

EDIZIONE NAZIONALE DEI CLASSICI  
DEL PENSIERO ITALIANO

---

I

---

G. PICO DELLA MIRANDOLA

DE HOMINIS DIGNITATE  
HEPTAPLUS  
DE ENTE ET UNO

E SCRITTI VARI A CURA  
DI EUGENIO GARIN

VALLECCHI EDITORE

1942 - FIRENZE - XX







EDIZIONE NAZIONALE DEI CLASSICI  
DEL PENSIERO ITALIANO

PROMOSSA DAL

R. ISTITUTO DI STUDI FILOSOFICI

DIRETTA DA

BALBINO GIULIANO E ENRICO CASTELLI



DE HOMINIS DIGNITATE  
HEPTAPLUS  
DE ENTE ET UNO







Digitized by the Internet Archive  
in 2018 with funding from  
Boston Library Consortium Member Libraries

<https://archive.org/details/dehominisdignita00pico>

IOAN·PICVS · MIRANDVLA



Ritratto di Giovanni Pico della Mirandola (Autore ignoto - Firenze - R. Galleria Uffizi).

EDIZIONE NAZIONALE DEI CLASSICI  
DEL PENSIERO ITALIANO

1

G. PICO DELLA MIRANDOLA

DE HOMINIS DIGNITATE  
HEPTAPLUS  
DE ENTE ET UNO

E SCRITTI VARI A CURA  
DI EUGENIO GARIN

VALLECCHI EDITORE

1942 - FIRENZE - XX

PRINTED IN ITALY

B  
785  
.P51  
G3  
1942

Esemplare n.° 953

DIRITTI RISERVATI

BOSTON COLLEGE LIBRARY  
CHESTNUT HILL, MASS.



230215

## AVVERTENZA

*Dei testi che qui si ristampano l'Oratio, l' Heptaplus, il De Ente et Uno, sono stati riprodotti secondo le prime edizioni del sec. XV curate dall'autore o condotte dal nipote Gian Francesco sui manoscritti da lui lasciati. Delle edizioni successive, scrupolosamente confrontate, non si è ritenuto utile riportare le arbitrarie variazioni o gli errori evidenti. Del Commento alla canzone d'amore si è data una redazione un po' diversa da quella della stampa postuma del 1519, quale ci conservano alcuni manoscritti. Ma della redazione a stampa si sono riferite le varianti significative.*

*Le traduzioni si sono condotte nel modo più aderente anche a costo di tradire l'eleganza dello stile del Pico. Fin dove si è potuto si sono rintracciati i richiami; per il Commento, dove o erano ovvii o identici a quelli precisati nelle altre opere, risultano dagli indici.*

*Per i testi latini si è usata la grafia classica e, trattandosi di opere filosofiche, si è sempre punteggiato secondo il senso.*

*Nell' introduzione era nostro proposito elencare con le edizioni i manoscritti che ci conservino opere picchiane. Ma abbiamo rimandato ciò al volume che conterrà le lettere e gli scritti teologici (ad essi si riferiscono quasi tutti i mss.) date le difficoltà di una rassegna accurata nelle attuali contingenze. Abbiamo tuttavia indicato il materiale più importante ed esaminato quanto si riferisce alle opere qui stampate.*

*Ringrazio mia Moglie senza la cui collaborazione questo lavoro, qualunque cosa valga, mi sarebbe stato impossibile. Ringrazio il Prof. Enrico Castelli che l'ha promosso e nulla ha trascurato per facilitarlo. Ringrazio il Prof. Luigi Gasperetti e la Dott. Marina Fusai, che vollero aiutarmi nella revisione delle bozze; il Dott. Alessandro Perosa che mi ha gentilmente fornito alcune indicazioni; il Dott. Carlo Angeleri della Sala Rinascimento della Bibl. Nazionale di Firenze, aiuto prezioso in questi lavori.*

E. GARIN.

Firenze, ottobre 1941-XX.



## INTRODUZIONE





## I.

### I PRIMI TENTATIVI LETTERARI.

I primi frutti dell'attività letteraria del Pico furono, secondo l'uso, versi latini d'amore. Già durante il suo primo soggiorno fiorentino del 1479, in cui aveva allacciato la famosa amicizia col Benivieni, aveva lasciato al Poliziano qualche saggio di elegie d'amore, esercizi giovanili, come li chiamerà qualche tempo dopo, che portavano il segno dell'età immatura. Poliziano, per incoraggiare il giovanissimo amico, li aveva voluti tenere; Pico, che ancora non aveva rinunciato alla gloria poetica, gli scrive ben presto pregandolo di restituirglieli o di distruggerli. Glieli rimanderà corretti, insieme con alcune cose composte successivamente<sup>1</sup>.

Questa lettera, collocata, nel disordinatissimo epistolario edito dal nipote, di seguito a quella, sempre al Poli-

---

<sup>1</sup> « Cum superioribus annis Florentiae essem amatorias elegias quattuor apud te reliqui, quas ut fit exercitandi ingenii gratia per id tempus, paene puer, effinxeram. Erant illae quidem insulsaе, ineruditae et leves, quae auctoris aetatem et inscitiam facile prae se ferrent. Tu tamen illas non pro rei merito, sed pro tua benignitate vel indulgenter approbasti, et ob ipsum quod fidem faceres quod approbasses exemplaria petiisti.... Quae igitur apud te carmina ex nostris sunt, si me amas, aut remittas ad me, aut laceres, aut igni tradas. Ea omnia elaborata magis et complura alia, quae postquam istinc abscessi mihi per ocium exciderunt, brevi tuae limae demandabuntur. Interim quae sine amici intertrimento vivere non possunt capitali damnentur calculo.... ».

ziano e databile (12 marzo 1483), con cui si accompagna l'invio del primo dei cinque libri di elegie latine *de amoribus*, ha indotto qualcuno a pensare che si riferisse appunto ad essi, rifiutati in seguito e distrutti<sup>1</sup>. Il che è escluso non solo dalla lettura dell'epistola, in cui non si rinnega affatto ogni attività poetica, ma dagli stessi riferimenti a scritti del Poliziano<sup>2</sup>. La lettera, anzi, più esattamente situata, ci offre una prova del primo viaggio fiorentino del Pico più volte messo in dubbio.

Il 12 marzo del 1483 invia, come si è detto, al Poliziano il primo di cinque libri di elegie *de amoribus*. Li ha compiuti ed aspetta un giudizio sincero, non improntato a soverchia severità, ma non adulatorio<sup>3</sup>. La risposta del Poliziano non tarda, gentile fino all'adulazione; ha fatto delle critiche, ha trovato insoddisfacenti alcuni versi, quasi cavalieri fra senatori<sup>4</sup>. E Pico è grato del trattamento;

---

<sup>1</sup> A. J. FESTUGIÈRE, *Studia Mirandulana*, in « Archives d'histoire doct. et litt. du Moyen Age », VII, 1932, p. 157, n. 3.

<sup>2</sup> « Praeterea Epictetum tuum et quae de Homero in hanc usque diem a te translata sunt, item quae de Juliano Medice sermone patrio et quaecumque alia latino sermone composuisti ad me missa omnino velim.... ».

<sup>3</sup> « Cum tenues Musas meas, quibus dum per aetatem licuit de amoribus meis iocatus sum, in libellos quinque digesserim, mitto ad te illorum primum missurus reliquos, si in hoc uno amicum experiar te, non assentatorem. Ea enim lege ad te veniunt ut castigentur et vapulent, ut erratorum poenas et ungue et obeliscis luant. Adhibe igitur te illis aequum iudicem, non iniquum, hoc est severum, non indulgentem. Nam quae maior iniquitas quam amicum fallere de te sibi omnia promittentem? non eo usque delicato ingenio sum ut alienas lituras fastidiam; non adeo mihi bellus videor ut censorem vel negligam vel accusem ». È l'ep. XXVIII del I libro, inclusa anche nel I libro delle ep. del Poliziano. È datata nel ms. Laur. Gadd. XC, sup. 37, f. 65v (BANDINI, *Cat. Codd. Lat. Bibl. Med. Laur.*, III, 538). La data che vi figura, *IV Id. Martias MCCCCLXXXIII*, è stata comunemente intesa secondo lo stile fiorentino, e quindi la lettera è stata spostata al 1484. Ma, data la sua vicinanza strettissima, che meglio vedremo, con le lettere XV e XII, che attribuirei all'83, penso che essa pure vada posta in quell'anno. L'ordine delle lettere ora esaminate è dunque XXIX, XXVIII, XII, XV (?); e per le tre ultime corrisponde a quello dell'epistolario del Poliziano.

<sup>4</sup> « Confodi igitur versiculos aliquos, non quod eos improbarem, sed quod tamquam equestris ordinis cedere reliquis veluti senatoribus videbantur, atque

« chi non vorrebbe morire colpito da cotesta spada? ». Ma i suoi versi temono che il giudice sia stato troppo benevolo e non se ne fidano troppo<sup>1</sup>. Ed infatti finirono nel fuoco e la loro distruzione provocò una breve lettera del Poliziano<sup>2</sup> e un epigramma greco: « Pico, spesso colpito dai

---

patriciis.... sed et in his non tam iudicium tibi quam voluntatem defuisse certe scio ». Con la stessa lettera il Poliziano gli invia la versione di Epitteto, che il Pico gli aveva chiesto nell'ep. già cit. (I, 29), intermedia dunque tra questa (e a questa di poco anteriore) e la quindicesima dello stesso libro, datata nel ms. ricordato (Mirandola, 15 luglio 1481). Data che, tuttavia, esiterei ad accogliere. Infatti il Pico accenna nella lettera, che è scritta dalla Mirandola, ai suoi studi di greco con Emmanuele Adramitteno, che anzi aveva molto lodato una lettera greca del Poliziano. Il che corrisponde con quanto leggiamo in una lettera indirizzata dall'Adramitteno al Poliziano il 15 aprile 1483 dalla Mirandola (LEGRAND, *Lettres inéd. d'Emmanuel Adramyttenus*, in « Cent-dix lettres grecques de Fr. Filelfe », Paris, 1892, p. 252), in cui si accenna all'entusiasmo del Pico per Poliziano: « χαίρω πολλοὺς ὄρων ἐπαινοῦντάς σε, μάλιστα δὲ τὸν σὸν Ἰωάννην... ». E la correzione della data in tal senso risponderrebbe meglio a tutto il tono e il contenuto dell'epistola, che con quella dell'Adramitteno viene così a corrispondere a una lettera di Aldo Manuzio a Poliziano (*Epistul. lib. VII, Opera*, Ludguni, 1533, vol. I, p. 244) ove ancora si accenna al Pico e all'ep. del Poliziano (« Emmanuel Adramyttenus.... tuam mihi graecam ostendit epistulam »), mostratagli, come si capisce da un riferimento storico, nel 1483. È anzi probabile che sia in risposta alla lettera del Poliziano la lettera dell'Adramitteno del luglio 1483.

<sup>1</sup> « Nec urbanus unquam nec hilarius acceptos se amores mei praedicant quam his proximis diebus apud te, et quod amice quidem confossi sunt cum sibi gratulantur maxime, tum tibi plurimum debent. Quis enim nolit ab isto ense mori? dolent tamen indulgentius id factum esse quam oportebat ». Ma ben presto nella lettera si passa alle lodi di Epitteto con interessanti osservazioni. « Qua igitur veneratione debuimus, senem excepimus. Qui ut demum apud nos consedit, coepit philosophari de moribus.... sed nec operam perdidit quandoquidem non prius loqui desiit quam nos ex peripateticis stoicos fecerit. Et apathiam illam omnes approbaverimus; iam videre sit paulo ante delicatos homines iam factos omnium tolerantissimos.... Re non oratione philosophemur et qui novitii sumus nos ipsos ut adversarios observemus. Aliorum de nobis opinionem atque id generis alia quae externa sunt negligamus potius quam reiciamus. Ad diem curemus ut hospitium viatores; habeamus ea denique, non habeamur. Silentium amemus ne quicquam evomatur non concoctum. Et nobis alii raro, et nos aliis nunquam risum pariamus ». La lettera, la XII del lib. I, è inclusa anche nell'ep. del Poliziano, e termina accennando alle letture greche che sta facendo con l'Adramitteno.

<sup>2</sup> « Audio te versiculos amatorios, quos olim scripseras, combussisse, veritum fortasse ne vel tuo iam nomini, vel aliorum moribus officerent....

dardi e dal fuoco d'amore, non tollerò, ma strappate le armi, arco, frecce, faretra, riunito tutto, tutto bruciò colle fiamme divoranti. E afferrati gli stessi amori, ne legò le mani delicate e li gettò nel fuoco, e il fuoco bruciò col fuoco. Ma perchè, o stolti Amori, volaste proprio da Pico principe delle Muse? »<sup>1</sup>.

Gian Francesco Pico, scrivendo con spirito savonaroliano la vita dello zio, dirà che motivi religiosi lo indussero a bruciare ugualmente i versi italiani, che invece ci sono pervenuti, non molti di numero e mediocri per valore<sup>2</sup>. Delle sue scarse attitudini poetiche si accorse alla fine anche il Pico, che il 16 ottobre del 1486 scriverà a un amico: « *rythmos meos non est quod desideres. Iamdudum amatoriis lusibus nuncium remisimus, alia meditantes* ». Ma se i sonetti italiani rimasero dimenticati fino alla fine

---

Quantum repeto memoria, nihil illis tersius, dulcius, ornatus » (POLITIANI *Opera*, I, pp. 11-12). Interessanti le liriche indirizzate al Pico da Lud. B. Pictorius (Ferrariae, 1513; Venetiis, 1520).

<sup>1</sup> POLITIANI *Opera*, II, pp. 643-44.

<sup>2</sup> « Elegiaco carmine amores luserat, quos quinque exaratis libris religionis causa ignibus tradidit. Multa itidem rithmis lusit hetruscis quae pari causa par ignis absumpsit ». Così Gian Francesco nella *Vita*. I versi italiani pubblicò F. CERETTI, Mirandola, 1894, da un cod. Estense misc. del sec. XV (H. 6, 1) e da uno Magliabechiano (Cl. VII, cod. 1181, n. 19); altri ne pubblicò il DOREZ, nella *Nuova Rassegna*, II, 1894, da un ms. parigino.

Quanto ai versi latini una *Elegia in laudem Hieronymi Benivenii* è nelle *Opere* del BENIVIENI, Firenze, Giunta, 1519, cc. 70v-72r. Un'ode *ad Petrum Medicem*, un *tetrasticon* al Poliziano e una poesia *in Pygmeum*, contenuti nel Laur. 90 sup. 37, sono stampati dal BOTTIGLIONI, *La lirica latina in Firenze nella seconda metà del sec. XV*, in « *Annali R. Univ. Pisa* », Filos. Filol., XXV, 1913, pp. 214-15, 228-29. Il Bottiglioni pubblicava anche parte dell' *Elegia* dal Palat. Naz. 52 (ivi, pp. 229-30). Il sonetto « Da poi che i due begli occhi, che mi fanno » nel cod. 85 della Bibl. Carducciana (del 1707) e nel cod. A. 2429 della Bibl. dell'Archiginnasio (del sec. XIX; MAZZATINTI e SORBELLI, vol. 43, p. 160).

Tuttavia, se tanto Gianfrancesco quanto lo stesso Pico amarono insistere su questa rinuncia alla poesia che non fosse sacra, non mancano cenni di un ritornante amore delle Muse in lettere posteriori al 1486 di vari anni fino, almeno, a tutto il 1490.

del secolo scorso, quando la curiosità erudita li tolse al loro meritato oblio, ebbe invece una singolare fortuna una elegia al Signore (*Elegiaco carmine ad Deum deprecatoria*) ove, fra reminiscenze di versi lucreziani, trova espressione il discepolo di Savonarola.

Alme Deus, summa qui maiestate verendus  
Vere unum in triplici numine numen habes,  
Cui super excelsi flammantia moenia mundi  
Angelici servit turba beata chori,  
Cuius et immensum hoc, oculis spectabile nostris,  
Omnipotens quondam dextra creavit opus,  
Aethera qui torques, qui nutu dirigis orbem,  
Cuius ab imperio fulmina missa cadunt,  
Parce, precor, miseris, nostras, precor, abluere sordes,  
Ne nos iusta tui poena furoris agat...  
Da, precor, extingui vesanae incendia mentis,  
Et tuus in nostro pectore vivat amor,  
Ut cum mortalis perfunctus munere vitae  
Ductus erit dominum spiritus ante suum,  
Promissi regni felici sorte potitus  
Non dominum, sed te sentiat esse patrem.

2.

LA LETTERA A ERMOLAO BARBARO  
« SUI FILOSOFI BARBARI ».

Nel 1484 Pico a Firenze si orienta più nettamente verso gli studi filosofici. Il 15 luglio indirizza a Lorenzo una lunga epistola in cui confronta la poesia del Magnifico con quella di Dante e di Petrarca. È del giugno del 1485 la lettera a Ermolao Barbaro *de genere dicendi philosophorum*, che è un vero e proprio trattatello filosofico in difesa della pura speculazione contro le pretese dei grammatici. Esso rispecchia l'atteggiamento che il Pico doveva

mantenere costantemente di fronte all'indagine filosofica e dinanzi all'umanesimo letterario.

Al Barbaro Pico si era rivolto dopo il biennio passato allo studio padovano, dopo il 1482, con una lettera piena di entusiasmo per la versione di Temistio. Di Ermolao aveva tanto sentito parlare che aveva scelto fra le sedi universitarie italiane Padova per ascoltarne le lezioni, per alimentare il suo affetto nella costante consuetudine. Ma in quel periodo il Barbaro era stato sempre lontano. Che ora la sua lettera possa stringere un solido patto di amicizia <sup>1</sup>.

Il Barbaro accolse con grande favore l'offerta del principe filosofo, che a sua volta gli scrive innalzando un inno all'amicizia ed esaltando l'amore di gloria, lodato anche dagli stoici. Come il Barbaro gli è non solo benevolo, ma amicissimo, così egli sarà al Barbaro devoto pienamente <sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> « Memini me cum deliberarem quamnam potissimum ex Italiae gymnasiis mihi sedem ad philosophiae studia deligerem, cum me multa Patavium vocarent, libentius illuc petiisse ut amor in te meus quem iamdiu animo nutriveram mutua consuetudine tibi palam esset. Patavii fui et biennium, Hermolaum tamen, quid credat?, nec vidi, nec nisi ut multo ante fama cognovi. Ita saepe evenit ut dum oblatam occasionem desidiosa quadam procrastinatione contemnimus, ea ut lubrica est manibus elabatur. Huius rei me vehementer poenituit et poenitet et eo magis quod quam antea rerum omnium doctrinam tuam rumore tantum cognoveram, eam nunc his oculis, his auribus agnovi, dum Romanum Themistium tuo illo ore de ingenio animae, de primis rerum exordiis, de ratiocinandi scientia dissertantem audivi. Deus bone, quantum doctrinae? quae dictionum divitiae? quis candor? quae mundicies orationis?... Sanciet haec inter nos epistola amicitiae foedus, ut honestissimum certamen mutuae charitatis subinde certemus » (I, 35). Nel Vat. Cappon. 235 è conservata anche la risposta dove il Barbaro rimpiange il mancato incontro, « cum accessisses eo et mihi etiam continuum biennium mansivisses ».

<sup>2</sup> « Mihi numquam aut placui magis aut debui copiosius quam hoc tempore quo una epistola ad te mea tam suaves, tam eruditas, tam tui persimiles literas ad me vocarim. Quod si et abfuisse te Patavio dum illic fui et desiderasse me biennium consuetudinem tuam in causa fuit cur haec ad me scriberes, non potest mihi illud, quicquid sit, nunc non esse iocundum, tam abunde unae literae tuae votum omne meum non adimplerunt solum sed etiam

Da Firenze, il 6 dicembre 1484, gli faceva sapere che stava ancora studiando attentamente Temistio, e, novità interessante, che si rivolgeva ormai dall'aristotelismo verso il platonismo, ma non come un disertore, bensì nella ferma convinzione del pieno accordo dei due sistemi, a chi guardi oltre le differenze verbali<sup>1</sup>.

Ma l'atteggiamento del Pico non convinceva del tutto il Barbaro; non lo convincevano gli assidui studî aristotelici fatti sotto la guida di Elia del Medigo, per cui Ermolao non aveva nè stima nè simpatia. Di qui la lettera contro i filosofi barbari, cioè in genere contro gli aristotelici e i filosofi delle scuole, a cui il Pico rispose con foga impetuosa, componendo il suo primo trattato filosofico, e non certo l'ultima delle sue opere per forza e vigore. Vi si sentono reminiscenze classiche nella forma, ma il pensiero ne è nuovo, con quell'insistente appello al valore e alla dignità della ricerca, all'universalità del pensiero<sup>2</sup>. Il

---

superarunt.... Nec ipsi stoici, ut nosti, ἀπαθίαν probant, nec inter has, quas graeci παράθη dicunt, affectiones ulla esse potest aut laudabilior, aut honestior ea, si modo inter illas est, quae dicitur cupiditas nominis et gloriae.... Habeo tandem quod, ut diu antehac desideravi, ita nunc serio triumpho. Habeo, inquam, Hermolaum Barbarum, latinae linguae delicias et bonarum artium omnium insigne promptuarium mihi non benivolum solum sed amicissimum.... » (I, 32). Scritte fra l'82 e l'84, queste due lettere sono forse da assegnarsi alla fine dell'82. In questa seconda v'è un timido apparire di termini greci, un richiamo allo stoicismo, che, dato l'ingenuo temperamento del Pico giovane, proclive a un certo sfoggio di erudizione, fa pensare alla lettera al Poliziano su Epitteto.

Di poco posteriore a questa è la ep. XXXI, scritta, come egli dice, solo per riscrivere.

<sup>1</sup> « Diverti nuper ab Aristotele in Academiam, sed non transfuga, ut inquit ille, verum explorator. Videor tamen — dicam tibi Hermolae, quod sentio, duo in Platone agnoscere: et homericam illam eloquendi facultatem supra prosam orationem sese attollentem et sensuum, si quis eos altius introspiciat, cum Aristotele omnino communionem. Ita ut, si verba spectes, nihil pugnantius, si res, nihil concordius. Quod si quando dabitur, id quod votorum meorum summa est, tecum ad dies aliquot philosophari, agemus de his coram latius et sensus huius mei periculum faciemus » (I, 22).

<sup>2</sup> È evidente il ricordo di Seneca, ep. 88 e 89. Il famoso passo, « viximus celebres, o Hermolae, et posthac vivemus non in scholis gramaticorum

Barbaro che ne fu ferito, e lo sappiamo da un abbozzo di lettera non inviata, rispose poi ampiamente, e in modo piuttosto ironico. Le relazioni fra i due studiosi si attenuarono, forse, per un certo tempo, salvo a riprendere poi vive e affettuose, dopo il secondo viaggio del Pico in Francia <sup>1</sup>.

3.

IL COMMENTO ALLA CANZONE D'AMORE.

La lettera a Ermolao Barbaro segna l'inizio dell'attività filosofica del Pico; è una conclusione e un programma di futuro lavoro. In essa egli aveva fatto un ampio elogio dello « stile parigino ». Nel luglio del 1485 si reca a Parigi; ne torna al principio dell'anno successivo con in mente l'idea della pubblica disputa da tenersi a Roma <sup>2</sup>. Nell'86, fra Firenze, Perugia e Fratta, compose il *Commento alla canzone d'amore* dell'amico Benivieni, in volgare, le *Conclusiones*, l'*Oratio de hominis dignitate*. È un periodo di fervido lavoro, di grandi disegni. Discute con Elia del Me-

---

et pedagogiis, sed in philosophorum coronis, in conventibus sapientum, ubi non de matre Andromaches non de Niobes filiis atque id genus levibus nugis, sed de humanarum divinarumque rerum rationibus agitur et disputatur », richiama l'esclamazione di Seneca (ep. 88): « Quattuor milia librorum Didymus grammaticus scripsit... in his libris de patria Homeri quaeritur, in his de Aeneae matre vera, in his libidinosior Anacreon, an ebriosior vixerit; in his, an Sappho publica fuerit... ».

<sup>1</sup> Cfr. A. FERRIGUTO, *Almorò Barbaro*, Venezia, 1921, p. 91. Della freddezza del Barbaro è, forse, prova una lettera a Roberto Salviati, che riferiremo più oltre; di un silenzio prolungato è menzione nella lettera del Barbaro da Milano del gennaio dell'88 (II, 3). Comunque l'ordine cronologico delle lettere al Barbaro è probabilmente il seguente: ep. XXXV, XXXII, XXXI, XXII (Flor. VI decembr. 1484), IV (Flor. III nonas Junias 1485), VIII (Flor. die ult. Julii 1490), VII (per l'elez. a Patriarca di Aquileia; cfr. la risposta, lib. II, ep. VII, pridie Kal. Apr. 1491).

<sup>2</sup> Sulla sua ammirazione per lo *stile parigino* insiste Gian Francesco nella *Vita* e lui stesso nella premessa alle *Conclusiones* e all'*Apologia*.



digo sull'ente e sull'uno ; studia i testi cabbalistici nelle versioni fatte per lui da Flavio Mitridate ; impara le lingue orientali. La sua posizione si viene ormai chiaramente delineando con tutte le sue difficoltà e le sue asprezze polemiche.

E di punte polemiche non manca già il *Commento* alla canzone del Benivieni. Il Benivieni aveva composto la sua lirica ispirandosi al Ficino ; il Pico la commenta cercando di precisare la sua posizione nei riguardi del platonismo ficiniano. In realtà lo scritto doveva essere solo un preludio a un vero e proprio commento al *Simposio*, reso necessario, come dice il Pico stesso, dall'insufficienza di tutti quelli esistenti, con evidente allusione al Ficino.

L'operetta doveva esser quasi finita di stendere il 15 ottobre dell'86, quando a Andrea Corneo, che gli chiedeva versi, risponde: « et forsàn paulo mox legent nostri homines de amore — vide quid dicam — quae nondum legerunt ». A Domenico Benivieni, da Fratta, il 10 novembre, scrive : « commentariolum nostrum non est quod admireris ; ociosi cum esse voluimus et omnino nihil agere, id egimus, animum remittentes potius quam intendentes. Omnino praeludium est commentariorum quae in Platonis *Symposium* meditamus. Erit in illis quod tu saltem ames et laudes, qui omnia nostra amas et laudas ». A Baldo da Perugia, poco prima, aveva scritto : « cecidit et per hos dies ethrusca lingua de amore carmen.... a paucis, nisi fallor, intelligendum ; est enim pluribus ex secretiori antiquorum philosophia mysteriis refertum ».

Il *commento*, ricco di reminiscenze plotiniane e neoplatoniche in genere, è pieno di espliciti riferimenti alla imminente discussione pubblica delle *conclusiones*, alle opere che il Pico aveva in mente di fare. A una di esse, anzi, rimanda più volte e perfino nella chiusa del lavoro, che ne appare così quasi un preludio : « che le cose divine, quando pure

si scrivano, si debbano sotto enigmatici velamenti coprire, come... il nostro poeta nella presente canzone..., secondo le forze nostre abbiamo dichiarato, e il simile essere suto dalli altri così greci come latini poeti osservato nel libro della nostra poetica filosofia dichiararemo»<sup>1</sup>. *Teologia poetica*, di cui ci parla anche l'*Oratio*; mentre solo qui v'è un accenno a un futuro scritto sul rapimento di Paolo al terzo cielo, di cui altrove non si ha menzione.

Il *Commento*, composizione ancora informe, se si tien conto del modo di scrivere così accurato ed efficace del Pico, doveva rimanere inedito durante la sua vita; ma ad esso in qualche guisa egli attinse più volte negli scritti successivi, e soprattutto nell'*Heptaplus*. Passi paralleli è facile trovare nelle opere di un medesimo autore; ma il Pico, che vivente pubblicò ben poco, sfruttò largamente ciò che per varie ragioni lasciava manoscritto. Certe parti dell'*Heptaplus* non sono che la traduzione rimaneggiata di luoghi del *Commento*.

Forse per questo, forse per preoccupazioni d'altro genere che vedremo più oltre, l'opera rimase inedita pur diffondendosi abbastanza largamente manoscritta. Alla morte dell'Autore il Ficino così ne scriveva a Germano di Ganai, tessendo l'elogio dell'amico morto: «quicquid de amore olim, fervente adhuc adolescentia, composuerat, iudicio deinde maturiore damnavit voluitque penitus aboleri, nec sine illius iniuria edi potest — novi equidem ultimam pii hominis voluntatem»<sup>2</sup>. Ma in questa specie di *veto* c'erano probabilmente dei motivi personali — il Ficino non amava le critiche del Pico — se il piissimo Gian Francesco di-

---

<sup>1</sup> Così nella stampa; i mss. «nel libro della nostra poetica teologia», come nell'*Oratio* e nell'*Apologia*.

<sup>2</sup> P. O. KRISTELLER, *Supplementum Ficinianum*, Firenze, 1937, vol. II, pp. 91-93.

chiarava invece di voler pubblicare il *commento* tradotto in latino: « vidimus etiam nonnulla platonica, vernaculo sermone ab eo digesta, quibus multa ad priscorum theologiam enodandam facientia, multa in aenygmatibus et scirpis abstrusa sapientum sensa reserantiaprehenduntur, quae forsam maius ocium nacti latina reddere temptabimus, ne tanti hominis supereminens doctrina hisce de rebus maxime pervia quibusque vulgi ante ora feratur ».

Il Benivieni, tuttavia, l'amico inconsolabile, tutto preso da dubbi religiosi non volle che si parlasse di pubblicazione. « Ma perchè nel ritrattare di poi essa Canzona e commento, sendo già in parte mancato quello spirito e fervore che avea condotto e me a comporla e lui ad interpretarla, nacque nelli animi nostri qualche ombra di dubitazione se era conveniente a uno professore della legge di Cristo, volendo lui trattare di Amore, massime celeste e divino, trattarne come Platonico e non come Cristiano, pensammo che fussi bene sospendere la pubblicazione di tale opera, almeno fino a tanto che noi vedessimo se lei per qualche reformazione potessi di platonica diventare cristiana »<sup>1</sup>.

Fu forse un rimaneggiamento del genere quello che il Benivieni intese dare quando nel 1500, pubblicando il suo *Commento sopra a più sue canzone e sonetti dello amore e della bellezza divina*, attinse largamente all'opera di Pico introducendone di continuo passi lievemente modificati. E valga un esempio, tanto più che la cosa non è stata finora rilevata dagli studiosi del Benivieni<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> HIERONYMUS BENIVENIUS *civis Florentinus ad Lectorem*, premessa al *Commento*.

<sup>2</sup> BENIVIENI, *Commento sopra a più sue canzone ecc.*, Firenze, 1500, c. XXVIIIv. PICO, *Commento*, I, 5.

BENVIVIENI

Ogni causa la quale opera con arte o con intellecto, prima che venga allo acto della sua operazione ha in sé la forma e lo exemplo di quella cosa, la quale lei intende produrre; come al proposito nostro quando uno architectore vuole edificare una casa, prima che alla opera actualmente si converta concepe in ella sua mente e forma una imagine e uno exemplo ad imitazione del quale fabrica di poi e compone lo edificio suo. Questa tale forma e concepto chiamano e' philosophi Idea e exemplare, e vogliono che quella forma dello edificio el quale ha lo architectore nella mente sua habbia uno essere più perfecto e più vero che lo edificio poi da esso architectore producto in materia conveniente, cioè di pietre, legni, od altre cose simile; quello primo essere chiamano essere ideale o vero intelligibile, l'altro chiamano essere materiale e sensibile. E così diranno essere due edifici, uno intelligibile, el quale ha lo architectore nella sua mente, e uno sensibile, cioè quello el quale è actualmente da esso architectore fabricato di marmi, di pietre o d'altro a queste simile; fabricato dico ad imagine e, in quanto a lui è possibile, perfecta imitazione di quella forma la quale esso si ha in prima conceputa. E questo è quello che

PICO

...ogni causa che con arte, con intelletto opera qualche effetto, ha prima in sé la forma di quella cosa che vuol produrre, come un architetto ha in sé e nell'anima [nella mente] sua la forma dello edificio che vuol fabricare e riguardando a quella come allo exemplo, a imitazione di quello produce e compone l'opera sua. Questa tale forma chiamano e' Platonici Idea e esemplare e vogliono che quella forma dello edificio, che ha l'artefice nella mente sua abbia essere più perfetto e più vero che l'edificio poi da esso artefice prodotto in materia conveniente, cioè di pietre, legni o altra cosa simile. Quello primo essere chiamano [essere ideale ovvero intelligibile; l'altro chiamano essere] materiale e sensibile. Così se uno artefice edifica una casa, diranno essere dua case, una intelligibile che [è quella che ha] l'artefice nella mente, un'altra sensibile, che è quella che da esso artefice è composta o di marmo o di pietre o di altro, esprimendo quanto può in quella materia la forma che in sé ha concetta; e questo

el nostro poeta Dante Alighieri è quello che il nostro poeta Dante  
tocca in una sua canzona ove tocca in una sua canzone dove  
dice : dice :

*Poi chi pinge figura*

*Se non può esser lei non la può  
porre.*

*Poi chi pingne figura*

*Se non può essere lei non la può  
porre.*

Sarebbe facile, ma superfluo, moltiplicare gli esempi, avendo il Benivieni attinto di continuo, spostando, modificando, rimaneggiando, all'opera del Pico. Con questo, a suo parere, l'opera dell'amico era stata già a sufficienza fatta conoscere, mentre le sue sempre più vive preoccupazioni religiose lo distoglievano dal render pubblici quegli atteggiamenti che egli riteneva non conformi alla sua fede.

Senonchè nel 1519 l'amico suo Biagio Buonaccorsi si decideva a consegnare agli editori una copia del *Commento*, copia « se non in tutto, almeno per la maggior parte, purgata » d'errori. E, premessa alle opere del Benivieni, vedeva finalmente la luce la giovanile composizione del Pico. Il Buonaccorsi si era scusato con Benivieni in una lettera che venne stampata ed in cui accennava al fatto che molte copie del *Commento*, e tutte scorrette, circolavano già, sì che prima o poi l'opera sarebbe ugualmente uscita in forma anche peggiore. « Conciosiachè avendo io notizia di più trasunti di detta opera, li quali in vari luoghi per molti disseminati si leggono, iudicavo al tutto impossibile che la non fussi uno giorno per el medesimo modo publicata, il che bisognava fussi con molto maggior dispiacere tuo e di tutti li amatori delle cose del Conte, rispetto allo essere tali trasunti imperfetti e ripieni di molti errori, de' quali io credo che questa mia copia sia, se non in tutto, almanco per la maggior parte, purgata »<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Blasius Bonaccursius Hieronymo Benivenio amico suo dilectissimo, premessa al Commento.*

Il Benivieni cedette: « ha nientedimeno potuto più lo studio e desiderio di altri in tirare ad luce questa tale opera, che lo scrupolo e la diligenza mia in ritenerla. Intanto che essendo lei già venuta in potestà di alcuni più curiosi, forse per indulgenza e permissione di quelli, appresso de quali era insieme con li altri libri e commentarî di esso Giovanni Pico la originale sua bozza, fu prima data in mano a questi nostri impressori e da loro messa in opera, che io ad pena ne avessi notizia ». Ma gli dette tanta molestia il successo del lavoro che si decise a riscrivere un'altra canzone più ortodossa e più pura da sospetti

- Amor sotto il cui fren l'audace mente.

Tuttavia, era stata fedele la pubblicazione del *Commento*? Il Buonaccorsi, parente del Ficino, aveva messo veramente in luce, come Pico l'aveva scritta, un'opera alla cui pubblicazione il Ficino stesso aveva manifestato una così viva ripugnanza? Giambattista Giraldi Cinthio nel suo discorso sui romanzi, ricordando le divergenze d'opinione fra Ficino e Pico, osservava che ciò « sarebbe manifesto, se si leggesse il comento di essa Canzone, come egli lo scrisse, ed i comuni amici non avessero sopprese dopo la morte del Pico le contraddizioni, le quali si sono vedute da coloro ch' hanno letto il comento avea scritto il Pico di propria mano »<sup>1</sup>. E la notizia avevano accolto col Crescimbeni alcuni storici autorevoli, anche se qualche critico moderno si è chiesto come mai avrebbe potuto permettere il Benivieni qualcosa di simile, senza tener conto della sua avversione alla pubblicazione stessa, fatta quasi a sua insaputa<sup>2</sup>. Del resto, se ci si fosse dati la pena di prendere

---

<sup>1</sup> GIAMBATTISTA GIRALDI CINTHIO, *Intorno al comporre dei romanzi*, in « Discorsi ». In Vinegia appresso Gabriel Giolito de Ferrari, 1554, pp. 80-81.

<sup>2</sup> Così CATERINA RE, *Girolamo Benivieni fiorentino*, Città di Castello,



Pico della Mirandola, Marsilio Ficino e Poliziano. (Particolare del Miracolo del Sacramento di Cosimo Rosselli (1486)  
nella Chiesa di S. Ambrogio in Firenze.





in esame i manoscritti che ci conservano l'opera, la notizia del Giraldis Cintio avrebbe avuto immediata conferma. Infatti sia il Riccardiano 2528, sia il codice Estense K. 1. 16, offrono del *Commento* pichiano un testo alquanto diverso. I due codici fra loro perfettamente d'accordo si allontanano dalla stampa non solo per la diversa partizione in libri e in capitoli, non solo per moltissime differenze minori che esamineremo più oltre, ma anche perchè recano a più riprese degli attacchi diretti contro il Ficino.

Ed eccone qualche saggio :

« Però mi maraviglio di Marsilio che tenga con Platone l'anima nostra essere immediatamente da Dio producta ; il che non meno alla secta di Proclo che a quella di Plotino repugna »<sup>1</sup>.

« Puoi dunque considerare, lectore, quanti errori nel primo congresso commetta el nostro Marsilio confundendo in tucto, sol per questo capo e pervertendo ciò che d'Amore parla. Benchè oltre a questo in ogni parte di questo tractato abbia commesso in ogni materia errori, come io credo nel processo chiaramente manifestare »<sup>2</sup>.

« Questo Platone significa ne' baci del suo Agatone e non quel che molti, riguardando in sè stessi Platone, credono di lui »<sup>3</sup>.

« Non per amore che in lui sia come Marsilio crede »<sup>4</sup>.

Ma oltre a queste e simili espressioni, mancano nella stampa anche una diecina di passi, alcuni abbastanza ampi, nonchè riferimenti ai cabalisti o a pensatori ebrei, come per esempio a Jochanan Alemanno, a Menachem da Recanati.

---

1906, p. 206, n. 2 : « Ma è poi la cosa credibile e come il Benivieni sarebbe stato zitto ? ».

<sup>1</sup> *Commento*, I, 5.

<sup>2</sup> *Ivi*, II, 2.

<sup>3</sup> *Ivi*, III, comm. alla stanza V.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

Modificazioni tutte che, ad un attento esame, si rivelano come conseguenze di una costante preoccupazione di togliere tutto ciò che nell'opera avesse sapore poco ortodosso o più evidentemente risentisse di quegli atteggiamenti che più al Pico erano stati rimproverati.

Il che, insieme ad altri motivi che esamineremo più oltre, conferma i sospetti e le voci di volute omissioni e manipolazioni, già diffuse nel 500.

4.

L'ORATIO, LE CONCLUSIONES, L'APOLOGIA.

Continui sono nel *Commento* i richiami alla pubblica disputa delle *Conclusiones*; frequentissimi i paralleli con l'*Oratio*. Le tre opere furono in realtà composte quasi contemporaneamente. L'idea di discutere pubblicamente i punti fondamentali della sua dottrina, secondo l'opinione comune, sarebbe sorta nella mente del Pico durante il soggiorno parigino. È ad ogni modo certo che, appena tornato in Italia, si mise all'opera raccogliendo materiale. A Fratta, vicino a Perugia, fissa le tesi e stende il discorso preliminare, tutto fresco di entusiasmo per la cabala, a cui si andava iniziando con l'aiuto di Flavio Mitridate e con qualche indicazione di Elia del Medigo.

Il 12 novembre 1486 il lavoro era finito. A Girolamo Benivieni che era stato a trovarlo scrive: «Disputanda per me publice dogmata ante tuum a me discessum 700is claudebantur. Postquam abisti ad 900 excreverunt progrediebanturque, nisi receptui cecinissem, ad mille. Sed placuit in eo numero, utpote mistico, pedem sistere. Est enim (si vera est nostra de numeris doctrina) symbolum animae

in se ipsam oestro Musarum percitae recurrentis »<sup>1</sup>. Il 7 dicembre erano pubblicate a Roma e nel *verso* del fol. 35 si poteva leggere questa avvertenza: « conclusiones non disputabuntur nisi post Epiphaniam. Interim publicabuntur in omnibus Italiae Gymnasiis. Et si quis Philosophus aut Theologus etiam ab extrema Italia arguendi gratia Romam venire voluerit pollicetur ipse D. disputaturus se viatici expensas illi soluturum de suo »<sup>2</sup>.

L'avvertenza premessavi è ugualmente interessante. Il Pico rende noto, fra l'altro, che egli non intende seguire il nitore della lingua latina, ma lo stile parigino, che è proprio dei filosofi e dei teologi: « in quibus recitandis non Romanae linguae nitorem, sed celebratissimorum Parisiensium disputatorum dicendi genus est imitatus, propterea quod eo nostri temporis philosophi plerique omnes utuntur ».

Delle tesi, le prime quattrocento hanno un carattere storico-critico; si riferiscono cioè a punti specialmente discussi di teologi e filosofi: Alberto Magno, S. Tommaso, Francesco di Mayronnes, Duns Scoto, Enrico di Gand, Egidio Romano, Averroè, Avicenna, Alfarabi, Isaac di Narbona, Abumaron babilonese, Mosè Maimonide, Maometto di Toledo, Avempace, Teofrasto, Ammonio, Simplicio, Alessandro di Afrodisia, Temistio, Plotino, Adelando Arabo, Porfirio, Giamblico, Proclo, Pitagora, i Teologi Caldei, Mercurio Trismegisto, i Cabbalisti. Le seguenti esprimono le opinioni del Pico e offrono, nella forma scarna di una proposizione, le sue concezioni caratteristiche.

Precede un'avvertenza dettata da cautela: « in quibus omnibus nihil assertive vel probabiliter pono, nisi quatenus

---

<sup>1</sup> LEON DOREZ, *Lettres inédites* etc., in « Giornale Storico Lett. It. », XXV, 895, p. 358.

<sup>2</sup> Cfr. il Catal. degli incunab. del British Museum, IV, 107.

id vel verum vel probabile iudicat sacrosancta Romana Ecclesia, et caput eius bene meritum summus Pontifex Innocentius octavus, cuius iudicio qui mentis suae iudicium non summittit, mentem non habet ». Prudenza che, tuttavia, doveva servirgli ben poco.

Non solo le tesi teologiche di sapore eterodosso, come la negazione dell'eternità delle pene infernali, la negazione della discesa di Cristo all'inferno, la difesa di Origene, gli nocquero; più ancora suscitò scandalo il suo entusiasmo dichiarato per la magia, intesa come scienza della natura, e soprattutto per la cabbala. Il suo sogno di una *pax fidei*, oltre che di una *pax philosophorum*, non poteva non riuscire sospetto; non poteva non suscitare reazione la sua valorizzazione del pensiero ebraico.

Il discorso di apertura alla discussione, che fu poi chiamato l'*Oratio de hominis dignitate* e, più semplicemente, nelle prime stampe, l'*Oratio*, conteneva già in una sua parte una *Apologia*. Il Pico si difendeva con grande vivacità dalle critiche che erano state mosse in gran numero al suo proposito. Gli stessi accenti e alcune frasi ed argomentazioni dell'*Oratio* compaiono nella lettera scritta a Andrea Corneo di Urbino il 15 ottobre dell'86, da Perugia. In quel tempo appunto l'aveva stesa, probabilmente in due momenti, come del resto si vede dal tono diverso dello scritto, ora tutto impeto mirabile, ora più lento e quasi direi più preoccupato dalla polemica o da una ingenua ambizione.

Nella lettera al Benivieni, dopo le frasi riportate, leggiamo: « Accessit et orationi id quod ad te mitto. Cum enim statutum sit mihi ut nulla praetereat dies, quin aliquid legam ex Evangelica doctrina, incidit in manus, postridie quam discesseras, illud Christi: « Pacem meam do vobis, pacem relinquo vobis » (*Johan.*, XIV, 27). Illico subita quadam concitatione de pace quaedam ad philosophiae laudes facientia tanta celeritate dictavi, ut notarii manum prae-

currerem saepe et inverterem ». Si tratta, con ogni probabilità, della prima parte dell'*Oratio*, dove appunto viene elevato un vero inno alla concordia degli spiriti ed in cui l'eloquenza è veramente così alta da meritare il nome di poesia. « Ad illud pro pace extemporaneum carmen effudi » scrive altrove, a Baldo perugino, alludendo, credo, allo stesso scritto <sup>1</sup>.

La seconda parte dello scritto, invece, è volta, oltre che a precisare i termini della discussione, a ribattere le accuse e le critiche che gli venivano mosse da più parti. Basta leggere, del resto, la lettera che Ermolao Barbaro scriveva a Roberto Salviati da Venezia nell'aprile dell'87 per rendersi conto che anche i benevoli non giudicavano favorevolmente l'iniziativa picchiana. Il Pico scriveva nella sua orazione che egli si sentiva ben lontano dai suoi contemporanei imitatori di Gorgia; il Barbaro, in tono assai freddo, lo paragonava senz'altro a Gorgia e, pur ripetendo che lo ammirava, faceva una vera e propria requisitoria contro le discussioni pubbliche, inutili e vane, in cui il successo non contribuisce in nulla a un'effettiva conquista della verità. Dispute da cui i veri filosofi si tengon lontani, anche se è scusabile che taluno le pratichi per desiderio di onori. « Et, hercule, si valitudinem, si vires, si colorem, si pecuniam et cetera quae sunt extra, quaerere vel optare crimen non est, cur sit honores?... Quaeras tamen unde peripateticis et achademicis hoc disputandi genus alienum esse videatur: quia hoc nec tanquam philosophi, nec tanquam dialectici faciant qui faciant » <sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> L. DOREZ, *loc. cit.*, pp. 356-58.

<sup>2</sup> « Illud mirifice me delectat, quod Picum nostrum, eruditionis tantae virum quantam tam tenera aetas nec sapere nec ferre potest, incredibili studio prosequaris adeo ut, quemadmodum ille maior fere quam sit effici non potest, ita tu hominem plus amare quam facis nequeas. Quod vero noningentas eum quaestiones proposuisse scribis, ad quas in publico doctissimorum ho-

Condanna più sottilmente definitiva era difficile lanciare: chi fa ciò non lo fa nè come filosofo nè come dialettico; ma è umanamente scusabile come chiunque cerca le cose esteriori che non dipendon da noi, ricchezze, salute, forza fisica.

Nelle parole del Barbaro c'era forse la ritorsione all'accusa di retore che il Pico gli aveva fatto in nome del puro filosofare. Comunque, l'opinione da lui espressa fu quella dei moderati; gli altri agitarono l'accusa ben più grave di eresia, e Pico dovette, di fronte alla commissione pontificia, scolarsi e difendere le sue opinioni. Le sue risposte, a noi pervenute, contengono le basi dell'*Apologia*, ma non convinsero i giudici, che il Pico accuserà poi di ridicola ignoranza. La discussione ci fu, e assai viva, se dall'arida prosa dei verbali passiamo a ricercarla nelle pagine vivacissime dell'*Apologia*. Ma fu diversa da quella sperata dal

---

minum consessu respondere paratus sit, non quidem achademicorum peripateticorumve, sed Gorgiae Leontini precellentis doctrina viri exemplo, ut non miror, ita certe laudo quominus non eruditione sola et conscientia litterarum contentos esse deceat. Cum nihil sit ambitiosa et plausum captante sapientia stolidius, sit hoc non ad aucupandum populares auras, sed ad excitandos aliorum animos agatur. Id quod ego saepe feci et facio cum meis et intra domesticas parietes, Ciceronem secutus, nihil est quamobrem reprehendi posse putem. Sed quid si ad famam quoque ingenii quaerendam publicus aliqua propones de quibus disputes? Numquid hoc quasi ambitiosum et turgidum vitio dari potest? Et hercule si valitudinem, si vires, si colorem, si pecuniam, et cetera quae sunt extra, quaerere vel optare crimen non est, cur sit honores? utique si referas quo referri debent et per eas artes petantur, per quas petere oportet.

Quaeras tamen unde peripateticis et achademicis hoc disputandi genus alienum esse videatur: quia hoc nec tamquam philosophi nec tamquam dialectici faciant qui faciant; propterea quod philosophi non quid quisque vel respondeat vel sentiat, sed ipsam, ut inquit Aristoteles, veritatem rerum spectant; dialecticorum vero munus auctor idem est, contradicendi esse, non respondendi, extra quam per accidens... (Pici) loculentissimam, ut tu iure presagiris, orationem si miseris ad nos, cum primum ad te pervenerit, accessio magna fiet et amoris et pietatis in me tuae.... ». In L. DOREZ et L. THUASNE, *Pic de la Mirandole en France*, Paris, 1897, pp. 109-111 (dal Vat. Capp. 235).

Pico ; i suoi critici non sapevano il greco, credevano che *cabala* fosse un uomo cattivo, adducevano a testimoniare contro di lui opuscoli di propaganda e di devozione. Ma il 5 marzo sette tesi venivano condannate e di altre sei fu dichiarata dubbia l'ortodossia : « nonnullas.... haeresim sapientes, aliquas scandalosas piarumque aurium offensivas, plerasque etiam renovantes errores gentilium philosophorum iamdudum abolitos et obsoletos et alias perfidias Iudaeorum foventes, nec non complures quae sub quodam fuco philosophiae naturalis honestare nituntur artes quasdam Fidei Catholicae et humano generi inimicas a suis canonibus et doctrinis Catholicorum Doctorum acerrime damnatas propositiones »<sup>1</sup>.

Sospesa la discussione, destinate alla distruzione le tesi, l'*Oratio*, che è veramente il manifesto del Rinascimento, rimase manoscritta. Lo scritto in cui la vasta letteratura sull'uomo aveva trovato l'espressione più alta, non si diffuse se non tra gli intimi. Tuttavia il Pico ne utilizzò larghe parti introducendole alla lettera nell'*Apologia*, mentre del materiale si servì per la composizione dell'*Heptaplus*. Quando, nel 1496, Gian Francesco la dette alla luce sentì il bisogno di avvertirne il lettore : « leges.... orationem elegantissimam, iuvenili quidem alacritate dictatam, sed a doctoribus prae doctrinae et eloquentiae fastigio saepius admiratam ; nec te moveat si plurima in eius calce convisuntur quae et in *Apologiae* sunt inserta proemio, quando illud foras publicaverit, hanc domi semper tenuerit, nec nisi amicis communem fecerit ».

Il Pico infatti non tacque dopo la condanna delle sue tesi, ma, rapidamente, *viginti tantum noctibus*, stese l'*Apologia* dedicata a Lorenzo de' Medici, stampata a Napoli da Francesco del Tuppo, ma senza alcuna indi-

---

<sup>1</sup> Così la Bolla di condanna.

cazione, tranne una data (*die ultima Madij. Anno Domini MCCCCLXXXVII*) che, secondo alcuni, sarebbe da riferirsi piuttosto alla composizione che non alla stampa<sup>1</sup>.

L'ampio proemio, come si è detto, è identico all'*Oratio*, a quella parte in cui già si difendeva dai critici. Di nuovo v'è solo un breve inizio, in cui dopo avere affermato la sua obbedienza al Papa, accenna ai suoi avversari dividendoli in cinque categorie, da coloro che in blocco condannavano ogni sapere a quelli che muovevano accuse specifiche contro la disputa. V'è pure, aggiunta, una rapida chiusa in cui dichiara di non voler altro che un più ampio e più sereno esame delle posizioni sue e delle obiezioni oppostegli. Esame in cui però siano giudici tutti i dotti d'Europa. « Agam autem hoc ego non conviciis et contumeliis, sed ipsis rebus et rationibus, afferendo in medium quae dixi, quae scripsi, quae sensi, quid item illi dixerint et senserint. Examinabunt haec deinde alii viri docti et insignes apud nostras et apud exterarum Academiarum. Iudicabit Sancta Sedes et sedens in ea Innocentius octavus, cuius iudicium negligere et violare nefas et flagitium »<sup>2</sup>.

Seguono le tredici discussioni su le tredici proposizioni condannate. Nella prima, *de descensu Christi ad inferos*,

---

<sup>1</sup> Cfr. Cat. inc. British Museum, VI, 871. Mi sono servito dell'esemplare dell'Estense. Il Papa aveva accolto la diceria sparsasi in Roma della stampa clandestina dell'*Apologia*: « Quando sentissi o avessi sentito quello che lui dice, non avrebbe facto imprimere con le sue antidate in una grotta a Napoli questa sua *Apologia*, come e' fe.... ». Così il Lanfredini riferendo a Lorenzo le parole di Innocenzo VIII (D. BERTI, *Intorno a Giovanni Pico della Mirandola*, in « Riv. Contemporanea », 1859, p. 54).

<sup>2</sup> E questo Innocenzo VIII non gli perdonò mai: « Intendendo lui, che e' se n'haveva a fare una bolla, fece quella *Apologia* dipoi in difesa di quello che egli aveva scripto, che non mostra cedessi ad quelle conclusioni che s'erón facte, benchè non fussino poste in bolla et publicate, come si fe' poi, quando s'intese di questa *Apologia* facta con antidata, et in quella grotta stampata » (BERTI, *loc. cit.*). Il che, come altrove si è cercato di mostrare, non è del tutto esatto.



dove difende la tesi « Christus non veraciter et quantum ad realem praesentiam descendit ad inferos », Pico avverte : « ex superabundanti ostendam quod nullo modo possunt se excusare quod inconsulte non fuerit facta damnatio eorum ». Ed è, in genere, questo il tono di tutta l'opera : estremamente vivace nel replicare alle accuse, estremamente minuto nel raccogliere dalla vastissima letteratura teologica a lui nota testimonianze a suo favore. La seconda discussione, *de poena peccati mortalis*, difende la tesi : « peccato mortali finiti temporis non debetur poena infinita secundum tempus, sed finita tantum ». E comincia con una punta amara contro uno dei suoi giudici, che in precedenza lo aveva esaltato ; che poi, scoppiato lo scandalo, l'aveva attaccato : « scio quid dicerem hic de isto magistro. Est enim qui totiens in patriam literas misit de me quasi trophaeum triumphumque pollicentes. Sed volo, ut praemisi a principio, rationibus non conviciis agere causam meam ». Passa poi a documentare con l'autorità dei dottori il carattere, non di vendetta, ma di miglioramento e rieducazione che ha la pena, e l'impossibilità, quindi, che essa sia eterna.

La terza disputa, *de adoratione crucis et imaginum*, che difende la tesi « nec crux Christi nec ulla imago adoranda est adoratione latriae etiam eo modo quo ponit Thomas », rispecchia l'appello tipico di molti umanisti a una fede interiore, in cui anche ogni atto esterno di culto venga spiritualizzandosi in qualcosa di intimo. La quarta, *an suppositari a Deo possit natura irrationalis*, difende la tesi : « communi sententiae theologorum dicentium posse Deum quamlibet naturam suppositare, sed de rationali tantum hoc concedo ».

Nella quinta, *de magia naturali et cabala Hebraeorum*, Pico tornava al suo argomento favorito. La tesi condannata era veramente tale da suscitare sospetti : « nulla est scientia quae nos magis certificet de divinitate Christi quam magia

et cabala ». La risposta riproduce, spesso per interi brani alla lettera, quello che aveva già osservato nell'*Oratio*<sup>1</sup>.

Seguono la sesta questione, *de Eucharistiae Sacramento*, e la settima *de salute Origenis* («rationabilius est credere Origenem esse salvum quam credere ipsum esse damnatum»). Ed in quest'ultima Pico quasi raccoglie il senso di ciò che in precedenza era venuto dicendo, quasi tentando nella difesa d'Origene la difesa sua.

Le altre dispute sono più rapide, circa le tesi piuttosto sospettate che condannate per eresia (*de libertate credendi, de accidentibus in Sacramento, de verbis consecrationis, de miraculis Christi, an Deus intelligat, de abdita animae intelligentia*); ma un interesse notevole ha l'ultima in cui fu vista un'affermazione del *cogito*, per l'insistente celebrazione di questo puro intendere del pensiero come pensiero indipendentemente da ogni sussidio di senso o di fantasia.

La diffusione, forse prima ancora che la pubblicazione dell'*Apologia*, determinò la reazione del Pontefice, «cum sicut accepimus, idem Johannes Picus... provisione et declaratione nostra... non expectata, nova scripta... addiderit». Così il 6 giugno Innocenzo VIII iniziava il procedimento per eresia a suo carico. Il 31 luglio Pico fece atto di sottomissione alle decisioni pontificie; ma il 5 agosto Innocenzo VIII condannava in blocco le tesi. Che la condanna, avvenuta nonostante la sottomissione, fosse stata determinata dalla pubblicazione dell'*Apologia*, non par cosa

---

<sup>1</sup> Non senza la solita ironia. «Horrendum enim istis patribus videtur hoc nomen et ex ipso pene sono timendum, ita ut forte sint ex ipsis qui cabalistas, non homines, sed hircocervos potius vel centaurum vel omnino monstruosum aliquid esse suspicentur. Quin immo audi rem ridiculam! Cum semel quidam ex eis interrogaretur quid esset ista Cabala, respondit ille fuisse perfidum quendam hominem et diabolicum, qui dictus est Cabala, et hunc multa contra Christum scripsisse. Inde sequaces eius dicti Cabalisti.

