine della uolontà
 et desiderio è il buono, et tutto quel che si desidera è sot-
 to specie di buono, et dilettabile, et così ogni dilettabile
 (in quāto dilettabile) bisogna che sia buono, et desidera-
 to: ma gli desiderij, et diletationi desiderate sono come
 li desiderāti, che alcuni sono tēperati in se, et così li suoi
 desiderij sono diletationi tēperate, et altri desideranti
 sono in se stēperati, et così gli suoi desiderij sono di dilet-
 tationi stemperate. SO. Adunque non sarieno buone. FI.
 Nō sono buone ueramente in se, ma sono buone a lui, per
 che gli paiono buone, et sotto specie di buone le desia; pe-
 rò che lo stemperamēto de la sua cōplessione li fa erra-
 re, prima nel giudicio, & dipoi nel desiderio, & nella di-
 lettatione desiata, che essendo cattina la reputa buona.
 SO. Adunque sono delle diletationi che non sono buone
 se bene paiono, et de desiderij di cose non buone; ch'è cō-
 trario di quello che m'hai concesso, et affermato. FI. Così
 come ogni dilettabile par buono, così partecipa di qual
 che

che cosa buona, che'l fa parere buono, et il desiderio tende in lui da la parte del buono, ilqual partecipa, et tu vedi che la diletatione (in quāto diletatione) è buona cosa, così come la doglia in cōtrario di quella (in quāto doglia) è cattiuā. nō è adunque senza ragione, che si come ogni doglia s'abborrisce, teme, & fugge, così ogni diletatione si desidera, spera, & segua. so. Adunque come dici che molte diletationi sono cattiuē, et stēperate sono così li desiderij, e li desideranti di quelli? FI. Puo stare in un soggetto bene, et male, nō da una parte, ma da diuersē, pche puo essere una cosa buona in piccola parte sua et apparente, ma cattiuā nella maggiore parte sua & piu intimamēte et esistentemēte, et tali sono le cattiuē, et stēperate diletationi, che in quāto diletano sono et. paiono buone, ma in se stesse sono cattiuē; però che'l bene che hanno della sua forma è unito con la malattia della materia: et sommerso in quella, onde sono in se cattiuē, et hāno qualche cosa di buono apparente che diletta. et ancora questo nō è buono assoluto, ne apparēte, ne dilettabile a tutti, ma solo alli suoi stēperati, desiderāti, che sono tirati nel desiderio del minimo bene loro, senza cōsideratione del superchio male, c'ha sotto di lui, ma li tēperati non inganna quel poco bene apparente, perche conoscono il troppo male con ch'è misto, onde nō lo giudicano esser dilettabile, ne desiderabile, ma uera doglia: laquale si debbe abhorrire, temere, et fuggire. e di questi si trouano assai nell'appetito carnale, che la maggior parte de le diletationi del gusto, e del tatto Venero, & altre mollitie sono cattiuē, & perniciose. so. Et sono alcune di queste carnali diletationi che son pur

neramente buone. **Fr.** Si quelle che sono temperate, necessarie alla vita humana; & alla progenie: le quali se bene sono dilettationi carnali; sono, & si chiamano buone: però che sono misurate, e temperate dall'intelletto principio dell'honestà: & li desideranti, & desiderij di quelle sono veramente virtuosi, et honesti. **So.** Nelle belle dilettationi è forse questa differētia ancora di buone, & cattive, come in quelle che non sono belle? **Fr.** Anzi affai, però che molte cose sono amate per belle, che se bene hanno qualche formale bellezza apparente che le fa amare, quella è tanta uinta da la deformità, & bruttezza della lor materia che sono ueramente brutte, nō amabili, ma odibili & da fuggire: & di questa sorte è la bellezza de l'oro, ornamenti, gioie, et de l'altre cose materia li superflue, & nō necessarie alla vita: l'amore delle quali propriamente si chiama cupidità, & auaritia. & cose sono belliragionamenti, orationi, & uersi che sono faceti, & consonanti, & contengono sentētie dishoneste, et brutte: & così tutte le uaghe fantasie, & belli disegni apparētia che dall'intellettuale cagione sono giudicate brutte. & di questa sorte sono l'illecita gloria, & honore, & ingiusto dominio, & imperio: che come belli apparenti sono desiati, essendo in se deformi & dishonesti: l'amore de quali si dice ambitione: & il desio di tutte le specie delle cose desiate belle, e buone apparēti, & non esistenti, communemente si chiama libidine. **So.** Sono dunque secondo questo quattro maniere di dilettationi, due buone & belle, & due buone & non belle: l'una de le buone & belle è esistente, e l'altra è apparente: e così l'una delle buone & non belle, è di buono esistente, e l'altra

tra di buono apparente fariano così forse tante differē-
 tie nelli desiderij, & nelli desiderati. **Fi.** Nelli desiderij,
 sì, che hanno tutte quattro le differentie delle dilettatio-
 ni desiderate: ma nelli desiderati non bisogna porre più
 che due specie, cioè temperato, o stēperato, ouero hone-
 sto, o dishonesto. Li temperati delle belle bellezze, &
 buone, & di quelle che sono buone, & nō bella, desia-
 no quelle che sono tali in uera esistētia, & nō sono in ap-
 parētia: ma li desiderati stēperati desiano quelle diletta-
 tioni che sono belle, ouero buone in apparētia, nō in ue-
 ra esistētia. & questa differētia procede dalla bōtā &
 bellezza ch'è nell'anime delli desideranti: perche quello
 ch'è buono et bello, ama le dilettationi ueramente belle,
 & desia le ueramente buone: & quello che non ha bene-
 ne bellezza esistēte, ma solamente apparēte, ama le dilet-
 tationi belle apparētemēte, et nō in esistēte uerità. be-
 che ancora fra questi due si trouino incōcōposti d'ami-
 bi due: che alcuni sono temperati, & honesti circa alcu-
 ne delle dilettationi, & circa de l'altre stēperati, et al-
 cuni per la maggiore, & principal parte sōno temperati,
 et nel manco stēperati, & altri al cōtrario: & pur deb-
 bono sortire il nome di quello a che più sono inclinati, ho-
 nesto, o dishonesto, s.o. Intendo a che modo ogni diletta-
 tatione è buono apparēte, o esistente, et perciò è desia-
 ta: & quelle che oltra de l'essere buone sōno belle apparēti,
 o esistenti, non solamente si desiano, ma ancora s'ama-
 no. et perciò hai detto che l'fine dell'amore è la diletta-
 tione dell'amante nella cosa amata: & così debbe essere
 il fine del desiderio dilettatione del desiderate nella cosa
 desiderata, poi che non è fra loro altra differentia, se nō

che l' desiderante non amate, desia sotto specie di buono il non bello esistente, o a lui apparente: et il desiderate amate ama sotto specie di buono il bello, o che sia bello, o che gli paia. Ma uorria saper da te o Filone come si conforma questo fine de l'amore con quello che m'hai detto nella sua prima diffinitione, ch'è desiderio d'unione, che l'unione pare che sia altra cosa che la diletatione. FI. Anzi è quella medesima, che non è altro la diletatione che l'unione del dilettabile: et il dilettabile, come t'ho detto, o è solo buono, o ancora bello, ouero pare al desiderante: si che dire del fine d'amore, ch'è la diletatione dell'amate nella cosa amata, è quanto dire l'unione dell'amante con la cosa amata. SO. Ancora questo intendo, ma un dubbio mi resta ancora, che tu fai fine d'ogni amore la diletatione: et a questo modo ogni amore saria del dilettabile: e tu di mente d'Aristotele mi hai detto, che sono tre amori, quello del dilettabile, quel del l'utile, e quel dell'honesto: come adunque tu lasciando li due principali, il fai tutto del dilettabile, ponendo il fine dell'amore solamente nella diletatione. FI. Se ben Aristotele parte l'amore in tre, come hai detto, & uno di loro chiama solamente dilettabile, sappi che l'fine di ciascuno delli tre è la diletatione: però che, così come quel che ama le diletationi corporee, procura diletтары nel l'unione di quelle cose: & chi ama le cose utili, et desia possederle, è p la diletatione che fruisce nel loro acquisto, & possessione. trouarai molti a chi molto piu diletta il guadagno dell'utile, che il dolce mangiare et beuere et li ueneri atti: onde molte uolte lasciano queste cose, per seguitare l'utile: & così l'honesto, a chi l'ama, è som-