Quis, quaeso, hic risum teneat?».

probabile, per quanto comunemente sostenuta, giacchè è evidente che fu il procedimento iniziato nel giugno quello suscitato dall'*Apologia*<sup>1</sup>. Del resto la bolla di condanna, pur recando la data del 5 agosto, fu in realtà comunicata e pubblicata il 15 dicembre<sup>2</sup>; segno di probabili incertezze e di pressioni pro e contro il Pico. Che nel frattempo cercava di fuggire dall'Italia inseguito dalle condanne e dagli ordini d'arresto del Papa.

Prigioniero in Francia; liberato per l'interessamento dei governi di Milano e di Firenze, nel 1488 torna a stabilirsi a Firenze, ormai tutto dedito a un più composto e maturo lavoro.

5.

L' HEPTAPLUS.

Il ritorno di Pico a Firenze fu inizio di un più stretto contatto e di più frequenti scambi di idee con Marsilio Ficino, sì che le due figure più significative del pensiero quattrocentesco si fanno sempre più legate, anche se talora in contrasto su qualche posizione. Cessa, comunque, l'atteggiamento polemico che abbiamo notato nel *Commento*<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Come risulta dal Breve pubblicato dal DOREZ, *op. cit.*, pp. 144 e sgg.

<sup>2</sup> E risulta non solo dalle parole del Pico, ma dai dispacci degli ambasciatori estensi. Cfr. A. CAPPELLI, *Lettere di Lorenzo dei Medici ecc.*, in « Atti e Memorie Prov. Parmensi », I, 1863, p. 298 (in data 25 dicembre da Firenze).

<sup>3</sup> Nell'epistolario picchiano si trovano, nel solito disordine, tre lettere al Ficino tutte anteriori all'87 e senza data (e sono la XI, XX e XXX). Di queste la prima è evidentemente la XXX, che riferirei con ogni probabilità alla fine del 1482. In essa, infatti, Pico annunzia a Ficino che dopo aver lavorato per tre anni su Aristotele, gli unisce ora Platone; si rivolge così a Ficino come a guida ideale domandandogli la *Theologica Platonica*. È evidente risposta a questa l'ep. esortatoria ficiniana del lib. VII (858, 1), che sta fra una lettera del 20 settembre e un biglietto del 22 dic. 1482 e che in un cod.

Ficino accolse con gioia il ritorno del giovane filosofo ; quando lo seppe in salvo a Bologna, e la notizia Roberto Salviati corse a dargliela mentre faceva lezione, si affrettò a rallegrarsi del pericolo scampato<sup>1</sup>. Già prima si era congratulato per le *Conclusiones*, si era adoperato per il Pico presso Lorenzo<sup>2</sup>. Quando il Magnifico invita il Pico sotto la sua protezione, Ficino, con la sua passione per l'astrologia, ritrova nelle dimore di Saturno presagi felici. « Saturno... già quando io nacqui il suo Acquario col capo toccava, e dopo trenta anni, quando voi al mondo veniste, al medesimo ritornava. E per questo avviene che il magnanimo Lorenzo, tra li saturnini il più degno, e di me ha cura e il Pico a Firenze richiama. Benchè ogni terra a un

---

ha la data del 15 dicembre 1482. Segue la XI, in cui chiede in prestito a Ficino Giamblico ; Ficino risponde (lib. VIII, 869, 2) osservando che non può darglielo. E la lettera ficiniana è con ogni probabilità dell' 85. Segue la XX da Fratta, quindi alla fine dell' 86, in cui risponde a Ficino che gli aveva richiesto Maometto (879, 2) e gli annuncia di avere comprato dei codd. preziosissimi. La lettera del Ficino nei mss. è datata (8 settembre 1486) e reca un accenno interessante alle tesi. « Verum quid non mortalia pectore cogis ? Hoc ipsum ego Mithridate isthoc presente una cum Petro Leone conquestus sum, non ingenium tuum accusans, sed vel cupidinem potius tuam vel fortunam meam, cui fortuna Mithridatis anteponebam » (BANDINI, *Cat. cod. lat.*, III, 578 sgg. ; KRISTELLER, *Suppl. Ficin.*, I, 34-35).

<sup>1</sup> FICINI *Opera*, I, 885 : « Robertus Salviatus noster nunciat mihi, dum publicae lectioni ardentem incumberem, te sospitem pervenisse Bononiam. Gratulor equidem te factum nobis viciniorem, gaudeo te ex iniquorum manibus incolumem evasisse ».

<sup>2</sup> FICINO, *Opera*, I, 880 : « O res miras, o rem incredibilem, apud eos qui reminiscitiae non meminerint. Legimus quae misisti nonigenta problemata, singula (quod est mirabilius) singularia. Liceat ergo mihi unicum praeter haec palam proponere defendendum : cognitionem scilicet, quae scientia dicitur, esse reminiscitiam. Hoc equidem non his tamen nonigentis afferam argumentis, sed toto prorsus tuo ingenio comprobabo. Tot enim et tanta, tam recte, tam facile, praestare in aetate tam tenera, reminiscitiae est potius quam discentis. In memoria igitur aeterna erit amicus ». Quanto poi alla lettera del fol. 884 essa allude a un incidente che ci sfugge ; Salviati aveva ricevuto una lettera dal Pico, in cui questi si disculpava a proposito dell'arresto di alcuni dei suoi, che avevano offeso il Papa : era probabilmente uno degli incidenti del burrascoso periodo romano.

forte uomo sia patria, nondimeno la sorte che vi dà Saturno, vi comanda che teniate questa nostra terra e già lo comandò quando prima sotto quella gran congiunzione per abitar qua a Fiorenza ve ne veniste. State adunque felice e fiorentino »<sup>1</sup>.

Così il 30 maggio dell' 88. In una villa sui colli fiesolani offertagli dalla liberalità di Lorenzo, si dette a lavorare intensamente. Riprese il materiale raccolto e gli antichi disegni. Chiuso in un ritiro quasi monastico, si volse agli studi biblici. « Il Conte della Mirandola s'è fermo qui con noi — scrive Lorenzo all'ambasciatore fiorentino a Roma — dove vive molto santamente e è come uno religioso, e ha fatto e fa continuamente degnissime opere in theologia : comenta e' psalmi, scrive alcune altre degne cose theologiche. Dice l'ufficio ordinario de' preti, osserva il digiuno e gran-

---

<sup>1</sup> FICINI *Opera*, I, 888-89 (tr. Figliucci, Venezia, 1547, II, c. 120r). Ed ecco l'elenco di tutte le epistole del Ficino al Pico : fol. 858, 1 ; 869, 2 ; 879, 2 ; 880, 3 ; 885, 1 ; 886, 3 ; 888, 2 ; 889, 1 ; 889, 4 ; 890, 1 ; 900, 3 ; 901, 1 ; 930, 1 ; 932, 1 ; e i luoghi dell'epistolario dove è ricordato : fol. 873, 2 ; 889, 3 ; 890, 2 ; 891, 2 ; 893, 2 ; 895, 1 ; 897 ; 900, 1 ; 902, 2 ; 906, 3 ; 907, 2 ; 925 ; 949, 1 ; 958, 1.

Cfr. *Supplementum Ficinianum*, II, pp. 270 e segg.

Nell'epistolario del Ficino (889, 3), è inclusa una lettera, che non si trova fra quelle del Pico, e che qui riproduco.

*Joannes Picus Mirandulanus Marsilio Ficino Philosopho Platonico s. d.*

Salve, pater Platonicae familiae. Jam extra omnem controversiam et noxium atque infaustum esse Saturni sidus et te, mi Ficine, et si tuo fortasse bono, meo certe malo Saturninum esse natum. Ut enim ille est plurimum regradarius, sic et tu quoque simili praeditus ingenio iam bis ad me veniens, regradarius factus bis retro retulisti pedem, et quod est maius, occumbente Sole, ne te Phoebi iubar dicas esse reveritum. Sed dic, amabo, quid fuit in causa iteratae retrocessionis? An tuus Saturnus, an potius saturi nos? quicquid illud fuit, quod te mihi, idest me mihi abstulit, fac, quaeso, in posterum ut non seiungat nos qui nos olim coniunxit, nec te unquam credas ad me saturum accessurum, qui te solatium meae vitae, meae mentis delicias, institutorem morum, disciplinae magistrum, et esurio semper et sitio. Vale et veni, ut tuus Saturnus, idest tuus saturus νοῦς me quoque saturum reddat. Vale iterum, immo iam adveniens salve ». È senza data, ma è facile ricavare dalla risposta che siamo fra il giugno e il luglio dell' 88.

dissima continentia ; vive senza molta famiglia e pompa ; solamente si serve a necessità, e a me pare un exemplo degli altri uomini »<sup>1</sup>.

Lo studio dei *Salmi* gli è stato suggerito da Lorenzo, come scrive nell' 89 lui stesso a Andrea Corneo<sup>2</sup>. Ma il commento non fu mai compiuto ; Gian Francesco ci narra di aver trovato *commentaria in ordine collocata*. Tuttavia nelle edizioni delle opere comparirà solo il commento al salmo XV. Il commento al salmo XLVII fu pubblicato nel 1895 da un manoscritto estense ; commenti ai salmi XI, XVII e XVIII esistono in un manoscritto ferrarese<sup>3</sup>.

L'esposizione era triplice, letterale, morale, allegorica. Precedeva un esame del testo e delle versioni. Ma quella che prevale è la ricerca del senso allegorico : « allegoricum autem sensum tractare magis operae pretium duco, cum in hoc Psalmo (XI) tum in sequentibus Psalmis, quemadmodum et in introductorio polliciti sumus, quod ut faceremus nonnullas quae se tum obtulerunt rationes inibi recensuimus »<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Lorenzo dei Medici a G. Lanfredini, 13 giugno 1489, in FABRONI, *Laurentii Medicis Magnifici Vita*, Pisis, 1784, II, p. 291. Per i tentativi di conciliazione con la Chiesa cfr. l'op. cit. del Berti.

<sup>2</sup> « Differt autem.... instans ratio et urgens novi operis quod habeo in manibus hortatu Laurentii Medicis, in quo Davidicos hymnos non solum illumino longiori interpretamento, sed quoniam quos Ecclesia decantat, hi a LXX versi sunt interpretibus eamque translationem plus quam sexcentis locis uti parum fidelem Hebraei coarguunt, ego proprietati innixus hebraicae et chaldaicae literaturae cum et sensuum integritati illos ab omni Iudaeorum calumnia affero et defendo ».

<sup>3</sup> Cfr. *Il Salmo XLVII di David commentato dal Conte Giovanni Pico della Mirandola tolto da un cod. dell' Estense e messo in luce dal Sac. FELICE CERETTI*, Milano, 1895, estr. da « La scuola Cattolica e la Scienza italiana », 1895. È il ms. Campori F 6 21, dal Ceretti pubblicato piuttosto scorrettamente. Cfr. anche E. GARIN, *Il commento ai Salmi di G. Pico della Mirandola (Frammenti inediti)*, in « Giornale Critico Filos. Ital. », 1937, pp. 165-72 e *Noterelle di filosofia del Rinascimento* in « La Rinascita », 1941, pp. 415-17, ove sono estratti dal ms. bibl. Ariostea di Ferrara, cl. II, n. 161.

<sup>4</sup> *Expositio allegorica Ps. XI*, cc. 16-20.

Quanto ci è restato non è più di un abbozzo, in cui sono frequenti i passi simili e fin le citazioni medesime dell'*Oratio*, del *Commento*, dell'*Heptaplus*<sup>1</sup>. E fu appunto nell'*Heptaplus* che felicemente culminarono gli studî del Pico.

Già nel titolo, e poi chiaramente in tutta la sua struttura, l'*Heptaplus* ci mostra il genere di letteratura a cui appartiene e, quindi, in qualche modo, le radici della sua ispirazione prima. Si tratta di un commento ai versetti della *Genesi* in cui è narrata la creazione del mondo; Lattanzio, Gregorio di Nissa, S. Basilio, S. Ambrogio, S. Agostino, Giovanni Filopono, avevano dato, tutti, chi un *De hominis opificio*, chi un *De opificio mundi*, cui corrispondevano nel mondo classico i commenti al *Timeo*. Commenti al *Timeo* e trattati sull'opera dei sei giorni non erano mancati nel secolo XII. Gli scritti cabalistici erano non di rado impostati come commenti biblici alla creazione.

Qualcosa di analogo vuole fare Pico: partendo dal testo mosaico dare una compiuta visione del mondo, dell'uomo, di Dio; del processo con cui tutto parte da Dio e tutto a Dio ritorna; del circolo universale delle cose.

L'esposizione fatta in un linguaggio alto ed immaginoso, tutto pieno di espressioni e di termini biblici, è ve-

---

<sup>1</sup> I raffronti fra l'*Heptaplus* e il *Commento ai Salmi* sarebbero facili. Questo è spesso quasi una bozza di quello. Valga un breve saggio:

« *Et posuit tenebras latibulum suum...*  
Primum illum patrem antiquum Dierum et per tenebras et per aerem describunt semper antiquiores haebreorum. Quare et Dionysius edoctus sacram doctrinam a Hierotheo et Paulo... hunc versiculum de occulta supersubstantialis Dei simplicitate exponit ».

(Loc. cit. c. 58v).

« Sed quoniam quae ab Hebraeis dicuntur cum sint inusitata apud Latinos intelligi a nostris hominibus facile non possent... cogitavi differendum donec de his alibi latius scripserimus... Interea Dionysii vestigiis insistentes, aut Pauli potius et Hierothei, quos ille est secutus, conabimur tenebris legis, quas auctor legis spiritus Dei posuit suum latibulum, pro nostra imbecillitate lucem invehere ».

(*Heptaplus*, Exp. III, proe.).

ramente efficace ; l'opera, dove si compongono le indagini pichiane, è veramente originale e bella, oltre che acuta e profonda.

Offerta a Lorenzo dei Medici, fu fatta pubblicare a spese di Roberto Salviati. Uscì a Firenze, in una bella edizione abbastanza corretta, senza alcuna indicazione d'anno e di stampatore. Ma lettere di ringraziamenti e di rallegramenti indirizzate al Pico stesso o al Salviati cominciano ai primi di settembre dell' 89<sup>1</sup>. E tale, a un dipresso, dovette esser l'epoca dell'edizione, opera, secondo i moderni bibliografi, di Bartolommeo di Libri<sup>2</sup>. Marsilio Ficino, Ermolao Barbaro, Cristoforo Landino, Bartolommeo Fonzio, Matteo Bossi, Cassandra Fedele, portarono alle stelle lo scritto pichiano<sup>3</sup>. Ma se l'autore e Lorenzo, che probabilmente l'aveva incitato, speravano che la Santa Sede ne fosse indotta a un più mite atteggiamento, furono certo molto delusi. L'insistenza negli interessi cabbalistici, gli spunti arditissimi, le reminiscenze platoniche, e una evidente simiglianza con quel platonismo cristiano da cui erano usciti gli scritti attribuiti a Dionigi l'Areopagita e le opere di Scoto Eriugena ; tutto ciò non era fatto per addolcire Innocenzo VIII e chi gli stava intorno. Anzi, le accoglienze

---

<sup>1</sup> La lettera del Barbaro è del settembre (Venetiis, pridie nonas septembris 1489), dell'ottobre quella di Cassandra Fedele (Venetiis, X kal. oct. 1489). Gran parte di queste lettere sono a stampa nell'epistolario pichiano, lib. II ; le altre nel cod. Vat. Cappon. 235 (cfr. G. SALVO COZZO, *I Codd. Capponiani della Biblioteca Vat. descritti*, Roma, 1899. Nel ms. Naz. II, IX, 39 (fol. 25-29) è conservato « Nico!ai Serathici Mediolanensis in Comitum Joannem Picum Mirandulanum panagiricum », con una lettera al Salviati (Flor. Kal. Maii 1488), che fin dal ritorno di Francia si era strettamente legato al Pico.

<sup>2</sup> *Cat. Inc. Brit. Museum*, VI, 662-63.

<sup>3</sup> Cfr. poi nell'*Heptalogos, sive Septem Sapientes* del Beroaldo talune reminiscenze del Pico. PHILIPPI BEROALDI *Varia opuscula*, Basileae, 1509, fol. XCVIIIr. Ma l'opera che più direttamente ne derivò è il *De harmonia mundi* di Francesco Giorgio Veneto, il maestro di quell'Arcangelo da Borgonuovo che commentò le tesi cabalistiche del Pico (cfr. E. GARIN, *Noterelle di filosofia del 400*, in « La Rinascita », 1941, pp. 409-21).



a somno p̄ ee dormiens 2 no ee (sedentia e igr p̄  
 d̄na int̄ h̄as duas p̄tences d̄tonis adduce in p̄p̄e  
 p̄o. S3 d̄cto adducto in n̄ca. foto int̄elligi op̄ello  
 q̄t d̄p̄o affaradi in p̄o. S3 d̄cto De hac q̄ d̄cto.  
 ne oportebat face s̄monē s̄p̄ati: q̄ d̄bitavit  
 aut̄ de b̄. S3 reliq̄ d̄tonis q̄ d̄ce s̄ p̄ leuco: 2  
 it̄a p̄fect̄ e s̄mo in p̄tence illar̄p: Loḡ aut̄ de illo  
 q̄t in p̄p̄o e s̄ p̄p̄o.

Inque h̄e h̄as q̄m̄ h̄ac p̄p̄ bona p̄p̄ual̄ p̄ h̄y in b̄at̄oq̄  
 r̄sponsoria in h̄oc p̄o q̄ p̄p̄o r̄sponsoria d̄p̄o ar̄  
 p̄p̄o (m̄) r̄sponsoria s̄m̄ r̄sponsoria. S3 s̄m̄ d̄p̄o  
 h̄e of̄ est h̄o r̄sponsoria r̄ s̄m̄ r̄sponsoria r̄mo  
 ab̄alio: q̄ d̄ d̄na. Cuius r̄p̄onim̄ r̄ll̄ḡ p̄  
 p̄m̄p̄o. S3 d̄o n̄o p̄p̄o q̄ r̄p̄o r̄p̄o p̄ r̄o  
 q̄m̄ d̄d̄r̄nam̄ aut̄oq̄ in q̄nt̄ h̄om̄b̄ d̄ m̄ch̄o  
 q̄ p̄p̄o r̄p̄o. In̄t̄ d̄ d̄na d̄ d̄na  
 r̄p̄o r̄p̄o. manifestum est q̄ si una e r̄sponsoria  
 et̄ p̄na r̄m̄p̄at̄ r̄sponsoria d̄p̄o r̄m̄p̄o  
 et̄ p̄na r̄m̄p̄at̄ r̄m̄p̄o. Et̄ h̄oc in̄ p̄na  
 est applicabil̄ p̄p̄o r̄m̄p̄at̄ q̄a facit ar̄ h̄o.  
 in h̄oc q̄m̄ d̄d̄r̄na q̄ d̄p̄o h̄oc cessat̄ ōs  
 r̄m̄p̄at̄oq̄ Avicenne. S̄m̄ h̄oc p̄p̄o  
 A h̄oq̄ h̄oq̄ d̄d̄r̄na va h̄oc p̄p̄o h̄o  
 d̄d̄r̄na est h̄oq̄ h̄oq̄ h̄oq̄ q̄m̄ d̄d̄r̄na  
 h̄oq̄ p̄na r̄m̄p̄at̄oq̄ in p̄p̄o d̄ d̄na  
 p̄p̄o q̄ d̄ d̄na d̄ d̄na p̄p̄o p̄p̄o  
 in r̄m̄p̄o



romane furono decisamente ostili e resero anche più problematici i tentativi di accomodamento tentati da Lorenzo. Di cui è veramente notevole questa lettera al Lanfredini, del 1489: « Ho inteso con grandissima mia molestia il carico che si dà a quest'opera della Mirandola, e se io non fossi certo che questa persecuzione proceda da invidia e da malignità, per mia fè non ne parlerei. Qui è suta veduta questa opera da quanti religiosi dotti ci sono e uomini di buona fama e di santa vita, e da tutti è sommamente approvata per cristiana e cosa meravigliosa; nè io sono però sì cattivo cristiano che quando ne credessi altro, me lo tacesti o sopportassilo. Sono certo, se costui dicessi el *Credo*, cotesti spiriti maligni direbbono che fossi una eresia. Se pure N. S. fossi di qualità che potessi intendere questa verità e non avessi molte altre occupazioni sono certo presto queste cose morrebbono e la verità ne verrebbe ad luce; ma bisogna ne creda ad altri e questo povero uomo non se ne può defendere perchè, come mostra le ragioni sue dicono che sono contra N. S. Se avessi a contender con loro, levatone l'autorità del Papa, sono certo gli farebbe stare cheti. Ma la sua è gran disgrazia che ha a stare a giudizio d'ignoranti e maligni che hanno per scudo il Papa. Altre volte v'ho detto che dubito non sia fatta questa cosa per desperare al tutto costui e per metterlo in qualche strana fantasia, che col tempo abbia a tornare contro N. S. perchè, credete, Giovanni, costui è instrumento da sapere fare il bene e il male. La vita e modi suoi mostrano bene. Se la forza gli farà pigliare altra via, io ci perderò poco, perchè in ogni luogo dove andrò so mi vorrà bene, perchè ne voglio assai a lui. Io non vi ho mai potuto mettere in testa questa cosa, e senza dirvi più innanzi, chè non posso, costui è stato tentato di cosa che potrebbe essere di gran scandalo e io ne l'ho sempre levato. E ultimamente s'è ridotto a vivere qui santamente e con buoni costumi e quietare

l'animo suo. Cotesti diavoli con queste persecuzioni lo tentano e sono troppo creduti. Infine io non potrò fare altro che dolermene confortandovi di nuovo a mettere in questa cosa tutto lo ingegno vostro perchè pigli migliore forma, che non potresti mai stimare quanto questa cosa m'è molesta e che passione mi dà; sono certo se ne sapessi una parte non resteresti mai tanto che mi si levassi »<sup>1</sup>.

Tuttavia, nonostante il calore affettuoso di Lorenzo, nulla mutò finchè visse Innocenzo VIII.

6.

IL DE ENTE ET UNO.

Ma la grande opera del Pico, quella per cui raccoglieva materiali, che doveva rimanere fondamentale nella storia del pensiero, era la concordia fra Platone ed Aristotele, estesa poi a tutta la storia del pensiero, per far vedere, sotto gli apparenti contrasti, l'unità del pensiero che pensa, che supera ogni sintesi che esso stesso pone.

« Nullum est quaesitum naturale aut divinum in quo Aristoteles et Plato sensu et re non conveniant, quamvis verbis dissentire videantur.... non debent discordare Thomistae et Scotistae, si recte suorum doctorum fundamenta introspiciunt.... Fundamentaliter et radicaliter concordant Thomas, Scotus et Aegidius, quamvis in ramis et verborum

---

<sup>1</sup> FABRONI, *op. cit.*, II, pp. 392-93. Innocenzo VIII era molto ostile al Pico, « o cieco o falso che sia », come scriveva il Lanfredini a Lorenzo. « È altra cosa — diceva all'ambasciatore fiorentino — che gratificare Lorenzo del figliuolo.... ingannarsi chi vuole, io mi ingegnerò di non ingannarmi io, e guardi Lorenzo a non si lasciar suadere quelle eresie.... questo caso importa a me solo, perchè nissuna cosa è più contro tutti i Pontefici che le cose della fede, e maxime la eresia.... » (in BERTI, *op. cit.*, pp. 53-56).

superficie quilibet eorum a quolibet dissentire plurimum videatur.... Re et fundamentaliter non discordant Averrois et Avicenna, licet superficie tenus et in verbis eorum oppositum appareat ». Così nelle *Conclusiones* ; non diversamente e con maggior efficacia nell'*Oratio*. Ma l'opera non finì mai ; rimase tra quelle incompiute di cui parlerà Ficino nell'epistola citata a Germano di Ganai<sup>1</sup>.

Di essa tuttavia doveva aver già steso il disegno, se in una delle note del *De ente et uno* troviamo un rimando alla quinta decade della *Concordia (Quinta decas Concordiae Platonis et Aristotelis)*. Il nipote, nella *Vita*, ci espone il piano dell'opera che conviene riferire : « Inter haec potissimum Platonis et Aristotelis numerabatur concordia, quam iam coeptam brevi perfecturus erat si vita comes paucis adhuc annis superfuisset. Ita enim philosophiam ab incunabulis lactando nutriverat et ad usque nostra tempora perduxerat adultam, ut nostrae tempestatis philosopho nihil amplius aut in graecis aut in latinis aut in barbaris codicibus desiderandum esset ; citasset udam Thaletem, ignitum Heraclitum, circumfusumque atomis Democritum ; Orpheus item et Pythagoras priscique alii eius ope et gratia in Academiam convenissent. Postremo philosophiae princeps Plato scilicet fabularum velamentis mathematicisque involucris constipatus et Aristoteles vallatus motibus dextera data fidem futurae amicitiae sanxissent. Inter Averroim quoque et Avicennam, inter Thomam et Scotum, qui iam diu conflictaverant, si non pacem in universum, in multis tamen impetrasset inducias, quando in

---

<sup>1</sup> A Battista Spagnuoli da Mantova, il 20 marzo 1491 scrive : « Concordiam Platonis et Aristotelis assidue molior ; do illi quotidie iustum matutinum ; post meridianas horas amicis, valitudini, interdum poetis et oratoribus et si qua sunt studia operae levioris ; noctem sibi cum somno sacrae litterae partiuntur ». Ficino a Germano di Ganai, il 23 marzo 1495 : « Molliebatur quotidie tria : concordiam Aristotelis cum Platone, enarrationes in eloquia sacra, confutationes astrologorum ».

eorum pluribus controversiis si quispiam dissidentia verba rimetur attentius et exactius libret, scrupolosiusque vestigans cutem deferens introrsum ad imas latebras profundaque penetralia mente pervadat, unionem sensuum in dissepatis pugnantibusque verbis citra ambiguitatem comperiet. Neotericorum turba partim pro meritis partim pro culpis et honorata fuisset et taxata. Totus igitur Deo dicatus, Ecclesiam quibus poterat armis defendebat atque latitantem, ut aiunt, e Democriti puteo veritatem educebat et ignorantiae gramen inexpugnabile, quo multorum mentes praefocantur, subnascentesque perniciosas herbas abrumpebat penitus et detruncabat ».

Come si vede, una storia del pensiero che mettesse in luce l'esistenza di una *perenne filosofia*, e, insieme, la difesa e l'esposizione di questa eterna verità. Un saggio di questo lavoro è il *De ente et uno*, dedicato ad Angelo Poliziano, in cui brevemente — *de his fusius in ipsa quam adhuc parturio Platonis Aristotelisque concordia sum scripturus* — si discute una singola questione, ma di importanza centrale. Sull'ente, l'essenza e l'uno, il Pico aveva discusso alcuni anni prima, nell'86, a Perugia, con Elia del Medigo, che aveva poi esposto l'insieme delle dispute in uno dei suoi opuscoli<sup>1</sup>. Ma si era trattato allora di una discussione di andamento scolastico, tutta preoccupata del problema proprio del pensiero arabo, degli intermediari cioè fra Dio e

---

<sup>1</sup> « Cum essem Perusii cum doctissimo Comite Magnifico Domino Joanne Mirandulano Philosopho clarissimo, multa de esse et essentia et uno diximus. Quia tamen positio Commentatoris circa hoc quoque modo occulta est, nullibi complete posita, ideo haec pauca aggregavi magis declarando quam disputando, et maxime cum bene dispositis tantum loquendum est de his ». HELIAE HEBRAEI CRETENSIS *Quaestio de ente et essentia et uno*, Venetiis, 1546, 142r (in app. a JOANNES DE JANDUNO, *Super octo libros Aristotelis de phys. auditu.... quaest.*).

L'opuscolo esamina minutamente l'antitesi fra Averroè ed Avicenna e ad esso allude probabilmente Pico nel *De Ente et Uno*, quando dice di lasciar da parte le sottili discussioni in proposito.

la realtà. Nell'opuscolo del 91, invece, Pico affrontava il problema con una maturità nuova: quale è il rapporto fra l'unità divina e la molteplicità del reale?

La discussione nata sui commenti del Poliziano ad Aristotele, aveva visto da un lato Lorenzo, sostenitore delle tesi ficiniane, dall'altro Poliziano difensore del Pico<sup>1</sup>. Che, impostato il problema sul piano storico, aveva cominciato col criticare l'interpretazione del Parmenide platonico data da Plotino e Proclo e ripresa dal Ficino, per finire in un'esaltazione della *teologia mistica* dello Ps. Dionigi<sup>2</sup>.

Il Ficino non gradì l'opposizione del Pico: « utinam mirandus ille iuvenis disputationes discursionesque superiores diligenter consideravisset — scrive nel suo commento al *Parmenide* (cap. 49) — antequam tam confidenter tangeret praeceptorem ac tam secure contra Platoniorum omnium sententiam divulgaret et divinum Parmenidem simpliciter esse logicum et Platonem una cum Aristotele ipsum cum ente unum et bonum adaequavisse »<sup>3</sup>.

Ma più vivace fu la polemica col medico e filosofo

---

<sup>1</sup> Ecco la lettera di ringraziamento del Poliziano per la dedica dell'opuscolo: « Arsi bene semper nimis, improbe forsitan, sed arsi tamen semper studio famae perpetuae, sic ut pro nihilo divitias, dignitatem, potentiam, voluptates habuerim, si cum superstite gloria conferrentur; sed quoniam quae scribebam, vix etiam vetustatem nominis pollicebantur, extitisti tu, Pice, qui, quod ego mihi non poteram, praestiteris, dedicato commentario *de uno et ente* (sic enim titulum facis), in quo rivos per Lyceum decurrentes et Academiam revocas ad verum caput, et cum philosophia magis una quam gemina nostram quoque theologiam copulas. Quid igitur iam Glauci gramen requiram victuris aeternum per te, sed et tecum? Narrabit autem quandoque posteritas fuisse olim Politianum quendam, quem tanti fecerit ipse quoque Picus, omnium doctrinarum lux, ut librum quidem nuncupare illi pulcherrimum de rebus altissimis non dubitaverit. Age itaque tibi gratias pro immortalitate, sed immortales. Vale » (POLITIANI *Opera*, I, pp. 372-73).

<sup>2</sup> Cfr. quanto (*Ep.* I, 6) Pico scriveva il giorno 11 febbraio del 91 a Aldo Manuzio: « Accinge ad philosophiam, sed hac lege, ut memineris nullam esse philosophiam, quae a mysteriorum veritate nos avocet. Philosophia veritatem quaerit, theologia invenit, religio possidet ».

<sup>3</sup> FICINI *Opera*, vol. II, fol. 1137.

Antonio Cittadini da Faenza, che il Pico stesso in una sua lettera a Niccolò Leoniceno chiama *gravissimus philosophus*, che Ficino lodava per i suoi versi e soprattutto per le sue simpatie verso il platonismo, benchè Aristotelico. « Perge, precor, Antoni miles strenue, antiquam Academiam resurgentem, ut iampridem facis, totis viribus adiuva. Peripateticus miles, immo dux, Platonicos feliciter adiuvabis. Deus ipse pro religiosa Philosophia, pro pietate pugnabit »<sup>1</sup>. Forse era questo atteggiamento che aveva suscitato il disdegno del Vernia; disdegno che il Pico non manca di ricordare: « sed, ne imitari me credas Nicoletum qui scribenti tibi adversus eum nihil respondere dignatus est, adnotabo.... »<sup>2</sup>.

Antonio da Faenza, piuttosto acidamente, comincia col dire che il libretto del Pico non tratta neppure dell'argomento indicato nel titolo, mentre nelle cose che discute forza a tal punto gli autori, da parere che menta. Pico rispose ringraziandolo molto delle osservazioni, ma respingendole. Oziosa quella sul titolo; quanto all'identificazione che i Platonici avrebbero fatto delle idee con Dio, il Pico, dopo aver replicato, soggiunge: « rudimenta haec et quasi incunabula sunt illius doctrinae ». Il Faentino nella seconda lettera riprende le sue osservazioni ripetendole, accentuando l'appello a San Tommaso e chiudendo con una battuta ironica: « Rogo igitur obsecroque ut, eo amore quo Angelo tuo Politiano, viro nostrae aetatis doctissimo, platonici dogmatis veritatem aperire conatus es, nobis quoque eodem zelo nodos ac syrpos nostrae imbecillitatis

---

<sup>1</sup> FICINI *Opera*, I, fol. 900, 904. Cfr. FABRONI, *Hist. Acad. Pis.*, Pisis, I, 297 sgg., che narra diffusamente dei grandi successi del Faventino nell'insegnamento a Pisa e a Parigi. Cfr. G. M. VALGIMIGLI, *Cenni storici su Antonio Cittadini, medico e storico Faentino*, in « Atti e Memorie R. Dep. storia patria per le prov. dell' Emilia », N.S., vol. III, pt. 2.

<sup>2</sup> *Respons. ad tertias obiect.*



exsolvas. Ego quidem plurimis lectionibus et medicandi officio interim sum implicitus ; tu vero, qui totus contemplationi vacas et per gradus IV in profundam Dei caliginem niti potes, nullo vel paucissimo labore e tenebris lucem vindicabis ».

La risposta del Pico, tutta imperniata nella dimostrazione della differenza in Dio fra l'essere e la sua essenza, differenza che permette l'affermazione che Dio, che è, è anche *superens* ; diventa, insieme, quasi insolente nei riguardi dell'avversario. Egli non solo non ha letto i platonici, ma, data la sua ignoranza di greco, neppure gli aristotelici. Insiste a citargli Temistio come sommo platonico, sol perchè vuol far vedere che ha letto la versione del Barbaro. Cita Simplicio, ma è evidente che non l'ha mai neppur visto.

Alla terza lettera di osservazioni Pico non fece un'ordinata risposta. Ci restano degli appunti marginali, che sono spesso delle insolenze : « Insulsum ; insulsa argumentatio ; ridicula ; quod quaeritur ridicule non solvitur, licet multa quaerantur ridicule, quae ridicule solvuntur, cum scilicet solvuntur ne ideo non soluta videantur, quia solvi non possint.... Hoc est verum, nimis amas aurum, compater, qui tantum illi tribuas, ut credas eum esse posse etiam si Deus non sit.... »<sup>1</sup>.

Dopo la morte dello zio, Gian Francesco si addossò il compito di conchiudere la polemica cominciata nel 91 con una lunga lettera apologetica, interessante soprattutto per le notizie iniziali sullo stato delle carte del Pico e sulle sue abitudini nello scrivere. Con una breve lettera del Cittadini e una risposta di Gian Francesco, fra il dicembre del 95 e il gennaio del 96, si componeva cordialmente la disputa

---

<sup>1</sup> Le edizioni di Basilea hanno tolto dal margine le note, presentandole come una risposta filata e continua.

già così vivace. Al vigore della prosa picchiana si sostituivano i complimenti d'uso fra letterati.

7.

LE DISPUTATIONES ADVERSUS ASTROLOGOS.

In uno dei suoi epigrammi greci indirizzato al Pico il Poliziano si scaglia contro gli Astrologi che gli sottraggono la compagnia del suo amico. Egli se ne sta di continuo solitario in campagna a raccogliere argomenti contro di loro. « Ma che cosa hai tu di comune con costoro? perchè rivolgere contro codesti ingannatori la tua penna elegante? »<sup>1</sup>.

Le *Disputationes adversus astrologos* furono infatti composte dal Pico nella sua villa di Fiesole — *in suburbana mea villa, in qua haec scripsi* (II, 9) — dove amava controllare con esperimenti la vanità degli insegnamenti astrologici. E ricorda anche quanto, a Bologna, lui e Pandolfo Collenuccio ridevano delle previsioni meteorologiche mai avverate e dell'insipienza di quei ciarlatani atteggiati in veste di scienziati<sup>2</sup>.

Centrale era nel 400 il problema dell'astrologia, quando uomini come il Ficino, nonostante ogni smentita, amavano trarre l'oroscopo e insistere sull'influenza delle stelle<sup>3</sup>. Nell'89, quando Pico veniva attaccato per l'*Heptaplus*, Ficino veniva assalito per i libri *De vita*, in cui largamente

---

<sup>1</sup> POLITIANI *Opera*, II, p. 642.

<sup>2</sup> *Disputationes*, II, 9: « meminit, puto, adhuc Pandulfus Collenutius meus, iuris quidem consultus, sed in omnibus literis ingeniosissime eruditus, quantum nobis Bononiae risum super ista re dederit quidam mathematicus.... ».

<sup>3</sup> A Ficino appunto si appellerà contro Pico Lucas Bellantius nelle *Responsiones in Joannem Picum* del 1498 (cfr. KRISTELLER, *Suppl. Ficin.*, II, p. 217).

accoglieva le credenze astrologiche. Tutto il suo epistolario, anche se spesso in tono scherzoso, è pieno di spunti del genere. Sotto le spoglie di una pseudo-scienza della natura si diffondevano i germi dell'antica superstizione.

In questo ambiente spirituale nacque lo scritto del Pico, il più ampio fra quanti ne compose, edito dal nipote nel 96, esaltato e compendiato in volgare dal Savonarola. Doveva far parte di una grandiosa opera apologetica contro tutti i nemici della vera religione, distinti in sette categorie: « Postremo ad debellandos septem hostes ecclesiae animum appulerat. Qui enim nec Christo nec illius paret Ecclesiae et quod est sequens eius, est hostis; aut impius existens nullum recipit credendum dogma, sive falsis inservit idolis subque hisce simulacris daemones adorat, seu Mosaycam perditissimorum Judaeorum ritu legem colit, nefandumve Maumethem sequitur detestandis illius placitis mancipatus, aut Christianam auditu tantum non operibus et mente sincera vitam vivens evangelica documenta pervertit catholicaeque Ecclesiae non consentiens obstinato corde recalcitrat, vel non casta fide sed variis adulterata prophanaeque superstitionibus evangelica suscipit, aut, licet solida nitidaque ac constanti fide receperit, operibus adversatur. Hos itaque septem quasi duces, sub quibus reliqui velut gregarii continentur, propriis eorum armis conflicturus ad congressum citaverat. Adversus impios philosophos, qui nullae religionis iugo colla depressi nullique addicti numini naturales tantum rationes adorant, eisdem rationibus dimicabat. Veteris Testamenti sententiis propriisque Iudaicae scholae armamentis validissime contra Hebraeos proeliabatur, cum Maomethanis Alchorano nixus pedem contulerat. Idolorum cultores et multis vulneribus et vi non multa prostraverat; superstitionibus vanis irretitos, eos praesertim qui divinatricem colunt astrologiam, et verae philosophiae et peculiaribus rationibus astrologorum acriter

taxaverat duodecimque iam libris et quidem absolutissimis ex tredecim ad hoc destinatis, eorum deliria insectatus fuerat. Demum hydromantiam, geomantiam, pyromantiam, haruspicinam et cetera id genus inania singillatim exploserat, sed in prophetantes astrologos cuneum ex professo direxerat totisque viribus arietem temperaverat, quando eorum dogmatis futilibus et nullius momenti superstitiones ceterae suis erroribus fulcimenta aucupentur, vel inspectae geneleos momenta trutinantes vel in eligendis horis aut hexagonos aut trigonos aspectus quos benignos vocant conciliantes, et eiusmodi reliqua quibus nec insanus Orestes accederet »<sup>1</sup>.

Dare in breve un'idea adeguata degli sviluppi vastissimi dell'opera sarebbe impresa vana, chè Pico vi passa in rassegna quanto sull'argomento è stato scritto, attingendo alle sue letture vastissime e confutando sottilmente le varie posizioni. Nel primo libro, riferisce contro l'astrologia divinatoria o giudiziaria, da tenersi ben distinta da quella matematica, o astronomia, scienza serissima, le testimonianze dei filosofi, degli uomini politici, dei religiosi di ogni tempo e di ogni fede. Il secondo libro vuol dimostrare l'inutilità e la falsità dell'astrologia, riferendosi all'esperienza e all'ignoranza effettiva degli astrologi. Le loro predizioni non si avverano o, se si avverano, ciò avviene per caso.

Il terzo libro affronta in pieno la questione, prendendo in esame i fondamenti stessi della scienza astrologica. Essendo infatti le proprietà del cielo il moto e la luce, essendo il cielo causa universale, essendo causa remota, come si può pretendere di derivarne come da causa prossima gli avvenimenti del mondo?

D'altra parte, ciò che gli astrologi ricercano nel cielo sono le figure determinate dalle varie posizioni degli astri ;

---

<sup>1</sup> Così Gian Francesco nella *Vita*.

neppure, quindi, una causa remota, ma semplici analogie. Del resto è facile notare come gli stessi nostri caratteri solo in parte siano riducibili a un puro dato fisico. Educazione, vita civile, riplasmano le nostre persone. Che vale, allora, rifarsi agli influssi stellari al momento della nascita? « Ingeniorum morumque varietas et a corporis habitu pendet et ab educatione assuetudinis fundamento, quae naturae viribus proximat. Accedunt leges quibus in ea re plurimum est momenti, adeo ut feras nationes mansuetissimas reddere si rite ferantur, et contra fortissimas enervare et ex optimis reddere malas, si sunt malae, facillime possint, unde arbitrii libertas contra omnem naturae necessitatem evidentissime declaratur (III, 13) ».

Il capitolo diciannovesimo del libro terzo, in cui si esaminano i motivi per cui nei singoli campi le predizioni dei contadini, dei marinai, dei medici sono più vere che non quelle degli astrologi, fissa mirabilmente il concetto della cognizione scientifica ottenuta quando, con l'esperienza e la ragione, si precisano le *cause vere*.

Il libro si chiude con una pagina, giustamente sottolineata di recente dal Cassirer, in cui, riferendosi a una personalità d'eccezione come Aristotele, Pico mostra come ciò che in lui fu natura derivò da cause prossime determinabili, e non dalle stelle, mentre il suo genio fu prodotto della libera infinita autoformazione dello spirito umano.

Sul motivo dell'umana libertà, della capacità che lo spirito ha di formarsi e di farsi artefice della sua sorte, insiste il libro quarto. L'uomo non sale a Dio attraverso i corpi celesti, ma per il tramite degli angeli; i costumi degli uomini non sono prodotti dalle stelle, ma dalle leggi e dall'ambiente sociale.

Ma c'è di più; poichè le stelle non sono le cause delle cose, come non le determinano, così non le indicano. La distin-

zione che taluno vuole introdurre per salvare l'astrologia, cade di fronte a un più stringente argomentare.

E quando nei Vangeli si legge della stella dei Magi, essa non indica un segno naturale del cielo; « nemo nisi insaniens existimabit de caeli sideribus configurationibusque esse intelligendum. Erat illa factitia et temporaria, non perpetua stella et naturalis, condita ad id officii a creatore, per quam significari natum regem Iudaeorum (IV, 15) ».

Nei libri dal quinto al decimo si ha la confutazione minuta e sistematica dei concetti essenziali e dei procedimenti astrologici; l'undicesimo si rifà ancora all'esperienza per mostrare l'insostenibilità della posizione discussa. Il dodicesimo svela l'equivoco di questa pseudoscienza che copre una forma di religione.

Come è noto, le *Disputationes* furono tra gli scritti del Pico uno dei più efficaci. Uomini come Pontano prenderanno le difese dell'astrologia; in più diretta polemica scenderà quel Luca Bellantius da Siena amico del Ficino. Savonarola, invece, si farà banditore e diffusore delle idee del morto amico. Il problema era scottante; se di paganesimo si può parlare nel Rinascimento, questo è quello che si adombrava nell'astrologia. Ma era l'elemento negativo e insieme negatore del moto umanistico; e non perchè nato da spirito scientifico in opposizione a quello letterario, ma perchè, anzi, antiscientifico, in quanto irretito nella confusione di religione e scienza. Perchè antiumano, in quanto soffocante sotto la potenza delle divinità astrali lo spirito umano.

Solo sulla via indicata dal Pico, quando cioè la nuova scienza, resasi del tutto autonoma, si fosse avviata a cercare le cause *vere* con l'esperienza e la ragione, solo allora sarebbe nata e si sarebbe consolidata la nuova visione del mondo.

8.

LE EPISTOLE E GLI SCRITTI MINORI.

L'unico scritto compiuto che Gian Francesco trovò fra le carte dello zio fu l'opera contro gli astrologi, benchè mancante dell'ultimo libro. Del resto non rimanevano che frammenti, alcuni dei quali rispecchiavano l'intenso ritmo della vita religiosa del Pico negli ultimi suoi giorni.

Di questo genere sono le armi spirituali offerte all'anima in procinto di peccare: « *Duodecim arma spiritualis pugnae quae in promptu haberi debent cum peccandi libido mentem subdit.*

*Aeternum praemium, aeterna poena. Hominis dignitas et natura.*

*Pax bonae mentis. Vita somnus et umbra. Mors instans et improvisa. Suspitio impenitentiae. Dei beneficia. Crux Christi.*

*Testimonia martyrum et exempla sanctorum ».*

Di questo genere le dodici condizioni dell'amante (*Duodecim conditiones amantis*): « I. Amare unum tantum et contemnere omnia pro eo. - II. Infelicem putare eum qui non est cum amato. - III. Omnia pati ut cum illo sit, etiam mortem. - IV. Ornare se ut illi placeat. - V. Esse cum illo quomodo potest, et si non re, saltem cogitatione. - VI. Amare omnia quae ad eum attinent, amicos omnes, domus, vestes, imagines. - VII. Cupere laudes, nec posse pati aliquam eius ignominiam. - VIII. De eo credere omnia summa, idemque cupere ut omnes credant. - IX. Optare etiam pro eo pati aliquod incommodum, et dulce esse illud incommodum. - X. Flere cum eo saepe, vel si absens ex dolore, vel si praesens ex laetitia. - XI. Semper languere,

semper ardere suo desiderio. - XII. Servire illi nihil cogitando de praemio aut mercede ».

Non diverse le dodici regole a ben vivere e il commento al *Pater*<sup>1</sup>. Scritti brevi, di cui è impossibile determinare con precisione gli anni in cui furono stesi, ma che, con ogni probabilità, risalgono al periodo che va dal 92 alla morte.



Nel volume degli scritti Gian Francesco incluse due libri di epistole: il primo contiene quarantasette epistole del Pico, il secondo ventitrè dirette a lui. Sarebbe difficile immaginare qualcosa di più disordinato e confuso, una più assoluta mancanza di criterio, una più sistematica alterazione di ogni linea suggerita dal buon senso. Di qui non pochi errori dei biografi dovuti a false collocazioni delle epistole o alle date, dove date ci sono, spesso erroneamente stampate, soprattutto nelle tarde edizioni.

In attesa, dunque, di un epistolario più ordinato e completo, sarà utile riunire le osservazioni che siamo venuti facendo.

Le lettere del Pico, tranne quella a Lorenzo (Florentiae, idib. iuliis MCCCCLXXXIV), al Barbaro (Flor., III nonas Junias MCCCCLXXXV), a Gian Francesco di consigli morali (Ferrariae, XV maii MCCCCXCII), non hanno importanza molto notevole per la storia del pensiero, ma mol-

---

<sup>1</sup> Del commento al *Pater* e delle *Regulae* Gian Francesco aveva notizia, ma non era riuscito ad averne copia. « Quaedam item minutula non tornata adhuc apud me comperi: interpretationem dumtaxat dominicae orationis regulasque bene vivendi... breviter profecto nimis et inexplicatas... ». Fu pubblicata a Venezia nel 1537 (*Exactissima expositio in orationem dominicam, Venetiis, in officina S. Bernardini*), ma, secondo alcuni, se ne sarebbe avuta una stampa precedente, sempre a Venezia, nel 1523 (?); cfr. la nota bibliografica.



tissima, invece, per la sua biografia e, in genere, per la vita spirituale del tempo. Quattro di esse sono, come abbiamo visto, indirizzate al Poliziano; senza data nella stampa, due di esse la recano in un ms. Laurenziano (Plut. 90 sup. cod. 37). Dal contenuto tuttavia risulta, lo abbiamo notato, che almeno una delle date è errata e che sono tutte da riferirsi al 1483 nell'ordine seguente XXIX, XXVIII (IV id. Martias 1483), XII, XV (Mirandola, 15 luglio 1483; il ms. dà erroneamente 81). E tale è l'ordine appunto in cui tre di esse sono incluse nell'epistolario del Poliziano e nel cod. Vat. Cappon. 235, che contiene gran parte dell'epistolario del Pico.

Sette sono le epistole indirizzate ad Ermolao Barbaro; le prime tre, da porsi nell'ordine seguente XXXV, XXXII, XXXI è difficile datare con precisione, ma sono forse da porre fra l'82 e l'83; la XXII reca la data (Flor., VI dec. 1484), e così pure la IV (1485) e l'VIII (Flor., die. ult. Julii 1490); la VII è un biglietto di congratulazioni per l'elezione a Patriarca di Aquileia ed è del 91 (la risposta, lib. II, 7, ha la data del 91).

Le lettere al Ficino sono tre, tutte senza data, ma facilmente databili. La prima è la XXX, riferibile all'82, seguono l'XI dell'85 e la XX della fine dell'86.

Sono anche senza data le tre lettere a Girolamo Donato; di esse senza dubbio la prima è la XXVII. Tutta piena di ricordi padovani del Donato e del Ramusio, di disegni per l'avvenire e di rimpianti per il tempo che passa senza frutto, va forse riferita alla fine dell'82 o all'inizio dell'83; segue la XXI, di cui è evidente risposta la lettera XV del II libro che reca la data *XVII Kalen. ianuarii* 1484 (da Venezia secondo le stampe, da Bologna secondo il Vat. Capp. 235). La IX è evidentemente l'ultima ed è quella a cui il Donato risponde da Venezia nel giugno dell'85 (VI id. iunias 1485; in Laur. Gadd. 90 sup. cod. 37).

La XIV al Leoniceno è datata ed è dell' 82 ; la II al Beroaldo è un biglietto d'accompagnamento all' invio delle due epistole dottrinali a Lorenzo e al Barbaro ; risale quindi all' 85, poichè se ne parla come di cosa recente.

Prossime fra loro sembrano le due epistole a Tommaso Medio (XIII e XIX) ; la XIX col riferimento al servo stesso inviato al Barbaro (cfr. la lettera XXII, Flor., VI dec. 1484), con le lodi al Barbaro, farebbe pensare a una certa vicinanza a quella. Riferendosi tutte alla *Fabella Epirota* pubblicata dal Medio nell' 83, sembrerebbero appartenere al periodo dall' 83 all' 84<sup>1</sup>.

Delle tre lettere ad Andrea Corneo da Urbino (XXXVI, XXXIX, XLIII) due recano la data ; la prima di Perugia (15 ottobre 1486), la terza ha solo l'anno (1489) ed è stata scritta a Firenze. L'altra, la XXXIX, è, forse, anteriore alla XXXVI ; vi si parla infatti di una interruzione nel culto delle muse per attendere a più gravi studi di filosofia, per altro non ancora compiuti. « Redibimus tamen aliquando ad Musas.... ! »<sup>2</sup>.

Facilmente databile alla fine dell' 86 è la lettera a Taddeo Ugolino da Fratta (XVIII), dove si parla dell' imminente disputa romana. Datata da Fratta (10 nov. 1486) è la XLII a Domenico Benivieni ; e dello stesso giorno è l'epistola XLVI *ignoto amico*<sup>3</sup>.

Del 1487, secondo il Dorez, sarebbe la lettera XLI ad

---

<sup>1</sup> Cfr. HAIN 10997. Le lettere del Medio pubblicherò prossimamente con altre indirizzate al Pico da varî.

<sup>2</sup> A meno che non accenni a carmi latini, o la notizia non sia da connettersi con quella che troviamo nell'ep. XLIII : « carmina nostra non est quod tua laura moretur, quoniam revocata ad incudem sunt, ut pressius afformentur, nec prodire, quo nunc sunt vultu, audent in publicum ». I lavori filosofici sarebbero allora l'*Heptaplus* e il commento ai *Salmi*.

<sup>3</sup> Amico a sua volta di Roberto Salviati e di Girolamo Benivieni. Nel cit. cod. Cappon. è contenuta la risposta al Pico da Firenze, in data VII id. apr. 1487.

Alessandro Cortese, in risposta a una appunto di quell'anno. Dell' 89, alla fine, deve essere l'ep. XLIV a Battista Guarino suo maestro, che l'incitava a continuare nel genere di lavori iniziato con l' *Heptaplus*<sup>1</sup>. Datata (IX Julii 1489) è la lettera ad Antonio Pizzamanno, l'amico di Domenico Grimani e di Elia del Medigo.

Tre, e forse quattro, sono le lettere al carmelitano Battista Spagnuoli da Mantova: la V, la XXIII, la XXXIII e, possibilmente, la XL. In questa ultima, infatti, Pico si rivolge evidentemente per la prima volta a un religioso, dotto, di cui gli ha parlato « Mattheus noster », Matteo Bosso da Verona. Il tono della lettera giustificherebbe l'ipotesi, ammessa la quale, l'epistola sarebbe da considerarsi cronologicamente anteriore alle altre tre. Delle altre la prima è certo la XXXIV, datata (Flor., XIII ian. 1490 [1491]), in cui Pico invia una vita di Apollonio Tiano e dice di attendere le opere dell'amico. Nella XXIII dice di aver letto i poemi dello Spagnuoli che loda molto vivamente, mentre gli richiede Filostrato. La V reca la data del 20 marzo 1490 (1491) e risponde evidentemente ad alcune osservazioni su Filostrato fatte da Battista Mantovano, a cui dà anche notizia dei suoi studi<sup>2</sup>.

Dell' 11 febbraio 1490 (91) è l'epistola VI ad Aldo Manuzio sulla teologia; all'incirca a quel periodo riferirei la lettera XVI a Paolo Cortese. È datata la XVII a Troilo Malvezzi (Fer. 19 maii 1492), la XXXVIII a Jacopo Antiquario (Ferr. 28 giugno 1494).

Ugualmente datate sono le epistole a Gian Francesco, tutte del 92, la I del 15 maggio da Ferrara; la X del

---

<sup>1</sup> La lettera del Guarino al Pico (II, 18) è del dicembre 1489.

<sup>2</sup> L'abbiamo ricordata sopra; ma è interessante anche per le osservazioni su Apollonio di Tiana e sulla *Genesis*. La XXIII nell'ed. delle opere dello Spagnuoli (1576, vol. I) reca la data (Flor. XIX sept. 1490).

30 maggio, sempre da Ferrara, come pure la XLVII del 2 luglio; la XXXVII è da Firenze, del 27 novembre.

Restano non databili con fondata sicurezza la XXV a Baldassarre Migliavacca, la XXVI a Jacopo da Feltre, la XXXIII di cui è ignoto il destinatario<sup>1</sup>; della XXIV si è detto.

Ma, oltre a quelle incluse da Gian Francesco nell'epistolario, sono note varie altre lettere del Pico; al Merula, a Baldo Perugino (dell'86), a Girolamo Benivieni (12 novembre 1486), ad Episcopum Caputaquensem e ad Alessandro VI (del 92)<sup>2</sup>; a Poliziano<sup>3</sup>, a Lorenzo dei Medici (27 agosto 1489)<sup>4</sup>, al Ficino<sup>5</sup>, a Giorgio Valla<sup>6</sup>.

Notevolissimo poi il numero delle lettere a noi note indirizzate al Pico o in cui si parla ampiamente del Pico, non incluse nel secondo libro delle epistole<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> È lettera d'accompagnamento all'*Heptaplus* e indirizzata a uno che gli è stato soavissimo maestro, quasi padre, sì che il suo libro gli si presenta come un nipote. Si tratta del Guarino? Comunque è del 1489.

<sup>2</sup> Pubblicate da L. DOREZ in «Giornale Storico d. Lett. Ital.», XXV (1895), dal Cod. Vat. Capp. 325.

<sup>3</sup> Nel cit. Laur. Gadd. Plut. LXXXX sup. cod. 37, stampata in parte del Bandini, III, 531 e sgg., per intero dal BOTTIGLIONI, *loc. cit.* Ma esiterei ad accoglierla come genuina. Un biglietto a Alfano degli Alfani nella vita del Calori Cesis, Bologna, 1872<sup>2</sup>, p. 67 (Firenze, 2 giugno 1488).

<sup>4</sup> In D. BERTI, *op. cit.*, pp. 51-53 (27 agosto 1489).

<sup>5</sup> Cit. e riferita sopra a p. 29.

<sup>6</sup> J. L. HEIBERG, *Beiträge zur Gesch. Georg Valla und seine Bibliothek*, Leipzig, 1896, p. 61. Una lettera a Federigo Gonzaga da Mirandola (14 aprile 1479) in F. CERETTI, *Giulia Boiardo*, in «Atti e Memorie d. R. Deputaz. di Storia patria per le provincie dell'Emilia», N.S., vol. VI, p. I, 1881, p. 225. Una lettera a Ercole d'Este (Mirandola, 8 gennaio 1478 o 79) in F. CERETTI, *Il conte Anton Maria Pico*, *loc. cit.*, N.S., vol. III, pt. II, 1878, p. 267. Una delle lettere a Battista Mantovano è ristampata con la risposta nelle opere dello Spagnuoli, *Antverpiae*, 1576, t. I, con la data Florentiae XIX sept. 1490 (*Olim ad te non scripsi, Pater optime...*). La risposta è dell'ottobre (*Hodie mihi in sacrario nostro cum Beroaldo...*) e lo Spagnuoli accenna agli incidenti romani dell'87 («dum ego Romae gravius admodum reipublicae meae negotiis insudarem, eo tempore quo, tu quoque, ut meministi, tantis illis aemulationum fluctibus laborabas... »).

<sup>7</sup> Ricordo brevemente nell'epistolario del Poliziano, ed. cit., pp. 8-9, 11-12 (del Poliziano), 26-27 (di Battista Guarino), pp. 264-68 (di Ermolao



Di altri scritti del Pico, oltre quelli fin qui esaminati o ricordati, non ci rimangono che vaghe indicazioni. Nelle *Disputationes* (II, 3) egli stesso ci dice di avere compiuto un *Liber de vera temporum supputatione*: « Alteram autem utilitatem quam ex astrologia idem (Pietro d'Ailly) putavit provenire de vero scilicet annorum numero colligendo, abundanter refellimus eo libro quem de vera temporum supputatione conscripsimus ». Nell' *Heptaplus* troviamo che aveva tradotto in latino il romanzo filosofico di Ibn Tofail, *Hayy ibn Yaqdhan, il vivente figlio del vegliante*, probabilmente dall'ebraico di Mosè di Narbona.

Gian Francesco ci ricorda due altri scritti di critica biblica; un libretto *de veritate translationis Hieronymi adversus Hebraeorum calumnias* e una *defensio pro septuaginta interpretibus quantum ad psalmos attinet adversus eosdem*.

A questo si devono aggiungere degli studi critici sull'Antico Testamento, sotto forma di postille marginali, una parziale traduzione dall'ebraico del libro di *Giobbe*<sup>1</sup>.

---

Barbaro), 293-96 (di Jacopo Antiquario), 364-68 (del Poliziano) 368-71, 373-80 (del Poliziano), 432-41 (del Barbaro) ecc. Cfr. anche, sul Pico, pp. 513, 518, 519, 538, 676, 686, 697; e in *Epistole A. P. ad viros illustres* in app. a FR. PHIL-LELPHI *Epistolae*, Coloniae Agrippinae, 1508, p. LIX (due biglietti). Oltre il Laur. cit., il Vat. Capp. 235 contiene una vasta raccolta di lettere del Pico (tutte ormai edite), al Pico (in parte edite dal Dorez) e sul Pico. Sul Pico cfr. anche del Verino l'ep. in Laur. Gadd. LXXXX sup. cod. 28. La lettera su lui del Fonzio, oltre che nel II libro dell'epistolario, nell'epistolario del Fonzio, ed. Juhász, pp. 37-38.

<sup>1</sup> La versione di *Giobbe*, capp. XI-XLII, è nell'Ottobon. lat. 607; postille bibliche nell'Ottob. lat. 322 e nell'Ottob. lat. 338. Postille a scritti di Elia del Medigo nei Vatic. lat. 4549, 4550, 4552, 4553. Cf. G. MERCATI, *Codici latini Pico Grimani Pio*, « Studi e Testi », 85, Città del Vaticano, 1938, pp. 9-14; 34-37.

Un saggio sul *Centiloquium* di Tolomeo con versione e note, di cui parla Gian Francesco nella *Vita*, è invece con ogni probabilità, come già sospettava Battista Spagnuoli, l'opera del Pontano, confusa per equivoco con quelle del Pico. Così la *Disputatio de salute Origenis*, di cui ci parlano il Lami e il Tiraboschi, non è che la ben nota *Quaestio* dell'*Apologia*.

Le altre opere che il Pico disegnava nel fervore della sua giovinezza probabilmente non compì mai, e forse neppur cominciò. Comunque valga qui il ricordarle; innanzitutto, un commento ampio al *Simposio*, annunciato in una lettera già citata e, continuamente, nel *Commento alla canzone d'Amore*. Più volte nello stesso *commento* e poi nell'*Oratio* è ricordata una *Teologia poetica*, dove sarebbero stati svelati i sensi filosofici delle favole poetiche. Sempre nel *commento* troviamo espresso il proposito di comporre uno scritto sul rapimento di Paolo al terzo cielo; ma se degli altri due lavori preparò, forse, il materiale, di quest'ultimo non ebbe che il desiderio.

9.

L' EDIZIONE DELLE SUE OPERE

Quando il Pico morì, le sue carte e i suoi libri furono subito venduti da Anton Maria suo fratello al Cardinal Grimani e molte cose sfuggirono all'amorosa pietà del nipote. « Alia dispersa sunt, nec ad nostras manus libere pervenerunt; namque Antonius patruus cum universa Bibliotheca multa quoque eius ordinis scripta distraxit ». Tuttavia Gian Francesco sperava di poter raccogliere delle miscellanee, « et si ordinarios libros edere, ut votum est, non poterimus, quod saepe diximus, Stromata, Miscellanea,

Tomos, Aphorismos, Rhapsodias concinnabimus »<sup>1</sup>. Ma erano evidentemente frammenti troppo informi, note ed appunti : « futurum spero ut fragmenta omnia et quisquiliis in unum redigam.... multas arculas minutiarum oppletas inspexi, nec aliquid quod in lumen propriis pedibus exire posset inveni »<sup>2</sup>.

E talora, più che schede, erano solo note marginali, e il tutto così disordinato e male scritto da scoraggiare chiunque. « Vidimus in chartaceis illis dispersis codicibus incredibile hominis studium.... verum in redigendis scriptionibus non laudandam incuriositatem ; hinc inde disiecta dissipataque omnia ».

Così ad Antonio da Faenza : e nella *Vita* : « plurimas quamquam magna ex parte exasseatas et dedolatas, imperfectas commentationes dereliquerit, quod sibi tantum, non autem nobis scribebat. Nam sicut celeri in commentando ingenio, ita veloci manu in scribendo fuit, et cum antea pulcherrimos litterarum characteres deliniaret, factum erat ut ex usu nimiae in commentando velocitatis vix eorum quae exarabat capax existeret ».

L'ostacolo della calligrafia doveva essere spesso insuperabile ; ci insiste Gian Francesco, e già molti anni prima, nell' 86, Elia del Medigo confessava di non poter decifrare gli sgorbi del suo illustre scolaro. « Aliam tuam quaestionem non potui legere nec ego nec quidam ex amicis meis »<sup>3</sup>. E fu questa la difficoltà che forse arrestò in più di un caso il nipote. Che nel 96<sup>4</sup> di veramente nuovo pubblicava solo le *Disputationes* ; l'*Oratio* era già nota in parte ; il *De ente et uno* era stato comunicato agli amici.

---

<sup>1</sup> Jo. FRANCISCI PICI *Epist. IV* (« Opera », Basilea, 1601, p. 865).

<sup>2</sup> *Epist. II*, « Opera », 835.

<sup>3</sup> Bibl. Naz. Parigi, Ms. lat. 6508, c. 74r.

<sup>4</sup> Dei due volumi della prima edizione bolognese uno reca la data del 95 e uno del 96 (Hain, 12292), ma comè si capisce dal privilegio e dall'annuncio si tratta di un errore.

Per questi motivi e per quanto si è osservato, per molti scritti del Pico non resta che tornare alle stampe originali, in molti casi curate dall'autore medesimo.

Così delle *Conclusiones*, distrutte o sottratte alla circolazione, non di rado le copie manoscritte sono posteriori al testo a stampa<sup>1</sup>. L'*Oratio* fu in parte notevole compresa nella stampa dell'*Apologia* del 1487, che Gian Francesco riprodusse nell'edizione del 96, con qualche errore tipografico, registrato del resto nell'*errata-corrige*<sup>2</sup>. L'edizione

---

<sup>1</sup> Il Monacense lat. 11807 (in 4<sup>o</sup>, 18 fol., *Conclusiones sive theses Romae a. 1486 disputandae sed non admissae*) è del 1518 (cfr. *Cat. codd. lat. Bibl. R. Monacensis*, 1881, II, 2. p. 42). — Le *Conclusiones* sono anche nel Vindobonensis lat. 5516, cart. del sec. XV; nel Vindobonensis lat. 14708, cart. del sec. XVI; nel Vindobonensis lat. 10643, cart. del sec. XVIII (solo le tesi cabalistiche e la *Disputatio de magia naturali et cabala*). Cfr. *Tabulae codd. mss. in Bibl. Palat. Vindob.*, Vindobonae 1848, vol. IV, p. 147; vol. VI, p. 215-16; vol. VIII, p. 81. Non rari i mss. del 700 con le tesi cabalistiche (cfr. MAZZATINTI-SORBELLI, *Inventari*, XVII, p. 162; XXVII, p. 83; XLVII, p. 98 ecc.). Un comm. al Ps. L nel ms. Norton 2004 della Harvard Coll. Lib.

Le lettere si trovano sparsamente, oltre che nel cit. Vat. Cappon. 235 e nel Laur. 90 sup. 37, nel Laur. 223, 7 (cfr. BANDINI, *Suppl.* II, 214), nel Riccardiano 973, nel Cod. lat. 935 dell'Università di Bologna (cfr. L. FRATI, in *Studi it. Filol. Classica*, XVI, 1908, p. 397), nel cod. miscell. I, 52 della Biblioteca comunale di Perugia (del 1511, cfr. *Inventari*, V, 170, n. 657), nel Cod. Campori 175 dell'Estense (L. LODI, *Cat. Codd. e autografi Campori*), in un cod. della Bertoliana di Vicenza (G. I. 4-5; cfr. *Inventari*, II, 99), all'Archivio di Stato di Firenze ecc.

Poesie sparse italiane e latine sono a Firenze (Palatino 52; Naz. II, IX, 45, fol. 260; Naz. II, I, 392, fol. 38; Naz. II, IX, 176; Magliab. VII, 1024; Magliab. VII, 1181; Magliab. VII, 342), a Modena (Estense H. 6. 1); nel Vat. lat. 9948; nel cod. lat. 2434 di Wolfenbüttel (cfr. O. VON HEINEMANN, *Die Handschriften der Herz. Bibl. zu W.*, VI, p. 151); nel cod. Monacense lat. 485; nel ms. Addit. 19050 del British Museum (*Addit.* 1848-53, pp. 191-92). Cfr. ancora *Inventari* cit., vol. 43, p. 32, 79, 160.

Per le operette spirituali cfr. il cit. cod. misc. perugino, il Monac. lat. 18204 (cfr. HALM, *op. cit.*, II, 2, p. 142), il Monac. lat. 18505, il Magliab. VIII, 1443, il Cod. Campori 175 ecc. Volgarizzamenti francesi interessanti dedicati a Enrico VII, al Brit. Mus. (Royal Ms. 16 E XIV; Royal Ms. 16 E XXIV); cfr. *Catal. of western Mss. in Old Royal and King's collections*, II, 1921, pp. 198-200. Una trad. del Gaguin nel Vindobonensis lat. 3391 (*Tabulae* cit., II, p. 273).

<sup>2</sup> Manoscritti dell'*Oratio* non conosco; ho quindi condotto l'edizione sulla stampa del 96 confrontata per i passi comuni coll'ed. dell'*Apologia* dell'87



di Gian Francesco dell'*Oratio* appare corretta ed alcuni luoghi, che nelle successive edizioni sono divenuti poco comprensibili, risalgono, almeno in qualche caso, ad errori di stampa registrati nell'*errata-corrige*, trascurata spesso dagli editori <sup>1</sup>.

Dell'*Heptaplus* abbiamo la bella edizione del 1489 con qualche piccolo errore di stampa, che nell'esemplare magliabechiano da noi seguito è generalmente corretto a mano. L'edizione di Gian Francesco elimina quasi tutte queste mende <sup>2</sup>.

Mentre per le opere fin qui accennate la stampa avvenuta subito eliminò la necessità di copie manoscritte, il *De ente et uno* fu stampato solo varî anni dopo la sua composizione. La sua diffusione, tuttavia, non pare sia stata molto ampia; chè non si ha traccia di esso in lettere e discussioni, fatta eccezione per quella con Antonio da Faenza. In nessuna delle epistole del Pico o al Pico posteriori al 91, si ricorda l'opera.

Tuttavia, mentre per gli altri scritti l'unica differenza fra la prima edizione e le successive sono gli errori di stampa o le correzioni arbitrarie che vanno via via crescendo in modo facile a spiegare e a ricostruire, per il *De ente et uno* sono da notare alcune piccolissime differenze dovute a testi un po' diversi. Nei primi tre capitoli le edizioni venete del 1519 e del 1557 (ma non quella del 1498) hanno dei titoli alquanto più brevi. Così pure all'inizio del terzo capitolo si ha: *Dico hoc ens, de quo ambigitur*, in luogo

---

e del 96, ma non ho dato tra le varianti i molti errori insinuatisi soprattutto nella stampa veneta del 57 e nelle ed. di Basilea.

<sup>1</sup> Tipica a p. 134 r la ripetizione della frase *quasi boreali undis.... quasi boreali amussi*, dove va tolto il primo *boreali*.

<sup>2</sup> Per l'*Heptaplus* ho seguito l'ed. dell'89 (Inc. Magliab. H. 1. 15) confrontata con l'ed. del 96. I luoghi ebraici nell'ed. 1489 sono saltati, ma in molti esemplari si trovano manoscritti. Così nell'ed. 1496.

di *Dictio haec ens, de qua ambigitur*; nel resto tutte le edizioni sono uguali, fatta eccezione per qualche errore di stampa<sup>1</sup>.

Ma, fatta eccezione per queste differenze minime, da un esame accurato delle varie stampe risulta che le moltissime edizioni degli scritti pichiani non fecero che riprodurre più o meno scorrettamente, o con correzioni arbitrarie in qualche luogo difficile, il testo di Gian Francesco, Nè v'è alcuna differenza in esse che possa prendersi in considerazione.

Diversa si presenta invece la situazione per quello che riguarda il *Commento alla canzone d'Amore*. Le edizioni a stampa riproducono tutte, salvo qualche differenza di grafia e l'eliminazione (o l'aggiunta) di evidenti errori tipografici, la giuntina del 1519. L'edizione veneta del 22, che corregge le sviste tipografiche indicate nell'*errata-corrige* della precedente, è abbastanza buona anche se qualche volta ritocca lievemente la grafia (per es. *tutto* invece di *tucto* e simili).

Dei quattro manoscritti a noi noti (Riccardiano 2770, Riccardiano 2528, Palatino 708 della Nazionale di Firenze e Estense K. 1. 16) due, e cioè l'Estense e il Riccardiano 2528, presentano, come si è già accennato, differenze non trascurabili.

L'Estense è un ms. cart. in 4<sup>o</sup>, di cc. 50, assegnato

---

<sup>1</sup> Non si può tener conto dell'ed. del Festugière, loc. cit., fondata sulla veneta del 57, talora peggiorata per evidenti sviste (*noster* per *enim* ecc.). Ho seguito l'ed. del 96, dando anche i titoli delle ed. venete del 1519 e del 1557 per i primi tre capitoli. La lettera pref. ho confrontato coll'epistolario del Poliziano, dove è inclusa. Le altre differenze che non fossero puri errori di stampa ho riportato.

Di un ms. monacense, di cui avevo notizia dal Kristeller, non ho potuto avere più precisi ragguagli. Concludendo, per quando riguarda gli scritti latini, ho seguito le prime edizioni, dando i motivi, tutte le volte che me ne sono scostato, e riferendo il testo originale. Salvo nei casi accennati non ho tenuto conto delle edizioni successive ricalcate sulle prime peggiorandole, pur avendole attentamente confrontate, specialmente la veneta del 1498, quella di Reggio del 1506 e la Veneta del 1519. Ho invece punteggiato secondo il senso e ho introdotto la grafia oggi in uso.

in catalogo al sec. XVI, con qualche correzione di mano diversa. Il copista, che non si cura d'intendere, nei punti oscuri o davanti a parole che non capisce, trascrive senza cercar di correggere anche espressioni senza significato.

Colpisce, innanzitutto, rispetto alla stampa, oltre la presenza di passi nella stampa mancanti, la diversa distribuzione dei libri e dei capitoli, la quasi totale mancanza dei titoli (che mancano completamente, o quasi, in tutti i codici). Per quanto riguarda la distribuzione in capitoli giova notare subito che, nei frequenti riferimenti, la stampa generalmente adopera l'espressione generica: « come si è detto di sopra », o simili. Tuttavia una volta, l. II cap. XIII, si ha una citazione precisa, ed il capitolo, che non corrisponde alla partizione della stampa, corrisponde invece a quella del ms. Il testo a stampa presenta poi sistematici mutamenti, spesso dovuti al bisogno di chiarire una parola o una frase con un costrutto un po' più sciolto, talora per la sostituzione di un termine italiano a un'espressione o a un termine tecnico latino. Ora nell'unica lettera italiana del Pico un po' ampia, che ci rimanga, è costante l'abitudine di introdurre parole o locuzioni latine<sup>1</sup>.

Se si tien conto delle soppressioni o mutamenti, ben plausibili date le circostanze della stampa e la natura dei passi soppressi, dei nomi tolti, delle parole mutate; se si tiene presente la costante tendenza che si svela nelle modificazioni della stampa a un'espressione più ordinata e chiara, si è portati a concludere che la stampa sia frutto di un deliberato rimaneggiamento. Il Buonaccorsi stesso, pur dicendo che la sua copia era abbastanza corretta, non pretendeva di avere una copia aderente all'originale.

Il Riccardiano 2528 presenta un accordo pieno con l'Estense, salvo un punto omesso e qualche lieve e spie-

---

<sup>1</sup> Riportiamo in Appendice la lettera a Lorenzo del 1489.

gabile variante. Figura nell' inventario come *Trattato metafisico della bellezza e dell'amore*, cod. cartaceo di cc. 71, in fol. del sec. XVI, e nel catalogo come *Frammenti del commento sopra la canzone d'amore del BENIVIENI*. In realtà presenta solo piccolissime lacune e un' inversione nei primi sette capitoli del secondo libro. Presenta frequenti cancellature e frasi ripetute al margine, come di chi si trovi dinanzi a un testo difficile a leggersi e disordinato. Alcune note marginali confermano ciò; chi copia, che segue il senso, nota per es. che nell'opera che ha davanti sembrerebbe mancare qualcosa, mentre il significato torna<sup>1</sup>. Qualche volta non esita a mostrare il suo disaccordo esclamando: *magnus error!*

Il Riccardiano 2770, codice cartaceo di 43 cc. del sec. XV, secondo l' inventario, reca innanzi la canzone, che nella stampa precede il terzo libro e nei due mss. precedenti è in fondo (con alcune note stanza per stanza) all'opera. Il titolo del commento e quello della canzone corrispondono a quelli dell'edizione giuntina; così pure la partizione in libri e in capitoli, salvo per l'ultimo capitolo del libro primo spezzato in due. La seconda parte costituisce il primo capitolo del secondo libro, che viene così ad averne ventisette.

I passi mancanti nella stampa mancano, salvo uno (l. I, cap. X) piuttosto ampio. La distribuzione in libri e

---

<sup>1</sup> Per questo non credo che ci sia rapporto di dipendenza fra il Ricc. 2528 e l' Estense. Se il Ricc. dipendesse dall' Estense, che è chiaro e ordinato, non si spiegherebbero le inversioni, le incertezze, le omissioni di frasi non intese, nè, evidentemente, l' Estense può derivare dal Riccardiano. Non crederei neppure, per le stesse ragioni, che entrambi siano derivati da un identico testo, ma piuttosto che il Ricc. 2528 abbia avuto innanzi magari l'originale (si spiegherebbero le difficoltà del copista) e l' Estense una copia intermedia. Nè stupisca il fatto che i mss. forse più aderenti siano i più tardi. Come sapevamo da Gian Francesco e ora confermano le preziose ricerche del Mercati, i mss. picchiani, anche originali, entrarono in circolazione vari anni dopo la morte del Pico.

capitoli è lievemente diversa. Nel resto, stampa e ms. si corrispondono esattamente, anche nella grafia delle parole. È da notare però che in varî luoghi in cui rispetto agli altri due codici qualcosa è soppresso, v'è un breve spazio e un capoverso con iniziale in rosso.

Il Palatino 708 della Nazionale di Firenze, codice cartaceo della fine del sec. XV, di cc. 95, è parallelo in tutto alla giuntina, eccettuato il passo sopra indicato e qualche differenza nella distribuzione dei capitoli<sup>1</sup>.

Quanto si è osservato e l'esame minuto delle differenze indurrebbero a ritenere per genuino il testo conservatoci nei primi due codici. Esso è comunque un testo diverso da quello a noi noto e per questo si è ritenuto opportuno farlo conoscere, utilizzando l'altro testo a chiarire taluni errori evidenti e dando fra le varianti le differenze più notevoli e significative della giuntina<sup>2</sup> e, quando vi siano, degli altri due codici.

Nella punteggiatura si è seguito il senso; nella grafia quei criteri che sono stati adottati, ad esempio, dal Gentile per l'edizione del Bruno e dal Caramella per l'edizione di Leone Ebreo, di «presentare nella grafia moderna il testo originale»<sup>3</sup>, rispettando però sempre talune forme che compaiono costantemente e corrispondono probabilmente all'uso del Pico stesso.

---

<sup>1</sup> *Indici e cataloghi*, IV, 2, p. 257.

<sup>2</sup> Indico con R1 il Ricc. 2528, con R2 il Ricc. 2770, con E l'Estense, con P il Palat. 708, con G l'ed. giuntina. Poichè normalmente R 2 P e G coincidono, mi servo dell'indicazione unica G, limitandomi a distinguere solo quando vi sia disaccordo.

<sup>3</sup> L. EBREO, *I dialoghi d'amore*, Bari, 1929, pp. 441. G. BRUNO, *Opere italiane*, I, Bari, 1925<sup>2</sup>, pp. XVIII-XX, a cui rimando in particolare essendomi in genere attenuto a quanto lì è detto.



## APPENDICE





I.

*Damnatio propositionum Ioannis Pici Comitis Concordiae  
cum inhibitione illas imprimendi ac legendi, sub poena  
excommunicationis.*

Innocentius Episcopus, servus servorum Dei  
ad futuram rei memoriam.

Et si ex iniuncto nobis, licet insufficientibus meritis, desuper apostolicae servitutis officio, hominum quorumlibet animarum saluti consulere teneamur, propensiori tamen cura ad ea invigilare debemus quae, vel divinae maiestati aut integritati Catholicae Religionis et Fidei, sine qua Deo placere non possumus, comperiuntur adversa.

Nuper siquidem, cum dilectus filius nobilis vir Ioannes Picus, Concordiae Comes, noningentas Conclusiones variarum facultatum publice affigi et in diversis locis publicis almae urbis, in qua cum Romana Curia residemus, et aliis mundi partibus publicare fecisset, offerens se, ut moris est, contenta in illis in publicis desuper habendis disputationibus in eadem Curia sustentare, et a nonnullis zelum Fidei habentibus assereretur nonnullas ex eisdem conclusiones prefatae Fidei contrarias, erroneas, scandalosas et malesonantes ac de non sana doctrina suspectas esse, et exinde multorum fidelium mentes plurimum scandalizari et divinam maiestatem ac Religionis Christianae decus Apostolicaeque sedis honorem non parum laedi.

Nos tunc integritati Fidei consulere et scandalis huiusmodi obviare volentes, Venerabili Fratri Ioanni Episcopo Tornacen., domus nostrae Magistro, de cuius morum integritate, literarum scientia et zelo religionis plurimum confidimus, commisimus et mandavimus ut, vocatis nonnullis tunc expressis Venerabilibus Fratibus nostris Episcopis et aliis sacrae theologiae ac utriusque iuris professoribus ad id a nobis specialiter nominatis, in dicta Curia degentibus, ac praefato Comite contenta in dictis conclusionibus per eos mature examinari et discuti faceret, et an aliquae ex illis ex vi verborum a Fide Catholica dissonare aut haeresim sapere seu dubias et ancipites esse et ad erroneum sensum in Fide trahi facile posse comperirentur, et explicato prius quid captiosa verborum congeries protenderet, concordem eorundem Episcoporum et Professorum determinationem nobis referret ut, habita huiusmodi relatione fideli, desuper opportuna providere possemus, prout in quibusdam litteris nostris in forma Brevis plenius continetur.

Postmodum vero tam Tornacen. quam per eum convocati de nostro mandato Episcopi, Theologiae professores ac utriusque iuris Doctores praefati, post diutinam et diligentem discussionem et saepius tum praesente tum absente dicto Comite reiteratum nonnunquam etiam in nostra praesentia accuratum et laudabile examen dictarum conclusionum et contentorum in eis, nobis concorditer rettulerunt nonnullas ex conclusionibus praedictis, tam secundum propriam eiusdem Comitis quam aliorum opinionem, haereticas aut haeresim sapientes, aliquas scandalosas piarumque aurium offensivas, plerasque etiam renovantes errores gentilium philosophorum iamdudum abolitos et obseletos ac alias perfidias Iudaeorum foventes, nec non complures quae sub quodam fuco philosophiae naturalis honestare nituntur artes quasdam Fidei Catholicae et humano

generi inimicas, a suis canonibus et doctrinis Catholicorum Doctorum acerrime damnatas propositiones.

Nos igitur, qui Redemptoris nostri locum tenemus in terris circa gregis sui custodiam et animarum salutem iugis cogitationis attentione intendere, submovendo noxia et profutura ministrando, debemus, ne propositiones praedictae male et contra Fidem sonantes corda fidelium damnabiliter corrumpant providere volentes, ut debemus; et quoniam prolixum et operosum esset in specie et singillatim praesentibus inserere omnes illas conclusiones et propositiones per eos magistraliter damnatas cum causis damnationis earum, idcirco de consilio venerabilium Fratrum nostrorum S. R. E. Cardinalium libellum noningentarum Conclusionum praedictarum, quamvis aliquas contineat catholicas et veras, propter admixtionem tamen praedictarum damnabilium assertionum, auctoritate apostolica praesentium tenore damnamus et reprobamus.

Et insuper ne illius lectio continuare valeat scandalum, ut praemisimus, generatum et in futurum ad aliud forsani maius inducat, sub excommunicationis poena ipso facto incurrenda omnibus Christi fidelibus ne illum de cetero legere scribere aut imprimere, seu legi, scribi aut imprimi facere vel aliis legentibus audire quoquo modo praesumant, dicta auctoritate inhibemus et illum descriptum vel impressum nunc et pro tempore habentibus, ut illum comburere infra triduum a die habitae notitiae praesentium sub eadem poena, dicta auctoritate, mandamus.

Praefatum autem Comitem qui antedictas Conclusiones gratia tantum scholasticae disceptationis et sub Apostolicae Sedis correctione, ut asserebat, publicavit et posuit et tandem easdem tales esse habendas professus est quales iudicantur per nos et Professores praedictos, quorum iudicium in hac parte, ut praemittitur, auctoritate apostolica approbamus, et etiam quia iure iurando promisit nullo

tempore se talia defensurum, nullam ob praemissa incurrisse sinistrae aestimationis notam praefata auctoritate decernimus et declaramus.

Et insuper quia difficile foret praesentes litteras ad singulas civitates et dioceses fidelium deferre, volumus et apostolica auctoritate decernimus quod earundem litterarum transumpto sigillo alicuius Prelati ecclesiastici munito et manu publici Notarii subscripto plena ubique fides adhibeatur, prout adhiberetur ipsis originalibus litteris si forent exhibitae vel ostensae.

Mandantes locorum ordinariis ad quorum notitiam praesentes litterae seu transumpta authentica pervenerint, ut praemissa per eorum civitates et dioceses in Ecclesiis intra Missarum solemnia faciant publicari, ne quispiam valeat de eis ignorantiam allegare et tam eis quam haereticae pravitate Inquisitoribus, ut si, quod absit, contingat eundem Comitem contra eius Confessionem et Iuramentum aliquid in posterum attentari et alios quoscumque mandatis nostris huiusmodi non obtemperare, quae, iuxta canonicas sanctiones et Sanctorum Patrum decreta in haereticos statuta eorum incumbunt officio, exequi non omittant, contradictores per censuram ecclesiasticam, appellatione postposita, compescendo, non obstantibus si aliquibus communiter vel divisim a sede apostolica indultum existat quod interdici, suspendi, vel excommunicari non possint per litteras apostolicas non facientes plenam et expressam ac de verbo ad verbum de indulto huiusmodi mentionem.

Nulli ergo etc.

Datum Romae apud Sanctum Petrum, anno Incarnationis Dominicae millesimo quadringentesimo octuagesimo septimo, pridie nonas Augusti, Pontificatus nostri Anno III.

II.

*Dignissimo Comiti Domino Johanni Mirandulano Elias  
Hebraeus suus s.p.d.*

Multo desiderio havi havere notitia dell'essere della Vostra S. et multo sono stato confuso non possando intendere qualche nuova della V. S. et tanto più essendo dato l'ordine di mandare uno quasi *immediate* poi il mio partire. Hora sono molto contento havendo visto el nostro Cappellano con le lettere di V. S. Intesi el buono essere et stato della V. S. el qual priego *continue* sia di bene in meglio. Vidi le difficoltà che la V. S. dimanda, et è a me più difficile de leggiere le vostre lettere benedette che non è a dare le risposte. *Tamen* infine a qui parte di quelle so leggere et molto son contento et allegro aricordandomi le speculationi grande et difficile materia che haviamo visto *in prioribus et posterioribus et quasi in omnibus partibus scientie naturalis et divine. Tamen aliquantulum me dolet* che non potessimo stare più tempo insieme et aprehendere tante cose in poco tempo et molto difficile et *maxime* l'huomo essendo qui stracho di speculare lassa molte cose che non considera et tanto più che la memoria è labile et non si può tenere a mente tutte le chose che si dice, *maxime* in queste difficil materie et voglendo vedere molte cose in poco tempo. Molto bene cognosce V. S. che i dicti d'Aristotele et d'Averois sono di tal sorta che non è in quelli pure una sillaba sença chagione et documento. Et i moderni che credono adichiarare piuttosto impediscono. Veramente *nulla aut parva invenitur nunc scientia, saltem peripatetica* ben grandi et le questioni et i volumi, ma la existentia è quasi niente.

Et però quasi dubito che molte cose già dicte da me

sia dimenticate o vero *forse* non ditte. Me confido *tamen* in nel nobilissimo ingegno della V. S. el quale se non serà impedito spero, anzi son certo, serete magno in secta peripatetica.

Et forse *in longitudine temporis* qualche volta si ritroveremo insieme et ogni volta tracteremo di chose nuove et confermaremos le antiche, perchè per lettere con difficoltà si può fare questo.... *Tamen* adesso deliberato ho di fare un dono alla V. S. circa alla *priora* in la conversione *propositionum*, ubi dicitur quod necessaria et inventa quum convertuntur sunt eiusdem naturae, scilicet quod conversa necessarie est necessaria et invente inventa, ubi Avicenna arguit contra Aristotelem et Averroes fecit questionem in hoc defendendo Aristotelem, quam questionem iam habetis et bene eam intellexistis quum fui Florentie. Nunc volo quod Dominatio vestra addat in fine illius questionis hec verba: « Inquit Helias quamvis hec responsio bona sit et valde subtilis, tamen credo.... ».

Io ho aggiunto certe cose nelle recollette della *physica* et qualche cosa in *de substantia orbis* et noto adesso qui. Prego la V. S. ad ogni momento ad fare metterlo al suo luogo et non lassare al tempo chome è usance. Prima circa alla dichiarazione che ho circa al commento primo del primo libro della phisica, in fine, dove dico: presupponendo mediate vel immediate, debet poni: « Sed Dominatio tua dicebat contra haec.... ». E tutte queste cose metta V. S. manu propria; pregone acciochè non falla qualche ignorante....

Quia video Dominationem tuam multum laborare in isto benicto Chabala volo notare vobis ea que iam notavi in expositione mea de libro *substantiae orbis* in hebraico, loquendo de virtute spirituali, quod nunquam volui dicere vobis. Et hoc quod dicam vere est ita occultum quod nemo huius temporis de illis qui se dant in hoc cognovit, immo forte pauci ex antiquis hoc noverunt; et est parvum in quantitate, in qualitate autem valde multum.

Ipsi enim opinantur quod sunt hic quedam entia quorum gradus est inferior gradu Dei gloriosi, quem vocant Infinitum, que sunt fluxa, non dico facta vel producta ab illo, quod vocant Infinitum ; et ipsa habent gradus diversos. Et gradus eorum superior est motoribus celorum et corporibus celestibus sensibilibus ; et ordo per quem producuntur entia producta et conservantur secundum ordinem est per ista, scilicet Zephiroth, idest numerationes. Sic enim vocant illa fluxa ab Infinito. Ipsi namque credunt quod in Infinito nulla cadit cogitatio neque apprehensio neque terminus sive determinatio aliqua, ut dispositio est intellectualis ; neque dicitur de ipso voluntas neque intentio vel cogitatio et universaliter nulla dispositio ; et impossibile est ut sit res proveniens seu fluxa ab ipso, scilicet Infinito. Iste mundus nam esset diminutus secundum hoc seu deficeret ab eo perfectio sua. Sed primum fluxum ab ipso sunt ista entia que diximus, secundum gradus eorum que vocant Zephiroth, ut diximus, et ipsa sunt agentia per virtutem Dei, quem ipsi vocant Infinitum, et per fluxum quod provenit eis ab ipso, et idem sunt per virtutem illius, nam ipsa, scilicet Zephiroth, dependent ab ipso et fluxa sunt ab ipso, scilicet Infinito.

Unde, secundum hos, ordo iste inventus in mundum est per illa Zephiroth. Primum autem.... quem vocant Infinitum nulla dispositio seu attributio positiva dicitur de eo ymmo nec ipsum volunt vocare intellectum, ut dicit etiam Averrois in 4<sup>o</sup> *Destructio Destructionum* loquendo de attributis seu proprietatibus, quod Plato seu quidam Platonici nolunt vocare Deum intellectum seu affirmare de ipso quod est intellectus. In primis autem Zephiroth posuerunt nomina propria et nominum fluxus seu dependentie et dederunt secundum opinionem eorum causam qua ista debeant esse x neque plura neque pauciora ; et in his fecerunt libros et volumina.

Alia autem adiunxi huic in mea expositione *de substantia orbis*, sed non sunt vobis necessaria et hec omnia sunt fere ignota totaliter ab omnibus ut a maiori parte eorum qui se dant in hac doctrina. Sed tantum dicunt verba et nihil intelligunt; declarare tamen hec omnia secundum propositiones hominum non est tempus et forte aliquando, si vobiscum ero, de quo valde dubito, declarabo perfecte. Hec tamen sufficiunt, maxime in radicibus.

Et mando alla Vostra S. tutto quello che ho traducto della *posteriora* come havete domandato et benchè molto mi bisogna, *tamen* alla V. S. non posso negare di darlo, non sol questo ma anche la propria vita, come credo che V. S. lo cognosca. Nullum enim desiderium ita intensum habeo sicut dimittere post me hominem meum vere sapientem et in doctrina peripatetica intelligentem, quod desiderium per te erit completum.

Quella parte dell'*Anima* che mi scriveste di tradurre *de opinione Avempace* non potei perchè non ho qui el libro et in verità mandai el famiglio di V. S. a Basciano per portarmi el libro et mio figlo non lo cognobbe et me ne mandò un altro; *tamen*, se Idio vorrà, col nostro prete manderò quello et altre cose se la fortuna mi sarà prospera. Voleva ancora mandarvi el *Ricanato* adesso, ma per cagione che le vie sono molto cattive et le piogge et è in carta buona dubitai non si guastassi.

La Vostra S. mi scrive del pregio; sempre mai mi pare molto stranio come è possibile che tal parole se usa infra la S. V. et me. Io non sono huomo da denari, *sed tantum quero necessaria; tamen* per non credere che io non sono agresto quando la Vostra S. me manderà un piccol presente, non sì grande chome è usa, quello acceptarò sì contento chome se el gran Turcho mi donassi un chastello; et di questo non bisogna molto dilatare parole.



El chavallo che mi mandò la V. S. lo vidi et molto sono obligato alla V. S., non tanto per me, ma perchè l'avea promesso a un mio parente et tanto più che quell'altro che tolsi viene spesso zoppo. Dicesi che è anticho difecto. *Tamen* non poti dar quello al messo per essere ferito un poco in un pie' ; credo che sarà medicato. Quando el prete tornerà ne l'arimanderò, se la V. S. ordinarà me ne sia mandato un altro dalla Mirandola. Non creda la V. S. *nullo modo* che mai havessi domandato per me chavallo, ma sa la V. S. che molte chose si fa per apparentia et per monstrare benivolentia a quegli che pare essere amici.

Son certo non ho signato secreto che V. S. non sappia ; al nostro cancelliere salute infinite. Ditegli da mia parte che volea volentieri retinere el.... perchè mi pareva d'intendere che lui lo volea havere essendo tanto laudato ; el stradiotto se è come penso, el suo messo è stato grosso, se non, *tamen* pensi quello che ragionevolmente si de' pensare. Et tanto più che lo cognosco che lui ha piacere esser conosciuto per prudente, chome egli è. *Hec tamen magis gratia ioci dicta sunt, quia ego vere diligo ipsum et propter se ipsum et propter Dominationem Vestram.*

*Nec plura. Valet.* Io non poti scriver tanto per caxon de la scabie che o eredità de la Vostra Signoria. *Totus sum semper vostro. Onoro in presencia, generosum demum predico come vostre merite.*

HELIAS VESTER.

Et ho deliberato de fare restare un pocho el nostro prete perchè spero di fare cosa sarà grata alla V. S., se non in tucto in parte. *Tamen* se havessi cognosciuto che la V. S. al presente ha gran bisogno de ello l'averia rimandato. Con lui o con altri, avanti con lui, farò rescrivere quelle poche

chiose dissi alla V. S. aver notate, perchè non mi pareva conveniente a tenere l'huomo el chavallo in sulla spesa che è grande per questo <sup>1</sup>.

### III.

*Amicus ignotus Joanni Pico Comiti Mirandulano S.*

Alphabetum arabicum, quod iamdiu ad me miseràs, heri vesperi mihi reddidit Robertus Salviatus utriusque nostrum amicissimus, quod mehercle summa voluptate legi. Verum quid sibi velint huiusmodi plurima elementa arabica et quae ex nostris referant ex te scire cupio; praeterea si eadem puncta Arabes habeant quibus chaldaicum hebraicumque ydioma utuntur. Sed de his hactenus.

Venio nunc ad quaestiones tuas, Comes excellentissime, de quibus disserere statueras, quibus a me diligenter lectis, etsi non ignoro quam exiguum in me sit ingenium, tamen hoc diiudicare facile ausim te omnium bonarum artium disciplinas assecutum, quod adhuc nostrae aetatis nemini contigisse video. Itaque tibi, praeclarissime Comes, gratulor

---

<sup>1</sup> È la ben nota lettera di Elia del Medigo al Pico contenuta nel ms lat. 6508 (fol. 71-76) della Naz. di Parigi. Ne pubblicò alcuni estratti, non sempre esattamente, il Dukas, *Recherches sur l'histoire littéraire du quinzième siècle*, Paris 1876, sottolineando la grande difficoltà della lettura (p. 48). Si dà quasi completa, omettendosi tuttavia i passi che furon pubblicati nelle *Quaestiones* di Elia già nel 400, e che qui l'autore inviava al Pico perchè li inserisse negli originali. Nel facsimile che diamo del Vat. lat. 4552, f. 10, si vede, di mano del Pico, uno dei testi che qui si raccomanda di trascrivere *manu propria*: « Inquit Helias quamvis haec responsio bona sit et valde subtilis, tamen credo quod responsio vera in hoc sit quod per propositionem necessariam intelligit Aristoteles propositionem cuius termini sunt necessari.... ».

L'attuale trascrizione, fondata su una cattiva fotografia di un testo non chiaro e qua e là sciupato e illeggibile, presenta in due o tre punti qualche lacuna, del resto indicata.

ob egregias animi tui dotes singularesque virtutes quibus merito tibi aeternam gloriam comparaveris, quod in posterum meis rationibus conducere existimaris.

Sed quod scribis in tuis quaestionibus *jod, he, vau, he*, quod est nomen Dei mirabile, futurum esse nomen Messiae<sup>1</sup> eundemque cognoscere eum fore Deum, probo sententiam tuam, verum peto a te pro tua in me benivolentia ut mihi significes a quibus hebraicis doctoribus haec tradantur. Nam mihi videtur Rabbi Abba in primo *threnorum* capite, cum ibi quaeratur quo nomine sit vocandus Messias, ita sentire. Ait enim *Adonai est nomen eius*. Unde apud eum loco *Adonai* est nomen Domini tetragrammaton, quod, ut te non praeterit, est nomen Dei ineffabile. Quam quidem sententiam praeclarius ille Rabi corroborat ex Hieremiae vaticiniis, qui ait<sup>2</sup>: « et hoc est nomen quod vocabunt eum, Dominus iustus noster (*Jerem. XXIII, 6*) ». Quae cum ita sint, clarissime Comes, ne sit molestum excellentiae tuae quibus cabalisticis doctoribus quaestionem tuam corrobore mihi significare; quod si feceris, cum plus otii nactus fuero laudes tuas non tacebo.

Vale et, ut soles, amicum ignotum ama.

Florentiae, VII idus aprilis 1487.

(Cod. Cappon. 235, f. 67v-68 r)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Conclusiones cabalisticae numero LXXXI sec. op. propr.*, XV: « Per nomen *jod, he, vau, he*, quod est nomen ineffabile, quod dicunt Cabalistae futurum esse nomen Messiae, evidenter cog noscitur futurum eum Deum dei filium per spiritum sanctum hominen factum et post eum ad perfectionem humani generis super homines paracletum descensurum ».

<sup>2</sup> È la risposta alla notevole ep. 46 *ignoto amico* (ex Fratta, 10 nov. 1486), ed è interessante per la discussione su una delle *conclusiones*.

IV.

Cum enim ego, ut Origenem de pertinacia defenderem, cuidam multum insistenti determinatum ab Ecclesia Origenem pro pertinacia in anima damnatum, dicerem ex graecis habere historiis Origenis dogmata post mortem eius post multos annos fuisse damnata remissemque illum, si libros domi non habebat, ad Episcopum Traguriensem, virum non minus doctrina et moribus quam sua dignitate praestantem, apud quem ego graecum librum videram in quo de conciliis multa erant aggregata, dixit ille bonus pater : « quid me ad graecos remittis, quem scis graecas literas penitus ignorare? petamus — inquit — latinas; nonne habemus fasciculum temporum, qui de his rebus elegantissime tractat? ».

« Afferatur — dixi ego — iste fasciculus. Quamquam — subiunxi — si mihi, quasi hoc fasciculo supposito, ignem ut haeretico pares, abigam ego protinus et tuum fasciculum in malam crucem, neque enim illi ulla fides ».

Excanduit ille ac si Trinitatem blasphemassem. « Ne excandesca — inquam — afferatur fasciculus, nec me quasi solutis fascibus iam velis cedere ». Allatus est et inde in eo Origene haec legimus : « Origenes doctor egregius ac sanctitate vitae incomparabilis, clarissimus in Ecclesia Dei », et post pauca, in fine, dicit « grandis labyrinthus a diversis textitur de Sansone, Salomone et isto Origene, an videlicet salvati sint an non; quae quia sine periculo nesciuntur nec etiam Ecclesia certificata est de his, Domino totaliter committenda sunt ». Haec bonus fasciculus. Quibus lectis cum audisset ille de damnatione Origenis non esse certificatam Ecclesiam, mirum ut expalluit et apud quem probatissimorum fasces nihil poterant potuit tantum iste fasciculus ut sententiam illico commutarit.

Sequenti die compellans me acrius quidam alius, manu satis grandem gestans librum, « quomodo — inquit — aut qua omnino via audes tu ab aeterno ignis supplicio Origenem defendere? Ecce ego tibi ostendam cui non poteris testimonio contradicere qui dicit Origenem non posse defendi ».

« Producas — dixi ego — venerabilis homo, si habes, tuos testes ». Tum inquit ille: « Hic est testis quidam magnus », et nomen subiunxit; ego vero volo nomen subdicere, cuius hi sunt sermones et praedicationes. Tunc ego: « quos mihi affers sermones, quas nugas? ». « Nugas! » ille respondit, iam excandescens totus. « Nugas, inquam, in quibus etiam in ista materia, si de ea habet sermonem, absit enim ut ego similia unquam legerim, nisi expressissimus inveniatur error ». « Iam volo tecum Origenis caput Ixionis rota perfringere! », impatiens etiam ille et bili exaestuans aperit librum et legere incipit furens voce altissima: « Feria quarta, sermo XI de origenistis », tum in prosecutione eorum quae scripta erant ad singula verba exclamabat: « Hicne error? ». Et ecce, dum sic ad Stentoris invidiam vociferatur, haec legit in libro scripta denique: « Hieronymus sex milia librorum Origenis legisse se fatetur ». Et dum statim, perlecto hoc, iterum clamat « Hicne error? », « hic — inquam — error, et quidam magnus; hic apertum mendacium, hic falsitas expressa! ». Et ut compescerem illico hominem, iubeo afferri epistolas Hieronymi, et statim accurrens ad secundum librum, invectivum contra Rufinum, ostendo ei Hieronymum Rufino dicenti Epiphanium papam iactare se legisse sex milia librorum Origenis, his verbis respondentem: « De sex milibus autem libris quos ab eo lectos esse confingis, quis credit aut te verum dicere aut illum potuisse mentiri? Si enim Origenes sex milia scripsisset libros, poterat fieri ut vir eruditus et ab infantia sacris literis institutus pro cu-

riositate et scientia legisset et aliena. Quod vero ille non scripsit, quomodo legere potuit? numera indicem librorum eius, qui in tertio volumine Eusebii, in quo scripsit vitam Pamphili, continentur, et non dico sex milia, sed tertiam partem non reperies ». Haec ad verbum Hieronymus.

Erubuit ille et salva fuit res mea.

[PICO, *Apologia, De salute Origenis*].

V.

Magnifico Lorenzo.

Se nostro S.r vole commettere qui, o ad quello Vescovo che scrive lo oratore, o ad altri che intenda s' io sento delle conclusioni mie quello che sua S.tà ne ha determinato, o altramente, lo po' fare et io sarò paratissimo et ad lui et ad ogni altro far sempre intendere ch' io ho le predecite conclusioni per tale, quale nostro S. ha indicato che lo siano: nè mai o in scripti o in parole tentarò cosa alcuna *in oppositum*.

Quando volessino ch' io confessassi havere mai per alcun tempo transgresso lo edicto di N.S. et non osservato quello che S.S.tà nella bolla sua comanda, prima a loro non è onore che de' loro comandamenti sia stato tenuto poco conto, alla fede non è utile, ma piuttosto scandalo, a me è gravissimo preiuditio, perchè quantunque io sia poi assoluto dalla pena che ne conseguirebbe, non posso mai essere assoluto dall' infamia et onta del peccato, del quale bisogna nella absolutoria si faccia expressa mentione, *et quod peius est* saria cosa iniustissima, perchè io confessarei havere facta cosa ch' io non fea mai. Il che a loro po' esser manifestissimo: però che la bolla di N.S. fu publicata in Roma a dì XV di Dicembre, et non prima, di che tutta

a città po far testimone, et ad mia notitia pervenne alli sei del mese sequente, essendo io nel cammino di Franza. E benchè la data della bolla sia del mese di Agosto, nondimeno sanno ch' io non sono, nè veruno altro è obligato ad obedirgli insino che la non è publicata. Da quello tempo in qua, non solo io non ho transgresso in parte alcuna lo edicto di N.S., ma non ho mai curato altro, se non da ogni canto et per ogni via a me possibile far constare alla S.tà sua la mia obedientia et levargli ogni suspitione che potesse essere in contrario. Di questo ne ponno far fede gli Oratori soi che erano in Franza, se non voglono tacere el vero, alli quali offersi non una, ma molte volte *et privatim et publice etiam* nel mezo della Università di Parigi confessare el iuditio mio delle conclusioni esser tale, quale N.S. havea iudicato. La M.tia Vostra si po ricordare quante volte gli ho fatto intendere ch' io non desidero altro che far conoscere al nostro S.re la obedientia mia.

Quando loro allegassino che prima ch' io partissi da Roma io giurai non diffendere le conclusioni dannate da quelli padri ad li quali nostro S.re havea data questa cura, io non giurai mai questo, ma bene giurai de avere le conclusioni mie per tale quale Nostro Signore et loro le iudicassino. Et benchè del parere delli Padri fussi già certo, non era certo di quello di N.S., dal quale principalmente dependeva, nè mai seppi el loro iuditio esser confermato da sua Santità, se non quando lessi la bolla, ne la quale Sua S.tà dice: *quorum iuditium apostolica auctoritate firmamus.*

Hor voglio intrar in iustificatione della causa mia, nè per altro merito cercho la declaratione di N.S. che per intercessione della M.tia V. la quale non mi valerebbe a niente se la causa mia fusse chiara talmente che *etiam* li inimici miei in modo alcuno la potessino calumniare. Vagلامي la auctoritate vostra ad questo, che senza altra discussione di questa cosa, la quale avendosi ad far e per

lettera sarebbe di gran tempo et gran fastidio, che N.S. sia contento fare in mio beneficio quello più ch'el può senza pregiudicare o alla fede o al honor suo. Quello che io desidero è un breve ne la forma ch' io scriverò di sotto. Faccia vedere la Sua Santità se per concederlo ne li pò nascere o danno o vergogna o scandalo alcuno nella ecclesia di Dio, ch' io so gli sarà dicto di no, se ne saranno domandati uomini non passionati. El breve voria che fusse in questa forma :

« Havendo tu già proposto per disputare alcune conclusioni etc., fu iudicato per noi che el libro di quelle non fusse letto, come in una nostra tale bolla si contiene etc. ; di poi nacque qualche suspitione che tu non avessi obedito ad lo edicto nostro etc. Et havendo noi indagato questa cosa diligentemente *tandem* ad noi è constato della innocentia tua circa ciò et havemo apertamente conosciuto te non havere in cosa alcuna contrafacto ad la decta bolla nostra, poichè tu havesti notizia d'esta. Et per questo, ad ciò che la tua innocentia sia così nota ad ogni altro come la è ad noi, declariamo per questo breve te non essere incorso alcuna pertinacia eretica e consequentemente niuna censura o pena debita ad chi incorre in simile errore, ma t' havemo per bon figlolo di Santa Chiesa ».

In questa sententia vorei el breve adaptandolo con quelli termini che usa la corte et che sono necessarii per far la absoluteione la più efficace, di che se haverà parere da chi se ne intende quando nostro S. sia disposto al farlo. Potrà anche la M.tia dell'Oratore mandare un poco di minuta del breve voranno far loro, se N.S. è disposto.

E perchè el Conte Antonio mio fratello mi dice Monsignor di Napoli havergli decte due cose, l'una che da non so che Vescovo da Parigi gli è stato significato ch' io parlai là contro la bolla di N.S., l'altra ch' io scrivo di novo di questa materia, alla prima dico che sono contento



che N.S. mai mi faccia grazia alcuna quando possa con vero intendere che a Parigi in veruno loco nè publico nè privato parlassi contro alla bolla sua. Anzi feci sempre lo opposto, come ho dicto e sanolo li oratori che erano là se lo voglano dire.

Alla S.ria io non ho scripto altro di nuovo che quella expositione sopra el *Genesi* ch'io ho mandata alla M.tia Vostra, e lei po far fede se è contra el Papa o no, che tanto è distante dalle materie di quelle conclusioni quanto è el cielo dalla terra. Et per certo questa mia opera sarebbe in tutto vana di cercare con tanta instantia ch'el se intendesse ch'io fussi stato obediente a N. S. quando io fussi in proposito di far pubblicamente l'opposito.

FILIUS IO. DELA MIR.LA.

1489 d'Agosto a dì XXVII.

[Archivio di Stato di Firenze. Carteggio Mediceo avanti il Principato, filza 51; in D. BERTI, *op. cit.*, pp. 51-53].

## VI.

*Disputatio habita inter Hieronymum Savonarolam et Picum Mirandulanum, de philosophia veterum cum Christiana Academia. Et quid item vetustissimi de ipso Deo senserint, idest Moses, Mercurius, Zoroastres et Pythagoras.*

Quam vera sit atque ex re conficta a Luciano eloquentiae imago apud Celtas populos, nuper equidem consideravi, cum Joannes Picus Mirandula meipsum Laurentianumque sua oratione quocumque vellet perduceret; tanta enim in eo viro et vocis suavitas et rerum omnium cognitio adest ut etiam, sicut ille Luciani ἀκμαῖος Mercurius, facile omnes populos atque homines suis sermonibus capere,

oblectare atque afficere possit. Nuper autem consedimus in Marciana academia apud Hieronymum Savonarolam, qui aetate nostra in omni prope philosophia maxime praestat ; sed inibi Laurentianus — ut fit — ex veterum philosophia cum permulta de ipso Deo ac eius potestate retulisset ac de animae viribus, cumque in hoc non re sed verbis dissentire Christianos affirmaret, modeste — ut solebat — ac placide Hieronymus : « cave — inquit — Laurentiane, ne verba pro rebus accipias. Nam qui veteres philosophos in academiam pertrahunt perfacile quidem vel falluntur ipsi; vel alios fallunt. Plato enim ad animi insolentiam, Aristoteles vero ad impietatem instruit. Quo magis te — inquit — Laurentiane, hortamur, ut ab ipsis philosophiae spatiis atque umbraculis ad Salomonis potius porticum deficias, in qua certissima vitae ratio atque veritas continetur ».

Quibus dictis cum Joannes Picus subrisisset : « et ad te — inquit — haec etiam pertinent, Crinite, qui tam studiose, adhuc pene adulescens, tamque assidue omnibus prope disciplinis incumbas. Sed ea — inquit — de Deo et animis decreta, cum diu a me evigilata atque perpensa fuerint, puto me posteris etiam probaturum Christi religionem magna ex parte cum veteri philosophia consentire ; modo haec omnia diligentius atque probius intelligantur, cum nulla unquam religio fuerit, quae Deum ipsum aeternum, rerumque omnium absolutissimum non dixerit, sicuti et animam quoque immortalem. Sed principes, inquit, in omni mortalium vita extiterunt aliquot et iudicio et rerum cognitione maximi, ut Moses, Pythagoras, Mercurius, Zoroastres, Solon, qui omnes pari consensu non modo haec crediderunt, sed maxime affirmarunt. Nam si quid est antiquitati concedendum, omnis certe illa veterum theologia pari sententia id ipsum asserit. Hermes enim, qui Aegyptiis floruit, et qui maximus philosophus, maximus sacerdos et maximus rex fuit, certe cum Mose ipso con-

sentit, eiusque opinioni magnopere accedit. Nam et Pythagorae divina illa philosophia, quam Magicem noncuparunt, magna ex parte ad Mosis disciplinas pertinebat: ut qui ad Hebraeos quoque eorumque doctrinas in Aegyptum usque perrexerit, pluraque illorum sacra atque mysteria intellexerit. Nam Platonis etiam eruditio (ut constat) ad Hebraicam veritatem fere accedit; ex quo permulti eum germanum Mosem dixerunt, sed graece loquentem. Zoroastres autem ille, Oromasi filius, cum magicem quidem percoleret, nihil aliud accipiebat, quam Dei cultum, atque divinitatis studium: quo ille occupatus, naturae vires, omnemque potestatem egregie apud Persas perquisivit, ut sacra illa et sublimia divini intellectus arcana cognosceret: quam partem vel theurgiam multi, vel cabbalam alii, vel magicem etiam dixerunt. Sed enim omnis antiquitas tantum videtur Hebraeis atque Aegyptiis concessisse ut veritatem ab illis acceptam per varias orbis regiones atque diversos populos circumducere atque illustrare voluerit. Quod eo animo a quibusdam effectum est, ut magis addere aliquid ac invenire ipsi crederentur, quam sumpta approbare ».

Quibus relatis Hieronymus Savonarola Joannem Picum complexus «et unus tu — inquit — es, Pice, aetate nostra, qui omnium veterum philosophiam ac religionis christianae praecepta et leges percalleas, ut haec tua quidem rerum pene omnium cognitio antiquioribus illis, Hieronymo, Augustino, Basiliis, Gregoriisque ac Dionysiis, merito conferri possit ». Nam alia ibidem multa Joannes Picus de Christo legibusque eius ac religione copiose disseruit ex Chaldaicis atque Syriacis thesauris. Quod alibi commodius recensui.

[P. CRINITI *De honesta disciplina*, III, 2,  
Lugduni, 1554].

VII.

*Quam multiplici doctrina praestet Jo. Picus Mirandula, et iudicium ab eo egregie factum de Hebraeis, Graecis atque Latinis doctrinis earumque differentia.*

Legimus nuper ego et Laurentianus, cum Joanne Pico Mirandula, qui, ut homo in optimis quibusque disciplinis maxime occupatus, complura docte et copiose retulit de principiis ac varietate scientiarum, tum de multiplici philosophiae cognitione et auctoribus, apud diversos populos atque regiones. Sed inter alia multa de Hebraeis, Graecis ac Romanis, quantum equidem memoria possum repetere, in hunc modum disseruit.