mamente

*mamète dilettabile: & l'amante desidera fruire la dilet-
tatione de l'honesto acquisto . si che il fine d'ogn'uno di
questi tre amori, ultimamente è diletтарsi l'amante nel-
l'unione della cosa amata, o sia dilettabile, o utile, oue-
ro honesta. SO. Adunque perche chiama Aristotele l'u-
no solamente amore del dilettabile, & gli altri nomina
altrimenti? FI. Però che uolgarmente le diletтationi car-
nali si chiamano, e son tenute propriamente diletтatio-
ni : non perche le siano ueramente , però che la minore
diletтatione consiste in quelle, per essere basse materiali,
e la maggior parte loro priue della bellezza, et piu uera-
mente si desiano che amano, come hai inteso, e se hanno
qualche bellezza, quella è si uinta dalla bassezza della
materia che ella è sommersa nella sua deformità, & la
loro bontà nella malitia di quella: onde il buono, e bello
che in quelle si troua è solo apparente, e non esistente.
Ma Aristotele secondo l'opinione uolgare l'intitolò del
nome di dilettabile: & dell'utile, auuenga che manco
a molti non diletти, a differentia di questo, il chiama uti-
le: cosi per hauere l'utilità in maggior grado che diletта-
tione, come principalmente perche la diletтatione sua,
per essere nella spirituale imaginatione, non è cosi mate-
rialmente sensata come la carnale: & all'honesto, se be-
ne è molto piu, & piu ueramente dilettabile che gli altri
due, il chiama honesto; cosi per l'honestà, & sua propria
differenza, come perche la diletтatione sua, per essere
nella mente spirituale, non materialmente sensata, come
il dilettabile carnale. ilquale, come t'ho detto, se bene è
il piu apparente al uolgo delli huomini, & ancora alle
bestie, è in effetto poco, o niente esistente in bontà nella
bellezza.*

bellezza. SO. Come no? nelle dilettationi carnali non uedi tu che ne sono molte che sono necessarie alla sostentatione dell'indiuideo, & alla conseruatione della specie & onde dalla natura, di mente del sommo opifice, cō mirabil arte, & sottilissima sapientia nelli suoi organi propri con soauissimo diletto furono ordinate, & dedicate. come adunque le tali dilettationi nō sono vere buone, se bene sono carnali, ma solamēte apparēti, come dici? questo nō è già uerisimile. FI. Di questa sorte di dilettationi nō ho detto mai che fussero cattive, & solamente buone in apparētia, anzi t'afferma che sono ueramente buone. SO. Sono pur dilettationi carnali, & l'amor loro è dalla parte del dilettabile. FI. Sono ben carnali dilettationi, ma nō sono puramente della specie del dilettabile, anzi sono ueramente di quella dell'honesto, quando, come dissi, sono temperate quanto si richiede al bisogno della sostentatione dell'indiuideo, & conseruatione della specie. & quando eccedeno questo temperamēto, sono dishoneste, & stemperate, & proprie del puro dilettabile, nude di honesto, & il bene & bellezza loro è solamente apparente, & non esistete. SO. Come quelle che sono carnali, tu le leiui del membro del dilettabile, per essere temperate & honeste, questo non par già che tu le possi cauare del suo genere dilettabile, come fai. FI. Ne m'acò io le cauo totalmēte di quel genere; ma dico che nō sono del puro dilettabile, cioè di quello che nō participa l'honesto, però che queste sono dilettationi honeste. SO. Adunque una medesima dilettatione entra in due generi d'amore, nel dilettabile, et nell'honesto. FI. Entrano ueramente in ambi due i generi, ma da diuerse bande: pche queste ne-

cessarie

ecessarie dilettationi, se ben'hanno la parte loro materiale
 del dilettabile, hanno la parte formale dell'honesto, che
 è il loro cōueniente tēperamēto alli necessarj, et ottimi fi-
 ni, a che sono dirizzate dell'induidua sostētatione, et del
 la cōseruatione specifica: & così accade nel genere dello
 amor dell'utile, che quello ha puro utile nudo dell'hone-
 sto, cioè stēperato & improporcionato al bisogno della
 uita, et dell'opere uirtuose: & è solamēte buono, & bel-
 lo apparēte, & esistente è cattiuo, & pernicioso: qual'è
 la cupidità, & auaritia. ma quando è tēperato, & conue-
 niente a questi due fini, è ueramēte buono e bello: & en-
 tra in ambi due i generi d'amore, utile, & honesto. però
 che la materia sua è dell'utile, & la forma del suo tēpe-
 ramento è dell'honesto. SO. Adunque l'amore dell'ho-
 nesto è materialmente qualche uolta del dilettabile, e
 qualche uolta dell'utile. Hor saria forse alcuno amore
 che materialmente, & formalmente fusse honesto, sen-
 za pigliare punto da alcuno delli altri due generi? FI.
 L'amore dell'honesto è amare le uirtù morali, & intel-
 lettuali: per essere li morali circa l'operationi dell'huo-
 mo, bisogna che sia la materia loro secondo la natura di
 quelle operationi, in che la uirtù esiste: onde la uirtù del-
 la continentia, o tēperamento nelle dilettationi carnali,
 ha per materia il corporale diletto, & per forma la cō-
 tinentia e temperamento in quello: Laquale porge tanto
 maggiore, & piu degna dilettatione nelli amanti, che la
 corporeità della materia sua, quātō è piu degno in noi lo
 spirituale del corporeo, & così la uirtù della liberalità
 & continētia, & astinētia del superfluo nelle cose posse-
 dute, hanno per materia l'utile, & per la forma la satis-
 fazione,

attione, & astinentia temperata del superfluo con liberale distributione di quella: nella quale l'honesto amante gusta per dilettatione la medesima possessione dell'utile, & così tutte l'altre uirtù morali che sono circa dell'operationi humane, come la fortezza, giustitia, & prudentia, & altre, hanno la materia della natura operativa, & la forma loro è l'habito honesto del temperamento di quella: ma le uirtù intellettuali sono tutte honeste, e non hanno altra cosa del materiale: però che non uersano circa atti, ne dilettationi corporee, dallequali possono pigliare materia alcuna, ma circa cose eterne separate da corpi, & intelligentie. onde tutte sono forme intellettuali senza compagnia di materia: & sono pure, & uere honeste per se stesse, & non per participatione, come l'altre: & però l'amore di queste chiama Platone di uino. 50. Et l'altre specie d'amore come le chiama Platone? FI. Egli diuide li generi d'amore in tre, come Aristotele, ma in altro modo, che è amore bestiale, amore humano, & amore diuino: chiama bestiale l'amore eccessiuo delle cose corporee, non temperato dall'honesto, ne misurato dalla retta ragione, così nelle dilettationi superchie carnali; come nella cupidità, & auaritia dell'utile, & altre fantastiche ambizioni: però che mancando in tutte queste la moderatione e temperamento dell'intelletto humano, restano amori d'un animale senza intelletto, & ueri bestiali. & chiama amor humano quello, che è circa le uirtù morali temperatiue di tutti gli atti sensuali, & fantastichi di esso huomo, e moderanti la loro dilettatione: ilqual amore, per hauere la materia corporea, & la forma intellettuale, e honesta, si chiama

ma amore humano, per essere composto l'huomo di corpo, & d'intelletto. Et chiama amore diuino, l'amore della sapietia, e dell'eterne cognitioni, ilquale per esser tutto intellettuale, honesto, & tutto formale senza compagnia di materia alcuna corporea, ei chiama diuino, però che in questo solo gli huomini sono partecipi della diuina bellezza. & quanto l'amore humano eccede il bestiale, tanto la diletatione, che è il fine suo dell'amante nella cosa amata, è maggiore, e piu eccellente che non sono le corporee, & esorbitanti diletationi bestiali, che appresso il uulgo son tenute le principali nel diletto: essendo in effetto basse, e tenuissime in quello. & cosi potrai ancora intendere che quāto l'amore diuino è piu sublime dell'humano, tanto la diletatione di quello è maggiore, piu soaue, e piu satisfattoria, e piu intensamente desiata da chi la conosce, che la diletatione dell'altre uirtù morali, & amori humani. Si che, diuidendo l'amore alla peripatetica, o alla stoica, non ne trouerai alcuno, di chi il fine non sia la diletatione dell'amante nella cosa amata, come t'ho detto. so. Veggio in effetto che cosi è, che'l fine d'ogni particular amore è il diletto dell'amante nell'unione della cosa amata. hormai mi puoi dir piu oltra, rispondendo alla mia domanda. qual è il fine universale, per ilqual nacque l'amor nell'uniuerso? che in quello non mi par cosi facile porre la diletatione per fine, come nelli particolari amori de gli huomini, & de li altri animali. F i. E' ben tempo di dirtelo, tu sai una uolta che'l mondo fu prodotto dal sommo creatore mediante l'amore, peroche uedendo il sommo buono la sua immensa bellezza, & amando quella, & quella lui come sommo

sommo bello produsse, ouer generò a similitudine della
 sua bellezza il bello uniuerso, però che 'l fine dell' amore
 è (come Platone dice) parto in bello prodotto adunque
 l' uniuerso dal sommo suo creatore a somiglianza, o ue-
 ro ad imagine della sua immensa sapientia, nacque l'a-
 more del creatore uerso di esso uniuerso, non come d'im-
 perfetto a perfetto, ma come da perfettissimo superiore
 a meno perfetto inferiore, & come dal padre al figlio,
 & dalla causa al suo effetto singulare: onde il fine di que-
 sto amore non è acquistare bellezza che mächì all' aman-
 te, ne dilettersi nell' unione di quello amato, ma è per fa-
 re acquistare la maggior perfettione all' amato, della
 qual mancherebbe se non l' acquistasse per l' amore dell'a-
 mante, & per dilettersi esso diuino amante nella bellez-
 za maggiore, allaquale l' amato uniuerso arriua median-
 te il suo diuino amore: come accade in tutti gli amori de-
 le cause alli quattro suoi effetti, dalli superiori a gl' infe-
 riori, dalli padri alli figli, dal maestro al discipulo, & da
 tutti li benefattori alli suoi beneficiati: che l' amore loro
 è desiderio, che l' inferiore suo arrini al maggiore grado
 di perfettione & bellezza, nell' unione dellaquale con es-
 so amato esso amante si diletta, & questa diletatione
 dell' amante nella perfettione, & bellezza dell' amato è
 fine dell' amor di esso amate. so. Di questa materia già
 mi ricordo te hauermi detto questa distintione, ch' è fra
 l' amore del superiore all' inferiore, & l' amore de l'in-
 feriore al superiore, & la sententia è stata quasi una me-
 desima, se bene in altri modi di dire, & altri propositi, e
 conosco che se bene il fine di ciascuno di questi due amo-
 ri è diletatione dell' amante nell' acquistata bellezza de-
 l' amato,

l'amato, che pur l'amore dell'inferiore al superiore è per la bellezza del superiore amato acquistata dall'inferiore amante a chi manca, & il fine dell'amore suo è la diletatione dell'amante nell'unione della bellezza dell'amato superiore, laquale gli mancava, ma l'amore del superiore all'inferiore, è per la bellezza che acquista l'inferiore amato, laquale gli mancava, colquale acquisto esso amante, come in fine del suo amore, ancora si diletta, come si diletto esso amato nell'acquisto, & unione di quella, laquale amava, & desiaua mancandogli, et conosci che di questa sorte è l'amore del sommo creatore all'universo creato. & in lui questa distinctione è piu uera, et propria, che in nessuno altro amore di superiore ad inferiore, se bene gli altri superiori in questo li somigliano; tanto piu che l'amore diuino (come dici) all'universo è quello, mediante ilquale esso universo acquista il sommo grado di bellezza a lui possibile, come si uede nell'amore del maestro al discepolo, ch'è mezo di fare crescere il discepolo in perfectione, et bellezza intellettuale, quel che non è nell'amore di molti de gli altri superiori all'inferiori, onde questo amore diuino non solamente non denota mancamento in esso superiore amante anzi denota somma perfectione participatiua del maggior grado possibile nell'universo creato, se non fusse una maniera di mancamento imaginario relatiuo che ombreggia de l'effetto nella causa, secondo m'hai altre uolte detto. ti pare o Filone. ch'io habbia inteso questa tua sottil distinctione dell'amor del superiore all'inferiore con la comune diletatione nell'uno, et nell'altro? FI. Mi pare che sì, che assai bene l'hai referita, ma che adunque? IO. Voglio inferire che

che questo non satisfia alla mia domanda; ch'io non ti domando del fine, perche nacque l'amor diuino, il quale quando il mondo fu prodotto nacque con lui, ma ti domando, perche nacque l'amore dell'uniuerso creato, & quale è il fine di quello. F I. Ti satisfarò bene, quando uorrà del resto, del quale questo bisognò che fusse effordio. Essendo adunque il primo amore diuino, ouero innamoramento del sommo Dio alla sua propria e somma bellezza e sapientia, quello è stato causa produttiua dell'uniuerso a similitudine di quella, con sua continoua conseruatione; peroche l'amore che prima l'ha prodotto per sua dissolutione, sempre producendo, il conserua. Il secòdo amore diuino ch'è dell'uniuerso prodotto, è quello che'l prodotto porta in sua ultima perfettione: perche così come il primo esser dell'uniuerso uiene da quel primo amore che il precede, così l'ultimo e perfettiuo essere di quello precede et è causato dal secòdo amore diuino cioè quel ch'ha l'uniuerso, essendo già prodotto a somiglianza del padre, che amando prima se stesso desia generare in bello la sua similitudine, e genera per quello amore precedente il figlio, & dipoi acquistando col figlio un secondo, & nuouo amore uerso di lui, mediante questo secondo amore procura condurre questo amato figliuolo nell'ultima sua perfettione, & maggiore grado di bellezza possibile. so. Ancora questo intendo, & molto mi piace intenderlo, nientedimanco non mi mostra ancora il fine, perche nacque l'amore dell'uniuerso, se bene mi mostra i dui fini delli due amori diuini, del primo la prodottione, del secondo la perfettione dell'uniuerso. ti resta adunque a dire il fine, perche nacque l'amor di esso uniuerso.

so. FI. Sono per dirlo, et circa cio dei prima intendere, che è quello in che consiste la perfettione dell'uniuerso prodotto. SO. Questo ho ben gia inteso, non mi bisogna ria per quello nuoua eruditione, peroche essendo l'uniuerso, come m'hai detto prodotto ad imagine, & similitudine della somma sapientia, la sua perfettione cōsiste in essere propriamente simulacro di quella, ilquale è il proprio fine del suo producente, come accade in ogni cosa artificiata, che la perfettione sua cōsiste in esser fatto somigliante al proprio a la forma de l'arte, che è nella mente de l'artefice, & questo è il proprio fine di esso artefice nella fattione di quella, & cosi debbe essere di esso uniuerso prodotto. FI. E' ben uero che questa è la prima perfettione dell'uniuerso prodotto, et il primo fine del sommo producente nella productione di quello, come bene hai somigliato in ogni cosa fatta per arte, cioè che sia simile tanto proprio, quanto sia possibile alla sapientia del sommo opifice, ma questo nō è il fine ultimo & l'ultima sua perfettione. perche cosi come in ogni cosa artificiata, come dire un uaso da beuere, la prima perfettione et fine suo è essere fatto propriamente simile a la forma & arte, che è della mente dell'artefice, et l'ultimo suo fine, & perfettione è l'essere esercitato nella sua propria opera, per laquale è fatto, cioè in beuer per quello, et di questi due la prima perfettione è fine dell'opera, & l'ultima è fine dell'operato, cosi nell'uniuerso prodotto, et il primo fine del producete, et la prima perfettione di quello cōsiste nella perfettione dell'opera di uina, essendo proprio simulacro della diuina sapientia, ma l'ultimo fine suo, et ultima perfettione di quello cō-

siste in esercitarsi esso uniuerso nell'atto, & opera, per laquale fu prodotto, ilquale è fine di esso operato, però che l'essere dell'operato è fine de l'opera dell'operante; & l'opera dell'operato è fine dell'esser suo. So. Quale è adunque l'atto, & l'opera che è fin d'esso uniuerso prodotto, & sua ultima perfectione? R. Molti atti perfectiui si trouano nell'uniuerso, ma la sua ultima perfectione consiste ne l'ultimo, & più perfetto di quelli, e gli altri subalternati sono uia; o scala per uenire all'ultimo perfectissimo, ma in questo tutti comunicano, che così come l'essere de l'uniuerso consiste in legittima productione, e retto esito della diuinità in esso uniuerso, così gli atti suoi perfectiui consistono nella uerace, & propria reditione de l'uniuerso in essa diuinità, dallaquale prima hebbe esito, in modo che così come quella è stata prima il suo principio effectiuo, così ancora ella medesima sia il suo ultimo fine, che nõ solamente il sommo Dio uolse essere del mondo causa efficiente, ma ancora causa formale, & causa finale, causa efficiente in produrlo, causa formale in conseruarlo, & sostenerlo nel suo proprio essere, & causa finale in redurlo in se stesso, come in ultima perfectione & fine, mediante gli atti perfectiui di esso uniuerso. So. Ho bene inteso a che modo il sommo Dio in tre modi è causa dell'uniuerso, efficiente, formale, & finale, l'uno per esito produttiuo, l'altro per sustentatione conseruatiua, & l'altro per reductione perfectiua. ma dimmi quali sono questi atti perfectiui de l'uniuerso, che causano la sua reductione nel suo creatore, & quale è l'ultimo perfectissimo di questi, nel quale consiste la sua ultima perfectione? R. Gli atti dell'uniuerso