« In Hebraeorum — inquit — philosophia omnia sunt velut quodam numine sacra et in maiestate veritatis abdita, ceu prodigia quaedam et arcana mysteria. In Graecorum vero disciplinis, ingenium, acumen, et omnigena eruditio apparet, ut nulla unquam gens fuerit, quae dicendi copia et ingenii elegantissimi illis possit conferri. In Romana vero academia ea fere omnia, quae ad civitatem et vitae mores pertinent, graviter et copiose sunt explicata ac magnifice dicta. Sic ut gravitas maxime Romanis et imperii maiestas, Graecis ingenium et acumen, Hebraeis doctrina secretior et quasi divinitas — ut Picus dicebat — adscribi possit. Quod ipsa Mosis volumina et vaticinia illa prophetarum magnopere probant ».

[*Op. cit.*, V, 1].

VIII.

*De triplici dicendi genere apud veteres et quo maxime stylo  
usi sunt Romani, Hispani et Punici auctores, ex Mirandulae  
sententia.*

Versatus sum nuper cum Pico Mirandula, viro et ingenio magno et doctrina multiplici, cum quo non dixerim quanta animi voluptate de literis et honestis disciplinis agamus: veluti cum nuper de antiquis scriptoribus iudicium faceret, adeo ut nihil dici verius aut prudentius posset. Sunt — inquit — apud Latinos plura scribendi genera; sunt qui delectent, sunt qui doceant; sunt qui et afficiant et qui moveant; sunt etiam qui plura ex his et qui pauciora consequantur. Sed enim fuerunt — inquit — non pauci in quibus Romana et elegans elocutio: alii rursus veluti municipes et agrestes, quasi sub alio caelo sermonem didicerint. Romani omnes in suo genere pressi, elegantes et proprii, ut Julius Caesar, M. Cicero, Sallustius, Q. Curtius, Livius, Junius Columella et Cor. Tacitus. Hispani autem florentes, acuti, et qui ad peregrinum inclinent, sicuti Fabius Quintilianus, Hilarius, et Anneus Seneca. Svetonium his et Plinius addebat, quod essent in scribendo similes, figurisque et graecis vocibus cupidius ac insolenter uterentur; quod et maxime Hispanis ingeniis proprium. Punici et Carthaginienses duri, audaces, improbi, ut Florens Tertullianus, Apuleius, Cyprianus, et Capella. Priores — inquit — Romanum ius servarunt ac nulla prorsus vitia in sermone admiserunt; sequentes ab his declinarunt; tertii palam aberrantes virtuti vitium praetulerunt. De Gallicis — inquit Pico — ingeniis non loquendum, ut de Cassiodoro, Apollinare, Fulgentio, qui mythologica lusit, de

Enodio item ac ceteris, quorum commentarii aspiciendi sunt, non probandi.

Haec mecum Mirandula in Marciana bibliotheca Florentiae disseruit.

[P. CRINITI *De honesta disciplina*, VIII, 3,  
Lugduni, 1554].

## IX.

Cum induxit opinionem Algazelis et argumentum eius et solutionem illius, nunc vult adducere rationem Platonis et primo ponit illam. Secundo ibi respondet contradicendo ei; dicit ergo: « ait Algazel et si forte aliquis diceret quod opinio Platonis est vera videlicet quod anima est una et antiqua et dividitur divisione corporum et in corporea separatione redit ad suam radicem et unitur ».

Ego diu consideravi verbum istud et cum inspexi hoc semper steti in dubio et petii declarationem illius. Dixit comes Mirandulanus corona nostrae aetatis in corbula me petente Bononiam, quod opinio Platonis ponit unam ideam animarum quam se habet respectu animarum sicut ligna in voltis et arcibus domorum. Dicebat enim quod, sicut ligna illa, subterposita lapidibus incalcinatis ad modum arcus, post exsiccationem illorum remota dimittunt vestigium eorum, quod vocatur volta seu arcus, sic est una idea numero omnium animarum, quae cum corpora formantur a virtute genitiva egreditur illa et recedit dimittitque eius umbram seu vestigium eius, quod anima vocatur. Et sic dixit dictum Isaac Israelitae intelligi, scilicet quando dicit animam esse productam in umbra; intelligitur idest ideae; ista ergo resultatio seu vestigium apud Platonem anima erat et ideo illam ideam seminarium seu radicem dicebat. Et tunc dixit Plato quod quando animae desinunt

corpora, tunc redeunt ad earum seminarium, in tantum quod vestigia illa, quae animae erant, amplius non sunt post redundant in suum seminarium, ut dicit, et hanc opinionem dixit esse Platonis ille Vir. Et ita Plato posuit omnes animas esse unam in radice, plures autem originaliter et sic huic multum consonat series verborum Algazelis et Averrois, quoniam nititur Algazel probare multitudinem animarum in verbis sequentibus, propter quod signum est quod Plato opinabatur unam esse tantum. Huic etiam Themistius sollemnis Platonius, ut narrat Averrois 12 metaphy. commen. 18, concordat, dicens quod Plato posuit ideam terrae esse factam ex diis secundis. Aristoteles autem a sole et orbe declini ubi loquitur de illa idea, ut apparet ibidem et in expositione mea. Sed licet haec opinio sit sollemnis ut vides, dixi sibi quod opinio Platonis non est illa, ut apparet in Phaedone, et ei monstravi textum cui non contradixit.

[A. NIPHI *In librum Destructio Destructionis Averrois*, Lugduni, 1542, p. 20].

## X.

Apparet profecto quomodo iste vir et sui sequaces tantum ut fugerent argumenta latinorum in hanc positionem lapsi sunt, sed profecto isti contradicunt omnibus fundamentis Averrois nec aliquis latinorum verorum hanc positionem Averroi dudum scripserit, licet Joannes Picus, ut ostenderet se posse sustinere omnem positionem quantumcumque falsam, conatus sit mecum positionem hanc sustinere ad mentem Averrois et Aristotelis, Themistii et omnium antiquorum expositorum Aristotelis. Sed, pace horum, haec positio non est intelligibilis ad mentem Averrois, praecipue quod pluribus rationibus ostenditur ex eius

verbis acceptis, prima omnis causa formalis alicuius compositi intrinseca et constituens id in esse est cum generatione illius (*Averr. XII met. comm.* 16) .... Nec valet quod dicebat Joannes Picus Averroem et Aristotelem ibidem loqui de formis constitutis in esse per materiam, hoc est eductis de facultate materiae.... Dixit Joannes Picus quod intellectus in hoc homine recipitur post dimensionem, licet non absolute, nec oportet ut dividatur, quoniam verbum Averrois non verificatur nisi in formis constitutio in esse per subiectum. Sed pace sua Averrois, primò de substantia orbis, dedit propter hoc animam caeli recipi prius in corpore caelesti quam dimensiones et tamen anima caeli non est constituta etc.

[A. NIPHI · *De intellectu*, III, 19, Venetiis, 1554, fol. 30v-31r].



## BIBLIOGRAFIA

Non si dà qui che un elenco, che riuscirà necessariamente lacunoso, delle edizioni del Pico (*Opere complete, Conclusioni, Apologia, Heptaplus, Oratio, De Ente et Uno, Disputationes, Expositio, Commento ai Salmi, Deprecatoria ad Deum, Epistole, Commento, Poesie italiane*) e delle traduzioni. Non abbiamo affrontato le questioni delle prime edizioni ; ne tratterà esaurientemente con la sua competenza A. Campana.



I.

EDIZIONI

I. OPERE COMPLETE

- I. *Commentationes JOANNIS PICI MIRANDULAE in hoc volumine contentae : quibus anteponitur vita per Joannem Franciscum illustris principis Galeotti Pici filium conscripta. Heptaplus de opere sex dierum geneseos. Apologia tredecim quaestionum. Tractatus de ente et uno cum obiectionibus quibusdam et responsionibus. Oratio quaedaem elegantissima. Epistolae plures. Deprecatoria ad Deum elegiaco carmine. Testimonia eius vitae et doctrinae.*

Exibunt prope dies disputationes adversus astrologos aliaque complura tum ad sacra aeloquia tum ad philosophiam pertinentia.

Diligenter impressit Benedictus Hectoris Bononiensis. Bononiae, Anno salutis MCCCCLXXXVI die vero XX Martii.

*Disputationes JOANNIS PICI MIRANDULAE litterarum principis adversus astrologiam divinatricem quibus penitus subnervata corruit.*

Impressit Benedictus Hectoris Bononiensis. Bononiae. Anno salutis MCCCCLXXXV die vero XVI Julii <sup>1</sup>.

[Hain, 1291-92 ; Inc. Brit. Mus. VI, 843].

---

<sup>1</sup> Stampata nel 96 come si rileva dal privilegio concesso da Ludovico Sforza per due anni e ripetuto due volte al termine dei due fogli dell'errata corrige : « Datum Comi.... die VII Julii 1496 ». Tuttavia, a quanto pare, l'edizione fu contraffatta.

2. *Omnia opera*. Impressit Venetiis Bernardinus Venetus anno salutis 1498.  
[in due parti ; la prima uscì il 14 agosto, la seconda, il 9 ottobre. Non differisce dalla precedente che in qualche lieve cambiamento d'ordine. Hain 12993].
3. *Opera.... novissime accurate revisa* (addito generali super omnibus memoratu dignis regesto).  
Diligenter impressit industrius Joannes Priis Civis Argentinus Anno salutis MDIV die vero XV marcii.  
[Panzer VI, 31].
4. *Omnia opera*. Parisiis impensa Joannis Parvi, anno MDV, die nona mensis iunii.  
[Panzer, VIII, 39].
5. *Omnia opera*. Impressit dominus Ludovicus de Mazalis Civis Regiensis MDVI xv novembris.
6. *Omnia opera*. Impressum Venetiis per Gulielmum de Fontaneto de Monferrato. Anno Domini MDXIX. Die XXII Martii.
7. *Omnia quae extant opera*, nuper clariss. virorum ingenio, ac labore illustrata, et innumeris erroribus expurgata.... nuper addite fuerunt conclusiones, quas ipse, dum viveret, maxima omnium laude tueri conatus est.  
Venetiis apud Hieronymum Scotum, 1557.
8. *Opera omnia*. Heptaplus. Conclusiones. Apologia. De Ente et Uno. De hominis dignitate. Ad christianae vitae institutionem regulae. In psalmum XV comm. De Christi regno et vanitate huius mundi. Epistol. liber. De Astrologia disp. lib. XII. Elegiae aliquot. In Platonis convivium libri III italice.  
Basileae per Heinricum Petrum, 1557.
9. *Opera omnia*. Idem 1572.
10. *Opera omnia*. Idem 1601.

## 2. CONCLUSIONES

### II. *Conclusiones DCCCC publice disputandae.*

[11] De adscriptis numero noningentis : dialecticis ; moralibus : physicis : mathematicis : metaphysicis : theologicis : magicis : cabalisticis : cum suis : tum sapientum Chaldeorum :

Arabum : Hebraeorum : Graecorum : Aegyptiorum : Latino-  
rumque placitis disputabit publice Johannes Picus Mirandú-  
lanus concordiae comes.

[35r] Impressum Romae opera Venerabilis viri Eucha-  
rii Silber alias Franck. Anno ab incarnatione Domini  
MCCCCLXXXVI die septima Decembris.

[35v] Conclusiones non disputabuntur nisi post Epiphaniam.  
Interim publicabuntur in omnibus Italiae Gymnasiis. Et si  
quis Philosophus aut Theologus etiam ab extrema Italia ar-  
guendi gratia Romam venire voluerit pollicetur ipse D. dispu-  
taturus se viatici expensas illi soluturum de suo.

[Hain 12999 ; Inc. Brit. Mus., IV, 107<sup>1</sup>].

12. *Conclusiones nongentae*, in omni genere scientiarum, quas olim  
Jo. Picus Mirandula Romae disputandas proposuit. MDXXXII.

[Precede l'*Apologia* ; segue il *Panepistemon* del Poliziano ;  
Cat. Naz. Parigi ; Panzer, IX, 153].

13. *Apologia fratris Archangeli de Burgonovo* etc. Bologna, 1564 ;  
Venezia, 1569 ; Basilea, 1587 (nel tomo I dell'*Ars cabbalistica*  
di J. PISTORIUS).

[Contiene le *conclusiones* cabbalistiche].

14. N. HILL OF LONDON, *Philosophia Epicurea, Democratica, Theo-  
phrastica* etc. Parisiis, 1601 ; Genevae, 1619.

[Contiene le *conclusiones* ; cat. Brit. Mus.].

15. *Conclusiones LV secundum Proculum quas olim Romae PICUS  
MIRANDULA disputandas exhibuit.*

IN PROCLUS, Εἰς τὴν Πλάτωνος θεολογίαν βιβλία εἴς, Ham-  
burgi, 1618.

16. ATHANASII KIRCHERII S. J. *Oedipi Aegyptiaci* tomus II, pars I  
Romae, 1653, fol. 186 sgg.

[Contiene alcune *conclusiones* cabb.].

17. JO. FR. BUDDEI *Introductio ad historiam philosophiae Hebraeo-  
rum*, Halae Saxonum, 1720.

[Contiene tutte le *conclus. cabb.*].

---

<sup>1</sup> Il Cat. del Brit. Mus. segnala un'altra ed. di 20 carte su 2 colonne  
senza altre indicazioni e avanza l'ipotesi erronea che si tratti di un'ed. an-  
teriore. È forse qualche ed. posteriore contraffatta o clandestina ?

3. APOLOGIA.

18. APOLOGIA JOANNIS PICI MIRANDULANI CONCORDIAE COMITIS.  
Die ultima Madij. Anno domini MCCCCLXXVII.  
[Napoli, Francesco del Tупpo. Hain 13000; Inc. Brit.  
Mus. VI, 871].
19. *Apologia*. [Incipit absque titulo; expl. Breve Alexandri VI].  
Typis Benedicti Hectoris Bononiae.  
[Panzer IX, 415].
20. *Apologia*.  
[Col *Panepistemon* del Poliziano ecc.; cfr. n. 12].

4. HEPTAPLUS

21. *Heptaplus De Septiformi sex dierum geneseos enarratione ad Laurentium Medicem*.  
[Firenze, Bartolomeo di Libri, 1489; Hain 13001; Cat.  
Inc. Brit. Mus. VI, 662-63].

5. ORATIO.

22. *De homine... ubi sublimiora et sacrae et humanae philosophiae mysteria explicantur. Eiusdem de Christo et hoc malo seculo; item loci christianam vitam complectentes; praeterea annotationes in psalmum XV*.  
Basileae excudebat H. Petrus, 1530.
23. *Oratio de homine, in qua sacrae et humanae philosophiae explicantur. Epistula ad Joan. Franciscum nepotem, qua eum ad Evangelium hortatur. Regulae... breviter complectentes quicquid ad Christianam vitam requiritur. Annotationes in Psalmum XV*.  
In BASILII *De instituenda studiorum ratione*, Basileae, H. Petrus, 1537.

6. DE ENTE ET UNO

24. *De Ente et Uno*. Paris, 1933.  
[In A. J. FESTUGIÈRE, *Studia Mirandulana, Archives d'Histoire doctr. et litt. du Moyen Age*, 1932].

7. DISPUTATIONES

25. *Disputationum adversus astrologos libri.*

Impr. Benedictus Hectoris Bonon. Bononiae anno salutis 1495, die vero 16 Julii.

[Hain 12994 ; è probabilmente l'ed. contraffatta cui allude il Brunet ; cfr. Cat. Inc. Brit. Mus. VI, 843].

26. *Disputationum adversus astrologos libri.*

R. Pafraet, Daventriae, 1502.

[Panzer, VI. 484].

8. EXPOSITIO IN ORATIONEM DOMINICAM

27. *Exactissima expositio in orationem dominicam.*

[Cat. Brit. Mus. È forse l'ed. cui accenna nella sua versione, ed. il 21 marzo 1523 G. Regino : « in questi giorni nuovamente venuta a luce ». Probabilmente è la stampa bolognese in 4<sup>o</sup>, di cui esiste un esemplare anche alla Marciana di Venezia : *Expositio singularis in Orationem Dominicam*. Bononiae per Nic. de Benedictis].

28. *Exactissima expositio in orationem dominicam.* Venetiis, in officina S. Bernardini, 1537.

29. *In Orationem dominicam expositio.*

A cura di F. Ceretti, Mirandola, 1896.

9. COMMENTO AI SALMI

30. *Il Salmo XLVII di David commentato.*

Ed. da F. Ceretti, in *La Scuola Cattolica e la Scienza Italiana*, Milano, 1895.

31. *Il commento ai Salmi. Frammenti inediti.*

Ed. E. Garin, in *Giornale Critico d. Filosofia Italiana*, 1937.

10. DEPRECATORIA AD DEUM ELEGIA

32. *Deprecatoria ad Deum elegia.*

In B. PALLAVICINI, *De flenda cruce*, Viennae Pannoniae, 1511.

33. Idem. In G. DELLA VALLE, *De Christi passione*, Viennae Austriae, 1516.
34. Idem. In R. GHERUS, *Delitiae Italarum Poetarum*, II, 1608.
35. Idem. In M. A. MURETI *Elegiacum votum*, Parisiis, 1620.
36. Idem. Nell'Ediz. delle *Epistole* del 1682; cfr. n. 53
37. Idem. Nei *Carmina illustrium poetarum italarum*, VII, Lucca, 1719.
38. Idem. In *Memorie storiche mirandolesi*, XI, Mirandola, 1897.  
[Con le XII regole ecc.].
39. Idem. In G. BOTTIGLIONI, *La lirica latina in Firenze nella seconda metà del sec. XV*, *Annali della R. Scuola Normale Superiore*, Pisa, 1913 [con i versi ined. del Laur. Gadd. 90 sup. cod. 37].

## II. EPISTOLE

40. *Auree epistole ab Ascensio recognite*.  
Impressum Spirae per C[onradum] H[ist], Spirae, 1495 -  
[Hain, 12995; Panzer, VIII, 299]<sup>1</sup>.
41. *Auree epistole*.  
Impr. per Michaellem Le Noir, 1499.  
[Hain 12997].
42. *Auree epistole*.  
Impr. Parisiis anno Domini 1500 (Alexander de Aliate  
de Mediolano).  
[Hain 12997; Brit. Mus.].
43. *Auree epistole*. 1502 Kal. Octobr.  
[Paris. Asc. Badius?; Panzer, IX, 107; Cat. Br. Mus.].
44. Idem. Impr. Parisiis per Robertum Gourmont, 1504.
45. *Gravissime et copiosissime.... epistole XXXXVI (alias si quas scripsit desyderamus) planioribus quibusdam argumentis illu-*

---

<sup>1</sup> Così Hain. Ma l'ed. è del 500. L'errore è nato dalla data dell'ultima lettera, di Battista Spagnuoli a Gian Francesco, che ha la data: Mantuae die III ian. 1495. Una copia è conservata nel fondo Guicciardini della Nazionale di Firenze.



- strata*. Impressit Liptak per Baccalaureum Wolfgangum Monacensem, 1504.  
[Panzer, IX, 483].
46. *Epistole*. Ex panhisiens. achademia, 1508.  
[Cat. Brit. Mus.].
47. *Auree epistole ab Ascensio recognite*. 1509.  
[Panzer, IX, 111].
48. *Epistole XLVI*. Lipsiae per V. Schuman, 1516.  
[Panzer, VII, 195].
49. *Epistole non piae minus quam elegantes*, Coloniae, 1518, per Nicolaum Caesarem.  
[Panzer, VI, 381; Brit. Mus.].
50. *Epistole*. Parisiis in Barranis aedibus 1520.  
[A cura di B. Rometeus; Panzer, VIII, 67; Brit. Mus.].
51. Idem. Apud Sanctam Coloniam, 1528.  
[Panzer, VI, 404; Brit. Mus.].
52. Idem. Venetiis per Nicolaum Zoppinum, 1529.
53. *Epistolarum liber recensitus et illustratus a C. Cellario (cum deprecatoria ad Deum elegia etc.)*.  
Sumtu J. Bielckii, Cizae, 1682.
54. *Epistula Th. Medio*, in TH. MEDIUS, *Fabella epirota*, Moguntiae, 1547.
55. *Epistolae contrariae PICI pro barbaris philosophis et HERMOLAI nova ac subditicia quae respondit Pico*.  
In MELANCHTON, *Elem. reth. libri duo*, Witerbergae, 1573.
56. *Lettre à Jean François* [testo e trad.]. In *Odes sacrées sur les plus importantes veritez de la religion et de la morale*, Paris, 1715.
57. L. DOREZ, *Lettres inédites de J. P.*, estr. dal *Giornale Storico d. Lett. Italiana*, XXV, 1895<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Non si sono registrate le raccolte dove compaiono lettere sparse, anche perchè già ricordate sopra discorrendo dell'epistolario.

12. COMMENTO ALLA CANZONE D'AMORE

58. *Commento alla canzone d'amore*. In *Opere di G. BENIVIENI*, Firenze, Giunta, 1519.  
59. Idem. In *Opere di G. BENIVIENI*, Venezia, Zoppino, 1522.  
60. Idem. In *Opere di G. BENIVIENI*, Venezia, De Gregori, 1524.  
61. Idem. Lucca, per Salvatore e Giandomenico Marescandoli, 1731.

13. POESIE ITALIANE

62. *Sonetti inediti del Conte G. P. D. M.*, ed. da F. Ceretti, Mirandola, 1894.  
63. *I sonetti di G. P. D. M.*, ed. da L. Dorez, in *Nuova Rassegna*, II, 1894.

II.

TRADUZIONI

I. LATINE

64. *Dissertatio platonica qua explicatur Hieronymi Benivieni Hymnus in amorem ex italico.... in latinum sermonem translata.*

In TH. STANLEIUS, *Historia philosophiae.... ex anglico sermone in latinum translata*, Venetiis, 1731, I, pp. 370-94.

[Versione parziale e, spesso, rifacimento, derivato in parte dall'inglese e in parte dal testo italiano].

2. ITALIANE

65. Introduzione all'*Apologia*, tr. da un Notaio della Mirandola, Mirandola, 1894.  
66. *Le sette sposizioni del S. GIOVANNI PICO DE LA MIRANDOLA intitolate Heptaplo, sopra i sei giorni del Genesi. Tradotte in lingua toscana da M. ANTONIO BUONAGRAZIA Canonico di Pescia. E da M. POMPEO DE LA BARBA raccolte in brevi somme con una*

Sublatus amicus suo, factus sum.  
 Innocenti ad deum, indolenti illi:  
 Sic subleuatur iustus & simplex;  
 Tribulationi contemnitur in cogitationibus tuis.  
 Qui disponitur casibus & accidentibus,  
 Abundant felicitate in tabernaculis fraudulentorum.  
 Et confidentissimè quocumque deum,  
 Et qui adorant deum manu sua factum.  
 Sed quere quodsi auctus & docetur te terra;  
 Et volucres caeli enarrabunt tibi:  
 Aut loquere terre & docebit te,  
 Et narrebunt tibi pisces maris:  
 Quis enim ignorat omnia haec.  
 Quae manus domini fecit hoc,  
 Habere in manu aeternam omnium uiuentium.  
 Et spiritum omnium carnis humane.  
 Nonne auris uerba percipit?  
 Nonne palatum sibi cibum sapit?  
 Nonne in sensibus sapientia?  
 Et longitudine temporis prudentia?  
 Ipse tu sapientiam & potentiam.  
 Ipse consiliu & prudentiam ostendit.  
 Quandoquidem diruit: quod non edificabit usque.  
 Carcerabit hominem: qui nunquam liberabitur.

Sublatus amicus suo  
 innocenti ad deum  
 indolenti illi  
 sic subleuatur iustus  
 & simplex  
 tribulationi contemnitur  
 in cogitationibus tuis  
 qui disponitur casibus  
 & accidentibus  
 abundant felicitate  
 in tabernaculis  
 fraudulentorum  
 et confidentissimè  
 quocumque deum  
 et qui adorant deum  
 manu sua factum  
 sed quere quodsi  
 auctus & docetur  
 te terra  
 et volucres caeli  
 enarrabunt tibi  
 aut loquere terre  
 & docebit te  
 et narrebunt tibi  
 pisces maris  
 quis enim ignorat  
 omnia haec  
 quae manus domini  
 fecit hoc  
 habere in manu  
 aeternam omnium  
 uiuentium  
 et spiritum omnium  
 carnis humane  
 nonne auris uerba  
 percipit  
 nonne palatum  
 sibi cibum sapit  
 nonne in sensibus  
 sapientia  
 et longitudine  
 temporis prudentia  
 ipse tu sapientiam  
 & potentiam  
 ipse consiliu &  
 prudentiam ostendit  
 quandoquidem diruit  
 quod non edificabit  
 usque  
 carcerabit hominem  
 qui nunquam  
 liberabitur

in hys prophetis  
 apparet odo grat  
 a sup. dom.

in uideret quod  
 hys prophetis  
 apparet odo grat  
 a sup. dom.

alle & dicitur (apostolus)  
 in uerbo & libro  
 in uerbo & libro  
 in uerbo & libro

t. munitatis



*Pistola del medesimo al Decano di Lucca che è l'Epilogo di tutta l'opera.*

In Pescia, 1555, appresso Lorenzo Torrentino Stampator Ducale.

67. [Orazione della dignità dell'uomo, trad. parziale di B. Ciconiani] *Per l'inaugurazione della Università di Firenze*, a cura della Camerata Fiorentina, 20 gennaio 1925<sup>1</sup>.
68. *Orazione sulla dignità dell'uomo*. Trad. G. SEMPRINI, in *La Filosofia di P. d. M.*, Milano, 1936.
69. *Opera spirituale tradotta in toscano*, Siena, Simeone di Niccolò, 1517.
70. *Dodici sorte d'arme d'adoprarle nella battaglia spirituale*, trad. dal latino in volgare da Raffaello Lastrucci, in *Sermoni di S. CIPRIANO e S. AGOSTINO*, 1572.
71. *Expositione singulare de la Oration Dominica dello Illustre Signor Joan Pico*, Venezia, 21 marzo 1523 [di Hieronymo Regino Eremita].
72. *Esposizione devotissima.... sopra il « Pater noster »*, Venezia, 1539.
73. *Dichiaratione sopra il Pater nostro*.  
In ERASMO, *Il paragone della Vergine e del Martire*, Firenze, 1554.
74. *Expositione singulare.... tr. H. Regino*, ed. F. Ceretti, Mirandola, 1895.
75. *Epistole di PLINIO, del PETRARCA, del PICO DELLA MIRANDOLA ed altri eccellentissimi*, tradotte da Lodovico Dolce, In Venetia, 1548.
76. *Lettera a Ermolao Barbaro, dei filosofi barbari*.  
Trad. Semprini, *op. cit.*

### 3. FRANCESI

77. *L'Heptaple translaté par N. Le Fèvre de la Boderie*, 1579.  
(Con la versione di Fr. Giorgio Veneto).
78. *De Ente et Uno*, tr. Festugière, loc. cit. n. 24.

---

<sup>1</sup> Di questa bella versione è di prossima pubblicazione l'ed. completa col testo e commento (Firenze, Le Monnier).

79. *Les Douze reigles.... lesquelles adressent l'homme au combat spirituel.*  
In S. CIPRIANO, *De douze maniere d'abus*, Paris, 1569, 1571, 1573, 1575.
80. *Idem.*  
In JEAN DE CORAS, *Petit discours des parties....*, Lyon, 1596, 1605, 1618.
81. *Conseil prouffitable contre les ennuyes et tribulations du monde.*  
(Tr. di R. Gaguin della ep. a Gian Fr. ; Gui Marchand, Paris, 1498 ; Brit Mus.).
82. *Lettre.... escrite en forme d'instruction à J. Fr. P. son neveu, l'an 1492.*  
In F. NOBILI, *Exposition des sept Pseaumes pénit.*, Tours 1592.
83. *Epistre.... à Jean François.... Autre epistre [2 luglio 1492].*  
In SAINT JERÔME, *Trois epistres*, Paris, 1613.
84. *Lettre à J. Fr.*  
Cfr. n. 56.
85. *Le commentaire sur une Chanson d'amour mis en françois par G[ABRIEL] C[HAPPUYS] T[OURANGEAU].*  
In app. a FICINO, *Discours de l'honnest amour*, Paris, 1598.

4. INGLESI.

96. *Here is conteyned the lyfe of Johan Picus, Earl of Myrandula, a grete lorde of Italy, with dyvers epystles and other werkes of y.e said Johan Picus.* Winkyn de Worde, London [1510? ; la tr. è del Moro ; cfr. Cat. Brit. Mus.].
87. G. P. M. *His life by his nephew G. F. P., also three of his letters, his interpretation of psalm. XV, his twelwe rules of a christian life, his twelwe points of a perfect lover, and his deprecatory hymn to God, translated from latin by SIR THOM. MORE, ed. with intr. and notes by J. M. Rigg, London, D. Nutt, 1890.*
88. *The rules of a Christian lyfe*, tr. Sir Thomas Elyot.  
In S. CYPRIAN, *A sweete and devoute sermon*, 1584.

89. Idem. Tr. Moro.  
In CHARLIER GERSON J., *The Following of Christ*, 1872.
90. *A Platonick discours upon love.*  
In THOMAS STANLEY, *Poems*, 1651.
91. GRESWELL WILLIAM PARR, *Memoirs.... of J. Picus of M. Manchester*, 1805.  
[Contiene tradd. dal Pico].

5. TEDESCHE

92. *Ausgewälte Schriften übersetzt und eingeleitet von AERTHUR LIEBERT*, Jena und Leipzig, 1905.





ORATIO

(DE HOMINIS DIGNITATE) \*

\* Sono date le pagg. dell'ed. 1496, numerate senza tener conto del primo fol., in conformità dell'*errata corrige*.

*Oratio Ioannis Pici Mirandulani Concordiae Comititis.*

1317 Legi, Patres colendissimi, in Arabum monumentis, interrogatum Abdalam Sarracenum, quid in hac quasi mundana scaena admirandum maxime spectaretur, nihil spectari homine admirabilius respondisse. Cui sententiae illud Mercurii adstipulatur: Magnum, o Asclepi, miraculum est homo<sup>1</sup>. Horum dictorum rationem cogitanti mihi non satis illa faciebant, quae multa de humanae naturae praestantia afferuntur a multis: esse hominem creaturarum internuntium, superis familiarem, regem inferiorum; sensuum perspicacia, rationis indagine, intelligentiae lumine, naturae interpretem; stabilis aevi et fluxi temporis interstitium, et (quod Persae dicunt) mundi copulam, immo hymenaeum, ab angelis, teste Davide<sup>2</sup>, paulo deminutum. Magna haec quidem, sed non principalia, idest quae summae admirationis privilegium sibi iure vendicent. Cur enim non ipsos angelos et beatissimos caeli choros magis admiremur? Tandem intellexisse mihi sum visus, cur felicissimum proindeque dignum omni admiratione animal sit homo, et quae sit demum illa conditio quam in universi serie sortitus sit, non brutis modo, sed astris, sed ultramundanis mentibus invidiosam. Res supra fidem et mira. Quidni? Nam et

---

<sup>1</sup> *Asclepius, Hermetica*, ed. Scott, Oxford, 1924, I, 294.

<sup>2</sup> *Psalm. VIII*, 6.

*Orazione di Giovanni Pico della Mirandola, conte di Concordia.*

Negli scritti degli Arabi ho letto, Padri venerandi, che Abdalla Saraceno, richiesto di che gli apparisse sommanente mirabile in questa scena del mondo, rispondesse che nulla scorgeva più splendido dell' uomo. E con questo detto si accorda quello famoso di Ermete: « Grande miracolo, o Asclepio, è l' uomo ».

Ora mentre ricercavo il senso di queste sentenze non mi soddisfacevano gli argomenti che in gran numero vengon recati da molti sulla grandezza della natura umana: essere l' uomo vincolo delle creature, familiare alle superiori, sovrano delle inferiori; interprete della natura per l'acume dei sensi, per l'indagine della ragione, per la luce dell' intelletto, intermedio fra il tempo e l'eternità e, come dicono i Persiani, copula, anzi Imeneo del mondo, di poco inferiore agli angeli, secondo la testimonianza di David. Grandi cose queste, certo, ma non le più importanti, non tali cioè per cui possa arrogarsi il privilegio di una ammirazione senza limiti. Perchè, infatti, non ammirare di più gli angeli e i beatissimi cori del cielo?

Ma finalmente mi parve di avere compreso perchè l' uomo sia il più felice degli esseri animati e degno perciò di ogni ammirazione, e quale sia la sorte che toccatagli nell'ordine universale è invidiabile non solo per i bruti, ma per gli astri, per gli spiriti oltremondani. Incredibile e

propterea magnum miraculum et admirandum profecto animal iure homo et dicitur et existimatur. Sed quaenam ea sit audite, Patres, et benignis auribus pro vestra humanitate hanc mihi operam condonate.

Iam summus Pater architectus Deus hanc quam videmus mundanam domum, divinitatis templum augustissimum, archanae legibus sapientiae fabrefecerat. Supercaelestem regionem mentibus decorarat; aethereos globos aeternis animis vegetarat; excrementarias ac feculentas inferioris mundi partes omnigena animalium turba complerat. Sed, opere consummato, desiderabat artifex esse aliquem qui tanti operis rationem perpenderet, pulchritudinem amaret, magnitudinem admiraretur. Idcirco iam rebus omnibus (ut Moses Timaeusque<sup>1</sup> testantur) absolutis, de producendo homine postremo cogitavit. Verum nec erat in archetypis unde novam sobolem effingeret, nec in thesauris quod novo filio hereditarium largiretur, nec in subselliis totius orbis, ubi universi contemplator iste sederet. Iam plena omnia; omnia summis, mediis, infimisque ordinibus fuerant distributa. Sed non erat paternae potestatis in extrema fetura quasi effeta defecisse; non erat sapientiae, consilii inopia in re necessaria fluctuasse; non erat benefici amoris, ut qui in aliis esset divinam liberalitatem laudaturus in se illam damnare cogeret. Statuit tandem optimus opifex, ut cui dare nihil proprium poterat commune esset quicquid privatum singulis fuerat. Igitur hominem accepit indiscretae opus imaginis atque in mundi positum meditullio sic est alloquutus: «Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quae munera tute optaveris, ea, pro voto, pro tua sententia, habeas

---

<sup>1</sup> TIMAEI LOCRI *de anima mundi*, 99 d sgg.; PLAT. *Tim.* 41 b sgg.

mirabile! E come altrimenti, se proprio per essa giustamente l'uomo vien detto e ritenuto un miracolo grande e un meraviglioso essere animato?

Ma quale essa sia ascoltate, o Padri, e porgete benigno orecchio, nella vostra cortesia, a questo mio discorso.

Già il Sommo Padre, Dio creatore, aveva foggato secondo le leggi di un'arcana sapienza questa dimora del mondo quale ci appare, tempio augustissimo della divinità. Aveva abbellito con le intelligenze la zona iperurania, aveva avvivato di anime eterne gli eterei globi, aveva popolato di una turba di animali d'ogni specie le parti vili e turpi del mondo inferiore. Senonchè, recato il lavoro a compimento, l'artefice desiderava che ci fosse qualcuno capace di afferrare la ragione di un'opera sì grande, di amarne la bellezza, di ammirarne la vastità. Perciò, compiuto ormai il tutto, come attestano Mosè e Timeo, pensò da ultimo a produrre l'uomo. Ma degli archetipi non ne restava alcuno su cui foggare la nuova creatura, nè dei tesori uno ve n'era da largire in retaggio al nuovo figlio, nè dei posti di tutto il mondo uno rimaneva in cui sedesse codesto contemplatore dell'universo. Tutti erano ormai pieni, tutti erano stati distribuiti nei sommi, nei medî, negli infimi gradi. Ma non sarebbe stato degno della paterna potestà venir meno, quasi impotente, nell'ultima fattura; non della sua sapienza rimanere incerto in un'opera necessaria per mancanza di consiglio; non del suo benefico amore, che colui che era destinato a lodare negli altri la divina liberalità fosse costretto a biasimarla in se stesso. Stabilì finalmente l'ottimo artefice che a colui cui nulla poteva dare di proprio fosse comune tutto ciò che aveva singolarmente assegnato agli altri. Perciò accolse l'uomo come opera di natura indefinita e postolo nel cuore del mondo così gli parlò: « non ti ho dato, o Adamo, nè un posto determinato, nè un aspetto proprio, nè alcuna prerogativa tua, perchè quel

et possideas. Definita ceteris natura intra praescriptas a nobis leges coercetur. Tu, nullis angustiis coercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam praefinies. Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde commodius quicquid est in mundo. Nec te caelestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor, in quam |  
131<sup>v</sup> malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari ».

O summam Dei patris liberalitatem, summam et admirandam hominis felicitatem! cui datum id habere quod optat, id esse quod velit. Bruta simul atque nascuntur id secum afferunt, ut ait Lucilius<sup>1</sup>, e bulga matris quod possessura sunt. Supremi spiritus aut ab initio aut paulo mox id fuerunt, quod sunt futuri in perpetuas aeternitates. Nascenti homini omnifaria semina et omnigenae vitae germina indidit Pater; quae quisque excoluerit illa adolescent, et fructus suos ferent in illo. Si vegetalia, planta fiet. Si sensualia, obrutescet. Si rationalia, caeleste evadet animal. Si intellectualia, angelus erit et Dei filius, et si nulla creaturarum sorte contentus in unitatis centrum suae se receperit, unus cum Deo spiritus factus, in solitaria Patris caligine qui est super omnia constitutus omnibus antestabit. Quis hunc nostrum chamaeleonta non admiretur? aut omnino quis aliud quicquam admiretur magis? Quem non immerito Asclepius Atheniensis versipellis huius et se ipsam transformantis naturae argumento per Proteum in mysteriis significari dixit. Hinc illae apud He-

---

<sup>1</sup> LUCILIUS, *Satyrarum*, lib. VI (22), in NONIUS MARCELLUS, *De comp. doctrina*, II ed., Lindsay, I, 109.

posto, quell'aspetto, quelle prerogative che tu desidererai, tutto secondo il tuo voto e il tuo consiglio ottenga e conservi. La natura limitata degli altri è contenuta entro leggi da me prescritte. Tu te la determinerai da nessuna barriera costretto, secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti consegnai. Ti posi nel mezzo del mondo perchè di là meglio tu scorgessi tutto ciò che è nel mondo. Non ti ho fatto nè celeste nè terreno, nè mortale nè immortale, perchè di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avresti prescelto. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori che sono i bruti ; tu potrai, secondo il tuo volere, rigenerarti nelle cose superiori che sono divine ».

O suprema liberalità di Dio padre ! o suprema e mirabile felicità dell' uomo ! a cui è concesso di ottenere ciò che desidera, di essere ciò che vuole. I bruti nel nascere seco recano dal seno materno tutto quello che avranno. Gli spiriti superni o dall' inizio o poco dopo furono ciò che saranno nei secoli dei secoli. Nell' uomo nascente il Padre ripose semi d'ogni specie e germi d'ogni vita. E secondo che ciascuno li avrà coltivati, quelli cresceranno e daranno in lui i loro frutti. E se saranno vegetali sarà pianta ; se sensibili, sarà bruto ; se razionali, diventerà animale celeste ; se intellettuali, sarà angelo e figlio di Dio. Ma se, non contento della sorte di nessuna creatura, si raccoglierà nel centro della sua unità, fatto uno spirito solo con Dio, nella solitaria caligine del Padre colui che fu posto sopra tutte le cose starà sopra tutte le cose.

Chi non ammirerà questo nostro camaleonte ? o piuttosto chi ammirerà altra cosa di più ? Di lui non a torto Asclepio ateniese, per l'aspetto cangiante e la natura mutevole, disse che nei misteri era simboleggiato da Proteo. Di qui le metamorfosi celebrate dagli Ebrei e dai Pitagorici. Infatti anche la più segreta teologia ebraica trasforma ora Enoch santo nell'angelo della divinità, ora altri in altri

braeos et Pythagoricos metamorphoses celebratae. Nam et Hebraeorum theologia secretior nunc Enoch sanctum in angelum divinitatis, quem vocant מלאך השכינה, nunc in alia alios numina reformant. Et Pythagorici scaelestos homines in bruta deformant et, si Empedocli creditur, etiam in plantas<sup>1</sup>. Quas imitatus Maumeth illud frequens habebat in ore, qui a divina lege recesserit brutum evadere, et merito quidem. Neque enim plantam cortex, sed stupida et nihil sentiens natura; neque iumenta corium, sed bruta anima et sensualis; nec caelum orbiculatum corpus, sed recta ratio; nec sequestratio corporis, sed spiritalis intelligentia angelum facit. Si quem enim videris deditum ventri, humi serpentem hominem, frutex est, non homo, quem vides; si quem in fantasiae quasi Calypsus vanis praestigiis caecutientem et subscalpenti delinitum illecebra sensibus manipatum, brutum est, non homo, quem vides. Si recta philosophum ratione omnia discernentem, hunc venereris; caeleste est animal, non terrenum. Si purum contemplatorem corporis nescium, in penetralia mentis relegatum, hic non terrenum, non caeleste animal; hic augustius est numen humana carne circumvestitum. Ecquis hominem non admiretur? qui non immerito in sacris litteris mosaicis et christianis, nunc omnis carnis, nunc omnis creaturae appellatione designatur, quando se ipsum ipse in omnis carnis faciem, in omnis creaturae ingenium effingit, fabricat et transformat<sup>2</sup>. Idcirco scribit Evantes Persa, ubi chaldaicam theologiam enarrat, non esse homini suam ullam et nativam imaginem, extrarias multas et adventitias. Hinc illud Chaldaeorum: אנוש הוא שניים ובמה טבעות בעלחי, idest homo variae ac multiformis et desultoriae naturae animal. Sed quorsum haec? ut intelligamus, postquam hac nati

---

<sup>1</sup> EMPEDOCLES, fr. 117 (Diels).

<sup>2</sup> *Gen.* VI, 12; *Num.* XXVII, 16; *Mar.* XVI, 15 ecc.



spiriti divini; e i Pitagorici trasformano gli scellerati in bruti e, se si crede ad Empedocle, perfino in piante. Imitando ciò, Maometto ripeteva spesso, e giustamente: « chi si è allontanato dalla legge divina diventa una bestia ». Infatti non è la corteccia che fa la pianta, ma la natura sorda e insensibile; non il cuoio che fa la giumenta, ma l'anima bruta e sensuale; non il corpo circolare che fa il cielo, ma la retta ragione; non la separazione dal corpo che fa l'angelo, ma l'intelligenza spirituale. E se vedrai alcuno dedito al ventre strisciare a terra, non è uomo quello che vedi ma pianta; se alcuno, acciecato, come da Calipso, dai vani miraggi della fantasia, afferrato da torbidi allettamenti, servo dei sensi, è un bruto quello che vedi, non un uomo. Se un filosofo che tutto discerne con la retta ragione, e tu veneralo; è animale celeste, non terreno. Se un puro contemplante, ignaro del corpo, tutto chiuso nei penetranti della mente; questi non è animale terreno, non celeste: questi è uno spirito più augusto, vestito di carne umana. Chi dunque non ammirerà l'uomo? che non a torto nell'antico e nel nuovo Testamento vien chiamato ora col nome di ogni essere di carne, ora con quello di ogni creatura, poichè foggia, plasma e trasforma la sua persona secondo l'aspetto di ogni essere, il suo ingegno secondo quello di ogni creatura. Perciò il persiano Evante, là dove spiega la teologia Caldea, dice che l'uomo non ha una propria immagine nativa, ma molte estranee ed avventizie. Di qui il detto caldeo, che l'uomo è animale di natura varia, multiforme e cangiante.

Ma a che ricordar tutto ciò? perchè comprendiamo, dal momento che siamo nati nella condizione di essere ciò che vogliamo, che è nostro dovere avere cura specialmente di questo: che non si dica di noi che essendo in onore non

sumus conditione, ut id simus quod esse volumus, curare hoc potissimum debere nos, ut illud quidem in nos non dicatur, cum in honore essemus non cognovisse similes factos brutis et iumentis insipientibus<sup>1</sup>. Sed illud potius Asaph prophetae: «Dii estis et filii excelsi omnes»<sup>2</sup>, ne, abutentes indulgentissima Patris liberalitate, quam dedit ille liberam optionem, e salutari noxiam faciamus nobis. Invadat animum sacra quaedam ambitio ut mediocribus non contenti anhelemus ad summa, adque illa (quando possumus si volumus) consequenda totis viribus enitamur. Dedignemur terre | stria, caelestia contemnamus, et quicquid mundi est denique posthabentes, ultramundanam curiam eminentissimae divinitati proximam advolemus. Ibi, ut sacra tradunt mysteria, Saraphin, Cherubin et Throni primas possident; horum nos iam cedere nescii et secundarum impatientes et dignitatem et gloriam aemulemur. Erimus illis, cum voluerimus, nihilo inferiores.

Sed qua ratione, aut quid tandem agentes? Videamus quid illi agant, quam vivant vitam. Eam si et nos vixerimus (possumus enim), illorum sortem iam aequaverimus. Ardet Saraph caritatis igne; fulget Cherub intelligentiae splendore; stat Thronus iudicii firmitate. Igitur si actuosae addicti vitae inferiorum curam recto examine susceperimus, Thronorum stata soliditate firmabimur. Si ab actionibus feriat, in opificio opificem, in opifice opificium meditantes, in contemplandi ocio negociabimur, luce cherubica undique corruscabimus. Si caritate ipsum opificem solum ardebimus, illius igne, qui edax est, in saraphicam effigiem repente flammabimur. Super Throno, idest iusto iudice, sedet Deus iudex saeculorum. Super Cherub, idest contemplatore, volat atque eum quasi incubando fovet. Spiritus enim

---

<sup>1</sup> *Psalm.* XLVIII, 21.

<sup>2</sup> *Psalm.* LXXXI, 6 (*Joan.*, X, 34).

ci siamo accorti di essere diventati simili a bruti e a stoltegiamente, ma di noi si ripetano piuttosto le parole del profeta Asaph : « siete iddii e tutti figli del cielo ». Sì che, abusando dell' indulgentissima liberalità del Padre, non ci rendiamo nociva invece che salutare la libera scelta che egli ci concesse. Ci afferri l'animo una santa ambizione di non contentarci delle cose mediocri, ma di anelare alle più alte e di sforzarci con ogni vigore di raggiungerle, dal momento che, volendo, è possibile.

Disdegnamo le cose della terra, disprezziamo quelle del cielo, e abbandonando tutto quello che è nel mondo voliamo alla sede iperurania prossima alla sommità di Dio. Là, come narrano i sacri misteri, Serafini, Cherubini e Troni occupano i primi posti ; di loro anche noi, ormai incapaci di cedere e insofferenti del secondo posto, emuliamo la dignità e la gloria. E se lo vorremo non saremo in niente ad essi inferiori.

Ma in che modo e come operando ? Vediamo le loro opere e la loro vita ; chè se noi la vivremo, e lo possiamo, già avremo uguagliato la loro sorte.

Arde il Serafino nel fuoco d'amore ; splende il Cherubino di luce intellettuale ; sta il Trono nella saldezza del consiglio. Quindi, se dediti alla vita attiva assumeremo con giusto giudizio la cura delle cose inferiori, staremo saldi della sicura saldezza dei Troni. Se, sciolti dalle azioni, meditando nell'opera l'artefice e nell'artefice l'opera, saremo immersi nella pace del contemplare, risplenderemo da ogni parte di luce cherubica. Se saremo ardenti solo per l'amore dell'artefice di quel fuoco che tutto consuma, fiammeggeremo d'un tratto in aspetto serafico. Sul Trono, cioè sul giusto giudice, sta il Signore, arbitro dei secoli. Sul Cherubino, cioè sul contemplante, vola e quasi covandolo lo scalda. Infatti lo spirito del Signore si muove sopra le acque ; le acque, dico, che sono sopra i cieli e, come è scritto nel libro

Domini fertur super aquas<sup>1</sup>, has, inquam quae super caelos sunt, quae apud Iob Dominum laudant antelucanis hymnis<sup>2</sup>. Qui Saraph, idest amator est, in Deo est, et Deus in eo, immo et Deus et ipse unum sunt. Magna Thronorum potestas, quam iudicando; summa Saraphinorum sublimitas, quam amando assequimur. Sed quonam pacto vel iudicare quisquam vel amare potest incognita? Amavit Moses Deum quem vidit, et administravit iudex in populo quae vidit prius contemplator in monte. Ergo medius Cherub sua luce et saraphico igni nos praeparat et ad Thronorum iudicium pariter illuminat; hic est nodus primarum mentium, ordo palladicus<sup>3</sup>, philosophiae contemplativae praeses; hic nobis et aemulandus primo et ambiendus, atque adeo comprehendendus est, unde et ad amoris rapiamur fastigia et ad munera actionum bene instructi paratique descendamus. At vero operae precium, si ad exemplar vitae cherubicae vita nostra formanda est, quae illa et qualis sit, quae actiones, quae illorum opera, prae oculis et in numero habere. Quod cum nobis per nos, qui caro sumus et quae humi sunt sapimus<sup>4</sup>, consequi non liceat, adeamus antiquos patres, qui de his rebus utpote sibi domesticis et cognatis locupletissimam nobis et certam fidem facere possunt. Consulamus Paulum apostolum vas electionis, quid ipse cum ad tertium sublimatus est caelum, agentes Cherubinorum exercitus viderit<sup>5</sup>. Respondebit utique Dionysio interprete: purgari illos, tum illuminari, postremo perfici<sup>6</sup>: ergo et nos cherubicam in terris vitam aemulantes, per moralem scientiam affectuum impetus coercentes, per dia-

<sup>1</sup> *Gen.* I, 2.

<sup>2</sup> *Job* XXXVIII, 7.

<sup>3</sup> MACROBIUS, *In Somn. Scip.*, I, VI, 11; 54-55.

<sup>4</sup> *Rom.* VIII, 5.

<sup>5</sup> *2 Cor.* XII, 2.

<sup>6</sup> PS. DIONYS. AREOP., *Cael. Hier.*, VI-VII.

Ita notum uolo dicitur tunc. aliquid bonum de quo in rebus in locutus  
sum non autem dicit ut quito po de celo etc. qd lucentes qui ponit  
mundum esse non in posse prouenit in ad in p<sup>is</sup> corpore. non ut  
adit etiam aliquo modo qd non sit non ut in sit tale aut  
et corpus de nitent quocumque ueniunt qd ad p<sup>m</sup> corpus dicitur  
non alio modo. si dicit Rabi moisel forte qd non ponimus qd dicitur  
ne ex nihilo et omni corpore qd p<sup>m</sup> qd non sit corpore qd autem  
diceret ut qd quoniam sunt facta ex nihilo ut in p<sup>m</sup> non in a qd  
p<sup>m</sup> sit separata in dicit i post e fieri de qd nihilo ab agente corpore  
et ego dicit qd sic e ipse h<sup>o</sup> s<sup>o</sup> s<sup>o</sup> et in tu p<sup>m</sup> hoc fieri ab agente  
tunc ita ego pono s<sup>o</sup> h<sup>o</sup> fieri ab agente corpore. et in ipse dicit qd non  
ponimus i corpore et dicitur respectu mundi qd sicut tu p<sup>m</sup> in  
enil in factu e qd ipse s<sup>o</sup> ita ego diceret s<sup>o</sup> h<sup>o</sup> illud p<sup>m</sup> dicit  
corpore. tu dices ego pono esse et cor<sup>m</sup> e s<sup>o</sup> h<sup>o</sup> dicit autem  
in h<sup>o</sup> p<sup>m</sup> qd non ponit in h<sup>o</sup> deo e separata dicit e  
dicit in quocumque non dicitur nisi e sui qd in gladio p<sup>m</sup> p<sup>m</sup>  
cipit e separata a m<sup>o</sup> e qd loquitur dicitur dicitur  
generis e separata in ipse h<sup>o</sup> s<sup>o</sup> et e dicitur

Abualhagam  
Abenthabar  
Abemalhanak  
Abengaphar

Haec uerba ab alhagam filius andree  
Abenthabar  
Abemalhanak filius ptalamei  
Abengaphar

quoniam in corpore  
dicitur in corpore  
quoniam in corpore  
dicitur in corpore  
quoniam in corpore  
dicitur in corpore

quoniam in corpore  
dicitur in corpore  
quoniam in corpore  
dicitur in corpore  
quoniam in corpore  
dicitur in corpore

Quia uideo hanc... multum laborare in isto benedictio  
Christi uolo notare ut ex qd in rebus e exponit me de  
libro sic e in hebraico loquendo de ueritate ipse qd unq<sup>o</sup> uoluit  
dicitur ut e h<sup>o</sup> qd dicit uerit e in occultis qd non h<sup>o</sup> h<sup>o</sup>  
fuit de illis qd loquuntur h<sup>o</sup> hoc cognouit imo forte quoniam  
et antiq<sup>o</sup> hoc nouerunt e e parum equum i qualitate aut  
uult multum ipse n. opinant qd h<sup>o</sup> h<sup>o</sup> quocumque e contra quocumque  
gradus e itenore gradus de gladii que uerit h<sup>o</sup> in manu que  
ipse fluxa non h<sup>o</sup> facta ne qd dicitur ab illo qd uerit h<sup>o</sup> h<sup>o</sup> e  
ipse h<sup>o</sup> gradus diuisos e gradus h<sup>o</sup> h<sup>o</sup> superior e motoris  
celas e corporis relictis sensibilib<sup>o</sup> e orbe qd in corpore e  
e qd dicitur in ordinis e qd dicitur e qd dicitur e qd dicitur

Salin 6508

Ms. lat. 6508 della Naz. di Parigi, f. 75. Ci sono, parte in ebraico e parte in latino, le indicazioni di testi, in parte cabalistici, che Elia inviava al Pico prima della disputa romana.



di Giobbe, lodano Dio con inni antelucani. Il Serafino, cioè l'amante, è in Dio e Dio è in lui, e Dio e lui sono uno solo.

Grande è la potenza dei Troni, e la raggiungiamo nel giudizio. Somma è l'altezza dei Serafini, e la raggiungiamo nell'amore. Ma come alcuno può giudicare o amare quel che non conosce? Mosè amò il Dio che vide e, giudice, dettò al popolo le leggi che prima contemplando aveva visto sul monte. Perciò nel mezzo il Cherubino con la sua luce ci prepara al fuoco serafico e ci illumina insieme al giudizio dei Troni. Questo è il nodo delle menti prime, l'ordine palladico che presiede alla filosofia contemplativa; questo dobbiamo in primo luogo emulare e ricercare e comprendere fino ad esser rapiti ai fastigi dell'amore e a discendere saggi e preparati ai compiti dell'azione. Convieni quindi, se dobbiamo modellare la nostra vita sulla vita cherubica, avere chiaramente dinanzi quale essa sia, quali le azioni, quali le opere. Ma poichè questo noi non possiamo raggiungere, noi che siamo carne e abbiamo il gusto delle cose terrene, accostiamoci agli antichi padri, che di tali cose, a loro familiari e congiunte, possono recarci testimonianza ricchissima e sicura. Chiediamo all'Apostolo Paolo, vaso d'elezione, che facessero gli eserciti dei Cherubini quand'egli fu sublimato al terzo cielo. Risponderà, come interpreta Dionigi, che si purificavano, erano illuminati e, infine, giungevano a perfezione.

Noi dunque emulando in terra la vita dei Cherubini, dominando con la scienza morale l'impeto delle passioni, disperdendo la tenebra della ragione con la dialettica, purifichiamo l'anima, quasi detergendone le sozzure dell'ignoranza e del vizio, perchè gli affetti non si scatenino pazza-mente nè la ragione follemente deliri. Quindi nell'anima

lecticam rationis caliginem discutientes, quasi ignorantiae et vitiorum eluentes sordes animam purgemus, ne aut affectus temere debacchentur aut ratio imprudens quandoque deliret. Tum bene compositam ac expiatam animam naturalis philosophiae lumine perfundamus, ut postremo divinarum rerum eam cognitione perficiamus. Et ne nobis nostri sufficiant consulamus Iacob patriarcham, cuius imago in sede gloriae sculpta corruscat. Admonebit nos pater sapientissimus in inferno dormiens, mundo in superno vigilans. Sed admonebit per figuram (ita eis omnia contingebant) esse scalas ab imo solo ad caeli summa protensas multorum graduum serie distinctas: fastigio Dominum insidere<sup>1</sup>. Contemplatores angelos per eas vicibus alternantes ascendere et descendere. Quod si hoc idem nobis angelicam | affectantibus vitam factitandum est, quaeso, quis Domini scalas vel sordidato pede, vel male mundis manibus attinget? Impuro, ut habent mysteria, purum attingere nefas. Sed qui hi pedes? quae manus? Profecto pes animae illa est portio despiciatissima, qua ipsa materiae tamquam terrae solo innititur, altrix inquam potestas et cibaria, fomes libidinis et voluptuariae mollitudinis magistra. Manus animae cur irascentiam non dixerimus, quae appetentiae propugnatrix pro ea decertat et sub pulvere ac sole praedatrix rapit, quae illa sub umbra dormitans helluetur? Has manus, hos pedes, idest totam sensualem partem in quam sedet corporis illecebra quae animam obtorto, ut aiunt, detinet collo<sup>2</sup>, ne a scalis tamquam profani pollutique reiiciamur, morali philosophia quasi vivo flumine abluamus. At nec satis hoc erit, si per Iacob scalam discursantibus angelis comites esse volumus, nisi et a gradu in gradum rite promoveri, et a scalarum tramite deorbitare

---

<sup>1</sup> *Gen.* XXVIII, 12-13.