so parte sono corporci, e parte incorporei. nelli corporci certo è che non consiste la reditione sua nel sommo Dio, però che quelli piu presto s'allōtana dalla sua purissima diuinità, che s'approssimi a quella. si che consiste la sua reduttione ne gli atti incorporei, liquali dependono solamente dall'intelletto, ch'è separato da materia. Adunque tutto l'uniuerso prodotto si reduce nel suo creatore, mediante la parte intellettiua, che in lui uolse partecipare, et mediāte gli atti di quella. SO. L'intelletto ha nissuno altro atto che l'intendere? FI. NO. SO. Adunque non sono molti gli atti che fanno perfetto l'uniuerso, ma solamente uno, che è l'intendere. FI. Quando benc ti cōceda che l'intelletto nō ha altro atto che l'intēdere, esso intēdere di diuerse cose, sono diuersi atti intellettuali, Et se bene sono tutti atti perfettiui, che aiutano alla reduttione della creatura nel suo creatore, nondimeno quello atto intellettuale che rettamente causa quella, è quello che ha per oggetto l'essentia diuina, e la sua sōma sapientia, però ch' in questo, come già altroue t'ho detto, consiste, e si comprende ogni cosa intelletta, Et ogni grado d'intellettione. Et questo è quello che puo ridurre l'intelletto possibile, secondo tutta la sua essentia, in intero atto, e li altri intelletti prodotti attuali nel sommo grado della sua perfettione. Et ancora in questo si truouano gradi non pochi subalternati l'uno all'altro, Et ancora diremo diuersi atti; e già t'ho dichiarato nella nostra prima confabulatione; che l'anima nostra intellettiua mediante tre atti si reduce nel suo sommo creatore, con intellettione, cō amore, et con fruitione unitiua. SO. Adunque tu poni nell'intelletto altro atto che l'intendere?

FI. Gia tu sai che se bene nelle cose corporee l'amore è diuerso dall'intentione, come una delle passioni corporee dell'atto incorporeo, che nell'essentie intellettuali, & immateriali stanno insieme, & l'amore lor è intellettiuo, & intellettione loro delle cose piu alte amoroſe, ſo lo ſecondo ragione riceueno qualche diſtintione, nō reale, ne eſſentialmente, & la fruitione unitiua è l'ultima, perfettiſſima intellettione; però che quāto piu perfetto è l'atto intellettuiuo, tanto è maggiore, e piu perfetta l'unione dell'intelletto intendente, et della coſa intelletta ſo. Baſtaria adūque queſto atto intellettuiuo per ultimo fine dell'uniuerso, et ſua perfectione ſenza fare mentione de gli altri due. FI. Non baſta, perche queſto terzo non puo uenire, ſe non mediante gli altri due, però che (come t'ho detto) delle cognitioni ſono alcune che ſon ſenza amore, & altre che ſono con amore, & di quelle che ſono con amore, è una che precede l'amore, & l'amore è fine di quella, & l'altra a chi l'amore precede è fine d'amore. ſo. Tornamele a ricordare breui, & diſtintamente: FI. Quelle cognitioni oue nō accade amore, ſono delle coſe buone, e non belle, & per conſeguenti non deſiate, oueramente per eſſer cattiuę, et deformi, odiate, o forſe per non eſſere, o non parere belle ne deformi, non deſiate ne abhorrite. tutte l'altre cognitioni che ſono delle coſe buone, & belle, ſono o di quelle, delle quali l'amore, o il deſiderio è il fin loro, come è la cognitione del cibo, che quando ſe ne ha biſogno li ſuccede il deſiderio, o di quelle che ſono fine di deſiderio, come il fruire eſſo cibo con unione: e non è dubio che queſta è la perfetta cognitione del cibo, cioè l'unitiua, & per tanto.

tanto con quella cessa il precedente desiderio, e la prima cognitione di quello era imperfetta, per non essere ancora unitiua, & per il mancamento de l'unione gli succede il desiderio, che è quello che la conduce in perfettione unitiua, & allhora cessa, cessando il mancamento. Si che il desiderio e l'amor non è altro che la via della cognitione imperfetta, conducente alla perfetta unitiua. di questa maniera accadeno gli tre atti perfettiui de l'intellectione de l'uniuerso alla prima causa, però che'l primo atto re duttino della creatura è il primo conoscimento intellettiuo che ha di sua immensa sapietia, & somma bellezza, & sentendosi distante dall'unione sua l'ama, e desidera uenire a fruirlo con perfetta unione, & intera cõuersione d'esso amante, nel bellissimo amato, mediante ilqual amore, & desiderio di essa diuinità si uiene a quello ultimo, e perfettissimo fine unitiui, che è l'ultimo atto perfettissimo, nelqual consiste non solamente la beatitudine dell'intelletto trasformato, & unito in lei, & fatto diuino, ma ancora l'ultima perfettione, & felicità di tutto l'uniuerso creato: delqual esso intelletto è la parte principale, et piu essenziale: mediante laquale il tutto di esso uniuerso è degno unirsi col suo sommo principio & farsi perfetto, & bearli nella fruitione della sua diuina unione. SO. Intendo come in questo ultimo atto e fruizione unitiua dell'intelletto prodotto nel suo sommo produttore, consiste l'ultima perfettione di tutto l'uniuerso creato, & gia di questo uo considerando il fine d'alcuno amor dell'uniuerso, & il bisogno perche in lui nasque, però ch'io ueggio che quello ultimo atto unitiui per ficiente de l'uniuerso gli induce il presente amore, &

egli è fine di esso amore, che l'precede: manifesto è adunque che l' fine di questo amore de l'uniuerso è l'ultima perfettione di quello, qual è l'ultimo atto, & fruitione unitiua di quello col suo creatore. ma nell'uniuerso sono altri amori senza questo della natura intellettuale prodotta nella sua prima causa. uorria che mi diceſi il fine commune, perche nacque ogni amore nell'uniuerso prodotto, comprendendo ogni particular amore di quello.

Fi. Così come li gradi dell'essere ne l'uniuerso sono subalternati, & ordinati l'uno all'altro. succedendo dal primo all'ultimo, & dall'infimo al supremo, che l'esser de la materia prima è ordinato all'essere de gli elementi, e quello all'essere delli misti non animati, & questo all'essere de gli animati dell'anima uegetatiua, & questo all'essere de gli animali, & l'essere animale all'essere huomo, che è l'ultimo, & supremo nel mondo inferiore; & ancora in esso huomo le sue uirtù sono così subordinate l'inferiori alle superiori, cioè quelle dell'anima uegetatiua a quelle della sensitiua, & quelle della sensitiua a quelle dell'intellettiua, che è ultima & suprema uirtù, non solamente dell'huomo, ma di tutto il mondo inferiore & anco in questa intellettiua uirtù gli atti intellettuali si ordinano d'inferiore a superiore, secondo l'ordine de le cose intelligibili loro oggetto, d'inferiore a superiore, & così fino al supremo, & ultimo intelligibile. il quale, così come è sommo ente e ultimo fine, a che tutti sono ordinati; così l'atto dell'intentione humana, & angelica di che egli è oggetto, è il sommo atto intellettuiuo della mente humana, celeste, & angelica, a che tutti gli altri sono ordinati, come ad ultimo fine, & perfettione

zione de l'uniuerso prodotto . così di questa medesima maniera hai da intendere , che sono subalternati gli amori nell'uniuerso prodotto , l'inferiore al superiore , fino all'ultimo supremo , che è l'amor che ha l'uniuerso al suo creatore . alquale amore succede come proprio fine la sua fruitione unitiua in lui , che è la sua ultima perfettione , come t'ho detto , sì che il fine dell'ultimo , & supremo amore dell'uniuerso prodotto , è ultimo fine di tutti gli amori dell'uniuerso in comune . SO. Conosco che è così , che la fruitione unitiua della creatura intellettuale nel suo creatore non è solamente fine dell'amore , che ha quello , ma di tutto l'amor dell'uniuerso prodotto in comune . ma non poco mi piacerea , che così come mi mostrasti la coordinatione delli gradi dell'esser nell'uniuerso fino all'ultimo & supremo , così mi mostrassi la coordinatione delli amori di quello , dal primo a l'ultimo . FI. Che uoi tu saper o Sofia , solamente il semicirculo dell'ordinatione delli amori nell'uniuerso , come fu quel che t'ho mostrato delli enti in quello , ouer tutto il circulo intero in ordinatione ? SO. Se bene io non intendo che uoglia dire , semicirculo , ne circulo intero nelli amori dell'uniuerso , ne perche questa ordinatione delli gradi delli enti , che m'hai detto , è semicirculo , e non tutto , nondimeno perche del buono è meglio il tutto che la parte , uorria se quello de li enti è mezo , che l'integrasse , & delli amori mi mostrassi quello intero circulo , che dici . FI. Il circulo di tutte le cose è quello che principia gradualmente dal primo principio di quelle , e circolando successiuamen-

te per tutte, si riuolge in quello proprio principio, come in ultimo fine, comprendendo tutti li gradi delle cose a modo circolare: delquale il punto ch'è principio, ritorna fine. Questo circulo ha due mezi. l'uno è dal principio, cioè dal punto al piu distante da lui, che è il suo mezzo: & il secondo mezzo è da quel punto piu distante, fin' al ritornare in lui. so. Nel circulo figurale è cosi. ma dimmi come si truoua cosi nel circulo di tutte le cose? FI. Essendo il principio, e fine del circulo il sommo prodotto re, il mezzo di quello è discendendo da lui fino all'infimo piu distante dalla sua somma perfettione: però che da lui prima succede la natura angelica per i suoi ordinati gradi di maggiore a minore, e dipoi la celeste con suoi successiui gradi dal cielo empireo, che è il maggiore, fino al minore, che è quel de la Luna, e da quello uiene nel nostro globo piu infimo, cioè alla materia prima, che è delle sustantie eterne la meno perfetta, e la piu distante dalla somma perfettion del creatore. peroche, si come egli è il puro atto, cosi essa è la pura potentia, & in questa si termina la prima medietà del circulo delli enti descendente dal creatore per gradi successiui, da maggiore a minore, fino ad essa materia prima infima d'ogni grado di essere. da lei il circulo uolge la seconda medietà ascendendo da minore a maggiore, come di sopra t'ho detto, cioè dalla materia prima a gli elementi, dipoi alli misti, dipoi alle piante, dipoi a gli animali, & poi all'huomo. nell'huomo dall'anima uegetatiua alla sensitua, e da quella all'intellettiua: e ne gli atti intellettuali, da uno intelligibile minore ad un'altro maggiore, fin all'atto intellettuale del supremo intelligibile diuino, che è ultimo

mo unitiuo, non solamente con la natura angelica, ma quella mediante, con essa suprema diuinità. Vedi come la seconda medietà del circulo ascendendo li gradi de gli enti, uiene a terminarsi nel principio diuino, come in ultimo fine, integrando perfettamente il circulo graduale di tutti gli enti. so. Veggo l'integrità del mirabil circulo de gli enti nella sua graduale ordinatione. Et se ben un'altra uolta me l'hai significato ad altro proposito, tanto mi satisfà, e diletta l'intelletto, che sempre m'è noua. hormai puoi mostrar il circulo de gli amori in ordine graduale: di che è il nostro proposito. FI. Così come l'essere nel primo semicirculo procede discendendo a modo di esito produttiuo dal primo ente, dal maggiore al minore fino all'infimo Chaos, ouero materia prima: Et da lui nell'altro semicirculo torna l'essere ascendente di minor a maggiore a modo di reducttione in quello di che prima è uscito: così l'amore ha origine dal primo padre dell'uniuerso, e da lui successiuamente uiene paternalmente discendendo sempre da maggior a minore, e da perfetto ad imperfetto e piu propriamēte da piu bello a men bello, per porgerli la sua perfettione, e parteciparli la sua bellezza quāto è possibile succedendo per li gradi de gli enti, così nel mondo angelico, come nel celeste, che on'uno con carità paterna causa la produzione del suo succedente inferiore, partecipandoli il suo essere, o bellezza paterna, benché in minor grado, secondo conuiene; Et così per ordine, in tutto il primo semicirculo, fino al Chaos infimo grado delli enti. Et da quello principia l'amore ad ascendere nel secondo semicirculo, da inferiore a superiore, e da imperfetto a perfetto,

fetto, per arriuaue alla sua perfettione; e da men bello a piu bello per fruire la sua bellezza: però che la materia prima naturalmente desia, & appetisce le forme elementali, come belle, e piu perfette: & le forme elementali, le miste, & uegetabili: & le uegetabili, le sensibili: & le sensibili amano con amor sensuale la forma intellettiua, laquale con amor intellettuale ascende da uno atto d'intellettione d'uno intelligibile men bello, ad un' altro piu bello fino all' ultimo atto intellettiuo del sommo intelligibile diuino con l' ultimo amore della sua somma bellezza: colquale il circulo amoroso si redintegra nel sommo buono, ultimo amato, qual fu il primo amante padre creatore. SO. E' adunque il semicirculo primo delli amori, dalli piu belli alli men belli, e dalli perfetti all' imperfetti: & l' altro semicirculo al contrario d'amori delli men belli alli piu belli. & oltra che è strano che sia lo amor efficace dal piu bello al meno, perche nessuno desia il meno di se, è ancora strano che l' uniuerso si diuida tutto in dui mezi di queste due maniere d'amori: per tanto norria che mi dichiarassi la causa. FI. Non meno efficace, ma forse piu è l'amor del padre al figlio, e del maestro al discepolo, e della causa all' effetto, che di questi alli suoi superiori: poi che fanno maggiori cose mediante l'amor che gli hanno in produrle, generarle, e bonificarle che non fanno essi per li suoi primi: che non fanno altro, che desiar d'approssimarsi alla sua perfettione. e se ben quelli inferiori non hanno bellezza che manchi alli superiori, per laqual egli amino desandola, amano la sua propria bellezza, per parteciparla all' inferiore, a chi ella manca: con laquale participatione loro superiori

ri restano piu belli, essendo li suoi inferiori bellifica-
ti da loro. & ancora per la bellezza di tutto l'uni-
uerso, come gia piu largamente t'ho detto, & è tutto
il primo semicirculo di simile amore di superiore piu
bello ad inferiore men bello. però che tutto quel mezzo
consiste in esito produttivo, & il produttore è piu bel-
lo del prodotto, & l'amor gli fa produrre, & partici-
parli la sua bellezza; & così è dal primo prodotto infi-
mo alla materia ultima prodotta, perche lo amor del
maggior al minore è mezzo e causa della productione;
ma nell'altro semicirculo, dalla materia prima fino al
sommo buono, per essere reductiuo per uia d'ascensio-
ne perfetta dall'inferiore al superiore, bisogna che lo
amor sia dal men bello al piu bello, per acquistare della
sua bellezza, & unirsi con quella: e così di grado in gra-
do superior successiuamente, fino all'unione della natu-
ra intellettuale creata con la sua bellezza, e la sua frui-
tione nel sommo buono mediante l'ultimo amore di
quella, che è causa nell'atto nutritiuo dall'universo col
suo creatore: ilqual è sua ultima perfezione. . s o .
Mi piace non poco intendere l'intero circulo delli a-
mori dell'universo conforme a quella delli gradi delli
enti: e con questo conosco che'l fin delli amori dell'u-
niuerso, sono per ultimo atto unitiuo col suo creatore:
perche gli amori produttivi sono per li reductivi, e
li reducti tutti successiuamente sono per ultimo amor
che induce l'ultimo atto unitiuo dell'universo col som-
mo buono: che è l'ultima perfezione di quello, in mo-
do che tutto ciò che uscì da quella pura e bellissima uni-
tà diuina, fu perche riducendo l'universo ritornasse ne
l'unione

l'unione di quella: nellaquale il tutto come perfetto si beatificasse. Ma ricordati o Filone che tu m'hai detto che'l fin d'ogni amore è la diletatione dell'amante nella cosa amata, e dicesti che'l fin de l'amor dell'universo è di quella medesima sorte: hora tu il poni nell'atto unitiuo col principio diuino, che parrebbe altra cosa. FI. Non è altro, anzi tanto quanto questo atto è piu supremo, per essere unitiuo dell'universo con la somma bellezza, tanto la diletatione che è in quello, laquale è il proprio fine dell'amore, è maggiore senza proportion e piu immensa, e somma di tutte le diletationi delle cose create: & gia ti ho detto, che non è altro la diletatione dell'amante, se non l'unione sua con la bellezza amata: e quando quella bellezza è finita, la diletatione è finita, poca o assai, secondo la bellezza: & essendo finita come è nell'ultimo amor dell'universo prodotto, cioè di sua parte intellettiua al sommo buono, bisogna che'l fin di quello amore sia immensa, & infinita diletatione: la qual è il fine di tutto l'amore del mondo creato, per il quale l'amor nacque in esso universo. perche senz'amore e desiderio di tornar ne la somma bellezza impossibile era, che le cose uscissero in loro productione, allontanandosi dalla diuinità: che senza amore paternale, e desiderio productiuo simile al diuino, era impossibile che procedesse l'uno grado dell'ente prodotto dal suo superiore, e s'allontanassino dalla diuinità, cosi succedendo di grado in grado fino alla materia prima. però che l'amor paternale, ouero productiuo, è quel che ha tutto il primo semicirculo dal sommo ente fin all'ultimo Chaos. e cosi non era possibile, che gli enti prodotti potessino tornare