<sup>2</sup> Cfr. *Asclepius*: «quasi animam obtorto ut aiunt detinet collo».



composta e purificata diffondiamo la luce della filosofia naturale, recandola finalmente a perfezione con la conoscenza delle cose divine.

E per non fermarci ai nostri padri, chiediamo al patriarca Giacobbe, la cui immagine rifulge scolpita in sede di gloria. Ci instruirà il padre sapientissimo che dormiva nel mondo terreno, che vegliava nel regno dei cieli. Ma ci insegnerà con un simbolo — così ad essi tutto si presentava — che vi sono scale protese dal fondo della terra al sommo dei cieli, distinte in una lunga serie di gradi, sul cui fastigio siede il Signore, mentre angeli contemplanti a vicenda vi salgono e vi scendono. E se noi dobbiamo fare lo stesso imitando la vita degli angeli, chi mai vorrà toccare le scale del Signore o con piede impuro o con mani non monde? Chi è impuro non può, secondo i misteri, toccar ciò che è puro.

Ma quali questi piedi e queste mani? piede dell'anima è senza dubbio quella parte vilissima con cui si appoggia alla materia come alla terra; il potere, io intendo, che alimenta e ciba, fonte di libidine e maestro di mollezza sensuale. E mani dell'anima perchè non chiamare l'irascibile, che, a servizio degli appetiti, per essi combatte e si slancia sotto la polvere e il sole a predare ciò che l'anima goda riposando all'ombra? Questi piedi, queste mani, cioè tutta la parte sensibile in cui hanno sede le lusinghe corporee che, come dicono, tengono l'anima per la gola, laviamo con la morale quasi con vivo fiume, per non venire cacciati da quelle scale come profani e corrotti.

Ma neppur questo basterà per divenir compagni agli angeli che volteggiano sulla scala di Giacobbe, se prima non saremo stati ben preparati e istruiti a muoverci debitamente di grado in grado senza uscire mai dal tramite

nusquam, et reciprocos obire excursus bene apti prius instructique fuerimus. Quod cum per artem sermocinalem sive rationariam erimus consequuti, iam cherubico spiritu animati, per scalarum, idest naturae gradus philosophantes, a centro ad centrum omnia pervadentes, nunc unum quasi Osirim in multitudinem vi titanica discerpentes descendemus, nunc multitudinem quasi Osiridis membra in unum vi phoebea colligentes ascendemus, donec in sinu Patris qui super scalas est tandem quiescentes, theologica felicitate consummabimur. Percontemur et iustum Iob, qui foedus iniit cum Deo vitae prius quam ipse ederetur in vitam, quid summus Deus in decem illis centenis milibus, qui assistunt ei, potissimum desideret<sup>1</sup>: pacem utique respondebit, iuxta id quod apud eum legitur, qui facit pacem in excelsis. Et quoniam supremi ordinis monita medius ordo inferioribus interpretatur, interpretetur nobis Iob theologi verba Empedocles philosophus. Hic duplicem naturam in nostris animis sitam, quarum altera sursum tollimur ad caelestia, altera deorsum trudimur ad inferna, per litem et amicitiam, sive bellum et pacem, ut suam testantur carmina, nobis significat. In quibus se lite et discordia actum, furenti similem profugum a diis, in altum iactari conqueritur<sup>2</sup>. Multiplex profecto, patres, in nobis discordia; gravia et intestina domi habemus et plus quam civilia bella. Quae si noluerimus, si illam affectaverimus pacem, quae in sublime ita nos tollat ut inter excelsos Domini statuamur, sola in nobis compescet prorsus et sedabit philosophia moralis primum, si noster homo ab hostibus inducias tantum quaesierit, multiplicis bruti effrenes excursiones et leonis iurgia, iras animosque contundet. Tum,

---

<sup>1</sup> *Dan.* VII, 10. (cfr. *Jerem.* I, 5).

<sup>2</sup> EMPEDOCLES, fr. 115: τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης  
Νείκει μαινομένῳ πῖσυνος.

della scala, senza intralciare l'uno all'altro il cammino. E quando avremo raggiunto ciò con la parte discorsiva o raziocinante dell'anima, animati ormai da spirito cherubico, filosofando secondo i gradi della scala, e cioè della natura, tutto scrutando dal centro al centro, ora discenderemo lacerando con violenza titanica l'uno nei molti, quasi fosse Osiride; ora raccogliendo con forza apollinea i molti nell'uno, come le membra di Osiride, ci innalzeremo finchè nel seno del Padre, che è al sommo della scala, riposeremo nella beatitudine teologica.

E chiediamo al giusto Giobbe, che prima di venire alla vita strinse un patto col Dio di vita, che cosa il sommo Dio desideri di più in quei milioni d'angeli che gli stanno dappresso; ed egli risponderà certamente: la pace, secondo quello che si legge: Colui che fa la pace nei cieli. E poichè l'ordine medio interpetra i precetti dell'ordine sommo agli inferiori, a noi le parole del teologo Giobbe siano illustrate dalla filosofia di Empedocle. Il quale, le due nature dell'anima nostra, da cui siamo elevati al cielo o precipitati all'inferno, simboleggia con l'odio e con l'amore, e cioè con la guerra e con la pace, come attestano i suoi carmi. E in quella lotta e discordia travolto simile a un folle, egli si lamenta di esser trascinato nell'abisso lungi dagli dei.

Varia senza dubbio, o Padri, è in noi la discordia; abbiamo gravi lotte interne e peggio che guerre civili, che solamente la filosofia morale potrà del tutto sedare e comporre, se ad esse noi vorremo sfuggire, se vorremo ottenere quella pace che ci sollevi tanto in alto da collocarci fra gli eletti del Signore. Ma se innanzitutto l'uomo in noi farà tregua con i suoi nemici, acqueterà gli sfrenati tumulti della bestia multiforme e le minacce e la rabbia e l'impeto del leone. Quindi se meglio provvedendo a noi invo-

si rectius consulentes nobis perpetuae pacis securitatem desideraverimus, aderit illa et vota nostra liberaliter implebit, quippe quae caesa utraque bestia, quasi icta porca, inviolabile inter carnem et spiritum foedus sanctissimae pacis sanciet. Sedabit dialectica rationis turbas inter orationum pugnantias et syllogismorum<sup>a)</sup> captiones anxie tumultuantis. Sedabit naturalis philosophia opinionis lites et dissidia, quae inquietam hinc inde animam vexant, distrahunt et lacerant. Sed ita sedabit, ut meminisse nos iubeat esse naturam iuxta Heraclitum ex bello genitam, ob id ab Homero contentionem vocitatum<sup>1</sup>; idcirco in ea veram quietem et solidam pacem se nobis praestare non posse, esse hoc dominae suae, idest sanctissimae theologiae, munus et privilegium. Ad illam ipsa et viam monstrabit et comes ducet, quae procul nos videns properantes: « Venite, incla-  
133' mabit, ad me qui laborastis; venite et ego reficiam vos; venite ad | me et dabo vobis pacem quam mundus et natura vobis dare non possunt ». Tam blande vocati, tam benigniter invitati, alatis pedibus quasi terrestres Mercurii, in beatissimae amplexus matris evolantes, optata pace perfruemur; pace sanctissima, individua copula, unanimi amicitia, qua omnes animi in una mente, quae est super omnem mentem, non concordent adeo, sed ineffabili quodam modo unum penitus evadant. Haec est illa amicitia quam totius philosophiae finem esse Pythagorici dicunt, haec illa pax quam facit Deus in excelsis suis, quam angeli in terram descendentes annuntiarunt hominibus bonae voluntatis, ut per eam ipsi homines ascendentes in caelum angeli fierent<sup>2</sup>; hanc pacem amicis, hanc nostro optemus saeculo, optemus unicuique domui quam ingredimur, optemus animae no-

<sup>a)</sup> Ed. 1496 : syllogismo.

<sup>1</sup> HERACLITUS, fr. 53 (Walzer).

<sup>2</sup> JAMBL. *Vita Pyt.* 230-33; *Luca* XIX, 38.

cheremo la sicurezza di una pace perenne, essa verrà e colmerà generosamente i nostri voti e, uccise le due bestie come vittime immolate stringerà fra la carne e lo spirito un inviolabile patto di santissima pace. La dialettica calmerà la ragione travagliata ansiosamente fra i contrasti aspri delle parole e i capziosi sillogismi. La filosofia naturale pacificherà le liti dell'opinione e i dissidî che travagliano, dividono e dilacerano variamente l'anima inquieta. Ma le acquerterà così da farci ricordare che la natura, come ha detto Eraclito, è figlia della guerra e per questo chiamata da Omero contesa. In essa perciò non possiamo trovare vera quiete e stabile pace, dono e privilegio della sua signora, la santissima teologia. Questa ne mostrerà la via e sarà guida; questa, vedendoci affannati, da lungi griderà: venite a me, voi che travagliosamente vivete, venite ed io vi ristorerò, venite e vi darò la pace che il mondo e la natura non possono darvi.

Chiamati con tanta dolcezza, invitati con tanta bontà, con piede alato come Mercurî terreni, volando all'abbraccio della beatissima madre, godremo la pace invocata, la pace santissima, l'unione indissolubile, l'amicizia concorde, per cui tutti gli animi non solo si accordano in quell'unica mente ch'è sopra ogni mente, ma in una maniera inefabile si fondono in un solo. Questa è l'amicizia che i Pitagorici dicono il fine di tutta la filosofia; questa è la pace che Dio attua nei suoi cieli; che gli angeli discendendo in terra annunziarono agli uomini di buona volontà, perchè per essa anche gli uomini salendo al cielo diventassero angeli. Questa pace auguriamo agli amici, auguriamo al nostro tempo, invochiamo su ogni casa in cui entriamo, invochiamo per l'anima nostra perchè l'anima diventi così

strae, ut per eam ipsa Dei domus fiat; ut, postquam per moralem et dialecticam suas sordes excusserit, multiplici philosophia quasi aulico apparatu se exornarit, portarum fastigia theologice sertis coronarit, descendat Rex gloriae et cum Patre veniens mansionem faciat apud eam. Quo tanto hospite si se dignam praestiterit, quae est illius immensa clementia, deaurato vestitu quasi toga nuptiali multiplici sententiarum circumdata varietate, speciosum hospitem, non ut hospitem iam, sed ut sponsum excipiet, a quo ne umquam dissolvatur dissolvi cupiet a populo suo et domum patris sui, immo se ipsam oblita, in se ipsa cupiet mori ut vivat in sponso, in cuius conspectu preciosa profecto mors sanctorum eius, mors, inquam, illa, si dici mors debet plenitudo vitae, cuius meditationem esse studium philosophiae dixerunt sapientes<sup>1</sup>. Citemus et Mosem ipsum a sacrosanctae et ineffabilis intelligentiae fontana plenitudine, unde angeli suo nectare inebriantur, paulo deminutum.

Audiemus venerandum iudicem nobis in deserta huius corporis solitudine habitantibus leges sic edicentem: qui polluti adhuc morali indigent, cum plebe habitent extra tabernaculum sub divo, quasi Thessali sacerdotes interim se expiantes. Qui mores iam composuerunt, in sanctuarium recepti, nondum quidem sacra attractent, sed prius dialectico famulatu seduli levitae philosophiae sacris ministrent. Tum ad ea et ipsi admissi, nunc superioris Dei regiae multicolorem, idest sidereum aulicum ornatum, nunc caelestem candelabrum septem luminibus distinctum, nunc pellicea elementa, in philosophiae sacerdotio contemplantur, ut postremo per theologicae sublimitatis merita in templi adita recepti, nullo imaginis intercedente velo, divinitatis gloria perfruantur<sup>2</sup>. Haec nobis profecto Moses et imperat

---

<sup>1</sup> PLATONIS *Phaedo*, 60 d sgg.

<sup>2</sup> Cfr. *Exod.* XXV-XXVI.

essa stessa dimora del Signore, perchè, scosse le impurità con la morale e la dialettica, si adorni di tutta la filosofia come di ornamento regale, incoroni il sommo delle porte col serto della teologia, finchè su di essa discenda il Re di gloria e, venendo col Padre, ponga in lei la sua sede. E se saprà mostrarsi degna di tanto ospite, poichè immensa è la bontà di lui, vestita d'oro come di toga nuziale, circondata dalla molteplice varietà delle scienze, accoglierà l'ospite magnifico non più come ospite, ma come sposo da cui mai non sia divisa e desidererà d'esser disciolta dal popolo suo e, obliosa della casa del padre, e perfino di se stessa, in se stessa vorrà morire per vivere nello sposo, nel cui cospetto è preziosa la morte dei santi, morte, dico, se morte può chiamarsi quella pienezza di vita la cui meditazione i sapienti dissero studio della filosofia.

E chiamiamo anche Mosè di poco inferiore a quella traboccante pienezza di sacrosanta e ineffabile intelligenza, del cui nettare si inebriano gli angeli. Udremo il giudice venerando dettar legge a noi che abitiamo nella deserta solitudine del corpo: coloro che, ancora impuri, hanno bisogno della morale, abitino col volgo fuori del tabernacolo a cielo scoperto come i sacerdoti tessali, finchè non siano purificati. Quelli che già raggiunsero compostezza di vita, accolti nel santuario non si accostino ancora alle cose sacre, ma prima servano ad esse con un noviziato dialettico, diligenti leviti della filosofia. Infine ammessi anche loro, contemplino nel sacerdozio della filosofia ora i variopinti, anzi siderei ornamenti della reggia dell'Altissimo, ora il celeste candelabro a sette fiamme, ora i pellicei elementi, finchè, accolti nei penetranti del tempio per i meriti della sublimità teologica, godano oltre ogni velo d'immagine la gloria del Signore. Questo certamente Mosè ci comanda e

et imperando admonet, excitat, inhortatur, ut per philosophiam ad futuram caelestem gloriam, dum possumus, iter paremus nobis. Verum enimvero, nec Mosaica tantum aut Christiana mysteria, sed priscorum quoque theologia harum, de quibus disputaturus accessi, liberalium artium et emolumenta nobis et dignitatem ostendit. Quid enim aliud sibi volunt in Graecorum arcanis observati initiatorum gradus, quibus primum per illas quas diximus quasi februales artes, moralem et dialecticam, purificatis, contingebat mysteriorum susceptio? Quae quid aliud esse potest quam secretioris per philosophiam naturae interpretatio? Tum demum ita dispositis illa adveniebat ἐποπτεία, idest rerum divinarum per theologiae lumen inspectio. Quis talibus sacris initiari non appetat? Quis humana | omnia posthabens, fortunae contemnens bona, corporis negligens, deorum conviva adhuc degens in terris fieri non cupiat, et aeternitatis nectare madidus mortale animal immortalitatis munere donari? quis non Socraticis illis furoribus, a Platone in *Phaedro*<sup>1</sup> decantatis, sic afflari non velit, ut alarum pedumque remigio hinc, idest ex mundo, qui est positus in maligno, propere aufugiens, ad caelestem Hierusalem concitatissimo cursu feratur? Agemur, Patres, agemur Socraticis furoribus, qui extra mentem ita nos ponant, ut mentem nostram et nos ponant in Deo. Agemur ab illis utique, si quid est in nobis ipsi prius egerimus; nam si et per moralem affectuum vires ita per debitas competentias ad modulos fuerint intentae, ut immota invicem consonent concinentia, et per dialecticam ratio ad numerum se progrediendo moverit, Musarum perciti furore caelestem armoniam auribus combibemus. Tum Musarum dux Bacchus in suis mysteriis, idest visibilibus naturae signis, invisibilia Dei philosophantibus nobis ostendens, inebriabit nos ab

---

<sup>1</sup> *Phaedr.* 244 sgg.



comandando ci ammonisce, ci incita e ci esorta a prepararci con la filosofia, finchè possiamo, la strada per la futura gloria celeste.

Ma non soltanto i misteri mosaici e cristiani, bensì anche la teologia degli antichi ci svela il valore e la dignità di queste arti liberali di cui sono venuto a discutere. Che altro infatti vogliono dire nei misteri greci i gradi consueti degli iniziati ammessi attraverso una purificazione ottenuta con la morale e la dialettica, arti che abbiám detto quasi purificatorie? E quell' iniziazione che altro può essere se non l'interpettazione della più riposta natura per mezzo della filosofia? Allora finalmente, quando erano così disposti, sopraggiungeva quella *epopteia*, la visione cioè delle cose divine attraverso il lume teologico. Chi non desidererebbe essere iniziato a tali riti? Chi, trascurando ogni cosa terrena, disprezzando i beni di fortuna, dimentico del corpo, non desidera di divenire, stando ancora in terra, commensale degli dei, e, asperso del nettare d'eternità, ricevere, animale mortale, il dono dell'immortalità? Chi non vorrà essere così ispirato da quel delirio socratico, esaltato da Platone nel *Fedro*, da balzare alla Gerusalemme celeste rapidamente fuggendo col remeggio dell'ali da questo mondo, regno del demonio? Ci rapiranno, o Padri, ci rapiranno i furori socratici, ponendoci a tal segno fuori della mente, da porre noi e la nostra mente in Dio. E da essi saremo rapiti, se avremo prima fatto ciò che sta in noi; se infatti sarà stata ridotta con la morale ai giusti limiti la forza delle passioni, così che esse concordino tra loro in armonia perfetta, se la ragione con la dialettica procederà ordinatamente, invocati dalle Muse ci inebriremo dell'armonia celeste. Allora Bacco signore delle Muse, mostrando a noi, fatti filosofi, nei suoi misteri, e cioè nei segni visibili della natura, gli invisibili segreti di Dio, ci inebrierà con la ricchezza della dimora divina, in cui se noi saremo fedeli

ubertate domus Dei, in qua tota si uti Moses erimus fideles, accedens Sacratissima Theologia duplici furore nos animabit. Nam in illius eminentissimam sublimati speculam, inde et quae sunt, quae erunt quaeque fuerint insectili metientes aevo, et primaevam pulchritudinem suspicientes, illorum Phoebui vates, huius alati erimus amatores, et inefabili demum caritate, quasi aestro perciti, quasi Sarraphini ardentis extra nos positi, numine pleni, iam non ipsi nos, sed ille erimus ipse qui fecit nos. Sacra Apollinis nomina, si quis eorum significantias et latitantes perscrutetur mysteria, satis ostendunt esse Deum illum non minus philosophum quam vatem. Quod cum Ammonius satis sit exequutus<sup>1</sup>, non est cur ego aliter pertractem; sed subeant animum, Patres, tria delphica praecepta oppido his necessaria, qui non ficti sed veri Apollinis, qui illuminat omnem animam venientem in hunc mundum, sacrosanctum et augustissimum templum ingressuri sunt; videbitis nihil aliud illa nos admonere, quam ut tripartitam hanc, de qua est praesens disputatio, philosophiam totis viribus amplectamur. Illud enim μηδὲν ἄγαν, id est ne quid nimis, virtutum omnium normam et regulam per mediocritatis rationem, de qua moralis agit, recte praescribit. Tum illud γνῶθι σεαυτόν, id est cognosce te ipsum, ad totius naturae nos cognitionem, cuius et interstitium et quasi cynnus<sup>2</sup> natura est hominis, excitat et inhortatur. Qui enim se cognoscit, in se omnia cognoscit, ut Zoroaster prius, deinde Plato in *Alcibiade* scripserunt<sup>3</sup>. Postremo hac cognitione per naturalem philosophiam illuminati, iam Deo proximi, EI, id est *es* dicentes, theologica salutatione verum Apollinem familiariter proindeque feliciter appellabimus. Consulamus et Pythagoram sapientissimum, ob id praecipue sapientem,

<sup>1</sup> Cfr. PLUTARCHI περὶ τοῦ ΕΙ τοῦ ἐν Δελφοῖς.

<sup>2</sup> Cfr. NONIUS MARCELLUS, I, 83 (l'ed. veneta 1557 : *cynnus*, ma a torto).

<sup>3</sup> PLATONIS *Alcibiad.* I, 132 c.

come Mosè, la santissima teologia avvicinandosi ci animerà di duplice furore.

Infatti sublimati nella sua specola eccelsa, commisurando all'eterno le cose che furono, che sono e che saranno, guardandone la primigenia bellezza, quali vati febei ne saremo gli alati amatori, finchè in un ineffabile amore, invasati come da un estro, a modo di Serafini ardenti posti fuori di noi, pieni di Dio, ormai non saremo più noi ma Colui che ci fece.

I santi nomi di Apollo, se alcuno ne scruti il senso e gli ascosi misteri, mostreranno a sufficienza esser quel Dio filosofo non meno che poeta. Ma avendo ciò già ampiamente mostrato Ammonio, non v'è motivo per cui io ne tratti altrimenti; ma ci sovvegano, o Padri, i tre precetti delfici, necessari a chi stia per entrare nel tempio sacrosanto e augustissimo non del falso ma del vero Apollo che illumina ogni anima che viene in questo mondo; e vedrete che niente altro ci insegnano se non di abbracciare con ogni nostra forza questa triplice filosofia di cui ora si discute. Infatti quel famoso « niente di troppo » giustamente prescrive la norma e la regola di ogni virtù secondo il criterio di misura di cui tratta la morale. E il «osci te stesso » ci incita e ci esorta alla conoscenza di tutta la natura, di cui l'uomo è legame e quasi connubbio. Colui infatti che conosce se stesso, tutto conosce in sè, come hanno scritto prima Zoroastro e poi Platone nell'*Alcibiade*. Infine illuminati da tal sapere mediante la filosofia naturale, ormai prossimi a Dio, pronunciando il saluto teologico « tu sei », chiameremo il vero Apollo in lieta familiarità.

Ma interroghiamo anche il sapientissimo Pitagora, sapiente soprattutto per non essersi mai ritenuto degno di

quod sapientis se dignum nomine numquam existimavit. Praecipiet primo ne super modium sedeamus, idest rationalem partem, qua anima omnia metitur, iudicat et examinat, ociosa desidia ne remittentes amittamus, sed dialectica exercitatione ac regula et dirigamus assidue et excitemus. Tum cavenda in primis duo nobis significabit, ne aut adversus Solem emingamus, aut inter sacrificandum unguem resecemus. Sed postquam per moralem et superfluentium voluptatum eminxerimus appetentias, et unguium praesegmina, quasi acutas irae prominentias et animorum aculeos resecuerimus, tum demum sacris, idest de quibus mentionem fecimus Bacchi mysteriis, interesse, et cuius  
134' pater ac dux merito Sol dicitur nostrae contempla | tioni vacare incipiamus. Postremo ut gallum nutriamus nos admonebit, idest ut divinam animae nostrae partem divinarum rerum cognitione quasi solido cibo et caelesti ambrosia pascamus<sup>1</sup>. Hic est gallus cuius aspectum leo, idest omnis terrena potestas, formidat et reveretur. Hic ille gallus, cui datam esse intelligentiam apud Iob legimus<sup>2</sup>. Hoc gallo canente aberrans homo resipiscit. Hic gallus in matutino crepusculo, matutinis astris Deum laudantibus, quotidie commodulatur. Hunc gallum moriens Socrates, cum divinitatem animi sui divinitati maioris mundi copulaturum se speraret, Aesculapio, idest animarum medico, iam extra omne morbi discrimen positus, debere se dixit<sup>3</sup>. Recenseamus et Chaldaeorum monumenta, videbimus (si illis creditur) per easdem artes patere viam mortalibus ad

---

<sup>1</sup> PORPHYRIUS, *Vita Pyth.* 42; JAMBL., *Protr.* 21 (ed. Pistelli, p. 106). Cfr. FICINI *Commentariolus in symbola Pyth.* (Suppl. Ficin., II, 100-3):

«Modium animae eam vim significare arbitro, qua metimur diiudicamusque universa.... Mingere est purgari, incidere ungues etiam est amovere a te superba et vilia.... Gallum.... est vis quaedam animae quae cognatione quadam caelestium corporum et spirituum....».

<sup>2</sup> *Job*, XXVIII, 36.

<sup>3</sup> PLATONIS *Phaedo*, 118 a.

tal nome. Ci esorterà in primo luogo a non sederci sopra il moggio, e cioè a non abbandonare nell'ozio quella parte razionale con cui l'anima tutto misura, giudica ed esamina, ma a dirigerla assiduamente ed incitarla con l'esercizio e la regola dialettica. Ci inviterà quindi ad astenerci specialmente da due cose: dal mangiare verso il sole e dal tagliarci le unghie durante il sacrificio. Solo quando con la morale ci saremo liberati dagli appetiti torbidi della voluttà ed avremo spuntato gli artigli acuminati dell'ira e gli aculei dell'anima, solo allora cominceremo ad assistere ai sacri misteri di Bacco, di cui abbiamo parlato, attendendo alla contemplazione di cui il Sole giustamente è detto padre e signore. Ci avvertirà infine di nutrire il gallo, di saziare cioè col solido cibo e con l'ambrosia celeste delle cose divine la parte divina della nostra anima. Questo è quel gallo, il cui aspetto teme e venera il leone, e cioè ogni potere terreno. Questo è quel gallo a cui, secondo Giobbe, fu data l'intelligenza. Al canto di questo gallo si pente l'uomo in errore. Questo è il gallo che all'alba di ogni giorno canta, quando le stelle del mattino lodano il Signore. Questo è il gallo che Socrate in punto di morte, quando sperava di congiungere alla divinità del tutto il divino dell'anima sua, disse di dovere a Esculapio, al medico cioè delle anime, essendo ormai lontano da ogni pericolo di malattia corporea.

Esaminiamo i monumenti dei Caldei e troveremo, se crediamo a loro, che sono le stesse le arti che schiudono ai mortali la via della felicità. Scrivono gli interpreti Caldei

felicitatem. Scribunt interpretes Chaldaei verbum fuisse Zoroastris alatum esse animam, cumque alae exciderent ferre illam praeceps in corpus, tum illis subcrescentibus ad superos revolare<sup>1</sup>. Percunctantibus eum discipulis alis quo pacto bene plumantibus volucres animos sortirentur: «irrigetis, dixit, alas aquis vitae». Iterum sciscitantibus unde has aquas peterent, sic per parabolam (qui erat hominis mos) illis respondit: «quattuor amnibus paradisi Dei abluitur et irrigatur, indidem vobis salutare aquas hauriatis. Nomen ei qui ab aquilone Pischon, quod rectum denotat, ei qui ab occasu Dichon, quod expiationem significat, ei qui ab ortu Chiddekel, quod lumen sonat, ei qui a meridie Perath, quod pietatem interpretari possumus»<sup>2</sup>. Advertite animum et diligenter considerate, Patres, quid haec sibi velint Zoroastris dogmata: profecto nihil aliud nisi ut morali scientia, quasi undis hibericis, oculorum sordes expiemus; dialectica, quasi boreali amussi, illorum aciem liniemus ad rectum. Tum in naturali contemplatione debile adhuc veritatis lumen, quasi nascentis solis incunabula, pati assuescamus, ut tandem per theologiam pietatem et sacratissimum Dei cultum, quasi caelestes aquilae, meridiani solis fulgidissimum iubar fortiter perferamus. Hae illae forsitan et à Davide decantatae primum, et ab Augustino explicatae latius, matutinae, meridianae et vespertinae cognitiones<sup>3</sup>. Haec est illa lux meridialis, quae Seraphinos ad lineam inflamat et Cherubinos pariter illuminat. Haec illa regio, quam versus semper antiquus pater Abraham proficiscebatur. Hic ille locus, ubi immundis spiritibus locum non esse et Cabalistarum et Maurorum dogmata

---

<sup>1</sup> Cfr. PSELLI et PLETHONIS *in Oracul. chald.*, Amstel. 1688, p. 91 e 81 (πτερορύησις).

<sup>2</sup> Cfr. *Gen.* II, 10-14.

<sup>3</sup> *Psalm.* LIV, 18. AUGUSTINI *De Gen. ad litteram*, IV, 29-30 (P. L. XXXIV, 315-6).

L

dal suo genere, & no come cosa extrinseca da una  
Intrinsica come dice M.  
Ch cosa e, desiderio naturale.

POSSI DIVIDERE el desiderio p sua prima divisione in dua  
specie. In desiderio naturale, & desiderio co  
gnitione. & p piena intelligentia ch cosa e, de  
siderio naturale, e, da considerari ch essendo lo bjecto  
d'el desiderio el bene, & havendo ogni creatura q' ch  
pfectione a se propria p participatione d'ella bona  
divina: dalla quale cio ch processa (come scrive  
Moyses) fu grandemente buono, bisogna ch habbia  
un certo fine: nel quale q' grado: di ch lei e, capace  
di felicitate, ritruova & In q'lo naturalmente tende  
come ogni cosa grave tende al suo centro. questa e  
elinatione nelle creature: ch no hanno cognitione, si  
chiama desiderio naturale. gran testimonio d'ella  
providentia divina: dalla quale sono queste tale  
creature al fine suo dirizzate: come la saetta d'el  
Sagittario al suo bersaglio: el quale no e, da la saetta  
cognoscuto, ma da colui ch con occhio di sapientissima  
providentia verso q'lo l'omine. di questo desiderio  
e, desiderato Jano da tutte le creature. p ch essendo





che fu detto di Zoroastro esser l'anima alata e che quando le cadono le ali precipita nel corpo e vola al cielo quando le crescono. Domandandogli i discepoli in che modo potessero ottenere anime alate, « irrorate le ali » rispose « con le acque di vita ». E chiedendogli ancora dove potessero cercare queste acque rispose loro con una parabola, secondo il suo costume : « il paradiso del Signore è percorso e bagnato da quattro fiumi ; attingete ad essi le acque salutari. Quello che scorre dal settentrione si chiama Pischon, che significa giustizia ; quello che viene dall'ocaso ha nome Dichon, e cioè espiazione ; Chiddekel si chiama quello che scorre da oriente, e vuol dire luce ; quello che viene da mezzogiorno si chiama Perath, che possiamo tradurre fede ». Ponete mente, o Padri, e considerate con attenzione il significato di questi dogmi di Zoroastro ; certo null'altro vogliono dire se non questo, che con la scienza morale, come con onde occidentali, purifichiamo le sozzure degli occhi ; che con la dialettica, come con una livella boreale, ne dirigiamo attentamente lo sguardo ; che, quindi, nella contemplazione della natura li abituiamo a sopportare la luce ancor fievole della verità, quasi indizio del sole che sorge ; finchè con la teologia e con il santissimo culto di Dio possiamo sopportare con pieno vigore, come aquile del cielo, i raggi splendenti del sole di mezzogiorno. Sono forse queste le conoscenze mattutine, meridiane e vespertine, cantate prima da David e spiegate poi da Agostino. Questa è la luce fulgente che diritta infiamma i Serafini e insieme illumina i Cherubini. Questa è la regione verso cui sempre muoveva l'antico padre Abramo. Questo è il luogo ove, secondo la dottrina dei Cabbalisti e degli Arabi, non v'è posto per gli spiriti impuri.

E se è lecito, almeno sotto il velo dell'enigma, recare in pubblico qualcosa dei più segreti misteri, poichè la su-

tradiderunt. Et si secretiorum aliquid mysteriorum fas est vel sub aenigmate in publicum proferre, postquam et repens e caelo casus nostri hominis caput vertigine damnavit et, iuxta Hieremiam, ingressa per fenestras mors <sup>1</sup> iecur pectusque male affecit, Raphaellem caelestem medicum advocemus, qui nos morali et dialectica uti pharmacis salutaribus liberet. Cum ad valitudinem bonam restitutos, iam Dei robur Gabriel inhabitabit, qui nos per naturae ducens miracula, ubique Dei virtutem potestatemque indicans, tandem sacerdoti summo Michaeli nos tradet qui, sub stipendiis philosophiae emeritos, Theologiae sacerdotio quasi corona preciosi lapidis insignet.

Haec sunt, Patres colendissimi, quae me ad philosophiae studium non animarunt modo sed compulerunt. Quae dicturus certe non eram, nisi his responderem qui philosophiae studium in principibus praesertim viris, aut his omnino qui mediocri fortuna vivunt, damnare solent. Est enim iam hoc totum philosophari (quae est nostrae aetatis infelicitas) in contemptum potius et contumeliam, quam in honorem et gloriam. Ita invasit fere omnium mentes exitialis haec et monstruosa persuasio, aut nihil aut paucis philosophandum. Quasi rerum causas, naturae  
134<sup>v</sup> vias, universi rationem, | Dei consilia, caelorum terraeque mysteria, prae oculis, prae manibus exploratissima habere nihil sit prorsus, nisi vel gratiam inde aucupari aliquam, vel lucrum sibi quis comparare possit. Quin eo deventum est ut iam (proh dolor!) non existimentur sapientes nisi qui mercenarium faciunt studium sapientiae, ut sit videre pudicam Palladem, deorum munere inter homines diversantem, eiici, explodi, exhibitari; non habere qui amet, qui faveat, nisi ipsa, quasi prostans et praefloratae virginitatis accepta mercedula, male paratum aes in amatoris

---

<sup>1</sup> *Jerem.*, IX, 21.

bita nostra caduta dal cielo ha condannato alla vertigine il capo dell' uomo ; poichè, secondo le parole di Geremia, furono aperte le finestre alla morte ed essa ha colpito il cuore e il fegato, invociamo Raffaele medico celeste a che ci liberi con la morale e la dialettica, quasi farmachi salutari. In noi risanati albergherà allora Gabriele, forza del Signore, che, attraverso i miracoli della natura indicandoci dovunque la virtù e la potenza di Dio, ci presenterà finalmente a Michele sommo sacerdote, il quale, avendo noi militato al servizio della filosofia, ci cingerà, quasi corona di pietre preziose, del sacerdozio della teologia.

Queste sono le ragioni, venerandi Padri, che non soltanto mi invogliarono, ma mi trascinarono allo studio della filosofia. Nè certo le avrei ricordate, se non dovessi rispondere a quanti sono soliti condannare lo studio della filosofia soprattutto nei principi, o in genere in coloro che hanno una qualche fortuna. Infatti ormai tutto questo filosofare — chè tanta è la miseria del nostro tempo — è piuttosto in dispregio e disdegno, che non in onore e gloria. E questa esiziale e mostruosa convinzione ha afferrato a tal punto quasi tutte le menti, che nessuno o ben pochi dovrebbero filosofare, come se indagare di continuo le cause delle cose, i processi della natura, la ragione dell' universo, i consigli di Dio, i misteri dei cieli e della terra, a nulla valesse, se uno non ne tragga favore o guadagno. Siamo ormai arrivati a tal punto, ed è ben doloroso, che sapienti non si ritengono se non coloro che attendano al sapere per prezzo, sì che possiamo vedere la casta Pallade, inviata fra gli uomini per dono divino, cacciata, fischiate, derisa. Non ha chi l'ami, chi l'aiuti, a meno che, quasi prostituendosi e traendo guadagno dalla violata verginità, non rechi al forziere dell'amante il male ottenuto denaro.

arculam referat. Quae omnia ego non sine summo dolore et indignatione in huius temporis, non principes, sed philosophos dico, qui ideo non esse philosophandum et credunt et praedicant, quod philosophis nulla merces, nulla sint praemia constituta, quasi non ostendant ipsi, hoc uno nomine, se non esse philosophos. Quod cum tota eorum vita sit vel in quaestu, vel in ambitione posita, ipsam per se veritas cognitionem non amplectuntur. Dabo hoc mihi, et meipsum hac ex parte laudare nihil erubescam, me numquam alia de causa philosophatum nisi ut philosopharer, nec ex studiis meis, ex meis lucubrationibus, mercedem ullam aut fructum vel sperasse alium vel quaesiisse, quam animi cultum et a me semper plurimum desideratae veritatis cognitionem. Cuius ita cupidus semper et amatissimus fui ut, relicta omni privatarum et publicarum rerum cura, contemplandi ocio totum me tradiderim; a quo nullae invidorum obtrectiones, nulla hostium sapientiae maledicta, vel potuerunt antehac, vel in posterum me deterrere poterunt. Docuit me ipsa philosophia a propria potius conscientia quam ab externis pendere iudiciis, cogitareque semper, non tam ne male audiam, quam ne quid male dicam ipse vel agam. Equidem non eram nescius, Patres colendissimi, futuram hanc ipsam meam disputationem quam vobis omnibus, qui bonis artibus favetis et augustissima vestra praesentia illam honestare voluistis, gratam atque iucundam, tam multis aliis gravem atque molestam; et scio non deesse qui inceptum meum et damnarint antehac et in praesentia multis nominibus damnent. Ita consueverunt non pauciores, ne dicam plures, habere oblatratores quae bene sancteque aguntur ad virtutem, quam quae inique et perperam ad vitium. Sunt autem qui totum hoc disputandi genus et hanc de literis publice disceptandi institutionem non approbent, ad pompam potius ingenii et doctrinae, quam ad comparandam

Tutto ciò, e non senza un dolore grandissimo e una indignazione profonda, io dico non già contro i principi, ma contro i filosofi del nostro tempo, i quali credono e dichiarano non doversi filosofare perchè per i filosofi non si sono stabiliti premi e ricompense, quasi non mostrassero proprio con tali parole di non esser filosofi. Infatti essendo tutta la loro vita posta nella ricerca o di denaro o di gloria, essi non accolgono per se stessa la conoscenza del vero. Ed a me concederò almeno questo, almeno in questo non avrò ritegno ad esser lodato, che non ho mai filosofato se non per amore della filosofia, che dagli studi e dalle mie riflessioni non ho mai sperato o cercato mercede alcuna, alcun frutto, se non la formazione dell'anima mia, la conoscenza di quella verità da me sommamente bramata. Della quale io fui sempre amante così appassionato che, lasciata ogni preoccupazione privata o pubblica, tutto mi sono dato alla pace della ricerca; da cui nè calunnie di invidiosi, nè malignità di nemici del sapere, hanno potuto finora o potranno in seguito distogliermi. È stata la filosofia che mi ha insegnato a dipendere dalla mia coscienza piuttosto che dagli altrui giudizi; a badare sempre, non al male che dicono di me, ma a non dire o fare io stesso qualcosa di male.

Io ben sapevo, venerandi Padri, che anche questa discussione a voi tutti, amanti delle arti liberali, che l'avete voluta onorare della vostra augustissima presenza, sarebbe riuscita tanto gradita e piacevole, quanto gravosa e molesta a molti altri; e ben so che non manca chi ha condannato già prima e condanna ora in molti modi questa mia iniziativa, a quel modo che le azioni buone e sante hanno di solito critici se non più, certo non meno numerosi di quelle inique e viziose. Vi sono alcuni che non approvano in genere questa maniera di discutere e quest'uso di dibattere in pubblico questioni dottrinali, affermando che tutto ciò è volto piuttosto a far mostra d'ingegno e di erudizione

eruditionem esse illam asseverantes. Sunt qui hoc quidem exercitationis genus non improbent, sed in me nullo modo probent, quod ego hac aetate, quartum scilicet et vigesimum modo natus annum, de sublimibus Christianae theologiae mysteriis, de altissimis philosophiae locis, de incognitis disciplinis, in celebratissima urbe, in amplissimo doctissimorum hominum consessu, in Apostolico senatu, disputationem proponere sim ausus. Alii, hoc mihi dantes quod disputem, id dare nolunt quod de nongentis disputem quaestionibus, tam superfluo et ambitiose quam supra vires id factum calumniantes. Horum ego obiectamentis et manus illico dedissem, si ita quam profiteor philosophia me edocuisset et nunc, illa ita me docente, non responderem, si rixandi iurgandique proposito constitutam hanc inter nos disceptationem crederem. Quare, obtrectandi omne lacescendique propositum, et quem scribit Plato a divino semper abesse choro<sup>1</sup>, a nostris quoque mentibus facessat livor, et an disputandum a me, an de tot etiam quaestionibus, amice incognoscamus. Primum quidem ad eos, qui hunc publice disputandi morem calumniantur, multa non sum dicturus, quando haec culpa, si culpa censetur, non solum vobis omnibus, doctores excellentissimi, qui saepius hoc munere, non sine summa et laude et gloria, functi | estis, sed Platoni, sed Aristoteli, sed probatissimis omnium aetatum philosophis mecum est communis. Quibus erat certissimum nihil ad consequendam quam quaerebant veritatis cognitionem sibi esse, potius quam ut essent in disputandi exercitatione frequentissimi. Sicut enim per gymnasticam corporis vires firmiores fiunt, ita dubio procul, in hac quasi literaria palaestra, animi vires et fortiores longe et vegetiores evadunt. Nec crediderim ego aut Poetas aliud per decantata Palladis arma, aut Hebraeos, cum ברזל, ferrum,

---

<sup>1</sup> PLATON. *Phaedr.* 247 a (cfr. *Tim.* 29 e).

che non ad ottener conoscenza. Vi sono altri che, pur non condannando il tipo di esercizio, non lo approvano affatto in me, perchè io alla mia età, a ventiquattro anni, ho avuto l'ardire di proporre una discussione sui misteri più alti della religione cristiana, sugli argomenti più profondi della filosofia, su ignote discipline, in una città famosissima, in una riunione larghissima di uomini sommamente dotti, dinanzi al senato apostolico. Altri, pur concedendo ch'io discuta, non ammettono che io disputi su novecento argomenti, calunniosamente osservando che ciò è tanto superbo e ambizioso quanto superiore alle mie forze.

Alle obbiezioni di costoro io mi sarei subito arreso, se così mi avesse insegnato la filosofia che professo; nè ora, per suo insegnamento, risponderci, se credessi che questa nostra discussione fosse stata indetta col proposito di contrastare e polemizzare. Stia dunque lungi dalle nostre anime ogni intento di critica e di provocazione, e quell'invidia che secondo Platone mai non alberga nella schiera degli dei; amichevolmente esaminiamo se era conveniente che io affrontassi questa disputa, che io discutessi di tanti argomenti.

A quanti innanzitutto criticano questa consuetudine di discutere in pubblico, non darò una lunga risposta, poichè tale colpa, se colpa è ritenuta, è comune non solo a tutti voi, dottori egregi, che molto spesso non senza grande lode e gloria avete assolto questo compito, ma a Platone, ad Aristotele, a tutti i filosofi più celebri di ogni tempo. I quali erano certissimi che nulla era loro più giovevole, per conseguire la verità che cercavano, della maggior consuetudine possibile con la discussione. A quel modo infatti che le forze del corpo si fanno più salde con la ginnastica, così senza dubbio in questa specie di palestra dello spirito diventa molto più forte e robusto il vigore dell'anima. Nè io credo che altro abbiano voluto significarci i poeti con le famose armi di Pallade, o gli Ebrei dicendo il ferro simbolo

sapientum symbolum esse dicunt, significasse nobis quam honestissima hoc genus certamina, adipiscendae sapientiae oppido quam necessaria. Quo forte fit ut et Chaldaei, in eius genesi qui philosophus sit futurus, illud desiderent, ut Mars Mercurium triquetro aspectu conspiciat, quasi, si hos congressus, haec bella substuleris, somniculosa et dormitans futura sit omnis philosophia. At vero cum his qui me huic provinciae imparem dicunt, difficilior est mihi ratio defensionis: nam si parem me dixero, forsitan immodesti et de se nimia sentientis, si imparem fatebor, temerarii et inconsulti notam videor subiturus. Videte quas incidi angustias, quo loco sim constitutus, dum non possum sine culpa de me promittere, quod non possum mox sine culpa non praestare. Forte et illud Job afferre possem, spiritum esse in omnibus<sup>1</sup>, et cum Timotheo audire « nemo contemnat adolescentiam tuam »<sup>2</sup>. Sed ex mea verius hoc conscientia dixero, nihil esse in nobis magnum vel singulare; studiosum me forte et cupidum bonarum artium non inficiatus, docti tamen nomen mihi nec sumo nec arrogo. Quare et quod tam grande humeris onus imposuerim, non fuit propterea quod mihi conscius nostrae infirmitatis non essem, sed quod sciebam hoc genus pugnis, idest literariis, esse peculiare quod in eis lucrum est vinci. Quo fit ut imbecillissimus quisque non detractare modo, sed appetere ultro eas iure possit et debeat. Quandoquidem qui succumbit beneficium a victore accipit, non iniuriam, quippe qui per eum et locupletior domum, idest doctior et ad futuras pugnas redit instructor. Hac spe animatus, ego infirmus miles cum fortissimis omnium strenuissimisque tam gravem pugnam decernere nihil sum veritus. Quod tamen temere sit factum necne, rectius utique de eventu pugnae quam de nostra aetate

---

<sup>1</sup> *Job.* XXXII, 8: « Spiritus est in hominibus ».

<sup>2</sup> *I Thim.* IV, 12.



dei sapienti, se non l'opportunità di tal genere di lotte per ottenere la sapienza, la necessità di esse per difenderla. E forse per questo anche i Caldei richiedono che alla nascita di colui che deve diventare filosofo Marte guardi con triangolare aspetto Mercurio, quasichè, tolte queste riunioni, questi contrasti, tutta la filosofia dovesse ridursi sonnacciosa e dormiente.

Più difficile è la mia difesa con quanti mi dicono inadatto a tale impresa: infatti, se mi proclamerò alla sua altezza, sembrerò forse degno dell'accusa di immodestia e presunzione; se me ne confesserò incapace, parrò degno di quella di inconsulto e temerario. Guardate in quali strette sono caduto, in che posizione mi trovo, in cui non posso promettere di me senza biasimo quello che poi non posso senza biasimo dare. Potrei forse citare da Giobbe, che lo spirito è in tutti, ed ascoltar con Timoteo: «nessuno dispreggi la tua giovinezza». Ma con maggior sincerità, secondo la mia coscienza, risponderò che nulla v'è in me di grande o di singolare; pur non negando di essere studioso e bramoso delle lettere, tuttavia non prendo nè pretendendo il nome di dotto. Perciò anche l'essermi assunto un compito così gravoso non è dipeso dall'incoscienza della mia debolezza, ma dal mio sapere che di tali battaglie letterarie è prerogativa che in esse è guadagno l'esser vinti. Per cui avviene che il più debole non solo non deve sfuggirle, ma anzi può e deve affrontarle di sua iniziativa, poichè chi soccombe trae dal vincitore non danno, ma vantaggio, chè torna più ricco, e cioè più dotto e più agguerrito per le future battaglie. Animato da questa speranza io, debole soldato, non ho temuto per nulla di affrontare sì grave cimento con combattenti tutti più forti e più coraggiosi. Se poi sia stata impresa temeraria, lo si potrà giudicare meglio dal risultato della lotta che non dalla mia età.

potest quis iudicare? Restat ut tertio loco his respondeam, qui numerosa propositarum rerum multitudine offenduntur, quasi hoc eorum humeris sederet onus, et non potius hic mihi soli, quantuscunque est labor, esset exanclandus. Indecens profecto hoc et morosum nimis, velle alienae industriae modum ponere, et, ut inquit Cicero, in ea re quae eo melior quo maior, mediocritatem desiderare. Omnino tam grandibus ausis erat necesse me vel succumbere vel satisfacere; si satisfacerem, non video cur quod in decem praestare quaestionibus est laudabile, in nongentis etiam praestitisse culpabile existimetur. Si succumberem, habebunt ipsi, si me oderunt, unde accusarent, si amant unde excusent. Quoniam in re tam gravi, tam magna, tenui ingenio, exiguaque doctrina, adolescentem hominem defecisse, venia potius dignum erit quam accusatione. Quin et iuxta Poetam<sup>1</sup>:

si deficient vires, audacia certe  
Laus erit: in magnis et voluisse sat est.

Quod si nostra aetate multi, Gorgiam Leontinum imitati, non modo de nongentis sed de omnibus etiam omnium artium quaestionibus soliti sunt, non sine laude, proponere disputationem, cur mihi non liceat, vel sine culpa, de multis quidem, sed tamen certis et determinatis disputare? At superfluum inquirunt hoc et ambitiosum. Ego vero non superfluo modo, sed necessario factum hoc a me contendo, 135<sup>v</sup> quod et si ipsi mecum philo | sopherandi rationem considerarent, inviti etiam fateantur plane necesse est. Qui enim se cuipiam ex philosophorum familiis addixerunt, Thomae videlicet aut Scoto, qui nunc plurimum in manibus, faventes, possunt illi quidem vel in paucarum quaestionum discussione suae doctrinae periculum facere. At ego ita me institui, ut in nullius verba iuratus, me per omnes philosophiae magistros funderem, omnes schedas excuterem, omnes fa-

<sup>1</sup> PROPERTII *Eleg.* lib. III, I, vv. 5-6.

Rimane che, in terzo luogo, io risponda a questi che sono sdegnati per il numero eccessivo delle tesi proposte, come se il peso della cosa gravasse sulle loro spalle e non fossi io solo piuttosto a dover sopportare tale fatica, qualunque essa sia. Ma è certo sconveniente e molto strano questo voler porre un limite all'opera altrui e, come dice Cicerone, rimpiangere la mediocrità in ciò che è tanto migliore quanto è maggiore. In impresa sì grande è senza dubbio necessario che io o soccomba o trionfi; se riesco, non vedo perchè, se è degno di lode il vincere in dieci argomenti, si stimi una colpa il farlo in novecento. Se soccombo, costoro avranno motivo di accusarmi, se mi odiano, di scusarmi, se mi amano. Che in una impresa così grande e grave sia venuto meno un giovane di scarso ingegno e di poca dottrina, è fatto degno piuttosto di perdono che d'accusa. Chè anzi, come dice il Poeta, se vengono meno le forze, sarà fonte di lode il coraggio; nelle grandi imprese è abbastanza l'aver voluto. Chè se al nostro tempo molti, imitando Gorgia Leontino, sono soliti non senza lode proporre dispute non soltanto su novecento tesi, ma perfino su tutti gli argomenti di tutte le arti, perchè io non potrò, almeno senza venire accusato, discutere su molte cose, ma tuttavia precise e determinate? Ma, replicano, questo è superfluo e ambizioso. Io, invece, non solamente sostengo che non è superfluo, ma anzi che è necessario per me il farlo, e se costoro considereranno con me la natura del filosofare, dovranno pur confessare che è assolutamente necessario.

Quelli infatti che seguono una qualunque scuola filosofica, di San Tommaso per esempio o di Duns Scoto, che ora sono i più largamente accolti, cimentano la loro dottrina nella discussione di poche questioni. Io, invece, mi sono proposto di non giurare sulla parola di nessuno, di frequentare tutti i maestri di filosofia, di esaminare tutte

miliās agnoscerem. Quare, cum mihi de illis omnibus esset dicendum, ne, si privati dogmatis defensor reliqua posthabuissem, illi viderer obstrictus, non potuerunt, etiamsi pauca de singulis proponerentur, non esse plurima quae simul de omnibus afferebantur. Nec id in me quispiam damnet, quod me quocunque ferat tempestas deferar hospes<sup>1</sup>. Fuit enim cum ab antiquis omnibus hoc observatum, ut omne scriptorum genus evolventes, nullas quas possent commentationes illectas praeterirent, tum maxime ab Aristotele, qui eam ob causam ἀναγνώστης, idest lector, a Platone nuncupabatur, et profecto angustae est mentis intra unam se Porticum aut Academiam continuisse. Nec potest ex omnibus sibi recte propriam selegisse, qui omnes prius familiariter non agnoverit. Adde quod in unaquaque familia est aliquid insigne, quod non sit ei commune cum ceteris. Atque ut a nostris, ad quos postremo philosophia pervenit, nunc exordiar, est in Joanne Scoto vegetum quiddam atque discussum, in Thoma solidum et aequabile, in Aegidio tersum et exactum, in Francisco acre et acutum, in Alberto priscum, amplum et grande, in Henrico, ut mihi visum est, semper sublime et venerandum. Est apud Arabes, in Averroe firmum et inconcussum, in Avempace, in Alpharabio grave et meditatū, in Avicenna divinum atque platonicum. Est apud Graecos in universum quidem nitida, in primis et casta philosophia; apud Simplicium locuples et copiosa, apud Themistium elegans et compendiaria, apud Alexandrum constans et docta, apud Theophrastum graviter elaborata, apud Ammonium enodis et gratiosa. Et si ad Platonicos te converteris, ut paucos percenseam, in Porphyrio rerum copia et multiuga religione delectaberis, in Jamblico secretiorem philosophiam et barbarorum mysteria veneraberis, in Plotino primum quicquam non est

---

<sup>1</sup> HORATII *Epistul.* l. I, 1, v. 15.

le posizioni, di conoscere tutte le scuole. Perciò, dovendo io dire di tutti i filosofi per non sembrare difensore di una tesi determinata qualora ne trascurassi altre, le questioni proposte non poterono non essere molte nel loro insieme, anche se erano poche quelle riferite per ognuno. Nè mi si biasimi se giungo ospite dovunque mi portano le vicende. Da tutti gli antichi, infatti, fu osservato questo principio, che esaminando ogni autore non trascurassero possibilmente nessuno scritto. E tale principio osservò in particolare Aristotele che appunto perciò Platone chiamava *lettore*; e senza dubbio è proprio di una mentalità ristretta chiudersi nel Portico o nell'Accademia. Non può scegliere fra tutte la sua via, chi prima non le ha esaminate a fondo tutte. Aggiungi che in ogni scuola v'è qualcosa di egregio che non le è comune con le altre; e per cominciare dai nostri, a cui è giunta infine l'indagine filosofica, v'è in Giovanni [Duns] Scoto qualcosa di vigoroso e di sciolto, in Tommaso di solido e di ponderato, in Egidio [Romano] di terso e di preciso, in Francesco [di Mayronnes] di sottile ed acuto, in Alberto [Magno] di antico, ampio e maestoso, in Enrico [di Gand], mi sembra, di sempre sublime e venerando. E fra gli Arabi v'è in Averroè qualcosa di saldo e inconcusso, in Avempace e in Alfarabi di grave e meditato, in Avicenna di divino e platonico. I Greci in genere hanno sopra tutti una filosofia chiara e pura; ricca ed ampia in Simplicio, elegante e stringata in Temistio, costante e dotta in Alessandro, gravemente elaborata in Teofrasto, agile ed aggraziata in Ammonio. E se ti rivolgi ai Platonici, per non parlare che di pochi, in Porfirio ti rallegrerà l'abbondanza di argomenti e la religione molteplice, in Giamblico onorerai la più occulta filosofia e i misteri dei barbari, in Plotino non c'è cosa che tu possa preferire,

quod admireris, qui se undique praebebat admirandum, quem de divinis divine, de humanis longe supra hominem doctus sermonis obliquitate loquentem, sudantes Platonici vix intelligunt. Praetereo magis novitios, Proculum Asiatica fertilitate luxuriantem et qui ab eo fluxerunt Hermiam, Damascium, Olympiodorum et complures alios, in quibus omnibus illud τὸ θεῖον, idest divinum, peculiare Platoniorum symbolum elucet semper. Accedit quod, si qua est secta quae veriora incessat dogmata et bonas causas ingenii calumnia ludificetur, ea veritatem firmat, non infirmat, et, velut motu quassatam flammam, excitat, non extinguit. Hac ego ratione motus, non unius modo (ut quibusdam placebat), sed omnigenae doctrinae placita in medium afferre volui, ut hac complurium sectarum collatione ac multifariae discussione philosophiae, ille veritatis fulgor, cuius Plato meminit in *Epistulis*<sup>1</sup>, animis nostris quasi sol oriens ex alto clarius illucesceret. Quid erat, si Latinorum tantum, Alberti scilicet, Thomae, Scoti, Aegidii, 163<sup>r</sup> Francisci, Henricique philosophia, obmissis | Graecorum Arabumque philosophis, tractabatur? Quando omnis sapientia a Barbaris ad Graecos, a Graecis ad nos manavit<sup>2</sup>. Ita nostrates semper in philosophandi ratione peregrinis inventis stare, et aliena excoluisse sibi duxerunt satis. Quid erat cum Peripateticis egisse de naturalibus, nisi et Platoniorum accersebatur academia, quorum doctrina et de divinis semper inter omnes philosophias — teste Augustino — habita est sanctissima et a me nunc primum, quod sciam, — verbo absit invidia — post multa saecula sub disputandi examen est in publicum allata. Quid erat et aliorum quotquot erant tractasse opiniones, si quasi ad

---

<sup>1</sup> PLATONIS *Ep.* VII, 341 d.

<sup>2</sup> Cfr. EUSEB. *Praep. Ev.*, X, 10, 2; XIV, 10, 43 sgg. THEDORET. *Curratio*, I, 41 e sgg.

poichè si mostra in ogni aspetto ammirevole, poichè parla divinamente delle cose divine, poichè quando discorre delle cose umane supera gli uomini con la sapiente sottigliezza del discorso sì che con fatica lo intendono appena gli stessi Platonici. E tralascio i più recenti, Proclo esuberante di fecondità asiatica, e i suoi scolari, Damascio, Olimpiodoro e molti altri, nei quali tutti risplende quel che di divino, che è nota caratteristica dei Platonici.

E se c'è qualche scuola che combatte le affermazioni più vere e calunnia la buona causa del pensiero, essa rafforza, non indebolisce la verità, come il vento scuotendo la fiamma la alimenta, non la spenge.