tornare ad unirsi con la diuinità, & acquistar quella somma dilettatione, in che consiste la perfettione, e fecicità di tutto l'uniuerso, essendo sommamente distanti da loro in essa materia prima, se non fusse l'amore, e desiderio di ritornar in quella, come in ultima perfettione loro, che è quello che li conduce fin' all'ultimo atto felicitante dell'uniuerso. si che sendo l'amor produttiuo del primo semicirculo per l'amor reduttiuo del secondo, e quelle per l'ultima perfettione, & beatitudine dell'uniuerso, segue che l'amor dell'uniuerso nacque per indurli la sua ultima felicità. SO. Conosco certo che l'amor nacque nell'uniuerso prima per ampliare successiuamente la sua produzione, e poi per bearlo con somma dilettatione, inducendo l'unione sua col sommo buono primo principio suo: e con questo son satisfatta della mia quinta dimanda, del perche l'amor nacque nell'uniuerso. Tre cose sole mi restano a sapere in questa materia, l'una, che se bene la dilettatione debbe essere fine dello amore naturale, o sensibile, cioè di quell'amore che proviene da l'anima, & uirtù corporee, non par gia conueniente che sia ancor fine dell'amore intellettuale: però che la dilettatione è passione, e l'intelletto separato da materia non è possibile, ne giusto è che sia soggetto d'alcuna passione: tanto piu l'intelletto angelico e diuino, onde loro non debbeno hauere la dilettatione per proprio fine: non è adunque quella il fin commune d'ogni amore, come hai detto. La seconda è, che se ben il fine di tutti gli amori reduttui è delectatione, come hai detto, gli amori produttui non par che habbino questo fine; peroche nessuna cosa si diletta in approssimarsi al
non

non bello, onde piu presto par che sia il fin di quelli amori prodottiui dare, e partecipare bellezza oue ella non è; che diletтары, come hai detto, perche non si può diletтары con chi da se non ha bellezza. La terza è che tu hai detto di sopra, che l'amor che ha il creatore all'uniuerso creato, è quello che'l reduce alla sua perfettione, cosi come l'amor che ha alla propria bellezza è quello che'l ha prodotto, & hora mi dici, che quello amore che'l conduce in la sua propria perfettione, è quello che ha l'uniuerso, mediante la sua parte intellettiua, alla somma bellezza diuina. non è adunque l'amore di Dio all'uniuerso quello che'l conduce in sua perfettione, ma quello dell'uniuerso a Dio. Soluemi questi tre dubbj, e mi chiamerò satisfatta da te di quello che m'hai promesso dire del nascimento d'amore. FI. Per questo poco resto non uoglio lasciare d'uscire di questo debito. la diletatione sensuale è passion nell'anima sensitua, come l'amore sensuale è ancora passione di quella, se non che lo amore è la prima delle sue passioni, e la diletatione è la ultima, & fine di esso amore: ma la diletatione intellettuale non è passione nell'intelletto amate. e se tu consenti che ne gli enti intellettuali sia amore, che non è passione, bisogna ancor che consenti, che in quelli sia diletatione senza passione: laqual è fine del loro amore, e piu perfetta, & astratta che il medesimo atto amoroso. Se l'amore, e diletatione de gl'intellettuali non sono passioni, che sono adunque? FI. Sono atti intellettuali, secondo t'ho detto, remoti d'ogni naturale passione, se bene noi non habbiamo altri nomi che darli, perche nella sensualità dicono passione, & gia t'ho detto,

detto, che l'amor nell'intelletto prodotto è la tendentia della prima intellettiua, del bello intelligibile, nell'ultima unitiua, che è la perfetta: e la dilettation in lui non è altro che la medesima intellettiue unitiua di esso bello intelligibile. so. Et nell'intelletto diuino che sono?
FI. L'amor diuino è tendentia di sua bellissima sapientia in sua bella imagine, cioè nell'uniuerso da lui prodotto con reductione di quello nell'unione della sua somma bellezxa, e la dilettatione sua è la perfetta unione di sua imagine in se stesso, e del suo uniuerso prodotto in esso producente: e perciò dice David; dilettasi il Signore ne gli effetti suoi, perche in quella unione della creatura col creatore non solamente consiste la dilettatione, & saluatione di essa creatura, come dice David, ci dilettaremo nel sommo principio di nostra saluatione; ma ancora consiste in quella unione la diuina dilettatione relatiua per la felicità del suo effetto. & non ti paia strano che Iddio si diletti, perche egli è la somma dilettatione dell'uniuerso, & per lo eterno amore della sua medesima bellezxa, bisogna che in lui, da lui, & a lui sia somma dilettatione, e per quello gli antichi Hebrei quando haueano diletto, diceuano benedetto quello che la dilettatione habita in lui, e la dilettatione in lui è una cosa medesima col dilettante, & con quel che'l diletta, e non è strano che diciamo lui dilettarsi con la perfettione della sua creatura, quando uediamo che la sacra scrittura per il peccato commune de gli huomini, per ilquale uenne poi il diluuio, dice, uide il Signore quanto era grande la malitia dell'huomo, nella terra, & che l'inclinatione delle
sue

sue cogitationi ogni dì peggioraua, & si pentì d'hauere fatto l'huomo nella terra, & attristossi nel suo cuore, & dice, disfarò l'huomo ch'io creai con tutte l'altre cose della terra, &c. Adunque se la malitia de gli huomini attrista Dio intimamente, & cordialmente, la perfettione, & beatitudine loro quanto gli debbe dilettere? ma in effetto ne la tristezza, ne la letitia sono passioni, in lui; ma la diletatione è grata corrispondentia della perfettione del suo effetto, e la tristezza è priuatione di quella, dalla parte dell'effetto. so. Del primo mio dubbio sono satisfatta, e conosco che la diletatione de gli intellettuali, nellaquale non cade passione, è maggiore, e piu uera delectatione che quella delli corporali, oue accade passione, e ancora come l'amor di quelli, per esser senza passione, è maggior, e piu uer che quello di questi corporei appassionati. rispondemi adunque al secondo. F1. Per quel che t'ho detto nel primo sarà facile rispondere al secondo. quando il superiore ama l'inferiore in tutto il semicirculo primo da Dio fino alla materia prima, non consiste la diletatione (che è il fine loro) nello unirsi col non bello, o men bello suo inferiore, come arguisci: ma consiste nell'unire il non bello, o il men bello con lui bellificandolo, o facendolo perfetto partecipandoli la sua bellezza, laqual non solamente dà perfettione dilettabile a esso effetto inferiore, ma ancor la dà ad essa causa per relatione del suo effetto, perche'l bello, e perfetto effetto fa la sua causa piu perfetta, & piu bella, & delectante nella bellezza aggiunta per relatione, come già t'ho detto, e se io t'ho mostrato che Dio si diletta con la perfettione delli suoi effetti, & che s'attri-

sta per

Ma per li loro difetti, tãto piu puo constare in ogni ente
 prodotto il dilettere se col bene del suo succedente effe-
 to, & attristarse del suo male. SO. Ancora in questo se-
 condo dubbio m'hai quietato l'animo, & ueggo come il
 fine d'ogni amore dell'uniuerso è la diletatione dell'a-
 mante nell'unione della cosa amata, o sia inferiore a lui
 onero superiore. Mi resta solamente a soluere il terzo ul-
 timo dubbio, cioè che se l'amore dell'uniuerso a Dio è
 quello che'l conduce nella sua ultima perfettione uniti-
 ua cõ esso, come hai tu detto gia innãzi, che l'amore che
 ha esso creatore all'uniuerso, è quello che causa questo
 effetto? & lo cõduce al beato fine unitiuo con la somma
 bellezza? FI. Non si puo negare, che si come l'amore
 dell'uniuerso è conduttore suo nella dilettabile unione
 felicitante del creatore, cosi l'amore di Dio a esso uniu-
 so è quello che'l trahè alla sua diuina unione; nellaquale
 lui con suprema diletatione si fa beato, peroche cosi co-
 me in un padre l'amore produttiuo del figlio, non è amo-
 re di esso figlio, che ancora non è, ma l'amore di se stesso
 è il produttiuo del figlio, che per sua propria perfettio-
 ne desia essere padre, producendo figlio a sua similitudi-
 ne, et un'altro secõdo amore del figlio gia prodotto il fa
 nutrire, & alleuare, & condurlo nella possibile perfet-
 tione, cosi l'amore di Dio produttiuo, nell'uniuerso non
 è l'amore che ha ad esso uniuerso, ma un'altro innanzi
 di lui, cioè amore di se stesso desiendo partecipare la sua
 somma bellezza nell'uniuerso suo prodotto a sua imagi-
 ne, & similitudine, peroche non è alcuna perfettione ne
 bellezza che non cresca quando è comunicata: perche
 l'arboe fruttifero sempre è piu bello che'l sterile, &

l'acque emananti, et correnti fuora sono piu degne che le raccolte, & ritenute nelle sue fontane: si che prodotto l'uniuerso fu prodotto con lui l'amore di Dio ad esso, come del padre nel figlio gia nato. ilqual non solamente fu per sostentarlo nel primo stato della sua productione, ma ancora, e piu ueramente per condurlo nella sua ultima perfettione, con la sua felicitante unione con la diuina bellezza. so. Se bene per la paterna somiglianza pare che l'amor diuino ad esso uniuerso sia quello che'l conduce nel suo fine ultimo perfettiuo; nientedimanco l'opera di questo pare essere propria dell'amore, che ha esso uniuerso alla diuina bellezza: però che mediante quello uiene mediate ad unirsi con quella, nella quale si felicita, & dell'altro, cioè dell'amore che Dio ha all'uniuerso, se ben pare che egli debbia essere ancora cagione di cio, pur la sua propria opera in questo a me non è ancora manifesta: mostramela ti prego. FI. L'opera dell'amore di Dio in causare la nostra felicità, e di tutto l'uniuerso, è tale qual è l'opera del Sol in causare che noi il uediamo. non è dubbio che li nostri occhi, & uirtù uisua col desiderio di sentire la luce, ne conduce a uedere la luce, & corpo del Sole, nel quale ci dilettiamo: nientedimanco se gli occhi nostri non fossero prima illuminati da esso Sole, & dalla luce, noi non potremmo mai arriuare a uederlo; però che senza il Sole impossibile è che il Sole si ueda, perche col Sole il Sol si uede. cosi se bene l'amore nostro, & dell'uniuerso alla somma bellezza diuina è quello che ne conduce ad unirsi con quella, con felice diletatione; nientedimanco ne noi, ne l'uniuerso,

nel' amor nostro, ne suo, sarieno mai capaci di simile unione, ne sufficienti di tanto alto grado di dilette uole perfettione, se non fusse la nostra parte intellettuale aiutata, & illuminata dalla somma bellezza diuina, & dall'amore che esso ha all'uniuerso; ilquale auuiua, & solleua l'amore dell'uniuerso, illuminando la parte sua intellettiua, accioche ei possa condurlo alla felicità unitiua della sua somma bellezza. & per questo dice Dauid, con la luce tua uediamo la luce. e dice il profeta, ritornane Dio in te, & tornaremo. & dice un'altro, ritorname & tornarò, che tu sei il Signor mio Dio. peroche senza l'aiutorio suo a ritornare in lui, saria impossibile a noi soli ritirarci, & piu precisamente l'esprime Salomone nella sua cantica in nome dell'anima intellettiua innamorata della diuina bellezza dicendo. Ritirame, & dietro a te correremo, se'l Re mi trahesse nelle sue camere ci diletteremmo, & allegraremmo in te, ricorderemmo gli amori tuoi piu che uino, le rettitudini t'amaro. mira come prima prega l'anima intellettuale che sia ritirata dall'amore della diuinità, & che all'hora ella co'l suo ardentissimo amore correrà dietro a quella, & dice essendo messa per mano del Re nelle camere sue, cioè essendo unita per gratia diuina nell'intimo della diuina bellezza regale, conseguiria la somma diletteatione in quella. laquale è fine dell'amor suo in Dio. & dice che ricordaria gli amorosi suoi piu che uino: cioè che l'amore diuino gli saria altramente sempre presente ricordato nella mente, che l'amore delle cose mondane, che

sono della qualità dell'amore del uino, che imbriaca l'huomo, & leualo dalla rettitudine della mente, perciò finisce le rettitudini t' amano. uol dire, tu non sei amata per irrettitudine d'animo come sono gli amori carnali; ma la propria drittezza dell'anima è quella che t'ama. Mira come principia a parlare in singulare, dicendo ritirami, & incontinente dice in plurale dietro a te correremo, & torna a dire in singulare; se mi mena il Re nelle sue camere, & torna in plurale a dire ci diletteremo, & rallegreteremo in te; ricorderemo gli amori tuoi piu che'l uino, per mostrar che con l'unione della parte intellettiua dell'huomo, o dell'uniuerso prodotto ci felicità, & diletta, non solamente lei, ma tutte le parti di esso uniuerso con lui; per lequali dice in plurale; le rettitudini t' amano, perche tutte t'edono nell'amore di uino mediante la parte intellettiua; si che l'opera, et il risplendere dell'amor diuino in noi è quello che prima ne guida nella nostra felice diletatione, et dietro a quella ual'ardentissima opera dell'amor nostro in noi, che ne conduce ad unirsi, & bearsi con la sua somma bellezza. laqual cosa perche meglio l'intēdi, mira la sua somiglianza fra dui perfetti amanti huomo, & donna, che se ben l'huomo amante ha ardente amore alla donna amata, non ha mai ardimento ne possibilità di fruire la diletta bile unione di quella che è il fine del suo amor, s'ella con gli raggi de gli occhi amorosi, con dolci parole, con soauis contegni, con piacenti segni, & affettuosi gesti nō gli mostrasse una tale complacencia di corrispondentia amorosa, che gli sollenasse, & auuiasse l'amore, & lo facesse capace, & audace a condursi esso amante nel-

la diletteuole unione dell'amata, fine perfettiuo del suo ardentissimo amore. SO. Di questi miei dubbij ho intera satisfattione, & del' obliigo che mi haueui di dirmi del nascimento dell'amore tu horamai sei sciolto con nō minore pagamento di quello che m'hai fatto prima dell'essentia d'amore, e desiderio, & dipoi della communità dell'amore, & in questo terzo conosco come l'amore ueramente nacque, & conosco come quello che Dio ha all'uniuerso, & l'uniuerso Dio, nacquero quando l'uniuerso nacque, & così il reciproco amore delle parti di quello l'una all'altra, & conosco come il principio del nascimento suo nell'uniuerso prodotto, è nel mondo angelico, & così conosco la sua nobilissima geneologia; & che li suoi parenti sono la cognitione e la bellezza, & Lucina nel suo parto è il mancamento, & finalmente conosco che'l fine suo è la diletatione dell'amante nella fruitione unitiua della bellezza, che è l'ultimo fine dell'uniuerso nella somma bellezza, che è ultimo fine felicitante di tutte le cose, ilquale il sommo Dio si degni a noi concedere: benché io mi credeua o Filone che ancora il fine perche nacque l'amore fusse qualche uolta affligere, & cruciare gli amanti, che affettuosamente amano le sue amate. FI. Ancora che l'amore porti seco afflittione & tormento, ansietà, & affanno, & molte altre pene, che saria lungo a dirle, non sono già queste il suo proprio fine; ma piu presto il soauo diletto che è contrario di queste. nientedimanco tu hai detto il uero non d'ogni amore, ma solamente del mio uerso di te, che'l fine suo non è mai stato piacere ne diletto, anzi il principio, il mezo, e'l fine suo ueggio che è tutto

doglie, angustie, & passioni. SO. Come adunque falla in te la regola? & il tuo come è priuo di quello che ogni altro conseguire debbe? FI. Questo il puoi domandare a te, & non a me, a me sta amarti quanto nell'animo mio puo capire: se tu fai l'amore sterile & priuo del suo debito fine, uoi tu ch'io cerchi la tua escusatione? SO. Voglio che cerchi la tua: che essendo l'amor tuo nudo del proprio fine che hai dato all'amore, bisogna che'l tuo non sia uero amore, o che questo non sia il uero fine suo. FI. Il fine d'ogni amore è il diletto, & il mio è ueracissimo amore, & il fine suo è fruiti con uinitua diletatione: alqual fine l'amante, & l'amore è intento: nientedimanco non ogn'uno che attende ad un fine l'acquista: tanto quanto piu l'effetto dell'acquisto di quel fine bisogna che uenga di mano d'altri, come è la diletatione dell'amante che è fine, nel quale tende il suo amore: ma non uerrà mai se'l reciproco amore della sua amata nol conduce in quello. si che quello che fa mancare del fine all'amore mio in te, è quello che'l reciproco amore tuo manca del debito suo: però che se in tutto l'uniuerso, & ogn'una delle sue parti l'amore nacque, in te sola mi pare che non nacque mai. SO. Forse non nacque, perche non fu ben seminato. FI. Non fu ben seminato, perche il terreno non uolse riceuere la perfetta semenza. SO. Adunque è defectuoso. FI. In questo si ueramente. SO. Ogni difettoso è deforme, come a tuoque tu ami il deforme: se perche ti pare bello, l'amore tuo adunque non è retto, ne uero, come dici. FI. Non è cosa così bella che alcun difetto non habbia, se non il sommo bello: & in te è tanta bellezza, che se