Mosso da ciò io volli presentare le conclusioni non di una dottrina sola — come qualcuno intendeva — ma di tutte, in modo che da tal confronto di molte scuole e dalla discussione di una varia filosofia quel fulgore di verità, di cui Platone parla nelle *Epistole*, risplendesse nelle anime nostre come un sole nascente dal cielo. Che valeva trattare solo la filosofia dei latini, di Alberto cioè, di Tommaso, di Scoto, di Egidio, di Francesco, di Enrico, tralasciando i pensatori Greci ed Arabi, quando ogni conoscenza è passata dai Barbari ai Greci, dai Greci a noi? Così i nostri nel metodo del filosofare ritennero sempre bastevole il contentarsi dei ritrovati altrui, il curare le cose altrui. Che valeva discutere di questioni fisiche con i Peripatetici, senza fare intervenire anche l'accademia dei Platonici, la cui dottrina delle cose divine, secondo Agostino, fu sempre fra tutte ritenuta santissima ed è stata da me ora per la prima volta dopo molti secoli — ch'io sappia, e lungi stia da tali parole l'invidia — recata in pubblica disputa? Che valeva aver discusso tutte le altrui opinioni se, accedendo al convito dei sapienti come chi non rechi la

sapientum symposium asymboli accedentes, nihil nos quod esset nostrum, nostro partum et elaboratum ingenio, afferrebamus? Profectum ingenerosum est, ut ait Seneca<sup>1</sup>, sapere solum ex commentario et, quasi maiorum inventa nostrae industriae viam praecloserint, quasi in nobis effeta sit vis naturae, nihil ex se parere, quod veritatem, si non demonstrat, saltem innuat vel de longinquo. Quod si in agro colonus, in uxore maritus odit sterilitatem, certe tanto magis infecundam animam oderit illi complicita et associata divina mens, quanto inde nobilior longe proles desideratur.

Propterea non contentus ego, praeter communes doctrinas multa de Mercurii Trismegisti prisca theologia, multa de Chaldaeorum, de Pythagorae disciplinis, multa de secretioribus Hebraeorum addidisse mysteriis, plurima quoque per nos inventa et meditata, de naturalibus et divinis rebus disputanda proposuimus. Proposuimus primo Platonis Aristotelisque concordiam a multis antehac creditam, a nemine satis probatam. Boethius, apud Latinos, id se facturum pollicitus, non invenitur fecisse umquam quod semper facere voluit<sup>2</sup>. Simplicius, apud Graecos idem professus, utinam id tam praestaret quam pollicetur<sup>3</sup>. Scribit et Augustinus in *Academicis*<sup>4</sup> non defuisse plures qui subtilissimis suis disputationibus idem probare conati sint, Platonis scilicet et Aristotelis eandem esse philosophiam. Joannes item Grammaticus cum dicat apud eos tantum dissidere Platonem ab Aristotele, qui Platonis dicta non

---

<sup>1</sup> SENECA *Epistulae*, 33, 7.

<sup>2</sup> BOETHII *De interp.*, sec. Ed., II, 3: «... Aristotelis Platonisque sententias in unam quodammodo revocare concordiam eosque non ut plerique dissentire in omnibus, sed in plerisque et his in philosophia maximis consentire demonstrem».

<sup>3</sup> SIMPLICII *Cat.* 28; *Phys.*, 404, 16.

<sup>4</sup> AUGUSTINI *Contra Acad.* III, 19 (P. L. XXXII, 956): «non defuerunt acutissimi et solertissimi viri qui docerent disputationibus suis Aristotelem ac Platonem ita sibi concinere, ut imperitis minusque attentis dissentire videantur».



posseder la bellezza d'altrui: nò essendo l'odio desi-  
 derio di cosa alcuna fuora di lui: come quello: et unum  
 e, perfectissimo & nulla gl'omacha, et nò potria  
 a lui piu repugnare questo amon, et quello di gl'  
 lui ama la creatura, nasce appunto da opposita cag.  
 In quello colui: che ama, ha bisogno della cosa amata  
 & riceve dallei, cioè, dallo amato l'affectione  
 sua. In quello, cioè, amore diuino, l'amato ha bi-  
 sogno dello amante: & chiama da & nò riceve  
 Similmente quello Amore: che omnia si chiama, ha  
 opposita proprietà al nro amon. Nella amicitia  
 e, sempre necessaria la reciprocatione, come p<sup>ta</sup>  
 dice in molti luoghi, cioè, che l'amicco p<sup>uno</sup> l'amede  
 sono modo, & p<sup>ta</sup> la medesima causa amati l'altro  
 che lui, e, amato da colui: l'che nò e, necessario ne  
 l'amore nro. p<sup>ta</sup> che chiama po essere nò bello, & co-  
 sequentemenn<sup>te</sup> nò apto amouere l'amicco amato  
 desideria della sua bellezza. Poi dumq<sup>ue</sup> consideram<sup>us</sup>  
 l'errori q<sup>ue</sup>to ~~errore nel p<sup>mo</sup> congresso comento~~  
 l'nro. m. confundendo unum, sol p<sup>ta</sup> q<sup>ue</sup>to capo  
 et p<sup>ta</sup> uertendo cioè d'amore parlla. bench<sup>e</sup> oltre a q<sup>ue</sup>to  
 In ogni parte di q<sup>ue</sup>to tractato habbia commesso  
 In ogni materia errori  
 come io credo nel processo chiaramente manifestare

quati errori nel primo  
 congresso Commetta  
 el nro. m. et



sua parte, non avessimo portato nulla di nostro, nulla prodotto ed elaborato dal nostro ingegno? È certo poco nobile — come dice Seneca — saper solo di riflesso, quasichè i ritrovati dei maggiori avessero sbarrato la strada all'opera nostra, quasichè, esaurita, la forza della natura fosse in noi incapace di generare qualcosa che almeno di lontano accenni alla verità, se pure è inetta a mostrarla. Chè se il colono odia l'infecundità nel campo, il marito nella sposa, certo tanto di più la mente divina odierà un'anima infecunda a sè legata ed avvinta, quanto più nobile è la prole che da essa viene bramata. Io quindi, insoddisfatto di aver recato oltre le dottrine comuni molte sentenze dell'antica teologia di Mercurio Trismegisto, molte delle teorie dei Caldei e di Pitagora, molte dei più ascosi misteri degli Ebrei, ho proposto alla discussione anche moltissimi argomenti da me trovati e meditati circa problemi fisici e teologici. Ho innanzitutto proposto l'accordo fra Platone ed Aristotele, già prima sostenuto da molti, da nessuno dimostrato abbastanza. Boezio fra i Latini, pur avendo promesso di farlo, non si trova che mai compisse quello che sempre aveva voluto fare; Simplicio fra i Greci, che aveva sostenuto lo stesso, avesse davvero adempiuto la sua promessa! Anche Agostino nel libro *Contro gli Accademici* scrive che non mancarono molti che nelle loro sottilissime discussioni tentarono di mostrare ciò: che la filosofia di Platone e quella di Aristotele coincidono. Ugualmente Giovanni Grammatico, che dice che Platone differisce da Aristotele solo per coloro che non capiscono le parole di Platone, ne ha tuttavia lasciata ai posteri la dimostrazione.

intelligunt, probandum tamen posteris hoc reliquit. Addimus autem et plures locos in quibus Scoti et Thomae, plures in quibus Averrois et Avicennae sententias, quae discordes existimantur, concordēs esse nos asseveramus. Secundo loco, quae in philosophia cum Aristotelica tum Platonica excogitavimus nos, tum duo et septuaginta nova dogmata physica et metaphysica collocavimus, quae si quis teneat, poterit, nisi fallor, quod mihi erit mox manifestum, quamcumque de rebus naturalibus divinisque propositam quaestionem longe alia dissolvere ratione, quam per eam edoceamur quae et legitur in scholis et ab huius aevi doctoribus colitur philosophiam. Nec tam admirari quis debet, Patres, me in primis annis, in tenera aetate, per quam vix licuit — ut iactant quidam — aliorum legere commentationes, novam afferre velle philosophiam, quam vel laudare illam, si defenditur, vel damnare, si reprobatur, et denique, cum nostra inventa haec nostrasque sint litteras iudicaturi, non auctoris annos, sed illorum merita potius vel demerita numerare. Est autem, et praeter illam, alia, quam nos attulimus, nova per numeros philosophandi institutio antiqua, illa quidem et a Priscis Theologis, a Pythagora praesertim, ab Aglaophamo, a Philolao, a Platone prioribusque Platonice observata<sup>1</sup>, sed quae hac tempestate, ut praecleara alia, posteriorum incuria sic exolevit, ut vix vestigia ipsius ulla reperiantur. Scribit Plato in *Epinomide*<sup>2</sup>, inter omnes liberales artes et scientias contemplatrices praecipuam maximeque divinam | esse scientiam numerandi. Quaerens item, cur homo animal sapientissimum? respondet: quia numerare novit. Cuius sententiae et Aristoteles meminit in *Problematis*<sup>3</sup>. Scribit Abumasar verbum

---

<sup>1</sup> PROCLUS, *Comm. Tim.* V, proem. ; *Theol. plat.* I, 6.

<sup>2</sup> *Epinomis* 677 a sgg. ; *Resp.* 525 d e.

<sup>3</sup> ARISTOT., *Prob.* XX, 6, 955 ; Διὰ τί ἀνθρώπῳ πειστέον μᾶλλον ἢ ἄλλῳ

Abbiamo anche aggiunto varie tesi in cui affermiamo che sono d'accordo i pareri ritenuti contrastanti di Scoto e di Tommaso, di Averroè e di Avicenna. Abbiamo poi proposto le conclusioni da noi ritrovate sia sulla filosofia platonica che su quella aristotelica e quindi settantadue nuove tesi fisiche e metafisiche, dimostrate le quali uno potrà, se non m'inganno — e lo vedrò chiaramente tra breve — risolvere qualunque questione naturale e teologica con ben altro metodo da quello che ci è stato insegnato e si insegna nelle scuole e viene usato dai filosofi del tempo nostro. Nè alcuno si meravigli, o Padri, che io giovane d'anni, d'età immatura, in cui — come taluni dicono — appena si possono leggere le asserzioni altrui, rechi una nuova filosofia. La si lodi piuttosto, se saprò difenderla, la si condanni, se sarà confutata ; ed infine costoro, dal momento che giudicheranno questi nostri ritrovati e i nostri scritti,entino non gli anni dell'autore, ma i meriti ed i demeriti dell'opera.

Abbiamo ancora proposto un'altra antica maniera di filosofare secondo i numeri, usata dai primi teologi, e specialmente da Pitagora, da Aglaofemo, da Filolao, da Platone e dagli antichi platonici, dottrina che, come altre cose illustri, così poi per l'incuria dei posterì si spense a tal punto che a stento se ne trova qualche traccia. Scrive Platone nell'*Epinomide* che fra tutte le arti e le scienze del contemplare, egregia e sommamente divina è la scienza del numerare. E domandandosi perchè l'uomo sia il più sapiente degli animali risponde : perchè sa numerare. Sentenza che anche Aristotele ricorda nei *Problemi*. Scrive Abumasar che fu opinione di Avenzoar babilonese, che

fuisse Avenzoar Babylonii, eum omnia nosse qui noverat numerare. Quae vera esse nullo modo possunt, si per numerandi artem eam artem intellexerunt cuius nunc mercatores in primis sunt peritissimi, quod et Plato testatur, exserta nos admonens voce ne divinam hanc arithmetica mercatoriam esse arithmetica intelligamus. Illam ergo arithmetica, quae ita extollitur, cum mihi videar post multas lucubrationes exploratam habere, huiusce rei periculum facturus, ad quattuor et septuaginta quaestiones, quae inter physicas et divinas principales existimantur, responsurum per numeros publice me sum pollicitus. Proposimus et Magica theoremata, in quibus duplicem esse magiam significavimus, quarum altera daemonum tota opere et auctoritate constat, res mediis fidiis execranda et portentosa. Altera nihil est aliud, cum bene exploratur, quam naturalis philosophiae absoluta consummatio. Utriusque cum meminerint Graeci, illam magiae nullo modo nomine dignantes γοητείαν nuncupant, hanc propria peculiarique appellatione μαγείαν, quasi perfectam summamque sapientiam vocant. Idem enim, ut ait Porphyrius<sup>1</sup>, Persarum lingua magus sonat quod apud nos divinorum interpretes et cultores. Magna autem, immo maxima, Patres, inter has artes disparitas et dissimilitudo. Illam non modo Christiana religio, sed omnes leges, omnis bene instituta res publica damnat et exsecratur. Hanc omnes sapientes, omnes caelestium et divinarum rerum studiosae nationes, approbant et amplectuntur. Illa artium fraudolentissima, haec firma, fidelis et solida. Illam quisquis coluit semper dissimulavit, quod in auctoris esset ignominiam et contume-

---

ξῶω ; πότερον ὡςπερ Πλάτων Νεοκλεῖ ἀπεκρίνατο, ὅτι ἀριθμεῖν μόνον ἐπίσταται τῶν ἄλλων ζῶων ;

<sup>1</sup> PORPHYRII *De abstinentia*, IV, 16 (ed. Nauck) : παρά γε μὴν τοῖς Πέρσαις οἱ περὶ το θεῖον σοφοὶ καὶ τούτου θεράποντες μάγοι μὲν προσαγορεύονται.

tutto sa colui che sa numerare. Cose tutte che in nessun modo potrebbero esser vere se per arte del numerare avessero inteso quell'arte di cui ora soprattutto sono periti i mercanti; e questo attesta anche Platone, quando con voce ampia ci avverte a non confondere con l'aritmetica dei mercanti questa aritmetica divina. Credendo dunque di avere, dopo lunghe riflessioni, esaminata a fondo l'aritmetica così esaltata, pronto ad affrontare la discussione, ho promesso di rispondere pubblicamente mediante i numeri a settantaquattro questioni, che si ritengono le principali fra quelle fisiche e divine.

Abbiamo anche proposto teoremi magici, in cui abbiamo sostenuto che la magia è duplice, fondandosi l'una esclusivamente sull'opera e l'autorità dei demoni, cosa del tutto esecrabile e mostruosa, mentre l'altra, se ben si guardi, non è che il totale compimento della filosofia naturale. I Greci, avendole entrambe presenti, chiamano l'una stregoneria, non degnandola affatto del nome di Magia, quasi somma e compiuta sapienza. Infatti, come dice Porfirio, in lingua persiana mago significa quello che da noi è interprete e cultore di cose divine. Grande dunque, anzi grandissima, o Padri, è la disparità fra queste arti. L'una è condannata ed esecrata non solo dalla religione cristiana, ma da tutte le leggi, da ogni Stato bene ordinato. L'altra approvano ed abbracciano tutti i saggi, tutti gli Stati amanti di cose umane e divine. Quella è di tutte le arti la più fraudolenta, questa è ferma, fedele e solida. Quella, chiunque la coltivò, sempre nascose, poichè sarebbe riuscita a vergogna e danno dell'autore; con questa, nell'antichità e poi quasi sempre

liam, ex hac summa litterarum claritas gloriaque antiquitas et paene semper petita. Illius nemo umquam studiosus fuit vir philosophus et cupidus discendi bonas artes; ad hanc Pythagoras, Empedocles, Democritus, Plato, discendam navigavere, hanc praedicarunt reversi, et in arcanis praecipuam habuerunt<sup>1</sup>. Illa, ut nullis rationibus, ita nec certis probatur auctoribus; haec, clarissimis quasi parentibus honestata, duos praecipue habet auctores: Xalmosidem, quem imitatus est Abbaris hyperboreus, et Zoroastrem, non quem forte creditis, sed illum Oromasi filium<sup>2</sup>. Utriusque magia quid sit, Platonem si percontemur, respondebit in *Alcibiade*: Zoroastris magia non esse aliud quam divinatorum scientiam, qua filios Persarum reges erudiebant, ut ad exemplar mundanae Reipublicae suam ipsi regere Rempublicam edocerentur<sup>3</sup>. Respondebit in *Charmide*<sup>4</sup>, magiam Xalmosidis esse animi medicinam, per quam scilicet animo temperantia, ut per illam corpori sanitas comparatur. Horum vestigiis postea perstiterunt Carondas, Damigeron, Apollonius, Hostanes et Dardanus<sup>5</sup>. Perstitit Homerus, quem ut omnes alias sapientias, ita hanc quoque sub sui Ulixis erroribus dissimulasse in poetica nostra Theologia aliquando probabimus<sup>6</sup>. Perstiterunt Eudoxus et Hermippus<sup>7</sup>. Perstiterunt fere omnes qui Pythagorica Platonicaque mysteria

---

<sup>1</sup> PLINII *Nat. Hist.* XXX, 1 (2): « Pythagoras, Empedocles, Democritus, Plato ad hanc discendam navigavere, exiliis verius quam peregrinationibus susceptis, hanc reversi praedicavere, hanc in arcanis habuere ».

<sup>2</sup> PLINII *loc. cit.*

<sup>3</sup> PLATONIS I Alcib, 121 sgg. Cfr. APULEIUS, *Apologia*.

<sup>4</sup> PLATONIS *Charm.* 156.

<sup>5</sup> Cfr. TERTULLIANI *De Anima*, 57 (P. L. II, 57): « Hostanes et Thyphon et Dardanus et Damigeron et Nectabis et Berenice ».

<sup>6</sup> PLINII *loc. cit.*: « ...mirum... in bello Troiano tantum de arte ea silentium fuisse Homero tantumque operis ex eadem in Ulixis erroribus, adeo ut vel totum opus non aliunde constet... ».

<sup>7</sup> PLINII *op. cit.*: « ... Eudoxus... Hermippus, qui de tota ea diligentissime scripsit ». DIOG. LAERT., I, proem. 8. Cfr. ARIST. fr. 34 Rose (JAEGER, *Aristotele*, tr. it., p. 177-8).



si cercò somma celebrità e gloria nelle lettere. Di quella non fu mai studioso il filosofo e l'uomo bramoso di apprendere buone arti; per imparare questa Pitagora, Empedocle, Democrito, Platone, traversarono il mare e, tornati, la insegnarono e massima la ritennero nei loro misteri. Quella, come non è fondata su alcuna ragione, così non è approvata da alcun autore; questa, appoggiata quasi da genitori egregi, ha soprattutto due cultori, Xalmoxide, che fu iniziato da Abaris l'Iperboreo, e Zoroastro, non quello che forse pensate, ma il figlio di Oromaso. Che sia la magia di entrambi ce lo dirà Platone nell'*Alcibiade*, se l'interrogheremo: la magia di Zoroastro altro non essere se non la conoscenza delle cose divine, in cui i re persiani istruivano i figli perchè imparassero a reggere il proprio Stato sull'esempio dell'ordine del mondo. Ci risponderà nel *Carmide* che la magia di Xalmoxide è medicina dell'anima con cui si ottiene l'armonia interiore, come con l'altra la sanità del corpo.

Sequirono tali tracce Caronda, Damigeron, Apollonio, Ostane, Dardano; le seguì Omero che dimostreremo un giorno, nella nostra *Teologia poetica*, aver dissimulato sotto i viaggi del suo Ulisse, come tutte le altre scienze, così anche questa. Le seguirono Eudosso ed Ermippo. Le seguirono quasi tutti coloro che scrutarono i misteri Pita-

sunt perscrutati. Ex iunioribus autem, qui eam olfecerint tres reperiō, Alchindum Arabem, Rogerium Baconem et Guilielmum Parisiensem. Meminit et Plotinus<sup>1</sup>, ubi naturae ministrum esse et non artificem Magum demonstrat: hanc  
237' magiam probat | asseveratque vir sapientissimus, alteram ita abhorrens ut, cum ad malorum daemonum sacra vocaretur, rectius esse, dixerit, ad se illos quam se ad illos accedere, et merito quidem<sup>2</sup>. Ut enim illa obnoxium mancipatumque improbis potestatibus hominem reddit, ita haec illarum principem et dominum. Illa denique nec artis nec scientiae sibi potest nomen vindicare; haec altissimis plena mysteriis, profundissimam rerum secretissimarum contemplationem, et demum totius naturae cognitionem complectitur. Haec, inter sparsas Dei beneficio et inter seminatatas mundo virtutes, quasi de latebris evocans in lucem, non tam facit miranda quam facienti naturae sedula famulatur. Haec universi consensum, quem significantius Graeci συμπάθειαν dicunt<sup>3</sup>, introrsus perscrutatus rimata et mutuum naturarum cognitionem habens perspectam, nativas adhibens unicuique rei et suas illecebras, quae magorum ὠγγες nominantur<sup>4</sup>, in mundi recessibus, in naturae gremio, in promptuariis arcanisque Dei latitantia miracula, quasi ipsa sit artifex, promit in publicum, et sicut agricola ulmos vitibus, ita Magus terram caelo, idest inferiora superiorum dotibus virtutibusque maritat. Quo fit ut quam illa prodigiosa et noxia, tam haec divina et salutaris appareat. Ob hoc praecipue quod illa hominem, Dei hostibus mancipans, avocat a Deo, haec in eam operum Dei admirationem

<sup>1</sup> PLOT., *En.* IV, IV, 42-43.

<sup>2</sup> PORPHYRII *Vita Plotini*, X, 34-35 (ed. Bréhier).

<sup>3</sup> PLINII *Nat. Hist.* XX, 1: «odia amicitiaeque rerum surdarum ac sensu carentium... quod Graeci *sympathiam* appellavere».

<sup>4</sup> Ἰυγξ: ὄρνεον Ἀφροδίτης, ὃ αἱ φαρμακίδες συνεργὸν ἔχουσι πρὸς τὰς μαγείας.... Scholia in Theocritum vetera (ed. Wendel), II 17; cfr. *Oracula Chaldaica*, ed. Kroll, pp. 39 ss. PSELLI *hypotyposis*, ed. Kroll, 4 (p. 73).

gorici e Platonici; e fra i moderni che l'hanno praticata ne trovo tre: l'arabo Alkindi, Ruggero Bacone e Guglielmo di Parigi [d'Alvernia]. La ricorda anche Plotino dove dimostra che il mago è ministro e non artefice della natura; e tal genere di magia approva e sostiene quell'uomo sapientissimo, che pur aborre a tal punto dall'altra che, invitato a riti di demoni, con ragione rispose esser meglio che quelli andassero a lui che non lui ad essi. Infatti come quella rende l'uomo soggetto e schiavo dei poteri del male, così questa lo fa loro signore e padrone. Quella non può rivendicare a sè nè il nome di arte nè quello di scienza; questa, piena di misteri profondissimi abbraccia la contemplazione più alta delle cose più segrete e, infine, la conoscenza di tutta la natura. Essa, quasi traendo dai penetrati alla luce le virtù disperse e disseminate nel mondo dalla bontà di Dio, più che compier miracoli, fedelmente serve alla miracolosa natura. Essa, intimamente scrutando il consenso dell'universo, che in modo più espressivo i greci chiamano *simpatia*, esplorato il mutuo rapporto delle nature, recando a ogni cosa le adatte lusinghe, che si chiamano i sortilegi dei maghi, porta alla luce, quasi ne fosse l'artefice, i miracoli ascosti nei penetrati del mondo, nel grembo della natura, nei misteri di Dio, e, come il contadino sposa gli olmi alle viti, così il Mago marita la terra al cielo, e cioè le forze inferiori alle doti e alle proprietà superne. Perciò, quanto l'una magia appare mostruosa e nociva, tanto l'altra si mostra divina e salutare. Soprattutto per questo, che l'una, rendendo l'uomo servo dei nemici di Dio, lo allontana da Dio, mentre l'altra lo esalta a tale ammirazione delle opere del Signore, che ad essa certamente conseguono carità, fede e speranza.

excitat, quam propensa caritas, fides ac spes, certissime consequuntur. Neque enim ad religionem, ad Dei cultum quicquam promovet magis quam assidua contemplatio mirabilium Dei, quae ut per hanc de qua agimus naturalem magiam bene exploraverimus, in opificis cultum amoremque ardentius animati illud canere compellemur: « Pleni sunt caeli, plena est omnis terra maiestate gloriae tuae<sup>1</sup> ».

Et haec satis de magia, de qua haec diximus, quod scio esse plures qui, sicut canes ignotos semper adlatrant, ita et ipsi saepe damnant oderuntque quae non intelligunt.

Venio nunc ad ea quae ex antiquis Hebraeorum mysteriis eruta, ad sacrosanctam et catholicam fidem confirmandam attuli, quae ne forte ab his, quibus sunt ignota, commentitiae nugae aut fabulae circumlatorum existimantur, volo intelligant omnes quae et qualia sint, unde petita, quibus et quam claris auctoribus confirmata et quam reposita, quam divina, quam nostris hominibus ad propugnandam religionem contra Hebraeorum importunas calumnias sint necessaria. Scribunt non modo celebres Hebraeorum doctores, sed ex nostris quoque Esdras, Hilarius et Origenes<sup>2</sup>, Mosem non legem modo, quam quinque exaratam libris posteris reliquit, sed secretiorem quoque et veram legis enarrationem in monte divinitus accepisse; praeceptum autem ei a Deo ut legem quidem populo publicaret, legis interpretationem nec traderet libris, nec invulgaret, sed ipse Iesu Nave tantum, tum ille aliis deinceps succedentibus sacerdotum primoribus, magna silenti religione, revelaret. Satis erat per simplicem historiam nunc Dei potentiam, nunc in improbos iram, in bonos clementiam,

---

<sup>1</sup> ISAIA, VI, 3.

<sup>2</sup> *Esdra IV*, XIV, 45-57. HILARII *Tractatus Psalmi II*, PL 9, 262 cd-263 a: « Hi itaque seniores libros hos transferentes et spiritalem secundum Moysi traditionem occultarum cognitionum scientiam adepti... ». ORIGENIS *In Evang. Joannis*, XIX, 2.

Nulla infatti spinge alla religione, al culto di Dio, più della costante contemplazione delle meraviglie del Signore; e quando le avremo bene esaminate mediante questa magia naturale di cui trattiamo, più ardentemente animati da un grande amore dell'artefice saremo spinti a cantare: « pieni sono i cieli, piena è la terra tutta della maestà della tua gloria ». E basti della magia, di cui tanto ho parlato, perchè so che vi sono molti i quali, come i cani che latrano sempre contro gli ignoti, così condannano e odiano ciò che non intendono.

Vengo ora a quelle cose che, tratte dagli antichi misteri degli Ebrei, recai a conferma della sacrosanta e cattolica fede, e perchè non siano ritenute da coloro cui sono ignote vanità, stoltezze e favole di ciurmadori, voglio che tutti intendano che cosa siano, donde derivino, da quali illustri autori siano appoggiate, quanto nascoste, quanto divine, quanto a noi necessarie per difendere la nostra religione dalle importune calunnie degli Ebrei. Scrivono non solo celebri dottori ebrei, ma fra i nostri anche Esdra, Ilario e Origene, che Mosè ricevette sul monte non solo quella legge che lasciò ai posteri in cinque libri, ma anche una segreta e verace spiegazione di essa. Ed a lui Dio comandò che divulgasse la legge, ma l'interpettazione della legge non scrivesse, nè facesse conoscere, e la rivelasse solo a Gesù Nave e questi poi, via via, agli altri sommi sacerdoti successivi sotto il sacro sigillo del silenzio. Bastava conoscere con la semplice narrazione dei fatti ora la potenza di Dio, ora la sua ira contro i malvagi, ora la clemenza verso i buoni, la giustizia per tutti, ed esser così educati

in omnes iustitiam agnoscere, et per divina salutariaque praecepta ad bene beateque vivendum et cultum verae religionis institui. At mysteria secretiora, et sub cortice legis rudique verborum praetextu latitantia, altissimae divinitatis arcana, plebi palam facere, [quid erat aliud quam dare sanctum canibus et inter porcos spargere margaritas<sup>1</sup>? Ergo haec clam vulgo habere, perfectis communicanda, inter quos tantum sapientiam loqui se ait Paulus<sup>2</sup>, non humani consilii sed divini praecepti fuit. Quem morem antiqui philosophi sanctissime ob | servarunt. Pythagoras nihil scripsit nisi paucula quaedam, quae Damae filiae moriens commendavit. Aegyptiorum templis insculptae Sphinges, hoc admonebant ut mystica dogmata per aenigmatum nodos a profana multitudo inviolata custodirentur. Plato Dionysio quaedam de supremis scribens substantiis<sup>3</sup>, «per aenigmata, inquit, dicendum est, ne si epistula forte ad aliorum pervenerit manus, quae tibi scribemus ab aliis intelligantur». Aristoteles libros *Metaphysicae* in quibus agit de divinis editos esse et non editos dicebat. Quid plura? Iesum Christum vitae magistrum asserit Origenes multa revelasse discipulis, quae illi, ne vulgo fierent communia, scribere noluerunt. Quod maxime confirmat Dionysius Areopagita, qui secretiora mysteria a nostrae religionis auctoribus ἐκ νοῦ εἰς νοῦν διὰ μέσον λόγον, ex animo in animum, sine litteris, medio intercedente verbo, ait fuisse transfusa. Hoc eodem penitus modo cum ex Dei praecepto vera illa legis interpretatio Moisi deitus tradita revelaretur, dicta est Cabala, quod idem est apud Hebraeos quod apud nos *receptio*; ob id scilicet quod illam doctrinam, non per litterarum monumenta, sed ordinariis revelationum successionibus alter ab altero quasi

<sup>1</sup> *Matth.* VII, 6.

<sup>2</sup> *I Cor.* II, 6,

<sup>3</sup> PLATONIS *Epist.* II, 312 d e. IAMBL. *Vit. Pyth.*, 28, 146.

con precetti divini e salutari a una vita buona e felice, al culto della vera religione. Ma rivelare alla plebe i misteri più segreti, ascosi sotto la scorza della legge e la rozza veste delle parole, esporre i sommi arcani di Dio, che altro era se non dare il sacramento ai cani e gettare le perle ai porci? Non fu quindi opera di umana prudenza, ma di divina saggezza nascondere tutto ciò al volgo, per comunicarlo ai perfetti, fra i quali solamente Paolo afferma di pronunciare parole di sapienza. E tal costume osservarono pienamente gli antichi filosofi; Pitagora non scrisse se non poche cose che affidò morendo alla figlia Damo. Davanti ai templi egiziani le Sfingi scolpite ammonirono che i mistici insegnamenti venissero custoditi inviolati dalla moltitudine nei nodi degli enigmi. Platone scrivendo a Dionigi sulle sostanze supreme afferma: «bisogna esprimersi per enigmi, in modo che, se per caso la lettera cadesse in mani estranee, gli altri non intendano quello che io scrivo». Aristotele diceva che i libri della *Metafisica* in cui tratta delle cose divine erano editi e non editi. Che più? Origene afferma che Gesù Cristo, maestro di vita, rivelò ai discepoli molte cose che essi non vollero scrivere perchè non si divulgassero. Il che conferma specialmente Dionigi Areopagita, che dice che i misteri più segreti furono dai fondatori della nostra religione trasmessi dalla mente alla mente, senza lettere, per tramite del Verbo. Essendo stata rivelata in questo medesimo modo per ordine di Dio quella verace interpretazione della legge data a Mosè dal Signore, fu chiamata *cabala*, che presso gli Ebrei ha lo stesso significato che in latino *receptio*. E questo senza dubbio per il fatto che tale dottrina veniva ricevuta, non attraverso monumenti letterari, ma per mezzo di successive rivelazioni

hereditario iure reciperet. Verum postquam Hebraei a Babylonica captivitate restituti per Cyrum et sub Zorobabel instaurato templo ad reparandam legem animum appulerunt, Esdras, tunc ecclesiae praefectus, post emendatum Moseos librum, cum plane cognosceret per exilia, caedes, fugas, captivitatem gentis Israeliticae institutum a maioribus morem tradendae per manus doctrinae servari non posse, futurumque ut sibi divinitus indulta caelestis doctrinae arcana perirent, quorum commentariis non intercedentibus durare diu memoria non poterat, constituit ut, convocatis qui tunc supererant sapientibus, afferret unusquisque in medium quae de mysteriis legis memoriter tenebat, adhibitisque notariis in septuaginta volumina (tot enim fere in Synedrio sapientes) redigerentur. Qua de re ne mihi soli credatis, Patres, audite Esdras ipsum sic loquentem<sup>1</sup> : « Exactis quadraginta diebus loquutus est altissimus dicens : Priora quae scripsisti in palam pone, legant digni et indigni, novissimos autem septuaginta libros conservabis ut tradas eos sapientibus de populo tuo. In his enim est vena intellectus et sapientiae fons et scientiae flumen. Atque ita feci ». Haec Esdras ad verbum. Hi sunt libri scientiae Cabalae, in his libris merito Esdras venam intellectus, idest ineffabilem de supersubstantiali deitate Theologiam, sapientiae fontem, idest de intelligibilibus angelicisque formis exactam metaphysicam, et scientiae flumen, idest de rebus naturalibus firmissimam Philosophiam esse, clara in primis voce pronuntiavit.

Hi libri Sixtus quartus Pontifex Maximus, qui hunc sub quo vivimus feliciter Innocentium octavum proxime antecessit, maxima cura studioque curavit ut in publicam

---

<sup>1</sup> *Esdra IV, 14, 45-47.*



che l'uno riceveva dall'altro come per diritto ereditario. Ma poichè Ciro liberò gli Ebrei dalla prigionia di Babilonia, quando sotto Zorobabel, costruito il tempio, essi volsero l'animo a restaurare la legge, Esdra, allora capo della chiesa, dopo aver corretto il libro di Mosè, vedendo chiaramente come negli esili, nelle stragi, nelle fughe, nelle prigionie del popolo d'Israele, non si poteva mantenere la consuetudine fissata dai padri di trasmettere oralmente l'insegnamento, così che sarebbero periti i misteri della sapienza celeste concessi dal Signore, non potendo durare a lungo la memoria senza lo scritto, stabili che, riuniti i sapienti allora superstiti, ognuno recasse quanto ricordava a memoria dei misteri della legge. I quali poi, chiamati gli scribi, vennero esposti in settanta volumi — tanti erano allora i sapienti del Sinedrio. E perchè non dobbiate prestar fede solo a me, ascoltate, o Padri, Esdra medesimo che così ci parla : « Passati quaranta giorni, l'Altissimo ha parlato dicendo : ciò che prima hai scritto, rendi pubblico e lo leggano i degni e gl'indegni. Gli ultimi settanta libri tu conserverai per darli ai sapienti del popolo tuo ; in essi, infatti, v'è una vena d'intelletto, una fonte di saggezza, un fiume di scienza. E così ho fatto ». Così Esdra testualmente.

Sono questi i libri della scienza della Cabbala ; in essi giustamente Esdra proclamò chiaramente trovarsi una vena d'intelletto, e cioè l'ineffabile teologia della supersubstanziale divinità ; una fonte di saggezza, e cioè un'esatta metafisica delle forme intelligibili ed angeliche ; un fiume di scienza, e cioè una solidissima filosofia della natura. Questi libri Sisto IV, Sommo Pontefice, che fu l'immediato predecessore di questo Innocenzo sotto il quale felicemente viviamo, con gran cura e grande zelo fece sì che venissero

fidei nostrae utilitatem Latinis litteris mandarentur. Itaque, cum ille decessit, tres ex illis pervenerant ad Latinos. Hi libri apud Hebraeos hac tempestate tanta religione coluntur, ut neminem liceat nisi annos quadraginta natum illos attingere. Hos ego libros non mediocri impensa mihi cum comparassem, summa diligentia, indefessis laboribus cum perlegissem, vidi in illis — testis est Deus — religionem non tam Mosaicam quam Christianam. Ibi Trinitatis mysterium, ibi Verbi incarnatio, ibi Messiae divinitas, ibi de peccato originali, de illius per Christum expiatione, de caelesti Hierusalem, de casu daemonum, de ordinibus angelorum, de purgatoriis, de inferorum poenis, eadem legi  
138' quae apud Paulum et Dionysium, | apud Hieronymum et Augustinum, quotidie legimus. In his vero quae spectant ad philosophiam, Pythagoram prorsus audias et Platonem, quorum decreta ita sunt fidei Christianae affinia, ut Augustinus noster immensas Deo gratias agat, quod ad eius manus pervenerint libri Platoniorum. In plenum nulla est ferme de re nobis cum Hebraeis controversia, de qua ex libris Cabalistarum ita redargui convincique non possint, ut ne angulus quidem reliquus sit in quem se condant. Cuius rei testem gravissimum habeo Antonium Cronicum virum eruditissimum, qui suis auribus, cum apud eum essem in convivio, audivit Dactylum Hebraeum peritum huius scientiae in Christianorum prorsus de Trinitate sententiam pedibus manibusque descendere. Sed ut ad meae redeam disputationis capita percensenda, attulimus et nostram de interpretandis Orphei Zoroastrisque carminibus sententiam. Orpheus apud Graecos ferme integer, Zoroaster apud eos mancus, apud Chaldaeos absolutior legitur. Ambo priscae sapientiae crediti patres et auctores. Nam ut taceam de Zoroastre, cuius frequens apud Platonicos non sine summa semper veneratione est mentio, scribit Iamblichus Chalcideus habuisse Pythagoram Orphicam Theologiam

diffusi in latino per pubblica utilità della nostra fede. E così quando egli si spense tre ne erano stati tradotti. Questi libri presso gli Ebrei vengono ora venerati con tanta pietà che nessuno può toccarli, se non abbia quaranta anni. Questi libri io mi sono procurato con spesa non piccola, ho letto con somma diligenza, con fatiche indefesse ed ho visto in essi — Dio mi è testimone — non tanto la religione Mosaica quanto quella cristiana. Ivi il mistero della Trinità, ivi l'incarnazione del Verbo, ivi la divinità del Messia; ivi sul peccato originale, sulla redenzione per Cristo, sulla Gerusalemme celeste, sulla caduta dei demoni, sui cori angelici, sul purgatorio, sulle pene dell'inferno, ho letto le stesse cose che ogni giorno leggiamo in Paolo e Dionigi, in Girolamo e Agostino. Ed in quello che riguarda la filosofia ti par di udire Pitagora e Platone, le cui affermazioni sono così simili alla fede cristiana, che il nostro Agostino reca a Dio grandissime grazie perchè gli vennero in mano i libri dei platonici.

Concludendo, non v'è argomento alcuno di discussione con gli Ebrei, su cui essi non possano venire a tal punto confutati e convinti con i libri cabalistici, da non aver più neppure un angolo in cui rifugiarsi. Del che mi è testimone serissimo Antonio Cronico, uomo dottissimo, che in casa sua in un convito sentì con le sue orecchie Dattilo Ebreo, esperto di tale scienza, convenire in pieno con la dottrina cristiana della Trinità.

Ma, per tornare ad esaminare gli argomenti della mia disputa, abbiamo recato il nostro parere sull'interpettazione dei carmi di Orfeo e di Zoroastro. Orfeo si legge in greco quasi completo, Zoroastro mutilo, ma più compiuto presso i Caldei. Entrambi sono stati ritenuti padri e autori dell'antica sapienza. Infatti, per tacere di Zoroastro, ricordato spesso dai Platonici e sempre con grande venerazione, scrive Giamblico calcedese che Pitagora tenne la teologia

tamquam exemplar ad quam ipse suam fingeret formarique philosophiam <sup>1</sup>.

Quin idcirco tantum dicta Pythagorae sacra nuncupari dicunt, quod ab Orphei fluxerint institutis; inde secreta de numeris doctrina, et quicquid magnum sublimeque habuit graeca philosophia, ut a primo fonte manavit. Sed (qui erat veterum mos Theologorum) ita Orpheus suorum dogmatum mysteria fabularum intexit involucris et poetico velamento dissimulavit, ut si quis legat illius hymnos, nihil subesse credat praeter fabellas nugaeque meracissimas. Quod volui dixisse ut cognoscatur quis mihi labor, quae fuerit difficultas, ex affectatis aenigmatum syrpsis, ex fabularum latebris latitantes eruere secretae philosophiae sensus, nulla praesertim in re tam gravi tam abscondita inexplorataque adiuto aliorum interpretum opera et diligentia. Et tamen oblatrarunt canes mei minutula quaedam et levia ad numeri ostentationem me accumulasse, quasi non omnes quae ambiguae maxime controversaeque sunt quaestiones, in quibus principales digladiantur academiae, quasi non multa attulerim his ipsis, qui et mea carpunt et se credunt philosophorum principes, et incognita prorsus et intentata.

Quin ego tantum absum ab ea culpa, ut curaverim in quam paucissima potui capita cogere disputationem. Quam si — ut consueverunt alii — partiri ipse in sua membra et lancinare voluissem, in innumerum profecto numerum excrevisset. Et, ut taceam de ceteris, quis est qui nesciat unum dogma ex nongentis, quod scilicet de concilianda est Platonis Aristotelisque philosophia, potuisse me citra omnem affectatae numerositatis suspicionem in sexcenta ne dicam plura capita deduxisse, locos scilicet omnes in quibus dissidere alii, convenire ego illos existimo particulatim enume-

---

<sup>1</sup> JAMBL., *Vit. Pyth.* XXVIII, 145.

orfica come modello su cui plasmare e formare la propria filosofia.

Chè anzi, proprio per esser derivati dall'iniziazione orfica, son detti sacri gli insegnamenti di Pitagora ; e di là, come da sorgente prima, venne la segreta dottrina dei numeri e tutto quello che la filosofia greca ebbe di grande e di sublime.

Ma, come era costume degli antichi teologi, Orfeo coprì i misteri dei suoi dogmi con la veste delle favole e così li dissimulò con veli poetici, che se uno legge i suoi inni può credere che nulla vi sia celato se non racconti e semplici scherzi poetici. E questo ho voluto dire perchè si sappia quale fu la mia fatica, la difficoltà di trarre dai viluppi degli enigmi, dagli avvolgimenti delle favole, i sensi ascosti della filosofia, senza alcun aiuto di altri interpreti in un'impresa così grave, nascosta, intentata. E tuttavia questi cani hanno latrato che io ho accumulato per ostentazione minuzie e sciocchezze, come se non avessi proposto tutte quelle questioni che sono sommamente ambigue e controverse, su cui contrastano le scuole principali, come se non avessi proposto cose del tutto ignote e mai tentate da coloro stessi che mi attaccano e si credono i primi tra i filosofi.

Ma io sono così lontano da tali colpe, che ho cercato di ridurre la discussione entro i limiti più ristretti. Chè se — come altri sono soliti fare — l'avessi voluta dividere e lacerare nei suoi membri, avrebbe raggiunto un numero innumerabile di tesi. Per tacere del resto, chi non sa che una sola affermazione delle novecento, e cioè quella della conciliazione della filosofia di Aristotele e di Platone, io avrei potuto, e senza incorrere in alcun sospetto di voluta prolissità, dividere, per non dir di più, in seicento capi, enumerando in particolare tutti i luoghi in cui gli altri ritengono che contrastino ed io penso che vadano d'ac-

rantem? Sed certe — dicam enim quamquam neque modeste neque ex ingenio meo — dicam tamen, quia dicere me invidi cogunt, cogunt obtrectatores, volui hoc meo congressu fidem facere, non tam quod multa scirem, quam quod scirem quae multi nesciunt. Quod ut vobis reipsa, Patres colendissimi, iam palam fiat, ut desiderium vestrum, doctores excellentissimi, quos paratos accinctosque expectare pugnam non sine magna voluptate conspicio, mea longius oratio non remoretur, quod felix faustumque sit quasi citante classico iam conseramus manus.

cordo? Ma certo — e lo dirò, benchè superbamente e contro la mia indole; e lo dirò tuttavia, poichè i malevoli mi costringono, poichè mi costringono i calunniatori, io ho voluto in questa riunione mostrare non tanto che so molte cose, quanto che so cose dagli altri ignorate.

E perchè questo ormai, Padri venerandi, lo mostrino i fatti, perchè il mio discorso non trattenga più a lungo il vostro desiderio, eccellentissimi dottori che vedo pronti e agguerriti in attesa della pugna, e non senza grande piacere, con buon augurio, quasi al suono della tromba di guerra, scendiamo oramai in campo.





# HEPTAPLUS

DE SEPTIFORMI SEX DIERUM GENESEOS  
ENARRATIONE  
AD LAURENTIUM MEDICEM.

I nn. a fianco indicano le carte dell'ed. del 1489.

Cum eo natus ingenio, Laurenti clarissime, atque ita natura sim institutus, ut nihil mihi sit prius quam illos amare, colere et venerari, qui vel ingenio excellentes vel doctrina sint singulares, non potui Picum tuum Mirandulam non amare prae omnibus et admirari, virum profecto omni admiratione dignissimum. Is cum nuper tibi librum *de septiformi sex dierum Geneseos enarratione*, primitias studiorum suorum, dicaverit, opus, non meo modo, sed omnium iudicio excellentissimum, dare operam volui ut, mea impensa, emendata impressione publicaretur, nihil dubitans simul me et meo in illum amori et publicae studiosorum utilitati satisfacturum. Accessit quod non ingrati me tibi rem facturum speravi, si quae tibi illa physica et divina mysteria communicavit, per me denique omnibus fierent communia. Vale.

HEPTAPLUS IOANNIS PICI MIRANDULAE.  
DE SEPTIFORMI SEX DIERUM GENESEOS ENARRATIONE  
AD LAURENTIUM MEDICEM.

*Prooemium.*

Movit aemulatio me studiorum tuorum, Laurenti Medices, ut arcana Moseos volumina recenserem, cum, superiore hieme, quantum ocii dabatur a republica, non alibi

*Roberto Salviati a Lorenzo dei Medici.*

Poichè, o molto illustre Lorenzo, io son portato per mentalità e per temperamento ad amare onorare e venerare sopra ogni cosa quelli che eccellono per ingegno e si distinguono per dottrina, non ho potuto non amare ed ammirare sopra tutti il tuo Pico della Mirandola, uomo oltremodo degno della più alta considerazione. Avendoti egli di recente dedicato un libro sulle sette esposizioni dei sei giorni della *Genesi*, primizia dei suoi studi, opera splendida a giudizio non solo mio ma di tutti, ho voluto provvedere a che venisse pubblicato a mie spese in una stampa accurata, certo di soddisfare così in pari tempo al mio amore per lui e alla pubblica utilità degli studiosi. E si aggiunse la speranza di farti cosa grata mettendo alla portata di tutti quei misteri naturali e divini che egli ti comunicò. Addio.

EPTAPLO DI GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA.  
LA SETTEMPlice INTERPRETAZIONE DEI SEI GIORNI  
DELLA GENESI

*Proemio.*

Emulazione dei tuoi studi, Lorenzo dei Medici, mi ha spinto a esporre la riposta sapienza dei libri di Mosè: poichè lo scorso inverno mi avvidi che in tutto il tempo libero

te magis aut libentius operam sumere quam in ea lectione animadverterem. Tum eodem quoque privata ratio subinvitavit, quoniam operi alteri meo, tuo quidem auspicio iam pridem sed et in tuum nomen crescenti, quo davidicos hymnos a LXX versos interpretibus et in ecclesia iugiter personantes, non modo a suspitione omni calumniaque asserere, sed interpretamenti quoque facibus illuminare tentavi, nulla prorsus utilior tractatio, nulla fructuosior quam eorum librorum, nulla rursus consentanea magis aut (ut verius dixerim) necessaria reperitur. Accidit autem per hos dies ut in mundi fabrica et celebratis illis operibus sex dierum fuerim assiduus, quibus totius naturae secreta contineri ut credamus magnae se rationes offerunt.

Nam, ut illud omittam quod haec omnia Propheta noster, deo plenus ac caelesti dictante spiritu totius magistro veritatis, excepit, nonne eundem nobis cum nostrorum, tum suorum, tum gentium denique testimonia prorsus humanae sapientiae doctrinarumque omnium et  
2<sup>v</sup> litterarum consultissimum prodiderunt? Extat apud Hebraeos, Salomonis illius cognomento sapientissimi, liber cui *Sapientia* titulus, non qui nunc in manibus est, Philonis opus, sed alter, hierosolyma quam vocant secretiore lingua compositus, in quo vir, naturae rerum sicuti putatur interpres, omnem se illiusmodi disciplinam fatetur de Moisaicae legis penetralibus accepisse. Sunt item, quantum attinet ad nostros, et Lucas et Philon auctores gravissimi<sup>1</sup> illum in universa Aegyptiorum doctrina fuisse eruditissimum. Aegyptiis autem usi sunt praeceptoribus Graeci omnes qui habiti fuere<sup>a)</sup> diviniore: Pythagoras, Plato, Empedocles et Democritus. Notum illud Numenii philosophi, non aliud

<sup>a)</sup> Così l'ed. 1496; l'ed. 1489 om. fuere.

---

<sup>1</sup> *Acta Apost.* VII, 22.

dalle cure dello stato a nessun altro lavoro ti dedicavi con più assiduità e piacere che a quella lettura. E mi ci ha indotto anche un motivo personale: nell'altro mio lavoro che, iniziato già prima sotto i tuoi auspici, adesso progredisce in tuo nome, dove tentai non solo di liberare da ogni ambiguità e stortura, ma anche di chiarire coi lumi dell'interpretazione gl'Inni di David tradotti dai Settanta e sempre cantati nella Chiesa, niente mi fu più utile e più fecondo della consuetudine con quei libri: non si può trovare nulla di più adatto, meglio ancora, di più necessario. In questi giorni poi mi è accaduto di occuparmi a lungo della creazione del mondo, e della famosa opera dei sei giorni, e mi si presentano seri motivi per ritenere che in essa siano contenuti tutti i segreti della natura. Invero, per non parlare del fatto che il nostro Profeta accolse tutto ciò mentre era pieno di Dio e lo spirito celeste, maestro di ogni verità, gli dettava, forse che la testimonianza dei nostri, dei suoi, delle genti infine, non ce lo ha rivelato eccellentissimo per umano sapere e per ogni dottrina e conoscenza? Esiste presso gli Ebrei, sotto il nome del sapientissimo Salomone, un libro intitolato *La sapienza*, non quello che abbiamo ora, opera di Filone, ma un altro, scritto in quel linguaggio esoterico che chiamano *ierosolimitano*, in cui l'autore, interprete, come si crede, della natura delle cose, dichiara di aver ricevuto tutta la sua sapienza dalle profondità della legge mosaica.

Per quanto riguarda i nostri, Luca e Filone sono testimoni autorevolissimi della grandissima erudizione di Mosè in tutte le dottrine degli Egizi. E agli Egizi come a maestri si rivolsero tutti i Greci più celebrati: Pitagora, Platone, Empedocle, Democrito. È noto quel detto del filosofo Numenio

esse Platonem quam Atticum Mosem<sup>1</sup>. Sed et Hermippus pythagoricus attestatur Pythagoram de mosaica lege plurima in suam philosophiam transtulisse<sup>2</sup>. Quod si rudis in suis libris et popularis interim Moses potius quam aut philosophus, aut theologus, aut magnae alicuius sapientiae artifex apparet, revocemus eo mentem, fuisse veterum sapientum celebre institutum res divinas ut, aut plane non scriberent, aut scriberent dissimulanter. Hinc appellata mysteria (nec mysteria quae non occulta); hoc ab Indis; hoc ab Aethiopibus, quibus de nuditate cognomen; hoc ab Aegyptiis observatum, quod et Sphinges illae pro templis insinuabant; ab eis edoctus Pythagoras silentii factus est magister, nec ipse quicquam litteris mandavit praeter omnino paucula quae Damae filiae moriens commendavit. Non enim quae circumferuntur aurea carmina Pythagorae sunt, ut vulgo etiam doctioribus<sup>a)</sup> persuasum est<sup>b)</sup>, sed Philolai. Legem deinceps eam Pythagorici religiosissime tutati sunt. Eam Lysis ab Hypparco violatam quaeritur<sup>3</sup>.  
3' In eam denique iura | tos Ammonii discipulos, Origenem Plotinum et Herennium, Porphyrius est auctor<sup>4</sup>. Plato noster ita, involucris aenigmatum, fabularum velamine, mathematicis imaginibus et subobscuris recedentium sensuum indiciis, sua dogmata occultavit, ut et ipse dixerit in *Epistulis*<sup>5</sup> neminem ex his quae scripserit suam sententiam de divinis aperte intellecturum, et re minus credentibus comprobaverit. Quare, si ob id Moseos lectionem velut exculcatam putamus, quod nihil habeat in primori fronte non

<sup>a)</sup> Ed. 1489: doctoribus.

<sup>b)</sup> Ed. 1489 om. est.

---

<sup>1</sup> NUMENIUS, fr. 13 (Thedinga).

<sup>2</sup> Cfr. EUSEBIUS, *Praep. Ev.*, X, 1, 4; CLEMENT., *Stromata*, I, 15, 66.

<sup>3</sup> PORPHYRIUS, *Vita Pythag.* 57 (ed. Nauck, p. 49); JAMBLIC., *Vita Pyth.*, XXVIII, 146. PHILOSTRATI *Vita Ap. Th.*, I, 2 e sgg.

<sup>4</sup> PORPHYRIUS, *Vita Plotini*, III, 24 sgg. (ed. Bréhier, p. 3).

<sup>5</sup> PLATONIS *Ep.* II, 312 d e.

che Platone altro non era se non un Mosè attico. Ma anche il pitagorico Ermippo attesta che Pitagora moltissime cose trasferì nella propria filosofia dalla legge mosaica. Chè, se nei suoi libri Mosè sembra incolto e talora piuttosto un divulgatore che non un filosofo o un teologo o l'artefice di una grande sapienza, dobbiamo ricordare una famosa consuetudine degli antichi saggi: o astenersi addirittura dallo scrivere di cose divine, o scriverne copertamente; e per questo son chiamate misteri (nè sono misteri le cose non occulte). Ciò è stato osservato dagli Indi, dagli Etiopi che presero il soprannome dalla nudità, dagli Egizi. E questo significavano le Sfingi davanti ai templi. Istruito da loro Pitagora divenne maestro di silenzio; nè per parte sua affidò niente allo scritto all'infuori di pochissime cose che morendo dette in custodia alla figlia Damo. Infatti quei carmi aurei che vanno in giro non sono di Pitagora, come comunemente si crede anche dai più dotti, ma di Filolao. I Pitagorici, con tradizione ininterrotta, mantennero quella legge col massimo timor religioso e Liside deplora che essa sia stata violata da Ipparco. Che su di essa giurarono i discepoli di Ammonio, Origene, Plotino ed Erennio, è testimone Porfirio.

Il nostro Platone, a tal segno nascose le proprie credenze con veli enigmatici, simboli di miti, immagini matematiche e argomenti di senso oscuro, da dire egli stesso nelle epistole che da quanto aveva scritto nessuno avrebbe capito chiaramente il suo pensiero sulle cose divine: e lo avrebbe provato coi fatti a chi non ci credeva.

Quindi, se riterremo popolari gli scritti di Mosè perchè non hanno a prima vista niente di elaborato, niente di

vulgare <sup>a)</sup>, non rude, damnemus eodem exemplo antiquos omnes philosophos ruditatis et ignorantiae, quos totius sapientiae magistros veneramus. Quin idem observatum in ecclesia cernimus. Iesus Christus, imago substantiae Dei, Evangelium non scripsit sed praedicavit; praedicavit autem turbis quidem in parabolis, seorsum autem, paucis discipulis quibus datum erat nosse mysteria regni caelorum, palam citraque figuras; neque omnia paucis illis, quia non omnium capaces, et multa erant quae portare non poterant, donec adveniens Spiritus docuit omnem veritatem. Discipuli Domini tam pauci, electi de tot milibus, tam multa ferre non poterant; turba omnis israelitica, sartores, coci, macellarii, opiliones, servi, ancillae, quibus omnibus legenda lex tradebatur, totius mosaicae vel divinae potius sapientiae ferre onus potuissent? Ille quidem in montis sublimitate, montis utique illius in quo et Dominus saepe discipulos alloquebatur, divini solis lumine collustratus tota facie mirum in modum splendescibat; sed quia lucem ferre non poterat populus oculis caecutientibus et noctuinis, velata facie illis verba faciebat. Redeamus ad nostros. Scripsit Matthaeus primus Evangelium et, ut inquit Propheta, 3<sup>o</sup> abscondens | in corde suo Dei eloquia ne peccaret <sup>1</sup>, ita solum quae ad Christi humanitatem attinebant historia prosequutus est, ne intercideret oblivione memoria rerum gestarum, ut propterea in mystico Ezechielis spectaculo per hominem figuratum illum intelligamus <sup>2</sup>. Ioannes, qui prae omnibus maxime divinitatis secreta revelavit, tribus pridem vulgatis Evangeliiis et a Domini cruce multis exactis annis, coactus loqui quae diu tacuerat ad abolendam haeresim Ebionitarum, quae Christum hominem non etiam Deum

<sup>a)</sup> Ed. 1489 : vulgarium.

---

<sup>1</sup> *Psalm.* CXVIII, 11.

<sup>2</sup> *Ezech.* VIII, 2.



raffinato, per la medesima ragione dovremo condannare per rozzezza e ignoranza tutti gli antichi filosofi che veneriamo maestri di ogni sapienza. E la stessa cosa possiamo osservare nella Chiesa: Gesù Cristo, immagine della sostanza di Dio, non scrisse il Vangelo, ma lo predicò. Predicò alle turbe con le parabole e, separatamente, a pochi discepoli a cui era concesso intendere i misteri del regno dei cieli, apertamente e al di là delle immagini. Nè tutto svelò a quei pochi, poichè non erano capaci di tutto, e di molte cose non avrebbero sopportato il peso fino a che la venuta dello Spirito Santo non avesse insegnato tutte le verità. Quei pochi discepoli del Signore, eletti fra tante migliaia, non potevano comprendere tante cose; e l'intero popolo d'Israele, sarti, cuochi, beccai, pastori, servi, ancelle, a cui si dava a leggere la legge, avrebbe potuto portare il peso di tutta la sapienza mosaica o, meglio ancora, di tutta la sapienza divina? Sulla cima di quel monte dove anche il Signore spesso parlava ai discepoli, il Profeta risplendeva in modo mirabile illuminato in tutto il volto dalla luce del sole divino; ma, poichè il popolo con gli occhi incerti, come la civetta, non poteva sostenere la luce, gli rivolgeva la parola col viso velato.