beno

bene con quella questo difetto, che mi fa infelice, s'accompagna, può molto piu la gran bellezxa mouermi ad amarti che'l piccol difetto, a me non poco nociuo, ad odiarti. SO. Io non so gia che bellezxa possi esser questa mia, che tanto ti muoua ad amarmi: tu m'hai mostrato che la uera bellezxa è la sapientia: in me di questa non è altra parte che quella che tu mi porgi: in te adunque è la uera bellezxa, & non in me: per tanto io douria amare te & non tu me. FI. Bastami dirti la causa perche io t'amo senza cercare quella, perche tu non ami me. perche io non so altro, se non che'l mio amore uerso di te è tanto, che non lascia per te parte alcuna, con laquale mi possi amare. SO. Basta che dichi come tu m'ami non essendo bella: o che bisogna che la bellezxa sia altro che sapientia: o che tu non ueramente m'ami. FI. E' uero che io t'ho detto che la somma bellezxa è la sapientia diuina, laquale in te nella formatione, e gratia della persona, & nell'angelica dispositione dell'anima, se bene gli manca qualche cosa della effercitatione, riluce in tal maniera, che la tua imagine nella mente mia è fatta, & reputata diuina, & adorata per quella. SO. Non credeua gia che nella tua bocca capisse adulatione, ne che tu uerso di me la uolesti mai usare. Io, secondo te, non posso essere bella, perche in me non è sapientia: e tu mi uuoi dir ch'io son diuina. FI. La dispositione della sapientia è la bellezxa che Dio partecipò all'anime intellettive quando le produsse: e tanto piu bella formò l'anima, quanto piu disposta quella la fece: di che la tua fu grandemēte dotata. & l'essere in atto sapiente, consiste nell'eruditione, & assuesatione delle dottri-

ne: & è come l'artificiale bellezza sopra la naturale. Vuoi che io sia sì grosso, ch'io lasci d'amare una gran bellezza naturale, perche le manchi alquanto dell'artificio, & diligentia? uoglio più presto amare una naturale bella non acconcia, che una acconcia non bella. & quella che chiami adulatione non è, perche in effetto se la tua bellezza in me non fusse fatta diuina, mai l'amor tuo m'haueria leuato la mente da ogni altra cosa fuor che da te, come ha fatto. SO. Se non è stata adulatione, adunque è errore, che una fragile persona, come la mia, si transformi in te in forma diuina. FI. Ne manco ti uuo concedere che sia errore, però che questo è proprio delli amanti, & cose amate, che l'amato in mente dell'amante si fa, & reputa diuino. SO. E' adunque errore di tutti. FI. In tutti non può essere errore: se'l medesimo amore non fusse errore. SO. Come adunque senza errore si fanno sì distinte uariationi della cosa amata alla sua imagine, in mente dell'amante, che di humana la torna diuina? FI. Essendo l'anima nostra imagine dipinta della somma bellezza, & desiderando naturalmente ritornare nel proprio diuino, resta ingrauidata sempre di questa, con natural desiderio: per ilquale, quando uede una persona in se bella di bellezza a se stessa conueniente, conosce in quella, & per quella la bellezza diuina: però che ancor quella persona è imagine della diuina bellezza, e la imagine di quella persona amata nella mente dell'amante auuiua con la sua bellezza quella bellezza diuina latente, che è la medesima anima: & le dà attualità al modo che gli daria essa medesima bellezza diuina esemplare: onde ella si fa diuina, & cresce, &

fassi

fassi maggiore in la sua bellezza, quanto è maggiore la diuina che l'humana. & perciò l'amore di quello uiene si intenso, ardente, & efficace, che ruba li sensi, la fantasia, & tutta la mente, come faria essa bellezza diuina quando ritirasse a se in contemplatione l'anima humana, e tanto quella imagine della persona amata s'adora nella mente dell'amante per diuina, quanto la bellezza sua dell'anima, & del corpo è piu eccellente, & consimile alla bellezza diuina: & in lei piu riluce la sua somma sapientia. & ancora con questo si gionta la natura della mente dell'amante che la riceue: però che se in quella la bellezza diuina è molto sommersa, & latente per essere uinta dalla materia & corpo, & se bene l'amato è molto bello, in lei si può puoco deificare, per la poca diuinità, che in quella mente luce: ne ancora quella può uedere nel bello amato quanto sia la bellezza sua: ne può conoscere il grado della sua bellezza. onde raro è che l'anime basse, & sommerse nella materia, amino le grandi & uere bellezze, e che l'amore loro sia grandemente eccellente; ma quando la persona amata bellissima, è amata da anima chiara, & eleuata dalla materia, nella quale la somma bellezza diuina sommamente riluce, allhora è grandemente deificata in lei, quale l'adora sempre per diuina, & l'amore suo uerso lei è grandemente intenso, efficace, & ardente. Hora il mio dite o Sofia il fa grandemente diuino la molto illustre bellezza tua spirituale, e corporale: & se bene la chiarezza della mia mente non è proportionata, e capace a deificare, quanto conuerrebbe, la eccellenza della tua bellezza supplisce al mancamento della mia oscura mente. so. Non bi-
sogna

sogna adunque ch'io ami il non uero adulator, poi che l'amore il porge: ne ancora è errore, poi che dalla natura del bello, e dall'anima prouiene. Ma io di questa mia transformatione di humana in diuina ben ueggo che ne è piu presto causa la diuinità della tua sapiente mente, che la mia infima bellezza. **Fi.** Questo inganno tuo uerso di me uorria che fusse piu presto in farti con l'animo amarmi per tale, qual saria conueniente se'l credesti, piu tosto che con la lingua dirmelo. & se pure nol credi (come è giusto) non puoi negare che la somma bellezza diuina, ch'è maggiore, & piu eccellente di tutte in infinito, non sia ritirata dall'amore di una mente humana bassa, & finita, s'ella l'ama, a redamarla, & a ritirarla, mediante l'amore che quella gli porta, nella sua felicissima dilettatione unitiua. Ma tu che fra gli humani tanto somigli a quella somma bellezza, perche ancora in questa grata reciprocatione amorosa non gli uoi somigliare? **so.** Ne in questo credo molto dissomigliarli, però che così come ella non retira l'amante ad altra unione che a quella spirituale della mente, & però lo riama, così io non uoglio negare che non ti ami, & desideri l'unione della mente tua, non di quella con la mia, ma della mia con quella, come con piu perfetta. & di questo non puoi dubitare, attento la sollecitudine mia a contemplare gli concetti della tua mente, & a fruire la tua sapientia, in che grandissima dilettatione riceuo. Dell'altra unione corporea che sogliono desiare gli amanti, non credo, ne uorria che in te, ne in me si trouasse desiderio alcuno, però che così come l'amore spirituale è tutto pieno di bene & bellezza, & tutti gli suoi effetti sono conuenienti & salu-

& salutiferi, così il corporeo mi credo sia piu presto cattiuo, & deforme, & gli effetti suoi per la maggior parte molesti & nociui. & perche meglio di questo ti possa rispondere, dimmi ti prego (come gia m'hai promesso) de gli effetti dell'amor humano, quali sono gli buoni & laudabili, & quali perniciosi, & uituperabili, & quali di questi fanno maggiore numero, perche con questo resto finirai d'uscire di tutti gli obligi che m'hai fatto per le tue promesse. FI. Veggo o Sofia che per fuggire dalle mie giuste accusationi mi domandi pagamento del resto dell'obligo, & io mi ricordo in cio hauerti dato ambigua promissione, & al presente ben uedi che non è tempo di pagare, perche molto habbiamo tardato in questa confabulatione dell'origine dell'amore, & gia è tempo di lasciarti riposare. Pensa di pagare tu a me gli debiti, a i quali amore, ragione, & uirtù t'obligano; che io, se potrò hauere tempo, non mancarò di pagarti quello a che la mia promissione, & seruitù uerso di te amorosa m'obligano. Vale.

REGISTRO.

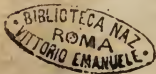
A B C D E F G H I K L M N O P Q R S T V X Y Z
AA BB CC DD EE FF GG HH.

Tutti sono quaderni.

IN V I N E T I A

Presso Giorgio de' Canalli.

M D L X V.



247