Ma torniamo ai Cristiani. Matteo scrisse per primo il Vangelo e, come dice il profeta, «nascondendo in cuor suo per non peccare la parola di Dio», nella sua storia tenne dietro soltanto a ciò che riguardava l'umanità del Cristo perchè non cadesse nell'oblio la memoria delle sue azioni; attraverso questo dobbiamo capire che nella mistica visione di Ezechiele nell'uomo è simboleggiato Gesù. Giovanni che, quando già erano diffusi i tre Vangeli, rivelò in misura molto superiore agli altri i segreti della divinità, molti anni dopo il martirio della croce, per distruggere l'eresia degli Ebioniti che afferma Cristo uomo negando fosse anche Dio, fu costretto a dire ciò che a lungo aveva ta-

asseverabat, de aeterna Filii generatione, sed paucis, sed obscure pronunciavit, inde exorsus: in principio erat Verbum<sup>1</sup>.

Paulus Corinthiis negat solidum cibum, propterea quod adhuc carnis legibus vivant, non autem spiritus, et sapientiam loquitur ante perfectos<sup>2</sup>.

Discipulus Pauli Dionysius Areopagita sanctum et ratum institutum fuisse scribit ecclesiis ne dogmata secretiora per litteras, sed voce tantum, iis qui rite essent initiati communicarentur<sup>3</sup>. Haec pluribus sum prosequutus, quod sunt multi qui Moseos librum, ducto argumento de rudi cortice verborum, tamquam aliquid de medio et triviale contemnant et aspernentur, nihilque apud eos minus credibile quam habere illum in recessu divinius aliquid quam quod fronte promittat. Quod si satis est confutatum, iam illud creditu facile, sicubi de natura, de totius opificio mundi tractatum ab eo, idest, si qua in parte operis sui velut agri cuiuspiam sint ab eo thesauri defossi omnis verae philosophiae, factum in primis hoc in hac parte, ubi vel ex professo de rerum omnium emanatione a Deo, de gradu, de numero, de ordine partium mundanarum altissime philosophatur. Propterea fuit decretum veterum Hebraeorum, 4<sup>r</sup> cuius etiam meminit Hieronymus<sup>4</sup>, ne hanc mundi creatio | nem quisquam nisi matura iam aetate attingeret. Videbor igitur fortasse fecisse operae pretium, si inmoratus diutius exactiore cura et operosiore, ut licuit per nostram imbecillitatem, studio rimatus sum intellectum Mosaicae lectionis. In cuius enarratione cum permultos elaborasse Latinos Graecosque viderem, praeterea Chaldaeos et Hebraeos interpretes veteres novosque prope innumerabiles, ne cogitare

---

<sup>1</sup> *Joh.* I, 1.

<sup>2</sup> *Cor.* I, V, 11.

<sup>3</sup> Ps. DIONYS. *Caeles. Jerar.*, II (P.G. III, 133 sgg).

<sup>4</sup> S. HIERON. *Ep.* LIII (P. L. XXII, 547).

ciuto dell'eterna generazione del Figlio, ma parlò brevemente ed oscuramente. Di qui l'inizio : « In principio era il Verbo ».

Paolo nega ai Corinzi il cibo verace perchè ancora vivono nelle leggi della carne, non dello spirito, e solo agli eletti parla il linguaggio della sapienza. Il discepolo di Paolo Dionigi l'Areopagita scrive che nelle chiese vi fu la santa e rispettata usanza di non comunicare per iscritto i dogmi più riposti, ma solo a voce e a coloro che erano debitamente iniziati.

Mi sono fermato piuttosto a lungo su questo argomento perchè ci sono molti che, prendendo motivo dalla rozza scorza delle parole, disprezzano e respingono il libro di Mosè come qualcosa di comune e di triviale. E nulla è meno credibile per loro del fatto che esso abbia in profondità qualcosa di più divino di ciò che promette in apparenza. Se la mia confutazione è stata esauriente, sarà ormai facile credere che, se in qualche luogo è stata da lui trattata la natura dell'intera creazione, cioè se da lui sono stati sepolti in qualche parte dell'opera sua come in un campo i tesori di tutta la filosofia verace, ciò è avvenuto specialmente là, dove, quasi di proposito, parla dell'emanazione di tutte le cose da Dio, del grado, del numero, dell'ordine delle parti del mondo, con elevatissima capacità filosofica. Di qui la legge degli antichi ebrei ricordata anche da Girolamo che nessuno, prima d'aver raggiunto la maturità, si occupasse di questa creazione del mondo. Sembrerà dunque che valesse forse la pena dell'impresa se, essendomi applicato molto a lungo con grande scrupolo e con grande fatica (per quanto era possibile alle mie scarse capacità), sarò arrivato a penetrare il significato della parola di Mosè. Ma, poichè vedevo che molti Latini e Greci si erano affaticati a esporlo, e anche antichi interpreti Ebrei e Caldei e un numero quasi infinito d'interpreti moderni, quasi non osavo neanche di pensare a scrivere qualcosa di nuovo e

quidem audebam novum aliquid super hac re vel scribere vel commentari. Ceterum memineram cautum mosaica lege ne quis agrum suum penitus totumque demeteret, sed intactam ex eo portionem pauperibus et egenis relinqueret<sup>1</sup>, qui mergites inde et manipulos ad famem tollerandam sibi acciperent. Hoc cum venisset in mentem, sagacibus oculis lustrare coepi latissimos Prophetæ campos, indagaturus an, cum doctissimi interpretes non minus cultores legis fuerint quam interpretes, iuxta legis edictum intactam partem aliquam reliquissent nobis utpote infirmioribus demetendam. Unde mihi ego quoque vel pauculas spicas decerperem, imponendas aris ecclesiae quasi primitias frugum ne a privilegiis templi seu non verus Israelita, seu penitus asymbolus eliminarer. Successit ex voto res, non quod possim equidem quicquam quod illi non potuerint, sed quod et illi de legis praecepto noluerunt industriae posteriorum viam praestruere et ea insuper est agri vastitas, ea fecunditas, ut par illi frumentatorum numerus nullus esse possit, ut quamquam et infinitae fere et valentissimae operae in eo se totis viribus exercuerint, dicere tamen evangelicum illud adhuc possimus: messis multa, operarii pauci<sup>2</sup>. Quae igitur super hoc libro viri sanctissimi, Ambrosius et Augustinus, Strabus item et Beda et Remigius et, ex iunioribus, Aegidius et Albertus; quae item apud Graecos Philon, Origenes, Basilius, Theodoritus, Apollinarius, 4<sup>v</sup> Didymus, Dio | dorus, Severus, Eusebius, Iosephus, Genadius, Chrisostomus, scripserunt, intacta penitus a nobis relinquuntur, cum et temerarium et superfluum sit in ea se agri parte infirmum hominem exercere, ubi se pridem robustissimae mentes exercuerint. De his item quae vel

---

<sup>1</sup> *Deuter.* XXIV, 19.

<sup>2</sup> *Matth.* IX, 37.

ad aggiungere qualche commento originale su questo argomento.

Però ricordavo anche la prescrizione della legge mosaica, che nessuno mietesse completamente tutto il suo campo, ma che ognuno ne lasciasse una parte ai poveri e ai bisognosi perchè traessero di là, a saziare la loro fame, covoni e mannelle. E, come mi venne in mente questo, cominciai a indagare con occhi attenti gl'immensi campi del Profeta per vedere se i commentatori dottissimi, essendo non meno buoni cultori della legge che suoi interpreti, ne avessero lasciato, secondo il suo comando, qualche parte intatta perchè potessimo mieterla noi che eravamo meno dotati, perchè di là anch'io potessi raccogliere sia pure poche spighe da offrire come primizia votiva della messe sugli altari della Chiesa, per non essere privato dei privilegi del tempio come un falso israelita o del tutto mancante d'iniziazione.

Il voto si avverò, non nel senso che potessi arrivare dove quelli non erano riusciti, ma perchè anch'essi, secondo il precetto della legge, si erano astenuti dal precludere la strada allo studio accurato dei posteri; inoltre tale è la vastità e fecondità del campo che nessun numero di mietitori è adeguato al suo raccolto; per quanto attività quasi infinite e di grande valore ci si siano dedicate con tutte le forze, possiamo ripetere ancora il detto evangelico: «Molta la messe, i mietitori pochi». Pertanto ciò che su questo libro hanno scritto dei santi uomini come Ambrogio e Agostino, Strabo e Beda, Remigio e, fra i più recenti, Egidio e Alberto; ciò che fra i Greci hanno scritto Filone, Origene, Basilio, Teodoreto, Apollinare, Didimo, Diodoro, Severo, Eusebio, Giuseppe, Gennadio, Crisostomo, sarà lasciato da me del tutto invariato. Poichè è temerario ed inutile che un uomo dappoco si avventuri là dove già si sono esercitati degl'ingegni robustissimi. Nè in questo lavoro faremo menzione alcuna di ciò che scrissero in lingua cal-

Ionethes vel Anhelos vel Simeon antiquus chaldaice tradiderunt vel, ex Hebraeis, aut veteres: Eleazarus, Aba, Ioannes, Neonias, Isaac, Ioseph; aut iuniores: Gersonides, Sadias, Abraam, uterque Moses, Salomon et Manaem conscripserunt, nullam nos in praesentia mentionem habebimus. Afferemus autem, praeter haec omnia, septem alias expositiones, nostra inventa et meditata, in quibus illud primum curabimus: evincere, si poterimus, tres difficultates cum quibus videtur his omnibus, qui enarrandum librum hunc susceperunt, magna et difficilis fuisse colluctatio. Prima est, ne quid aut minus sufficienter aut parum docte et sapienter a Mose dictum videatur. A qua se quidam hoc pacto exsolverunt, quod idcirco neque dixit de omnibus neque attulit grandia et sublimia, quia rudi populo loqueretur qui non erat intelligentiae omnium satis idoneus. Nos credere possumus satisfactum rudibus auditoribus, si lumen scientiae, quod introspicerent sapientes, crassioribus verbis quasi cornea texta circumdatum obduxerit, ne hebetiores inde oculi perstringerentur. Attulerit ergo lumen ut sanis oculis proforet, inclusum tamen et velatum attulerit, ne lippientibus officeret. Neque enim minus ille aut debuit aut potuit aut voluit iuvare doctos quam indoctos. Secunda est difficultas, ut tenor idem sit interpretamenti sibi consentiens ex se aptus, et uno quasi ductu tota series a quo primitus sensu proficiscitur in eundem illum quasi memor propositi referatur. Nec si fortasse hic de ideis lo-

5' quentem introducamus pro | xima clausola de elementis agere vel de homine illum velimus. Arbitrarium hoc et violentum genus expositionis, quod evitare tamen in huius libri enarratione impossibile multis, ne dicam difficile, operosum profecto omnibus visum est. Tanta est perplexitas, tanta ambiguitas, tanta varietas universae lectionis! Vide quanti laboris, quam non factu sit facile, id quod animo nos concepimus (utinam consequamur!), ut non uno dum-

daica Ionatan, Onchelos, e l'antico Simeone, e, tra i primi ebrei, Eleazaro, Abas, Giovanni, Neanias, Isacco, Giuseppe, o, tra i più recenti, Gersonide, Saadia, Abraam, i due Mosè, Salomon e Menahem. Noi a tutto ciò aggiungeremo sette altre esposizioni che racchiudono il frutto delle nostre scoperte e meditazioni; in queste cercheremo in primo luogo di superare, se sarà possibile, tre difficoltà con cui sembra abbiano lottato a lungo e penosamente quanti presero ad esporre questo libro. La prima è che niente appaia detto da Mosè in modo manchevole e con scarsa dottrina e sapienza; difficoltà che alcuni superarono così: dicendo che non trattò di tutto e non giunse a espressioni particolarmente elevate perchè parlava a un popolo rozzo che non era preparato all'intelligenza di ogni verità. Noi possiamo credere che facesse abbastanza per esso, se offriva il lume di scienza entro cui potevano guardare i sapienti celato da termini popolari come da un guscio, perchè gli occhi meno acuti non ne fossero abbagliati. Portava dunque la luce per giovare ai sani, ma la portava nascosta e velata per non offendere gli uomini di vista debole. Nè era suo dovere, potere o proposito di giovar meno ai dotti che agl'ignoranti.

La seconda difficoltà consiste nel tenere un unico criterio d'interpretazione, coerente, per sè adatto, e nel fare in modo che quasi per un'unica linea l'intera serie si riconduca, come guidata da un piano prestabilito, a quel medesimo senso da cui inizialmente è partita così che, se qua abbiamo presentato Mosè che parla delle idee, alla prossima occasione non pretendiamo che parli degli elementi o dell'uomo. Genere d'esposizione, questo, arbitrario e violento. Tuttavia evitarlo nel commento di questo libro è parso a molti non solo difficile, ma addirittura impossibile, e a tutti certamente faticoso tanta è l'incertezza, l'ambiguità, la varietà di motivi in tutta l'opera. Vedi che impresa grave e difficile da attuarsi è questa che ho conce-

taxat sed septemplici sensu, a capite semper novum opus exorsi, perpetuae et impromiscuae expositionis ordine totam hanc mundi creationem, nihil usi priorum operum, interpretemur. Tertia difficultas in hoc versatur, ne extraneum aliquid vel prodigiosum vel alienum a rerum natura, quae nunc conspicitur, et a veritate, quam a philosophis melioribus compertam nostri etiam receperunt, asserentem Prophetam, immo per Prophetam divinum spiritum faciamus. Cur autem septem a nobis allatae expositiones, quae ratione susceptae, quod nostrum consilium et quae necessitas nos ad eas impulerit, quid omnino sit novum hoc quod afferre molimur, sequenti capite palam faciemus. In quo illius, qui de hac materia, idest de mundi creatione, absolutissime ad naturae ipsius aemulationem sit scripturus, ideam pingentes, conabimur tum in sequentibus re comprobare Prophetam nostrum ab illa nihil quasi archetypo decidisse. Sed assequutum omnibus numeris, ita ut nihil aliud pro tali idea quam ipsemet proponendum sit omnibus et magnitudinem eius admirari omnes facilius quam aestimare pro dignitate possimus. Debentur autem tibi haec nostra, qualiacumque sint, adhuc rudimenta nostrae iuven-

5<sup>v</sup> tatis, Laurenti vir clarissime, vel quia sunt mea, | qui tibi me ipsum iam pridem dedidi et vovi, vel quia hoc ipsum tu nobis, in quo sunt nata, Faesulani secessus ocium parasti. Quod interventu etiam crebro vel assiduitate potius Angeli Politiani familiaris tui conditur, cuius amoenum et fertile ingenium quam antea flores litterarum varios extulerat tam nunc, ut arbitror, solidam philosophiae maturamque adeo frugem pollicetur. Accedit quod consuetum est, cum his quos amamus vel colimus festum aliquid aut laetum evenit, non solum verbis congratulari sed aliquo etiam munere favere, ut sic dixerim, illorum felicitati et testatam apud eos facere laetitiam animi nostri. Opportune igitur nostra haec lucubratio ad te venit, quo tempore



pita (e Dio voglia che io possa portarla a termine), di interpretare senza nessun aiuto di commentatori precedenti l'intera creazione del mondo, non in un senso solo, ma in sette sensi, prendendo sempre a trattare dall'origine ogni nuovo argomento con un ordine d'esposizione continuato libero da confusioni.

La terza difficoltà sta in questo, nell'evitare di far dire al Profeta cose inconsuete o miracolose o estranee alla natura delle cose che qui s'indaga e a quella verità che, ritrovata dai migliori filosofi, è stata accettata anche dai Cristiani. Anzi dobbiamo considerare che lo spirito divino parli per bocca del Profeta. Perchè poi siano da me offerte sette interpretazioni, per qual ragione siano state intraprese, quale sia il mio disegno e qual necessità mi ci abbia spinto, che sia questa novità che mi sforzo d'apportare, chiarirò nel prossimo capitolo. In esso, presentando l'idea di colui che doveva scrivere di questa materia, cioè della creazione del mondo, in modo del tutto compiuto, emulando la stessa natura, ci sforzeremo di provare che in effetti il nostro Profeta non si è mai staccato da essa quasi da un archetipo, ma l'ha seguita in tutte le caratteristiche in modo tale che tutti dobbiamo proporci quale modello lui stesso, la cui grandezza è più facile da ammirarsi che non da valutarsi secondo il merito.

Questi miei lavori, per quanto grezzi ed immaturi possano essere, sono dovuti a te, nobilissimo Lorenzo, sia perchè appartengono a me che da tempo ti ho votato la mia dedizione, sia perchè tu mi offristi il ritiro fiesolano nella cui pace essi sono nati. Ritiro che anche è allietato dalle frequenti, meglio ancora dalle continue visite del tuo amico Angelo Poliziano, il cui piacevole e fertile ingegno mi pare prometta frutti filosofici altrettanto importanti e maturi quanto vari in passato furono i suoi fiori letterari. Si aggiunga la consuetudine di rallegrarci non solo a parole

Ioannes filius ea aetate, qua nemo antea, summo christiano-  
norum ordinum collegio a Pontifice summo Innocentio VIII  
destinatus est, et indole ipsius, quae de se omnia bona  
promittit, et tuis meritis tuaque auctoritate id sibi iure et  
merito postulantibus. Reliquum ut optemus dignum se ille  
exhibeat hac dignitate. Quod fecerit si quem et patrem et  
dignitatis auctorem habuit, eundem vitae exemplar, idest  
prudentiae totiusque virtutis habuerit. Vale. |

6r

*Aliud prooemium totius operis.*

Tres mundos figurat antiquitas. Supremum omnium  
ultramundanum, quem theologi angelicum, philosophi autem  
intellectualem vocant, quem a nemine satis pro dignitate  
decantatum Plato inquit in *Phaedro*<sup>1</sup>. Proximum huic cae-  
lestem; postremum omnium sublunarem hunc, quem nos  
incolimus. Hic tenebrarum mundus; ille autem lucis;  
caelum ex luce et tenebris temperatur. Hic per aquas no-  
tatur, fluxa instabilique substantia; ille per ignem, lucis  
candore et loci sublimitate; caelum natura media idcirco  
ab Hebraeis *asciamaim*, quasi ex *es* et *maim*, idest ex igne  
et aqua quam diximus, compositum nuncupatur. Hic vitae  
et mortis vicissitudo; illic vita perpetua et stabilis ope-  
ratio; in caelo vitae stabilitas, operationum locorumque  
vicissitudo. Hic ex caduca corporum substantia; ille ex  
divina mentis natura; caelum ex corpore, sed incorrupto,

---

<sup>1</sup> PLATONIS *Phaedr.*, 247 c.

quando a quelli che amiamo o veneriamo accade qualcosa di solenne o di lieto, ma, per così dire, di partecipare con qualche dono alla loro felicità e testimoniare davanti a loro la letizia dell'animo nostro. Opportunamente dunque questa mia trattazione ti giunge nel momento in cui, a un'età senza precedenti, tuo figlio Giovanni è stato destinato dal sommo Pontefice Innocenzo VIII al supremo collegio del sacerdozio cristiano, cosa giusta e dovuta, sia per l'indole sua che dà a sperar bene di sè, sia per i tuoi meriti e per la tua autorità. Che possa in avvenire mostrarsi degno quanto desideriamo di questo onore; e questo gli accadrà se assumerà come esempio di vita colui che gli fu padre e che lo condusse a tale dignità: in lui avrà un esempio di saggezza e di virtù. Addio.

*Secondo proemio di tutta l'opera.*

L'antichità immaginò tre mondi. Più alto di tutti quello sovrasensibile che i teologi chiamano *angelico* e i filosofi *intelligibile*, che, secondo quanto dice Platone nel *Fedro*, non è mai stato cantato da nessuno in maniera adeguata. Subito dopo viene il mondo celeste. Ultimo fra tutti questo mondo sublunare che abitiamo. Questo è il mondo delle tenebre; quello il mondo della luce; il cielo si compone di luce e di tenebre. Questo mondo è contrassegnato per mezzo delle acque, sostanza scorrevole e mutevole; quello per mezzo del fuoco a causa dello splendore della luce e della elevatezza della posizione; il cielo è natura media e perciò è chiamato dagli Ebrei *asciamaim*, quasi fosse cioè composto di fuoco (*es*) e di quell'acqua (*maim*) che abbiamo detto. Qui vicenda di vita e di morte; là eterna vita e continua attività; in cielo stabilità di vita, ma avvicinarsi di attività e di posizioni.

Il mondo terrestre è costituito dalla caduca natura

ex mente, sed mancipata corpori constituitur. Movetur tertius a secundo ; secundus a primo regitur, et sunt praeterea inter eos differentiae plurimae quas hic enarrare non est consilium, ubi haec praeterfluimus potius quam inundamus. Hoc non praetermiserim, figuratos hos mundos tres a Mose evidentissime, in admirabilis illius tabernaculi sui constructione. Partitus est enim tabernaculum in partes tres, quarum singulae singulos quos diximus mundos repraesentare expressius nullo modo possent. Etenim prima pars, nullo defensa tecto vel umbraculo, imbribus, nivi, solibus, calori frigori que obvia erat et opportuna et, quod est nostri, idest sublunaris mundi evidentius simulacrum, inhabitabant eam non modo homines mundi et immundi, sacri  
6<sup>v</sup> et profani, sed et omnifarii generis animalia | eratque in ea vel ob sacrificia iugesque immolationes vitae et mortis perpetua vicissitudo. Reliquae duae partes ambae obtectae et undique ab omni peregrina iniuria liberae, quemadmodum et uterque mundus, tam caelestis quam supercaelestis, nec iniuriae capax nec contumeliae. Ambae item sanctitatis nomine honestatae, ita tamen ut quae erat secretior *sancti sanctorum*, reliqua *sancti* tantum titulo decoraretur, sicuti quamvis et caelestis et angelicus mundus uterque sanctus, quoniam supra lunam post Luciferi casum nec macula nec peccatum aut est aut esse potest, angelicus tamen caelesti longe sanctior et divinior habetur. Sed quid remotiores has similitudines prosequimur? Nam si postrema pars tabernaculi erat hominibus et brutis communis, secundam, quae tota auri splendore fulgebat, candelabrum illuminabat septem lucernis distinctum, quae, ut dicunt omnes interpretes Latini, Graeci et Hebraei, septem planetas significant. In parte tertia, omnium sacratissima, alata Cherubin erant. Nonne nostris tres mundos oculis subiciunt? Et hunc, quem et bruta et homines incolunt ; et caelestem, in quo planetae corruscant, et supercaelestem, habitaculum ange-

dei corpi ; il mondo intelligibile dalla divina natura della mente ; il cielo dal corpo, ma incorruttibile, e dalla mente, ma assoggettata al corpo. Il terzo è mosso dal secondo ; il secondo è retto dal primo ; e vi sono inoltre fra di essi moltissime differenze che non sarebbe opportuno enumerare qui, dove di tali cose trattiamo di sfuggita, senza approfondirle. Ma non tralascierò di dire che questi tre mondi Mosè raffigurò in modo chiarissimo nella costruzione di quel suo mirabile tabernacolo. Infatti egli divise il tabernacolo in tre parti, ciascuna delle quali rappresenta i mondi che dicemmo in modo tale che più chiaro sarebbe impossibile ; infatti la prima parte, non protetta da nessun tetto o riparo, era molto esposta alla pioggia, alla neve, al sole, al calore, al freddo, e, ciò che si adatta benissimo a un'immagine del nostro mondo sublunare, la abitavano non solo uomini puri e impuri, sacri e profani, ma anche animali di ogni genere ; ed era in essa una continua vicenda di vita e di morte anche per via dei sacrifici espiatori. Ambedue le altre parti erano protette e da ogni lato immuni da offesa esteriore, alla maniera dei due mondi, celeste e sopraceleste che sono appunto al di sopra di ogni offesa ; ambedue insignite del titolo di sante, in modo tuttavia che la più riposta fosse onorata del termine di santa dei santi, l'altra semplicemente di santa. Infatti per quanto tutti e due i mondi, celeste ed angelico, siano santi (poichè, dopo la caduta di Lucifero, al disopra della luna nè vi è nè può esservi alcun peccato) tuttavia il mondo angelico è ritenuto di gran lunga più divino e più santo. Ma perchè ci attardiamo in immagini tanto improprie ? Chè, se l'ultima parte del tabernacolo era comune agli uomini e agli animali, la seconda che rifulgeva tutta di aurei splendori era illuminata da un candelabro a sette braccia che indicano, secondo gl' interpreti latini, greci, ebrei, i sette pianeti ; nella terza parte, tra tutte più sacra, erano i Cherubini alati. E forse che non

lorum. Admonemur autem hinc etiam altioris evangelici sacramenti. Nam quoniam nobis ad mundum supercaelestem, ad angelorum consortium reserata est via per Christi crucem et sanguinem, idcirco illo occumbente scissum est velum templi, quo sancta sanctorum, per quae angelicum mundum diximus significari, ab aliis partibus discludebantur. Quod fuit indicio patere iam aditum homini ad Dei regnum, ad Deum ipsum qui volat super Cherubin, aditum ab initio ob peccatum primi parentis iustitiae legibus occlusum. Haec satis de tribus mundis | in quibus  
7' illud in primis magnopere observandum, unde et nostra fere tota pendet intentio, esse hos tres mundos mundum unum, non solum propterea quod ab uno principio et ad eundem finem omnes referantur, aut quoniam debitis numeris temperati et armonica quadam naturae cognatione atque ordinaria graduum serie colligentur, sed quoniam quicquid in omnibus simul est mundis, id et in singulis continetur, neque est aliquis unus ex eis in quo non omnia sint quae sunt in singulis. Quam Anaxagorae credo fuisse opinionem, si recte eum sensisse putamus, explicatam deinde a Pythagoricis et Platonicis<sup>1</sup>. Verum quae in mundo sunt inferiori, in superioribus sunt, sed meliore nota; quae itidem sunt in superioribus in postremis etiam visuntur, sed degeneri conditione et adulterata, ut sic dixerim, natura. Est apud nos calor qualitas elementaris, est in caelestibus virtus excafactoria, est in angelicis mentibus idea caloris. Dicam aliquid expressius: est apud nos ignis quod est elementum; Sol ignis in caelo est; est in regione ultramundana ignis saraphicus intellectus. Sed vide quid differant. Elementaris urit, caelestis vivificat, supercaelestis amat. Est aqua apud nos; est aqua in caelis, huius motrix

---

<sup>1</sup> SIMPLICII *phys.* 27, 2.

stanno ora sotto i nostri occhi i tre mondi? Questo, che abitano gli animali e gli uomini; il mondo celeste, dove risplendono i pianeti; il sopraceleste, dimora degli angeli. Di qui siamo anche richiamati al più elevato sacramento del Vangelo. Infatti poichè dalla crocifissione e dal sacrificio di Cristo ci è stata riaperta la via del mondo sopraceleste, della comunione con gli Angeli, perciò, nel momento della sua morte, si è squarciato il velo del tempio per cui il Santo dei Santi che abbiamo detto simboleggiare il mondo angelico era separato dalle altre parti. E questo significò che per l'uomo si apriva l'accesso al regno di Dio, a Dio stesso che vola sui Cherubini, l'accesso chiuso in origine dai decreti della giustizia divina per il peccato del primo padre. Queste considerazioni saranno sufficienti a proposito dei tre mondi, nei quali soprattutto si deve porre attenzione a ciò da cui muove quasi esclusivamente il mio proposito: che i tre mondi sono uno solo, non solamente perchè tutti si riportano da un unico principio a un unico fine, o perchè regolati da leggi determinate sono collegati da un certo armonico legame di natura e da un ordinamento per gradi; ma perchè tutto ciò che è nella totalità dei mondi è anche in ciascuno, nè vi è alcuno di essi in cui non sia ciò che è in ognuno degli altri; e, se vogliamo ritenere che fosse nel vero, credo che questo fosse il pensiero di Anassagora, esposto dai Pitagorici e dai Platonici. Dunque, ciò che è nel mondo inferiore è anche nei superiori, ma in forma più elevata; del pari, ciò che è nei superiori si vede anche nel più basso, ma in una condizione degenerare e con una natura per così dire adulterata. Il calore è presso di noi qualità elementare; nei cieli virtù calorifica; nelle menti angeliche idea di calore. Dirò con maggior precisione. È presso noi il fuoco come elemento; il sole è il fuoco del cielo; nella regione oltramondana il fuoco serafico è l'intelletto. Ma considera la loro differenza: il fuoco elementare brucia, il fuoco celeste av-

et domina, vestibulum scilicet caelorum luna ; sunt aquae et super caelum mentes cherubicae. Sed vide quae in eadem natura disparilitas conditionis : humor elementaris vitae calorem obruit ; caelestis eundem pascit, supercaelestis intelligit. In primo mundo Deus, unitas prima, novem angelorum ordinibus quasi sphaeris totidem praest, immobilisque ipse omnes movet ad se. In mundo medio, idest caelesti, caelum empyreum novem itidem sphaeris caelestibus quasi dux exercitui praest, quae cum singulae motu  
7<sup>v</sup> inces | sabili volvantur, illud tamen, Deum imaginans, immotum est. Sunt et in mundo elementari post materiam primam ipsius fundamentum novem sphaerae formarum corruptibilium. Tres scilicet corporum vitae expertium, quae sunt elementa et mixta ; tum inter haec media, quae mixta quidem sed imperfecta, quales in sublimi quae fiunt impressiones. Tres vegetabilis naturae, quae in tria primum genera dividitur, herbarum, fruticum et arborum. Tres animae sensualis, quae aut imperfecta est, qualis quae in zoophitis, aut perfecta quidem, sed intra terminos irrationalis phantasiae aut, quod summum in brutis est, humanae etiam capax eruditionis, quod quasi medium est inter hominem et brutum, sicut zoophitum medium est inter brutum et plantam. Sed de his plura quam opus sit. Hoc tantum addiderimus : mundorum mutuum continentiam sacris etiam literis indicari, cum et scriptum in *Psalmis* sit : Qui creat caelos in intellectu<sup>1</sup>, et angelos Dei legimus spiritus esse et ministros eius flammam ignis urentis<sup>2</sup> ; hinc saepe divinis caelestia cognomenta, saepe etiam terrena, dum nunc per stellas, nunc per rotas et animalia, nunc per elementa figurantur ; hinc et terrenis saepe cae-

---

<sup>1</sup> *Psalm.* CXXXV, 5.

<sup>2</sup> *Hebr.* I, 7.



viva, il fuoco sopraceleste ama. C'è l'acqua presso di noi ; c'è nei cieli un'acqua motrice e signora di questa, e cioè la luna vestibolo dei cieli ; vi sono acque sopra il cielo, che sono le menti cherubiche. Considera quindi la diversità di condizione nella stessa natura : l'umido elementare soffoca il calore di vita ; quello celeste lo alimenta ; quello sopraceleste lo intende. Nel primo mondo Dio, unità prima, presiede a nove ordini di angeli quasi ad altrettante sfere e, immobile, tutte le muove a sè. Nel mondo mediano, cioè in quello celeste, l'empireo presiede ugualmente a nove sfere celesti come un duce all'esercito, e, mentre ognuna di esse si volge con moto incessante, quello tuttavia a immagine di Dio sta immoto. Nel mondo elementare, dopo la prima materia che ne è il fondamento, sono nove sfere di forme corruttibili : tre di corpi privi di vita, che sono gli elementi e i corpi misti e quelli intermedii, misti ma imperfetti, come i fenomeni che avvengono nell'alto. Tre di natura vegetale, divisa nei tre primi generi delle erbe, degli arbusti, degli alberi. Tre dell'anima sensibile, che è imperfetta come negli zoofiti, o perfetta, ma entro i limiti della fantasia irrazionale, o capace di una obbedienza all'uomo, il che è il termine massimo dei bruti, quasi medio fra l'uomo e il bruto, così come lo zoofito è medio fra il bruto e la pianta. Ma di ciò si è detto anche troppo ; aggiungeremo solo questo, che il mutuo accordo dei mondi è indicato anche dalla Scrittura, poichè è scritto nei *Salmi* : « Colui che crea i cieli nell'intelletto », e leggiamo che gli angeli di Dio sono spiriti e i suoi ministri fiamma di fuoco ardente. Di qui le frequenti denominazioni dal cielo, e spesso anche dalla terra, date alle cose divine, raffigurate ora come stelle, ruote e animali, ora come elementi ; di qui i nomi celesti attribuiti spesso anche a cose terrene. Infatti, legati da vincoli di concordia, tutti questi mondi si scambiano con reciproca liberalità come le nature così anche le denominazioni. Da

lestia nomina<sup>1</sup>. Quoniam scilicet astricti vinculis concordiae uti naturas ita etiam appellationes hi omnes mundi mutua sibi liberalitate condonant. Ab hoc principio (si quis fortasse hoc nondum advertit) totius sensus allegorici disciplina manavit. Nec potuerunt antiqui patres aliis alia figuris decenter repraesentare, nisi occultas, ut ita dixerim, totius naturae et amicitias et affinitates edocti. Alioquin nulla esset ratio cur hoc potius hac imagine, aliud alia  
8' quam contra repraesentassent. Sed gnari omnium | rerum et acti Spiritu illo, qui haec omnia non solum novit sed fecit, naturas unius mundi, per ea quae illis in reliquis mundis noverant respondere, aptissime figurabant. Quare eadem opus cognitione (nisi idem adsit et Spiritus), his qui illorum figuras et allegoricos sensus interpretari recte voluerint. Est autem, praeter tres quos narravimus, quartus alius mundus in quo et ea omnia inveniantur quae sunt in reliquis. Hic ipse est homo qui et propterea, ut catholici dicunt doctores, in Evangelio omnis creaturae appellatione censetur, cum praedicandum hominibus Evangelium, non autem brutis et angelis, praedicandum tamen omni creaturae a Christo demandatur<sup>2</sup>. Tritum in scholis verbum est, esse hominem minorem mundum, in quo mixtum ex elementis corpus et caelestis spiritus et plantarum anima vegetalis et brutorum sensus et ratio et angelica mens et Dei similitudo conspicitur. Quattuor igitur hos mundos si statuamus, credibile est Mosem, dicturum de mundo sufficienter, de his omnibus disseruisse, et cum naturam scriptor effigiet, si sit naturae consultus, qualem hunc nostrum si quem alium credimus, credibile doctrinam de illis non aliter dispositam, quam in se ipsis illos omnipotens Deus opifex disposuit, ut sit vere scriptura haec Moseos imago

---

<sup>1</sup> *Ezech.* I, 16 e sgg.

<sup>2</sup> *Marco* XVI, 15.

tal principio, se v'è ancora qualcuno che non l'ha compreso, è derivata ogni disciplina dell'interpretazione allegorica. Nè potevano quei padri antichi opportunamente rappresentare l'una cosa con l'altrui immagine, se non avessero conosciuto le occulte amicizie e le affinità di tutta la natura. Altrimenti non vi sarebbe stata ragione alcuna per rappresentare una cosa con un'immagine piuttosto che con l'opposta. Ma tutto conoscendo e animati da quello spirito che l'universo non solo conobbe ma fece, molto abilmente rappresentavano le nature di un mondo con quelle che sapevano corrispondenti negli altri mondi. Perciò coloro che vogliono adeguatamente interpretare i loro simboli e le loro figure, se non sono assistiti dal medesimo spirito, hanno bisogno della stessa conoscenza.

C'è, oltre i tre di cui abbiamo parlato, un quarto mondo in cui si trovano tutte le cose che sono negli altri. E questo è l'uomo, che appunto perciò, come dicono i dottori cattolici, è indicato nell'Evangelo col nome di ogni creatura, quando è detto che il Vangelo va predicato a tutti gli uomini, e non tuttavia ai bruti e agli angeli, ma, secondo il comandamento di Cristo, a ogni creatura. È espressione comune nelle scuole che l'uomo è microcosmo, in cui il corpo è misto degli elementi, in cui v'è lo spirito celeste, l'anima vegetale delle piante, il senso dei bruti, la ragione, la mente angelica e l'immagine di Dio.

Se dunque poniamo questi quattro mondi, è da ritenersi che Mosè, dovendo parlare a sufficienza dell'universo, abbia trattato di tutti; e raffigurando egli la natura, ed essendo di essa esperto, se altri ve ne fu mai, è da credersi che la spiegazione di essi non sia stata diversamente disposta da come in loro stessi li dispose Dio artefice onnipotente, sì che veramente questa scrittura di Mosè è la vera immagine del

mundi expressa, quemadmodum legimus etiam ei praeceptum in monte ubi haec didicit, ut omnia faceret secundum exemplar quod in monte viderat <sup>1</sup>. Primum igitur, quod est omnium maximum, sicut ostendimus, quae sunt in omnibus mundis contineri in singulis; debuit Moses, aemulator naturae, de nullo usquam ex illis mundis agere, quin sub eisdem verbis eodemque contextu de omnibus simul pariter  
8<sup>v</sup> ageret. | Unde quadruplex statim totius mosaicae lectionis expositio nascitur, ut primo loco quicquid ibi est scriptum, de angelico mundo et invisibili, nullam omnino de aliis  
✓ mentionem habentes, enarremus. Secundo loco itidem omnia de caelesti mundo; tum de sublunari hoc et corruptibili; quarto de natura hominis. Nam si usquam de intelligibili, puta, tractabitur, quin sicut ille in se postremas omnes naturas continet, ita et eadem de reliquis mundis nos scriptura admoneat, possumus certe, immo debemus, omnes particulas de omnibus interpretari. Rursus sicut naturae quamquam in se ipsis promiscuae invicem contineantur, discretas tamen proprias sedes et peculiaria quaedam iura sortitae sunt, ita etsi singulis in partibus praesentis operis de quadruplici natura eadem serie litterae disseratur, credendum tamen prima in parte de prima agi natura peculiariter, atque eodem ordine deinceps in reliquis, unde et quintae exoritur expositionis necessitas. Accedit quod, qua ratione haec sunt distincta, quia tamen nulla est multitudo quae non sit una, discordi quadam concordia ligantur et multiformibus nexuum quasi catenis devinciuntur. Quod cum toto etiam opere agere Mosem sit verisimile, ad sextam iam nos interpretationem vel invites vocat. In qua ostendemus quindecim esse modos quibus rem aliam alii cognatam  
✓ vel coniunctam intelligere possumus, et cum neque plures neque pauciores sint, ita eos omnes et sufficienter et

---

<sup>1</sup> *Exod.* XXV, 40.

mondo, secondo che leggiamo che a lui fu comandato sul monte, ove gli fu imposto di far tutto in conformità del modello che là aveva visto. La prima cosa, che di tutte, come abbiamo mostrato, è la più grande, sta nel fatto che le cose disperse in ogni mondo sono contenute in ciascuno ; dovette Mosè, a gara con la natura, trattare di ciascuno in modo che nelle stesse parole e nello stesso contesto trattasse ugualmente di tutti. Di qui nasce subito una quadruplice esposizione di tutta la lettera mosaica, sicchè in primo luogo noi interpretiamo ciò che vi è scritto a proposito del mondo angelico e invisibile, senza riferirci affatto agli altri mondi. In secondo luogo ugualmente del mondo celeste ; quindi di questo sublunare e corruttibile ; in quarto luogo della natura dell'uomo. Infatti se, per esempio, si tratterà in qualche luogo del mondo intelligibile, contenendo in sè la stessa espressione tutte le successive nature, essa ci insegnerà anche a proposito degli altri mondi cose che certo possiamo, anzi dobbiamo riferire tutte anche a tutti gli altri. Ancora, a quel modo che le nature, benchè si accolgano reciprocamente fra loro, hanno tuttavia avuto in sorte sedi distinte e caratteri peculiari, così, benchè nelle varie parti della presente opera si parli della quadruplice natura secondo l'ordine scritturale, bisogna ritenere che nella prima parte si tratti in modo più specifico della prima natura e delle altre, nel medesimo ordine, nelle successive ; dal che nasce la necessità di una quinta esposizione. Si aggiunge che, essendo queste distinte, non essendoci moltitudine che non sia unità, esse sono legate da una discorde concordia e quasi da multiformi catene. Al che essendo verosimile che Mosè si riferisca in tutta l'opera, già siamo tratti anche nostro malgrado alla sesta esposizione. Nella quale mostriamo che son quindici i modi in cui una cosa si può intendere congiunta o collegata a un'altra, e non potrebbero essere nè più nè meno ; essi son stati espressi dal Profeta

dilucide a Propheta expressos, ut nihil expressius umquam de rerum natura scripserit Aristoteles. Postremo quemadmodum sex dierum geneseos Sabbatum succedit, idest quies, 9<sup>o</sup> congruum ut et nos, post proceden | tium a Deo rerum ordines distributos et explicatam eorum unionem et differentiam foederaque et habitudines, septima iam et sabbataria (ut sic dixerim) enarratione de creaturarum felicitate deque reditu ad Deum, qui per Mosaicam et Christianam legem elongato inde ob peccatum primi parentis homini contigit, aliqua perstringamus, reserantes quae de his in praesenti scriptura Moses apertissime occultavit, ut fiat palam de Christi adventu, de Ecclesiae profectu, de gentium vocatione, expressissimum hic vaticinium legi. Ut sit vere hic liber, si quis alius talis, liber septem signaculis obsignatus, plenus omni doctrina, omnibus mysteriis. Non autem imitabimur eos qui, aggressi aliquando hanc mundi creationem exponere, quicquid usquam apud philosophos et apud theologos de Deo, de angelis, de materia, de caelo deque tota natura disputatum est, huc congesserunt. Quod apud Hebraeos maxime Isaac Persa et Samuel Ophinides peccaverunt; sed solum quid sibi mosaica littera velit, quid verborum contextus vel indicet vel significet declarare pro viribus annitemur. Nec si ostendemus per firmamentum puta octavam sphaeram significari, statim de illa exordiemur disputationem, quo pacto rapiat ceteras sphaeras, quot signis distincta, quot imaginibus, simplicine motu, an potius duobus, an verius tribus in diversa rotetur. Aut sicubi dictione aliqua indicari hominis animum dixerimus, digrediemur ad omnia quae scribuntur de anima enucleanda, sed ea tantum de unaquaque re strictim etiam et cursim annotabimus de quibus mentionem auctor expressam facere videatur. Dixi strictim etiam et cursim, quia non illud 9<sup>o</sup> hoc opere est consilium, | ut qui haec alibi non didicerunt hic primum discant, sed ut quae sciunt iam esse vera in

così ampiamente e chiaramente che niente di più preciso scrisse mai Aristotele intorno alla natura. Infine, come ai sei giorni della creazione segue il sabato, e cioè il riposo, conviene che anche noi in una settimana esposizione, per così dire sabbatica, trattati gli ordini delle cose che procedono da Dio, la loro unione e la diversità, i legami e le abitudini, esponiamo una interpretazione della felicità delle creature e del loro ritorno a Dio, concesso attraverso la legge mosaica e cristiana all'uomo cacciato per colpa del primo padre, svelando le cose che chiaramente nascose Mosè nella presente scrittura, sì che sia evidente che quivi si scorge un chiarissimo annunzio della venuta di Cristo, del progresso della Chiesa, della vocazione delle genti.

Sicchè davvero questo libro, se altro ve ne fu mai, è contrassegnato da sette sigilli, pieno di tutta la sapienza di tutti i misteri. E noi non imiteremo quelli che qualche volta hanno tentato di esporre questa creazione del mondo. Essi vi raccolsero tutto ciò che ovunque è stato discusso, di Dio, degli Angeli, della materia, del cielo e di tutta la natura, da filosofi e da teologi. E in questo specialmente peccarono presso gli Ebrei Isaac Persiano e Samuel Ofnide. Ma solo cercheremo di chiarire nella misura delle nostre forze che cosa voglia esprimere la lettera mosaica, che cosa indichi o significhi il contesto. Così, se per esempio mostreremo che col firmamento si indica l'ottava sfera, non cominceremo tosto a discutere del come essa imprima il moto alle altre sfere, di quanti segni e immagini la distinguano, se ruoti per moto semplice o piuttosto per due o tre moti. Nè, se in qualche luogo avremo detto che con un certo termine si indica l'anima dell'uomo, passeremo ad esporre tutto ciò che si è detto sull'anima; ma intorno a ciascun argomento ci limiteremo a ricordare brevemente e rapidamente le cose di cui l'autore fa esplicita menzione. Ho detto brevemente e rapidamente perchè non è proposito di quest'opera che

Prophetae verbis agnoscant, et quae immensis voluminibus digesta a theologis et philosophis legerunt, quo pacto hic paucis et comprehenderit et occultaverit intelligentes, revelata facie legis latorem loquentem audiant. Quod si quis etiam forte actus spiritu sanctae rusticitatis non tam petita haec altius mysteria non probaverit, quam simpliciore potius et sibi accomodatorem optaverit sacri contextus enarrationem, iubebo eum primum meminisse Pauli praecipientis, ne aut qui manducat non manducantem spernat, aut qui non manducat manducantem iudicet<sup>1</sup>. Tum ipsum non meis, sed Augustini in ipsa etiam sua in *Genesim* expositione alloquar verbis in hunc modum<sup>2</sup>: «Haec tu si potes apprehendas, si nondum potes relinquo valentioribus. Tu vero cum scriptura non deserente infirmitatem tuam et materno incessu tecum tardius ambulante proficias, illa enim sic loquitur ut altitudine superbos irrideat, profunditate attentos terreat, veritate magnos pascit, affabilitate parvos nutriat». Sed redeamus ad nos et ab ipso corruptibili mundo, quem habitamus, exordientes, praestemus quantum scilicet possumus quod polliciti sumus. Alioquin et «in magnis est satis voluisse»<sup>3</sup>, et, ut inquit Pomerius<sup>4</sup>, magnarum rerum magnus conatus profectus est.

#### MOSAICA VERBA EXPONENDA.

Verba ipsa Prophetarum, quae exponenda suscepimus, haec sunt: |

10' « In principio creavit Deus caelum et terram. Terra autem erat inanis et vacua, et tenebrae erant super faciem abyssi, et Spiritus Domini ferebatur super aquas. Et dixit

---

<sup>1</sup> Rom. XIV, 3.

<sup>2</sup> AUGUSTINI *De Gen. ad litt.* V, 3 (6), P. L. XXXIV, 323.

<sup>3</sup> PROPERTIUS, *Eleg.* III, 1, v. 6.

<sup>4</sup> J. POMERII *De vita contemplativa*, I, prol., 2 (P. L. LIX, 415 b).



chi non ha imparato altrove queste cose le impari qui per la prima volta, ma che qui si riconosca nelle parole del Profeta ciò che già si tiene per vero e che, comprendendo perchè il legislatore ha raccolto qui e celato in poche parole le verità che si sono lette esposte da filosofi e teologi in immensi volumi, lo si ascolti mentre ne parla col viso svelato. Che se poi alcuno, tratto dallo spirito di una santa rudezza, non solo non approverà questi così profondi misteri, ma piuttosto bramerà una più semplice e a sè più adatta spiegazione del sacro testo, dirò di ricordare prima il precetto di Paolo che « chi mangia non dispreggi chi non mangia e che chi non mangia non giudichi chi mangia ». E lo apostroferò poi non con parole mie, ma con le parole d'Agostino nella esposizione della Genesi: « Se puoi, apprendi queste cose, se non puoi lasciale a chi vale più di te, Tu procedi con la Scrittura che non abbandona la tua debolezza e che misura maternamente i suoi passi sui tuoi: essa infatti parla così per irridere con la sua elevatezza i superbi, per atterrire con la sua profondità gli accorti, per pascere di verità i grandi, per nutrire d'affabilità gli umili ». Ma torniamo a noi e, prendendo le mosse da questo stesso mondo corruttibile che abitiamo, offriamo, nella misura del possibile, ciò che abbiamo promesso. D'altronde anche nelle grandi imprese basta la buona volontà e, come dice Pomerio, un grande sforzo è principio di grandi cose.

#### LE PAROLE DI MOSÈ DA COMMENTARE.

Queste sono le parole del Profeta che abbiamo preso a commentare:

« Nel principio Iddio creò il cielo e la terra. E la terra era una cosa diserta e vacua: e tenebre erano sopra la faccia dell'abisso, e lo Spirito di Dio si moveva sopra la faccia dell'acque. Ed Iddio disse: « Sia la luce ». E la luce fu.

Deus : Fiat lux. Et facta est lux. Et vidit Deus lucem quod esset bona, et divisit lucem a tenebris. Appellavitque lucem diem et tenebras noctem, et factum est vespere et mane dies unus. Dixit quoque Deus : fiat firmamentum in medio aquarum, et dividat aquas ab aquis. Et fecit Deus firmamentum divisitque aquas quae erant sub firmamento, ab his quae erant super firmamentum. Et factum est ita. Vocavitque Deus firmamentum, caelum ; et factum est vespere et mane dies secundus. Dixit vero Deus : congregentur aquae, quae sub caelo sunt, in locum unum et appareat arida. Et factum est ita. Et vocavit Deus aridam terram, congregationesque aquarum appellavit maria. Et vidit Deus quod esset bonum. Et ait : germinet terra herbam virentem et facientem semen et lignum pomiferum faciens fructum iuxta genus suum, cuius semen in semetipso sit super terram. Et factum est ita. Et protulit terra herbam virentem et facientem semen iuxta genus suum lignumque faciens fructum et habens unumquodque sementem secundum speciem suam. Et vidit Deus quod esset bonum. Et factum est vespere et mane dies tertius. Dixit autem Deus : Fiant luminaria in firmamento caeli et dividant diem ac noctem et sint in signa et tempora et dies et annos, ut luceant in firmamento caeli et illuminent terram. Et factum ita. Fecitque Deus duo luminaria magna, luminare maius ut praeesset diei et luminare minus ut praeesset nocti, et  
10<sup>v</sup> stellas. Et posuit eas in firmamento caeli ut lucerent | super terram et praeessent diei ac nocti et dividerent lucem ac tenebras. Et vidit Deus quod esset bonum. Et factum est vespere et mane dies quartus. Dixit etiam Deus : producant aquae reptile animae viventis et volatile super terram sub firmamento caeli. Creavitque Deus cete grandia

Ed Iddio vide che la luce era buona. Ed Iddio separò la luce dalle tenebre. Ed Iddio nominò la luce *giorno* e le tenebre *notte*. Così fu sera e poi fu mattina che fu il primo giorno. Poi Iddio disse: « Siavi una distesa tra l'acqua la qual separi l'acque dall'acque ». Ed Iddio fece quella distesa; e separò l'acque che son di sotto alla distesa da quelle che son disopra d'essa. E così fu. Ed Iddio nominò la distesa *cielo*. Così fu sera e poi fu mattina che fu il secondo giorno. Poi Iddio disse: « Sieno tutte l'acque che son sotto al cielo raccolte in un luogo ed apparisca l'asciutto ». E così fu. Ed Iddio nominò l'asciutto *terra* e la raccolta dell'acque *mari*. Ed Iddio vide che ciò era buono. Poi Iddio disse: « Produca la terra erba minuta, erbe che facciano seme ed alberi fruttiferi che portino frutto secondo le loro spezie, il cui seme sia in esso sopra la terra » E così fu. La terra adunque produsse erba minuta, erbe che fanno seme secondo le loro spezie ed alberi che portano frutto il cui seme è in esso secondo le loro spezie. Ed Iddio vide che ciò era buono. Così fu sera e poi fu mattina che fu il terzo giorno. Poi Iddio disse: « Sienvi de' luminari nella distesa del cielo per far distinzione tra 'l giorno e la notte e quelli sieno per segni e per distinguere le stagioni e' giorni e gli anni. E sieno per luminari nella distesa del cielo per recar la luce in su la terra ». E così fu. Iddio adunque fece i due gran luminari (il maggiore per avere il reggimento del giorno e 'l minore per avere il reggimento della notte) e le stelle. Ed Iddio gli mise nella distesa del cielo per recar la luce sopra la terra. E per avere il reggimento del giorno e della notte e per separar la luce dalle tenebre. Ed Iddio vide che ciò era buono. Così fu sera e poi fu mattina che fu il quarto giorno. Poi Iddio disse: « Producano l'acque copiosamente rettili che sieno animali viventi e volino gli uccelli sopra la terra e per la distesa del cielo ». Iddio adunque creò le gran balene ed ogni animal vivente che va serpendo, i quali animali l'acque produssero

et omnem animam viventem et motabilem quas produxerant aquae in species suas et omne volatile secundum genus suum. Et vidit Deus quod esset bonum. Benedictique ei dicens : Crescite et multiplicamini et replete aquas maris avesque multiplicentur super terram. Et factum est vespere et mane dies quintus. Dixit quoque Deus : producat terra animam viventem in genere suo, iumenta et reptilia et bestias terrae secundum species suas. Factumque est ita. Et fecit Deus bestias terrae iuxta species suas, iumenta et omne reptile terrae in genere suo. Et vidit Deus quod esset bonum et ait : Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram et praesit piscibus maris et volatilibus caeli et bestiis, universae terrae, omnique reptili quod movetur in terra. Et creavit Deus hominem ad imaginem et similitudinem suam, ad imaginem Dei creavit illum<sup>1</sup> ».

Hactenus exponendum Mosem suscepimus. Totam autem expositionem in septem libros sive tractatus partitus sum, potius ut imitarer Basilium et Augustinum quam propterea quod hac crebra distinctione quasi interiungens legentis intentio recreatur. Accedit quod, cum septem sint expositiones septem libris digestae singulique libri septem capitibus dividantur, septem creationis diebus omnia re-  
II<sup>r</sup> spondent. Factum item a nobis ratione | congruentissima ut quemadmodum septima dies apud Mosem sabbatum est et dies quietis, ita expositio quaelibet nostra septimo semper capite in Christum derivetur, qui et finis est legis et nostrum est sabbatum, nostra quies, nostra felicitas.

---

<sup>1</sup> *Gen.* I, 1-27. La trad. è del Diodati.

copiosamente secondo le loro spezie, ed ogni sorte d'uccelli ch' hanno ale secondo le loro spezie. Ed Iddio vide che ciò era buono. Ed Iddio gli benedisse dicendo: « Figliate, moltiplicate ed empiete l'acque ne' mari; moltiplichino parimente gli uccelli nella terra ». Così fu sera e poi fu mattina che fu il quinto giorno. Poi Iddio disse: « Produca la terra animali viventi secondo le loro spezie; bestie domestiche, rettili e fiere della terra secondo le loro spezie ». E così fu. Iddio adunque fece le fiere della terra secondo le loro spezie e gli animali domestici secondo le loro spezie ed ogni sorte di rettili della terra secondo le loro spezie. Ed Iddio vide che ciò era buono. Poi Iddio disse: « Facciamo l'uomo alla nostra immagine, secondo la nostra somiglianza; ed abbia la signoria sopra i pesci del mare e sopra gli uccelli del cielo e sopra le bestie e sopra tutta la terra e sopra ogni rettile che serpe sotto la terra ». Iddio adunque creò l'uomo alla sua immagine; egli lo creò all'immagine di Dio ».

Ho stabilito di commentare Mosè fin qui ed ho diviso l'intero commento in sette libri o trattati, piuttosto per imitare Basilio e Agostino che non per ricreare il lettore quasi distribuendone l'attenzione con le pause frequenti. Si aggiunge che, essendo le sette esposizioni distinte in sette libri e i sette libri in sette capitoli, tutto viene a corrispondere ai sette giorni della creazione.

E sempre con deliberato proposito si è fatto in modo che, come il settimo giorno è in Mose sabato o giorno del riposo, così ogni nostra esposizione sempre concluda col settimo capitolo in Cristo, che è il fine della legge, il nostro sabato, la nostra pace, la nostra felicità.

*Libri primi caput primum.*

Naturales philosophi qui de natura rerum corruptibilium disserunt, de principiis earum sic statuunt in univ-  
ersum: esse materiam rudem, formarum expertem, ido-  
neam quidem omnibus formis suscipiendis, sua tamen na-  
tura omnibus privatam, quare praeter materiam privationem  
etiam faciunt principium rerum naturalium. Adiecit Aver-  
rois esse materiam trino dimensu in longitudinem, latitu-  
dinem, altitudinemque protensam, ne scilicet res corporeae  
de incorporeo subiecto fieri dicerentur<sup>1</sup>; tum afferunt trans-  
mutantem causam, quam vocant efficientem, cuius vi  
tractata materia, quod est potentia, actu fiat aliquando,  
quemadmodum mollis cera et indefinita ductu manus atque  
tractatu in diversas figuras pro tractantis arbitrio transfor-  
matur. Quoniam autem nihil natura temere agit, sed boni  
alicuius consequendi gratia, finalis causa se statim infert et  
proximus quidem finis agentis causae forma est, quam de  
materiae gremio eruit. Hoc enim illam consilio agit et  
versat, ut ad perfectum habitum formae illam perducatur;  
unde et forma tertium principium ab Aristotele statutum<sup>2</sup>.  
Haec autem de materiae sinu educi non potest, nisi affectae  
prius et preparatae congruis qualitatibus, circa quas totus  
opificis labor, tota actionis mora consumitur, ipsa scilicet  
specie individuo momento quasi praemio laboris statim  
effulgente. Opificem ipsum causam potius quam principium  
vocant Peripatetici. Divinorum autem memores semper di-  
12<sup>r</sup> vini Platonici admonitos | nos volunt, naturales agentes

---

<sup>1</sup> AVERROIS *De substantia orbis* I.

<sup>2</sup> ARISTOT., *Metaph.* XII, 2, 1069; *Phys.* I, 6, 189 a.

ESPOSIZIONE PRIMA, DEL MONDO ELEMENTARE.

*Capitolo primo del primo libro.*

I filosofi naturalisti che trattano della natura delle cose corruttibili, a proposito del loro principio in genere pensano questo: che sia una materia grezza priva di forme, ma benchè priva per sua natura di forme, capace, d'altronde, di accoglierle tutte quante.

Perciò, oltre alla materia, fanno principio delle cose naturali anche la privazione di forme. Averroè aggiunge che è una materia estesa in tre dimensioni: lunghezza, larghezza, profondità, perchè non si facciano derivare le cose corporee da un soggetto incorporeo. Adducono anche la causa di mutamento che si chiama *efficiente*, per la cui azione la materia che è potenza si fa a volte anche atto, come la cera molle ed informe, forgiata dalle mani, assume forme diverse secondo il disegno di chi la modella. E poichè la natura non fa niente a caso, ma sempre in vista di qualche bene, ecco comparire la *causa finale*; e il fine più vicino della causa agente è la forma che scaturisce dal grembo della materia. Infatti la causa finale travaglia questa con la sua azione illuminata per condurla a perfetto abito di forma. Perciò Aristotele pose la forma come terzo principio. Essa poi può essere tratta solo dal seno di una materia preparata e disposta con opportune qualità, e in questo si consuma tutta la fatica, tutta l'attività dell'artefice, finchè la specie d'un tratto, nell'istante, riluce quasi coronamento dell'opera.

I Peripatetici chiamano l'artefice stesso piuttosto *causa* che *principio*. I divini Platonici, sempre rivolti alle cose divine, ci fanno presente che, se gli agenti naturali ci sem-

causas, etsi solae appareant nobis quae corpora agent, forment et transmutent, haud tamen primarias esse causas eorum quae fiunt, sed instrumenta potius divinae artis, cui oboediunt et famulantur; quemadmodum fabri manus, etsi ipsae totam domus materiam, ligna, lapides, caementa componant, ordinent et transmutent, nihilque videatur praeter eas cui factura domus accepta referatur, novimus tamen organum illas esse oboediens arti et serviens quae constituta in animo architecti domum, quam simul concepit, particulatim digerit explicatque insensibili materia; hinc factum ut ipsi duas causas adiiciant: organicam et exemplarem. Quod neque negant Peripatetici, immo confirmant, apud quos tritum illud: omne opus naturae, opus esse intelligentiae.

Haec sunt quae in commune dicuntur de rebus corruptibilibus, quae omnia ita in opere primi diei complexus est Moses, ut neque certius neque aptius de his quicquam dixerint philosophi probatissimi.

### *Caput secundum.*

Principio igitur duas statuit causas: agentem et materiam, eam scilicet quae actu et eam quae est potentia; illam caelum hanc terram vocat, cui nostrae expositioni attestatur primum auctoritas Stoicorum, qui agentem causam caelum, materialem terram vocaverunt, ut scribit Varro<sup>1</sup>, ne Graecos commemorem. Attestatur et ratio; nam et materia despiciatissima omnium naturarum, uti est terra omnium elementorum, et simili omnino proportione respondent, ut probant Peripatetici, agens materiae et  
12<sup>v</sup> terrae caelum. | Terra autem haec, idest materia *inanis* et *vacua*, ut transtulit Hieronymus, vel, ut Septuaginta, *invi-*

---

<sup>1</sup> Varronis *De lingua latina*, V, 59 (Goetz e Schoell).



brano soli ad imprimere forma e movimento ai corpi, essi non sono in realtà cause primarie di ciò che avviene, ma piuttosto strumenti dell'arte divina a cui obbediscono e servono. Allo stesso modo, se anche son le mani del fabbro a comporre, ordinare e mutare tutta la materia della casa, pietre, legni, cemento, e niente altro all'infuori di esse sembra attendere alla costruzione, noi sappiamo tuttavia che le mani servono come un docile strumento a quell'arte che, posta nell'animo dell'architetto, al tempo stesso concepisce e attua nei dettagli e dispiega il piano della casa nella materia insensibile; perciò avviene che i Platonici pongano due cause, organica ed esemplare. E neppure i Peripatetici lo negano, anzi presso di loro lo conferma quel vecchio detto, che ogni opera di natura è opera d'intelligenza.

Questo è quanto si dice comunemente delle cose corrutibili, tutte cose di cui Mosè ha trattato complessivamente nell'opera del primo giorno, in modo tale che i filosofi più celebrati non hanno mai parlato di essa con più verità o proprietà.

### *Capitolo secondo.*

In principio dunque pose due cause: la causa agente e la causa materiale, cioè la potenza e l'atto; chiama quella *cielo*, questa *terra*, e questa nostra interpretazione è confermata in primo luogo dall'autorità degli Stoici che chiamarono *cielo* la causa agente, *terra* la causa materiale, come scrive Varrone, per non ricordare i Greci. Ciò attesta anche la ragione. Infatti la materia è la più spregevole di tutte le nature, come la terra di tutti gli elementi, e in rapporti del tutto identici, come provano i Peripatetici, stanno la causa agente con la materia e il cielo con la terra.

Questo è la terra, cioè la sostanza spoglia e vuota, come tradusse Girolamo o, come dicono i Settanta, invisibile e priva di ordine; e questi caratteri convengono tutti alla

*sibilis et incomposita*<sup>1</sup>, et haec quidem omnia rudi materiae informique conveniunt, quae et expers formarum omnium merito inanis et vacua dicitur, et omnino incomposita et invisibilis est. Verum hebraicae dictiones *tou* et *bou* quae hoc loco leguntur a pluribus Hebraeis aliter exponuntur. *Tou* quidem rem brutam interpretantur, stupentem, attonitam, quod ad materiae etiam tenebricosam deformemque faciem ab illis refertur, ob eam causam quod intendentes nos in illius cognitionem attonitos reddit, propter quod et Aristoteles proportionem, et Plato notha ratione cognosci a nobis illam dixerunt<sup>2</sup>. *Bou* autem ex vi dictionis inchoationem et rudimentum formae multi exponunt; idem enim, si verbum verbo reddamus, est *bou* ac si dicamus *in eo est* sive *eo aliquid est*; quod si sequamur, praeter subiecti potentiam inchoatam in eo formam intelligemus. Quod non solum Albertus<sup>3</sup> et plures Peripatetici, sed veteres etiam Hebraei crediderunt, ut ex monumentis antiquissimi Simeonis aperte colligimus. Verum quo pacto haec sit inchoatio accipienda, declarat adiiciens: *et tenebrae erant super faciem abyssi*. Abyssum vocat terram, idest materiam trino dimensu in altissimas profunditates extensam. Super hanc tenebrae, idest privatio est, principium apud Peripateticos in primis celebre, cui nulla magis appellatio quam tenebrarum congruerit. Est autem privatio, qua differt a negatione, ut Magnus Albertus constantissime vult, ipsa haec de qua dicimus inchoatio formae, de qua re idem philo-  
13<sup>r</sup> sophus copiose et subtiliter disseruit. Praeterea si subest | terra aquis et irrigata inde parturit quae postremo et pariat, nonne aquae hoc loco accidentes materiae qualitates

<sup>1</sup> ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, (Cfr. S. THOM. AQUIN. *Summa theol.* I, q. LXVI, a. 2).

<sup>2</sup> ARIST., *Phys.* I, 7, 191 a (κατ'ἀνάλογίαν); PLAT., *Tim.* 52 b. Cfr. Zohar, I, 16 a e sgg.

<sup>3</sup> ALBERTUS MAGNUS, *Summa Theol.*, II, tr. I, q. 4, m. 2 (*Opera*, XXXIII, 90 ab); ivi, I, tr. 3, q. 15, m. 2 (*Opp.* XXX, 100 a).

materia rozza e informe che a ragione si può dire priva di tutte le forme, vuota e senza nessuna misura o visibilità. Ma i termini ebraici *tou* e *bou* che si leggono a questo punto vengono da molti Ebrei interpretati diversamente. A *tou* danno il significato di sostanza bruta, stupita, attonita. E questo vien da loro riferito anche all'apparenza buia e deforme della materia, perchè quando tendiamo a conoscerla essa ci rende attoniti; per tale motivo Aristotele disse che la conosciamo con l'analogia, Platone con un ragionamento illegittimo.

*Bou* invece, dalla forza del termine, molti interpretano come principio iniziale di forma. Infatti, se rendiamo la parola alla lettera, dire *bou* è come dire « vi è » o « vi è qualcosa ». Se ci atteniamo a questo, oltre la potenza del soggetto intenderemo in esso l'inizio della forma. E non solo ciò hanno creduto Alberto e parecchi Peripatetici, ma anche gli antichi Ebrei, come rileviamo chiaramente dalla testimonianza dell'antichissimo Simeone. Ma Mosè spiega come si debba intendere quest'inizio aggiungendo: « E le tenebre erano sopra l'abisso ». Chiama *abisso* la terra, cioè la materia estesa secondo tre dimensioni in grandi profondità. Sopra questa sono le tenebre, cioè la privazione, principio famosissimo tra i Peripatetici, a cui nessuna denominazione meglio si conviene che quella di tenebre. Infatti la privazione in quanto differisce dalla negazione, come sempre riafferma Alberto Magno, è questo stesso principio di forma di cui parliamo e di cui il medesimo filosofo ha trattato diffusamente e sottilmente.

Inoltre, se la terra sta sotto le acque e irrigata da esse concepisce ciò che in seguito partorisce, forse che qui le acque non significheranno gli accidenti, le qualità e le affezioni della materia? Accidenti, qualità e affezioni che, per

et affectiones significabunt ? Quae vel suo fluxu tractabilique natura aquarum speciem gerunt, quibus, ut ita dixerim, humectata materia parturit formam, quam extremo temporis momento edit in lucem. Super has aquas Spiritus Domini, idest vis causae efficientis, Domini organum et instrumentum, merito ferri dicitur, neque dicitur ferri super terram, quia non attingit agens subiectum aut permeat nisi mediis illis intercedentibus qualitatibus ; quas dum versat et agit, oritur lux, idest formae species et decor, tenebrarum quas diximus, idest privationis, expultrix et fugatrix. Fitque Dei voce sic imperantis, quia nihil agunt causae naturales quod non divinae artis ordo praeceperit. Tum fit ex vespere et mane dies unus, cum ex potentiae actusque natura substantia tertia, quod compositum dicimus, dissultavit ; estque ratio iam manifesta iuxta hunc sensum cur dies unus dixerit, non primus, et merito lucem vidit quoniam bona, cum nihil sit aliud natura formae quam primi boni imago tenuis et umbratilis similitudo. Hactenus in universum de corruptibili substantia qualis omnis quae infra lunam est, ubi et caelum et terram, idest transmutantem naturam et eam quae transmutatur et terram eandem, idest materiam, vidimus inanem omni specie substantiae, vacuum item omni forma accidentali ; superque eam in trini dimensus abyssos extensam privationis tenebras insidentes, non quidem illi intimas (neque enim privatio materiae essentia est, ut probat Aristoteles)<sup>1</sup> sed extremam eius faciem occupantes. Vidimus item super  
13<sup>v</sup> aquas, idest | fluxas dispositiones materiae quasi terrae praesentes, ferri Spiritum Domini, idest vim causae agentis, non uti causam principalem sed uti Spiritum Domini, idest organum divinae artis, quomodo spiritus noster vitalis

---

<sup>1</sup> ARISTOT., *Phys.* I, 6, 189 a.

il loro scorrere e per la loro natura fluida, hanno l'aspetto delle acque che, rendendo per così dire umida la materia, la rendono gravida di quelle forme che alla fine essa dà alla luce. Giustamente si dice che su queste acque è portato come organo e strumento di Dio lo Spirito del Signore, cioè la forza della causa efficiente. Non si dice che è portato sulla terra perchè con la sua azione non tocca o penetra il soggetto se non per mezzo di quelle qualità ; e, mentre le travaglia e spinge, sorge la luce, ossia la bellezza e lo splendore della forma, che mette in fuga le tenebre suddette, cioè la privazione. E ciò avviene perchè la voce di Dio comanda così ; infatti le cause naturali non fanno nulla che l'arte divina non abbia preordinato.

Così della mattina e della sera si fa un solo giorno : poichè dalla natura della potenza e dell'atto balzò una terza sostanza che chiamiamo composta : ed è ormai manifesta, secondo questa spiegazione, la ragione per cui disse *un solo giorno*, non *il primo giorno* ; e giustamente essa vide la luce perchè era buona, dato che la natura della forma non è se non una pallida immagine e un'umbratile copia del primo bene. Fin qui, in genere, della sostanza corruttibile ; e tale è ogni sostanza nel mondo sublunare dove vediamo il cielo e la terra, cioè la natura che determina il mutamento e quella che lo riceve, vediamo la terra stessa, cioè la materia, priva di ogni specie di sostanza e di ogni forma accidentale, e sopra questa, che si estende sugli abissi secondo tre dimensioni, stendersi le tenebre della privazione ; non interne ad essa (infatti, come Aristotele dice, la privazione non è l'essenza della materia), ma collocate sulla sua superficie esterna.

E vediamo poi che sopra le acque, cioè sulle tendenze fluide presenti nella materia, ossia nella terra, è portato lo Spirito del Signore ; esso esprime la forma della causa agente, non come causa principale, ma come spirito di Dio, organo dell'arte divina a quel modo che il nostro spi-

organum animi est. Et statim, tractante spiritu aquas illas et persuadente subiectum, iussu Dei artificis, exorta est lux, idest formae decus et splendor.

*Caput tertium.*

Quoniam autem a communibus generalibusque ad specialia recto ordine descendimus, ut probat Aristoteles<sup>1</sup>, facturus hoc idem Moses: postquam dixit de his, quae communia sunt rebus omnibus elementaribus, elementarem totam substantiam secunda die trifariam dividit. Primo autem intelligendum materiales omnes formas aquarum appellatione ab illo hic designari, quae congruere magis ne possit quidem. Est enim in sphaera hac rerum generabilem et corruptibilem, stante materia quasi alveo maris, uti fluxus refluxusque undarum perpetuus, indesinens abeuntium et adventantium formarum commeatio. Generatio scilicet praeterit, ut inquit Salomon, et generatio advenit; terra autem stat in aeternum<sup>2</sup>; vocantur enim et formae istae apud Platonicos, imitatores semper hebraicae disciplinae, generationes potius quam formae, quod fieri quam esse dici verius possint. Ob quam etiam causam factum ut, quo supra nomine aquarum scilicet materiae qualitates et accidentales formas vocavit, eodem hic vocaverit etiam ipsas materiales substantias, scilicet ut admoneret, non id quidem quod credit Alexander esse qualitates ipsas elementis formas substantiales, sed, quod Platonici magno opere confirmant, esse speciem omnem quae in materia est  
14<sup>r</sup> ad accidentis fere | potius quam ad verae substantiae conditionem referendam. Quem titulum sibi illa legitime vendicant, quae per se stant sibi ipsis innixa et id quod

---

<sup>1</sup> ARIST., *Analyt. post.* II, 13, 96 b.

<sup>2</sup> *Eccl.* I, 4.

rito è organo della vita. E subito, agendo lo Spirito su quelle acque e determinandole, per ordine del Dio artefice sorse la luce, ossia lo splendore e la bellezza della forma.

*Capitolo terzo.*

Ma poichè, come dice Aristotile, dai principî comuni e generali discendiamo ai particolari, così fa anche Mosè: dopo aver parlato di queste cose che son comuni a tutti i principî elementari, nel secondo giorno distingue nel complesso della sostanza elementare tre aspetti. In primo luogo bisogna capire che qui son designate da lui col nome di acque tutte le forme materiali che neppure potrebbero indicarsi più rettamente. Infatti, in questa sfera di cose generabili e corruttibili, mentre la materia sta come l'alveo del mare, vi è un indefinito passaggio di forme che vanno e vengono simili al flusso e riflusso delle onde.

Cioè, come dice Salomone, «una generazione va una viene; la terra invece sta in eterno»; queste forme infatti dai Platonici, che imitano sempre la sapienza ebraica, vengono chiamate generazioni meglio che forme, perchè possono essere dette meglio divenire piuttosto che non essere.

E per questo anche è avvenuto che, come in precedenza Mosè ha chiamato col nome di acque le qualità e forme accidentali della materia, col medesimo nome qui chiami anche le stesse sostanze materiali, per ricordare cioè che le qualità non sono certo, come credette Alessandro di Afrodisia, le stesse forme sostanziali degli elementi, ma, ciò che i Platonici affermano efficacemente, doversi riferire ogni specie che è nella materia piuttosto alla condizione dell'accidente che non della vera sostanza. Mentre a ragione rivendicano questo titolo le cose che stanno per sè, fondandosi su sè ed essendo quello che sono con vera ragione; immuni

sunt vera sunt ratione, immixta rebus peregrinis et minime adulterata. Heraclitus sensibilibus rerum substantiam vocavit mare et apud poetas involucris fabularum velantes philosophiam, cum post saturniam unitatem, idest mundi intelligibilis unionem intra se omnia implicantis, in tres partes sensibilem mundum partirentur, caelestemque adscriberent regionem Iovi, subterraneam Plutoni, Neptuno autem mediam hanc, scilicet quae a Luna ad terram protenditur, de qua nunc agimus, Neptunum maris dominum dixerunt, qui idem apud Platonicos pro ea virtute accipitur quae generationibus praeest<sup>1</sup>.

Sed redeamus ad Mosem dividentem aquam ab aquis medio firmamento. Triplex enim partitio corporum sublunarium. Alia supra mediam regionem aeris sunt, suprema scilicet pars eiusdem elementi et purissimus ignis, quod totum aetheris nomine designatur; ibi pura, immixta et legitima elementa. Alia infra ipsum aeris meditullium, quae apud nos sunt, ubi elementum purum nullum (neque enim purum elementum sensibile), sed mixta omnia ex foeculenta crassioreque parte mundani corporis constant. Intercedens regio aeris, quae hic dicitur firmamentum, unde et aves sub firmamento caeli ab eo volantes introducuntur; ea est regio in qua sublimes illae impressiones apparent: pluviae, nives, fulgura, tonitrua, cometae et cetera id genus. Vide autem quam recte, non solum situ sed et naturae proprietate hoc firmamentum superiora elementa  
14<sup>v</sup> ab inferioribus quasi aquas ab aquis discriminat | et distinguit. Supra eam pura sunt elementa; infra eam, perfecta mixtione, ab elementari simplicitate discedunt; inibi mixta sunt, sed imperfecta mediaque, ut dicatur verissime, inter mixtorum elementorumque naturam.

---

<sup>1</sup> HERACLITUS, fr. 31. PROCLI *Theol. plat.* VI, 22. PLETHONIS *περὶ νόμων*, I, 5.



da mescolanze estranee e per niente adulterate. Eraclito chiamò il mare sostanza delle cose sensibili e i poeti, che son soliti celare con veli mitici la filosofia, avendo diviso dopo l'unità di Saturno (cioè dopo l'unione del mondo intelligibile che raccoglie in sè tutto) il mondo sensibile in tre parti, ascrivevano a Giove la regione celeste, a Plutone la sotterranea, a Nettuno poi questa regione media, che si stende dalla luna alla terra, di cui ora si tratta; e chiamarono Signore del mare Nettuno, che i Platonici intendono come quella virtù che presiede alle generazioni.

Ma torniamo a Mosè che divide le acque dalle acque per mezzo del firmamento. Triplice infatti è la partizione dei corpi sublunari. Gli uni stanno al disopra della media regione dell'aere, e cioè la parte più alta di tale elemento e il fuoco purissimo, cui si attribuisce nell'insieme il nome di etere: ivi gli elementi sono puri, senza mistura, governati da leggi. Poi sotto la parte mediana dell'aere sono quei corpi che sussistono nel nostro mondo, dove non è niente di puro (non è infatti puro l'elemento sensibile), ma tutto è mescolanza costituita dalla parte più bassa e grossolana del corpo del mondo.

La regione dell'aere posta fra mezzo è quella che qui si chiama *firmamento*, da cui Mosè fa venire gli uccelli che volano sotto il firmamento; è la regione dove compaiono certi fenomeni celesti, come piogge, nevi, folgori, tuoni, comete e altri del genere. Vedi ora quanto giustamente, non solo per la posizione, ma anche per le proprietà naturali, questo firmamento divide e distingue gli elementi superiori dagli inferiori come le acque dalle acque.

Sopra di esso stanno gli elementi puri; sotto di esso, con perfetta mescolanza, abbandonano la semplicità elementare; in esso sono misti ma imperfetti e, per parlare con assoluta proprietà, di natura intermedia fra le cose miste e i principi elementari.

*Caput quartum.*

Sed videamus quid ultra Moses philosophetur. Congregentur, inquit, aquae quae sunt sub caelo in locum unum et appareat arida. *Arida* materia est, uti iam constituimus, nec apparet materia aut conspicitur, nisi formarum speciem induta, sed neque apparet induta speciem elementi quia, ut diximus et probant philosophi, elementum simplex nec videri nec tangi nec sub ullum omnino sensum cadere potest. Si igitur quae invisibilis olim fuerat terra futurum est ut sub conspectum veniat, necesse est aquas quae sub caelo sunt, idest sub media aeris regione, congregari ad locum unum, idest ad communem mixtionis colluviam confluentes, certis legibus tamen quasi lictoribus praescriptam in unam mixtionis formam coalescere. Quod aquis inferioribus, ut ostendimus, non item superioribus accidit, ubi aut nulla prorsus aut imperfecta mixtio. Quod si anima vegetalis mixtionis formam statim consequitur, quid aliud a nostro philosopho expectabamus, quam ut post illam aquarum congregationem induceret statim terram, herbarum, fructicum, arborumque fecundam?

*Caput quintum.*

Quamquam hinc videbatur ordine consequenti ad animalia transeundum, quorum anima vegetali proxime iuncta est, tamen quoniam ab animalibus ad hominem itur, in quem desinit de mundo corruptibili omnis tractatio, idcirco  
15<sup>r</sup> interiecit Moses aliqua de | his quae fiunt in firmamento et quibus ipsum ornatur, uti terra ornatur his quae in ea fiunt, metallis, plantis et animantibus. Sunt autem haec

*Capitolo quarto.*

Ma vogliamo vedere che cosa afferma più oltre Mosè? Ordina che le acque poste sotto il cielo si riuniscano in un sol luogo e appaia la terra. La terra, come già abbiamo stabilito, è materia, e la materia non appare alla vista se non rivestita della specie delle forme, ma non appare rivestita della specie di un elemento perchè, come abbiamo detto e come i filosofi testimoniano, l'elemento semplice non può esser nè visto, nè toccato, nè può cadere sotto alcun senso. Se dunque la terra che prima era invisibile deve diventare visibile, bisogna che le acque poste sotto il cielo, cioè sotto la regione mediana dell'aere, si riuniscano in un luogo solo, ossia che, confluendo a una comune mescolanza regolata tuttavia da norme, come se ci fossero dei custodi a prescriverla, si riuniscano in un'unica forma.

Ciò che accade alle acque inferiori, come abbiamo mostrato, non accade anche alle superiori, dove la mescolanza o non sussiste o è imperfetta.

Chè, se l'anima vegetativa segue subito alla forma della mescolanza, che altro aspettavamo dal nostro filosofo se non che subito dopo aver descritto tale riunione delle acque trattasse della terra feconda di erbe di frutti e di alberi?

*Capitolo quinto.*

Benchè sembrasse che di qui, per l'ordine dell'esposizione, dovesse passare agli animali la cui anima è immediatamente vicina alla vegetativa, tuttavia, poichè dagli animali si giunge all'uomo, in cui si conclude ogni trattazione del mondo corruttibile, Mosè introduce alcune considerazioni intorno alle cose che accadono nel firmamento, e da cui questo è ornato come la terra si orna di ciò che in essa si

impressiones illae quae in sublimi, idest in media regione aeris, fiunt. Hanc supra et caelum et firmamentum vocavit; hic autem firmamentum caeli, ut sciamus non illud esse quod vere est caelum, sed quod caelo subest. Quare et Ennius in *Achille* hanc partem *subiices* dixit<sup>1</sup>, propterea quod caelo proxime sit subiecta; has autem impressiones, secundarias stellas et sidera et astra a philosophis nuncupari notius est quam ut pluribus comprobetur, aut duriusculum videri alicui possit nos de illis exponere quae de sideribus hic dicuntur. Quoniam autem horum omnis diversitas ad duas primas causas refertur, caliditatem et frigiditatem, referemus convenienter quae a causa sunt calida ad solem, quae vero a frigida ad lunam. Neque ob id solum et solis et lunae et reliquorum siderum haec sibi appellationem vindicant, quod idem sint ipsa inferiori caelo quod illa sunt suo quamquam diviniore, vel quod item simili facie se ostendant hominibus lucentia pariter et coruscantia, quam quod alia ex illis aliud in caelo sidus tamquam principem et ducem sequantur. Unde et signa earum sunt rerum quae sidera a quibus fuerint excitata portendere inferioribus soleant; huic rei argumento est illud quod motum siderum sequuntur quorum vi et influxu de terrestri confecta materia, idest vaporoso halatu, consistunt.

*Caput sextum.*

15<sup>v</sup> Manifesta iam quae sequuntur de animalium deque hominum productione. Post plantas enim ea sunt mixta quae sentiunt et moventur, quamquam et plantis stupidum sensum adscribant Pythagorici<sup>2</sup>, quod in ea quam parturimus concordia, longioris subsellii opere, discutiemus. Haec

---

<sup>1</sup> ENNIUS, *Achille*; cfr. NONIUS MARCELLUS, I, 248 (ed. Lindsay).

<sup>2</sup> (ARIST.) *De plantis*, A I, 815 a.

genera : metalli, piante, animali. Tali fenomeni son quelli che si producono in alto, cioè nella regione mediana dell'aria. Questa Mosè ha chiamata in precedenza il *cielo*, o il *firmamento*, qui invece il *firmamento del cielo*, perchè sapessimo che non è il vero cielo, ma ciò che sta sotto il cielo. Perciò anche Ennio nell'Achille chiamò questa parte *subiices* perchè è posta immediatamente sotto in cielo. Che poi questi altri fenomeni secondari son chiamati dai filosofi ora stelle, ora fulgori, ora astri, è anche troppo noto perchè ci si spendano più parole a provarlo o perchè possa sembrar strano ad alcuno che noi riferiamo ad essi ciò che qui si dice delle stelle. E poichè ogni diversità di queste si riporta a due cause prime, caldo e freddo, a ragione ricondurremo ciò che è causato dal calore al sole, ciò che è causato dal freddo alla luna. Nè questi fenomeni meritano il nome di sole e di luna e degli altri astri solo perchè nel cielo inferiore sono lo stesso che quelli nel loro, che pure è più nobile, ma anche perchè, con simile aspetto, del pari lucenti e risplendenti si mostrano agli uomini, e perchè seguono ciascuno una di quelle stelle nel cielo come principe e guida. Perciò anche sono segni di quelle cose che le stelle da cui furono suscitati sogliono inviare agli uomini. A conferma di ciò serve il fatto che seguono il moto degli astri, per la cui forza e influenza derivano dalla materia terrestre mediante esalazione di vapori.

### *Capitolo sesto.*

Ed è manifesto ormai quanto segue sulla produzione degli animali e degli uomini. Dopo le piante infatti vengono quelle cose miste che sentono e son mosse, benchè i Pitagorici attribuiscono anche alle piante un senso incosciente : ma questo discuteremo in quel tentativo d'accordo che elaboriamo per mezzo di un'analisi più minuta. Gli

autem animantia quae citra omnem controversiam motu sensuque participant, et hic a Mose et in *Timaeo*<sup>1</sup>, in volatilia et in aquis degentia distinguuntur. Supremus omnium et princeps homo, quo mundi corruptibilis natura progressa sistit pedem et receptui canit.

*Caput septimum.*

Quemadmodum autem inferiorum omnium absoluta consummatio est homo, ita omnium hominum absoluta est consummatio Christus; quod si, ut dicunt philosophi, ab eo quod unoquoque in genere est perfectissimum ad ceteros eiusdem ordinis quasi a fonte omnis perfectio derivatur, dubium nemini est a Christo homine in omnes homines totius bonitatis perfectionem derivari; illi scilicet uni datus Spiritus non ad mensuram, ut de plenitudine eius omnes acciperemus. Vide quam haud dubie haec ei praerogativa debeatur Deo et homini, quae etiam, qua homo, est peculiaris ei et legitimo privilegio convenit.

16<sup>r</sup>

EXPOSITIO SECUNDA DE MUNDO CAELESTI.

*Prooemium.*

Surgamus ab elementis ad caelum, a corruptibilibus ad incorrupta corpora, ut palam omnibus sit eisdem verbis, quibus de elementari nobis tot natura monstrata sunt, de caelestibus item altissima dogmata a Propheta comprehensa; quod cum nobiscum animo revolvemus, erit praeter ea quae diximus in prooemiis alia nobis in promptu ratio. Cur gratia exempli dicturus Moses de agente causa et de materia, non illam agentem expressis verbis, hanc mate-

---

<sup>1</sup> PLATONIS *Tim.* 39 e 40 d.

animali poi, che senza discussione partecipano di senso e di moto, da Mosè qui, come nel Timeo, si distinguono in volatili, acquatici e terrestri. Sommo e primo di tutti è l'uomo, a cui giunta la natura del mondo corruttibile si ferma e si raccoglie.

### *Capitolo settimo.*

Come l'uomo è la sintesi suprema di tutti gli esseri inferiori, così il Cristo è la sintesi suprema di tutti gli uomini. Poichè se, come dicono i filosofi, da ciò che in ciascun genere è la perfezione somma, quasi da una sorgente, deriva ogni perfezione agli altri esseri dello stesso genere, nessuno dubiterà che da Cristo uomo derivi a tutti gli uomini la perfezione di tutto il bene. A lui solo lo spirito è stato dato senza limitazione perchè tutti ne ricevessimo il dono dalla ricchezza di lui. Al di fuori d'ogni dubbio, puoi vedere fino a che punto questa prerogativa gli è dovuta in quanto Dio e uomo, se, anche in quanto uomo, gli è peculiare e gli conviene per legittimo privilegio.

## SECONDA ESPOSIZIONE. DEL MONDO CELESTE.

### *Proemio.*

Dagli elementi solleviamoci ora al cielo ; dai corpi corruttibili agli incorruttibili, perchè a tutti sia manifesto che nelle medesime parole con cui ci sono state mostrate tante cose della natura elementare erano inclusi dal Profeta anche dogmi elevatissimi sulle nature celesti. E quando avremo riflettuto a questo dentro di noi, ci sarà evidente un altro significato oltre a quello accennato nei proemî. Perchè, per esempio, Mosè, dovendo parlare della causa agente e della materia non chiamò esplicitamente *agente* quella, *materia*

riam vocavit, sed caelum et terram; et materiae dispositiones non qualitates, ut dicunt philosophi, sed aquas, et formam lucem potius quam formam appellavit; cometas item et fulmina et cetera id genus, non propriis cognominibus, sed astra et stellas nominavit atque ita de reliquis. In exordiis quidem allata fuit a nobis cum veterum consuetudo scribendi res grandes físicas et divinas occulte et figurate, tum ruditás auditorum qui, cum splendorem disciplinae Mosaicae ferre non possent, oportuit velata facie verba facere illis, ne qui illuminandi suscipiebantur nimio lumine obcaecarentur. Nunc tertiae rationis habemus occasionem, quia scilicet si materiam et formas et qualitates et causam agentem nominasset, poterant illa quidem corruptibilis mundi tractatibus deservire, non autem et reliquis. Quare illud est incogitatum et mirum Moseos artificium, divinaque vere non humana industria, eis uti  
16<sup>v</sup> dictionibus itaque orationem disponere ut eadem | verba, idem contextus, eadem series totius scripturae figurandis mundorum omnium et totius naturae secretis apte conveniat. Hoc illud est in quo Moseos liber omnem gentem et doctrinam et eloquentiam et ingenium superat, hoc novum illud et intactum adhuc quod nos afferre temptavimus, ut scilicet factum a Mose id nostris hominibus re ipsa comprobaremus. Haec est idea, hoc est exemplar absolutissimi scriptoris, non ob id solum quia huiusmodi scribendi genus, ut supra demonstravimus, naturam effigiat et aemuletur, quam quod, sicut inter mentes angelicas, auctore Dionysio et divo Thoma<sup>1</sup>, splendore nostrae theologiae, illa est suprema quae paucissimis ea notionibus et formis per intelligentiam comprehendit, quae inferiores variis et multiplicibus, ita inter scripturas illa est summa, illa apicem

---

<sup>1</sup> DIONYSIUS AREOP. *Caelest. Jerarchia*, VII; S. THOMA AQUÍ., *Summa Theol.*, I, q. 89, a. 1.



questa, ma *cielo* e *terra*, e le disposizioni della materia non *qualità*, come dicono i filosofi, ma *acque*, e la forma chiamò *luce* anzichè *forma*, e così le comete, le folgori e le cose del genere non chiamò coi loro nomi, ma *astri* e *stelle*, e parimente le altre cose ?

Agli inizi noi abbiamo addotto come spiegazione, sia la consuetudine degli antichi di scrivere di grandi cose naturali e divine in maniera occulta e figurata, sia l'ignoranza degli uditori: infatti non potendo essi reggere allo splendore della sapienza Mosaica, fu necessario parlar loro col viso velato, per non accecare con l'eccessivo fulgore chi ci si proponeva di illuminare. Ora abbiamo l'opportunità di offrire una terza spiegazione, e cioè che, se avesse detto *materia*, *forma*, *qualità* e *causa agente*, quei termini sarebbero potuti servire per trattare del mondo corruttibile, ma non degli altri. Perciò impensato e mirabile e degno di abilità veramente divina, non umana, è quel ritrovato di Mosè, di servirsi di certi termini e disporre il discorso in modo che parole, contesto, ordine, convengano pienamente a raffigurare i segreti di tutti i mondi e di tutta la natura. Ed è questo il punto in cui il libro di Mosè supera in modo assoluto la sapienza, l'eloquenza e l'ingegno umano.

Questo il lato nuovo e finora inesplorato che ho tentato di mettere in luce, per dimostrare ai miei contemporanei che Mosè aveva fatto ciò.

Questa è l'idea, questo l'esemplare dello scrittore insuperabile, non solo perchè, come sopra ho dimostrato, un tal genere di stile riproduce ed emula la natura, ma anche perchè, come fra le menti angeliche, secondo la testimonianza di Dionigi e di S. Tommaso, splendore della nostra teologia, quella è più elevata che per mezzo dell'intelligenza comprende con pochissime nozioni e forme ciò che le menti inferiori comprendono con nozioni varie e molteplici, così fra le scritture, quella è somma, quella sta al-

tenet omnis perfectionis, quae paucissimis verbis omnia veluti singula et congrue et profunde complectitur. Sed quid Prophetam prodeuntem revelata facie moramur ultra, ut de caelestibus nos mysteriis alloquatur? Prius tamen quam loquentem ipsum audiamus, ut simus verborum illius capaces, praefari paucula quaedam de caelo decimo utile fuerit.

*Caput primum.*

Supra novem caelorum orbis, idest septem planetas et sphaeram octavam, quam vocant inerrantem, nonumque orbem, qui ratione non sensu deprehensus est primusque est inter corpora quae moventur, creditum esse decimum caelum, fixum, manens et quietum, quod motu nullo participet. Neque hoc tantum creditum a nostris maxime iunioribus, Strabo et Beda<sup>1</sup>, sed a pluribus etiam Hebraeorum, praeterea a philosophis et mathematicis quibusdam. E  
17<sup>r</sup> quibus satis duos sit attulisse, Abraam Hispanum, astrologum maximum, et Isaac philosophum, quorum uterque hoc attestatur. Quin et hic Isaac decimum orbem ab Ezechiele designatum intelligit per zaphirum in similitudine throni, ut color zaphiri lucis nitorem, throni similitudo immobilitatem eius significet<sup>2</sup>. Figuratas item intelligit decem sphaeras a Zacharia per candelabrum aureum distinctum septem lucernis et lampadem super caput eius, tum super lampadem olivas duas<sup>3</sup>. Cum enim septem lucernae septem planetas indicent et lampas circulum octavam tot luminibus fulgentem, vult per duas olivas indicari nonam et decimam sphaeram, propterea quod ex olivis oleum defluit ad lampadem et lucernas ad luminis nutrimentum.

<sup>1</sup> W. STRABO, *Glossa ord. in Genesim*, I, I (P. L. CXIII, 68 c); BEDA *in Pentateuch*. (P. L. XCI, 192).

<sup>2</sup> *Ezech.* I, 26.

<sup>3</sup> *Zach.* IV, 2-3.

segno delle amanti, et chiama da lui, et non riceue. Similmente quello amo-  
re che amatori chiama, ha opposita proprietate allo amore nostro: nella ami-  
cizia e semp' necessaria la reciproca, non che l'uno amore publico de' suoi mo-  
do, et per la medesima ragione amati l'altro, et non si amano, come Platone  
dice in molti luoghi: il che non e' necessario nelle amore nostro: imperche  
colui che ama puo esser non bello, et consequentemente non apto ad mouere  
lo amato ad mutuo desiderio della sua bellezza: —

**A**more ad unum del quale noi habbiamo ad parlare, si puo cosi diffinire, come  
ancora Platone il diffinisce: Desiderio di bellezza: Desiderio uero come na-  
tura generica, et comune, per la quale amore si moue co' tutti li altri desiderij,  
come lo homo in quanto egli e' animale, conuenne co' tutte le fere: poi, uisi  
aggiugne di bellezza che specifica la natura propria di amore, et lo distingue  
da ogni altro desiderio, come per esser rationale et mortale si distingue lo ho-  
mo: Se dunque per festinamente cognoscere le parti di questa diffinitione, cogno-  
sceremo perfettamente Amore: Et cominciando la prima di uo, che desiderio  
non e' altro che una inclinatione, et impeto di uolere, che desidera in quello che  
o, e' ueramente, o lui ex se ipso a se esser conueniente: et quella tale co-  
sa si chiama bene, per lo obietto del desiderio e' del bene o, uero e' apparente.  
et come per si trouano diuersi specie di beni, cosi nascono diuersi specie di  
desiderij, come nel proposito nostro. Amore che e' una specie di desiderio, et  
circa una specie di bene, che si chiama bello: di che si concludo che il bello dal  
buono e' differente, come una specie dal suo genere, et non come cosa ex-  
trinfusa da una intrinfusa: —

**P**ossi di uideri e' desiderio per sua prima diuisione in desiderio naturale, et  
desiderio di cognitione, et per piena intelligentia che cosa e' desiderio na-  
turale e' da intendere, che essendo la obietto del desiderio il bene, et haue-  
do ogni creatura qualche perfectione a se propria, per participatione della  
bontade diuina, dalla quale non si puo, come si dice, che fu grandeme-  
te buono, bisogna che habbe uno certo fine, in la quale quello grado di lei  
e' capace di felicitate reuerua, et in quello naturalmente si desidera, et



l'apice d'ogni perfezione, che in pochissime parole abbraccia in modo adeguato e profondo la totalità delle cose e le cose singole. Ma perchè tratteniamo più a lungo il Profeta che si fa avanti col volto svelato per parlarci dei misteri celesti? Tuttavia prima di sentire parlare lui, perchè siamo più preparati ad ascoltare le sue parole, sarà utile premettere qualche modesta notizia sul decimo cielo.

### *Capitolo primo.*

Al disopra delle nove sfere celesti (cioè i sette pianeti e l'ottava sfera che chiaman delle stelle fisse, e la nona che si apprende con la ragione, non col senso, ed è prima fra i corpi che si muovono), si crede stia il decimo cielo fisso ed immobile, perchè non partecipa di moto alcuno. E questa non è solo opinione dei nostri, specialmente dei più recenti, come Strabo e Beda, ma anche di parecchi Ebrei, e, inoltre, di alcuni filosofi e matematici. Fra questi basterà citarne due: Abraam spagnolo, astrologo eccelso, e Isaac filosofo, che testimoniano entrambi questo.

Anzi Isaac crede che da Ezechiele la decima sfera sia stata indicata con lo zaffiro in sembianza di trono, perchè il colore dello zaffiro simboleggia lo splendore della sua luce, il paragone col trono la sua immobilità. Del pari ritiene che Zaccaria abbia raffigurato le dieci sfere nel candelabro a sette braccia, su cui sta una lampada e sulla lampada stanno due olive. Poichè infatti le sette lucerne indicano i sette pianeti, e la lampada l'ottava sfera che risplende di tante luci, mentre con le due olive vuole indicare la nona e la decima sfera, poichè dalle olive scaturisce l'olio per nutrire la fiamma della lampada e delle sette lucerne; perciò, siccome tra i cieli che vediamo è da quei due più alti che la luce emana e si conserva (chè chi dà la luce anche la conserva), giustamente, a guisa di paragone,

Quare, per rationis similitudinem, cum caelorum quos nos videmus lux a supremis illis emanet et conservetur (qui enim dat lucem idem conservat), merito illi quidem olivis, hi autem lucernis et lampadae comparantur. Verum si non possunt eiusdem aquae duo primi fontes constitui, necesse est ex illis duabus supremis sphaeris alteram esse quae sit principium totius lucis. Quod si ad alteram, ad primam utique, idest ad decimam referendum est, ut sit ipsa quasi unitas luminum, tum proxime lumen tota essentia suae substantiae nona recipiat; inde tertio ad solem plena participatione proveniat, a sole autem quarto iam ideoque postremo gradu in omnes stellas partibiliter dividatur. Supra igitur novem caelos decimum statuamus, quem theologi vocant empyreum. Dubitatum autem a quibusdam natura ne esset corporea an incorporea potius; nam et unitatem forte decet, ut numero coelementari respondet analogia naturae, ita non esse | se de genere eodem. Sed quicquid de hac quaestione statuatur, remaneat inconcussum inibi esse thesauros lucis et inde, quicquid habetur luminis visiturque in corporibus, quasi a primo fonte in cetera derivari. Neque enim obstat si quis credere pertinacius quam verius velit, non esse illum natura vere corporea, quando in Phoenicum theologia est, ut scribit Iulianus Caesar in oratione de sole<sup>1</sup>, emanare lucem corpoream ab incorporea natura. Praeest hic igitur novem sibi serie consequenti succedentibus caelis, quasi dux exercitui, quasi forma materiae, et monados typum gerens denarium implet.

### *Caput secundum.*

Veniamus ad Mosem qui, dicturus de omnibus, hunc, tamquam primum et principalem, caeli peculiariter appellatione dignatus est, quemadmodum licet novem choros

---

<sup>1</sup> JULIANI IMPERATORIS *Opera*, ed. Hertlein, I, 171-5.

quei due sono ravvicinati alle olive, gli altri alle lucerne e alla lampada.

Ma, se per una sola acqua non si possono porre due sorgenti prime, di necessità una di quelle due sfere supreme deve essere il principio di tutta la luce. E se questa si deve attribuire ad una, cioè alla decima, come ad origine assoluta, perchè sia quasi principio unificatore delle luci, allora la nona per prima accoglierà la luce con tutta l'essenza della sua sostanza ; di qui, in terzo luogo, arriverà con piena partecipazione al sole, dal sole poi in quarto luogo e ormai perciò fino all'ultimo grado si partirà fra tutte le stelle. Poniamo dunque sopra i nove cieli il decimo che i teologi chiamano *empireo*.

Da alcuni si è messo in dubbio se la sua natura fosse corporea o non piuttosto incorporea. Infatti conviene forse all'unità, corrispondendo per analogia di natura al numero elementare, non essere tuttavia dello stesso genere. Ma, comunque si concluda su questo punto, resti per fermo che ivi sono i tesori della luce, e che di là, come da una fonte deriva nelle altre cose tutta la luce che si trova e si vede nei corpi. E non importa se qualcuno, con più ostinazione che veracità, non vorrà crederla natura veramente corporea, poichè nella teologia dei Fenici, come scrive Giuliano nell'orazione sul sole, si crede che la luce corporea derivi da una natura incorporea. Essa dunque sta a capo dei nove cieli ordinati in serie successive, come il generale guida l'esercito, come la forma dirige la materia, e, realizzando in sè l'unità, completa la schiera di dieci.

### *Capitolo secondo.*

Ma veniamo a Mosè che, apprestandosi a parlare di tutti, questo come primo e più importante si compiacque d'indicare col nome peculiare di cielo. A quel modo che

angelicos, quia participant divinitate, vocare deos possumus, unde illud Deus deorum. Absolute tamen cum Deum dicimus, non aliquem ex eis, sed individuum Trinitatem accipimus praesidentem illis, quemadmodum et empyreum caelum novem sibi subiectis orbibus praesidet. Terram autem vocavit octo sphaeras postremas, neque id sine causa, sed ob id factum quoniam huius numeri extrema sibi terrae appellationem vendicant. Ea sunt luna et caelum stellatum, quorum utrumque terram vocare et veterum auctoritate et ratione praeterea cogimur. De sphaera enim octava frequentissimum fuit in Academia dare illi terrae appellationem. Lunam item Aristoteles terrae similem dixit, imitatus scilicet Pythagoricos, qui eam et terram caelestem et terrestre caelum appellant <sup>1</sup>. Sed vide quae ratio ad utrumque nos ducat. Si enim in caelo quaerimus elementa, lunam  
18<sup>r</sup> terram statuimus, infimam | ignobilissimamque omnium siderum; uti est terra omnium elementorum opacitate itidem substantiae et maculis illi persimilem; tum aquam Mercurium versipelle sidus et transformabile, ideoque apud Lucanum undae arbitrum appellatum; Venerem aerem temperato calore vivificam, Solem ignem, ratione manifestissima. Tum, ordine inverso, Martem ignem, Iovem aerem cognatum Veneri natura, Saturnum aquam, senem scilicet damnatae frigiditatis; reliquum ut sphaeram octavam et non erraticam terram vocemus, vel sic ipso computationis ordine postulante. Recte igitur hoc totum, quod binis utrimque terris concluditur, supra quod nihil visibile nobis, terram vocavit. Tum subdit: *et terra erat inanis et vacua*, vanitate scilicet lucis, nondum a primo caelo propagatae ad eam et reliquarum virtutum, quarum vehiculum est lux. Neque hoc dicimus ex nobis, sed ipse auctor declarat cuius rei dicat inanitatem adiiciens: *et tenebrae erant super*

---

<sup>1</sup> ARISTOTELES, fragm. 204 ROSE.



possiamo chiamare *dèi* i nove cori angelici perchè partecipano della divinità, d'onde l'espressione *Dio degli dèi*, tuttavia quando diciamo *Dio* in senso assoluto non intendiamo uno di essi, ma l'indivisibile Trinità che li regge come l'Empireo fa coi nove cieli a sè sottoposti. Chiamò poi *terra* le otto sfere ultime, nè ciò senza motivo, ma per questo fatto, che le estreme fra queste meritano il nome di terra. Esse sono la luna e il cielo stellato che siamo costretti a chiamare terra, sia dall'autorità degli antichi che dalla nostra ragione. Infatti fu diffusissimo nell'Accademia l'uso di dare il nome di terra all'ottava sfera. E così Aristotele disse la luna simile alla terra, imitando certamente i Pitagorici che la chiamano terra celeste e cielo terrestre. Ma vedi quali motivi ci spingano a tali conclusioni. Se infatti indaghiamo gli elementi nel cielo, consideriamo terra la luna che è il più basso e vile di tutti gli astri, come la terra che è il più basso e vile di tutti gli elementi, molto simile a quella per l'opacità della sostanza e per la presenza di macchie. Quindi acqua Mercurio, astro ambiguo e mutevole, chiamato perciò in Lucano arbitro dell'onda; aria Venere vivificatrice per temperato calore; il Sole fuoco per ragioni evidentissime.

E, in ordine inverso, Marte fuoco, Giove aria collegata per la sua natura a Venere, Saturno acqua, cioè vecchio di frigidità invincibile; resta che noi chiamiamo l'ottava sfera, quella delle stelle fisse, terra, richiedendo questo lo stesso ordine del computo.

Giustamente dunque chiamò terra questo complesso sopra cui non possiamo veder nulla e che è come racchiuso fra due terre. E soggiunge: e la Terra era manchevole e vuota, certo per la mancanza della luce che ancora non le giungeva dal primo cielo e delle altre virtù di cui la luce è veicolo.

Nè diciamo questo di nostro, ma lo afferma lo stesso autore chiarendo di che sia questa mancanza: « e le tenebre

*faciem abyssi*, altitudinem tantam tot numero orbium et miram profunditatem iure abyssum vocans. Verum ne crederemus inter octavam sphaeram et sedes empyreas nihil medium esse, ut crediderunt multi, secuti inditia tantummodo sensuum, admonuit nos orbis intercedentis, quem per aquas ipse cum figuraverit consone a iunioribus crystallinum caelum est nuncupatum. Super hunc ferebatur, aut ut veritas habet hebraica, et Syrus Effren transtulit, *incubabat* huic Spiritus Domini, idest proxime adhaerens spiritalis Olympus, sedes Spirituum Domini, fovebat<sup>1</sup> eum sua luce vivifica, et recte est factum, ut qui attinens est principio lucis toto corpore et tota sui mole lucem combiberet, propterea nobis invisibilem quia corpulentia solidiore non terminatur. Illi igitur primum incubans suam  
18<sup>v</sup> lucem largiebatur | empyreus, quae mox et in reliquas sphaeras, quas per terram et per abyssum dicimus designatas excussis tenebris, Deo sic iubente est derivata, et factum est vespere et mane dies unus, quia per lucis et superni influxus receptionem foederantur primis caeli inferiores. Summatim igitur prima die et primi caeli eminentia in reliquos et derivatio inde lucis ad eos, et per aquae ac terrae cognomina de noni orbis et aliorum multa proprietatibus indicantur.

### *Caput tertium.*

Iam vero de motis orbibus particularius pronuncians, docet non erraticam sphaeram quam dicimus firmamentum mediam esse inter duas aquas, cuius dicti manifesta ratio ex his quae diximus, nam et nonus orbis et Saturni planetes, ut declaravimus, aquarum sibi appellationem ven-

---

<sup>1</sup> S. AUGUST., *De Genesi ad litt.*, I, 18 (36): « fovebat, secundum syrae linguae intellectum » (P. L. XXXIV, 260). Cfr. BASILII *Hom. II in Hexam.*

erano sulla superficie dell'abisso », chiamando a buon diritto *abisso* l'altezza sì grande per tanto numero di giri e la straordinaria profondità. Ma perchè non credessimo che tra l'ottava sfera e le regioni dell'empireo non ci fosse nulla di mezzo, come credettero alcuni seguendo soltanto gl'indizi del senso, ci ricordò la sfera interposta che, raffigurata da lui nelle acque, in modo conforme dai più recenti è stata detta cristallina. Sopra questa si moveva lo Spirito del Signore o, come dice la sapienza ebraica e Effrem Siro tradusse, « lo Spirito del Signore la covava », cioè il cielo spirituale, sede degli Spiriti del Signore, standole immediatamente a contatto, la riscaldava con la sua luce vivificatrice. E avvenne opportunamente che il cielo, che è prossimo all'origine della luce, con tutto il suo corpo e con tutta la sua mole assorbisse la luce a noi invisibile perchè non trova un termine in un corpo più solido. Giacendo dunque immediatamente su di esso, l'empireo gli dava la sua luce che tosto, scacciate per ordine di Dio le tenebre, si diffondeva nelle altre sfere che abbiamo viste designate con la terra e con l'abisso; e della sera e del mattino si fece un giorno solo, poichè, per effetto della luce e dell'influenza divina, i cieli inferiori sono congiunti ai primi. Complessivamente dunque, col primo giorno si indicano la superiorità del primo cielo sugli altri e la trasmissione della luce da quello a questi; coi nomi d'acqua e di terra s'indica una molteplicità di caratteristiche del nono cielo e degli altri.

### *Capitolo terzo.*

Ma ormai, parlando più dettagliatamente dei moti dei cieli, Mosè insegna che la sfera delle stelle fisse che chiamiamo firmamento è posta fra due acque: e il motivo di quest'affermazione è manifesto dalle cose dette; infatti, come abbiamo affermato, la nostra sfera e il pianeta di Saturno meritano l'appellativo di acque.

dicant. Positum ergo a Deo est firmamentum in medio aquarum, et aquae quae sunt sub caelo congregatae sunt ad locum unum, et factum ut appareret arida, idest terra, totumque hoc procuratum ad salutem viventium. Videamus quid haec sibi velint Moseos dicta. Aquae quae sub caelo sunt, septem sidera sunt, quae sunt sub firmamento quod vocavit caelum, quorum primus Saturnus. Hae aquae congregatae in locum unum ideo sunt quia omnis planetarum virtus in uno sole collecta est; quod omnes philosophi, omnes mathematici, uno ore confirmant; et si haec congregatio aquarum dicta est mare, non absurde hic ille erit oceanus, qui pater deorum et hominum ab illis dicitur qui planetas deorum nomine dignati sunt. Terram autem quid aliud dicemus quam lunam, sic ab Aristotele et Pythagoricis nuncupatam, quae cum tota predicti maris undis obruitur nec utilis nobis nec visibilis item est, sed tunc et  
19 animalibus et nostris | usibus idonea, cum ab eo secedens mari magis magisque sub aspectum venit. Tunc fertilis, tunc fecunda eorum praesertim quae a vegetali natura sunt, cuius munera auctio, nutritio et generatio. In haec enim praecipua vis lunae, ut dixerunt Chaldaei, quod et hic a Mose apertissime demonstratur, cum eam simul atque apparet et herbarum et fruticum et arborum parentem facit; vide ut nobis naturam lunae et solis paucissimis figurateque subindicavit. Sed cur tacet de reliquis, quem tractaturum de omnibus sufficienter et docte in proemiis nostris promittamus? Cur, inquam, cum de decima, nona, octavaque sphaera, de Saturno, item Sole et Luna fecerit mentionem, de quattuor qui supersunt, Venere et Mercurio, Iove item et Marte, ne verbum quidem? Dixeris forsan ideo factum quia rudis populus solem tantum novit et

Il firmamento fu dunque collocato da Dio in mezzo alle acque e tutte le acque esistenti sotto il cielo furono raccolte in un unico luogo : e fu fatto in modo che apparisse l'*arida*, cioè la terra, e tutto questo in vista della salute dei viventi. Vediamo che cosa vogliano significare queste parole di Mosè. Le acque poste sotto il cielo sono i sette astri posti sotto il firmamento che ha chiamato *cielo*, e il primo di questi è Saturno.

Queste acque sono riunite in un sol luogo perchè ogni virtù dei pianeti è raccolta nel sole ; e questo confermano ad una voce tutti i filosofi e tutti i matematici : e se questa massa d'acqua è stata detta *mare*, verosimilmente si tratterà di quell'Oceano che è detto padre degli dei e degli uomini da coloro che hanno gratificato i pianeti del nome di Dei.

E che altro diremo sia terra se non la luna chiamata terra da Aristotele e dai Pitagorici ? essa che, quando è tutta coperta dalle onde del suddetto mare, non ci è nè utile nè visibile ; ma quando, per lo scostarsi crescente del mare si rende visibile, allora diviene utile agli animali e a noi. Allora essa è fertile, allora è feconda specialmente di quelle cose che appartengono alla natura vegetale i cui compiti sono : lo sviluppo, la nutrizione, la generazione. In queste cose specialmente si afferma la forza della luna, come dissero i Caldei. E ciò è mostrato molto chiaramente anche qui da Mosè, quando la presenta come il principio che al suo primo apparire genera erbe frutti e alberi. Vedi come brevemente ci ha tratteggiato la natura della luna e del sole. Ma perchè tace degli altri cieli mentre abbiamo promesso nei proemi che avrebbe trattato di tutto in modo esauriente e dotto ? Perchè, chiederò, mentre ha fatto menzione della decima, della nona, dell'ottava sfera, di Saturno, del Sole e della Luna, non dice una parola dei quattro cieli che restano, Venere e Mercurio, Giove e Marte ?

Si potrebbe dire che lo ha fatto perchè quella gente

lunam. Sed hoc perflugium ipse mihimet ademi, nec possum non erubescens isthuc divertere qui supra sum attestatus nihil propterea omissum a Mose, quod ad perfectam mundorum omnium intelligentiam faceret. Dicat alius, qui de sole et luna egit egisse de reliquis, quod hi regnum obtinent caeli, et, cum particularis aliorum sit virtus, universali haec duo sidera influxu pollent. Sed neque hoc nobis satisfacit, et debuit eadem ratione omisisse Saturnum, de quo tamen nos factam mentionem ostendimus. Altius credo latere mysterium veteris Hebraeorum disciplinae, inter cuius de caelo dogmata hoc est praecipuum: concludi a Sole Iovem et Martem, a Luna vero Venerem et Mercurium. Nec si horum naturas siderum pensitemus, obscura est ratio opinionis quamquam ipsi rationem nullam sui dogmatis afferant. Calet Iuppiter, calet Mars, calet et Sol, sed Martis calor acer et violentus, Iovis beneficus, in Sole  
19<sup>v</sup> et acre illud et violentum, | Martis et Iovis beneficam proprietatem videmus, idest mixtam ex his temperatamque mediam quamdam, ut ita dixerim, naturam. Iuppiter felix, Mars infaustus, Sol partim quidem bonus partim est malus; radiatione bonus, copula malus. Est Aries Martis domus; Cancer dignitas Iovis; Sol, in Cancro sublimitatem, in Ariete dignitatem adeptus, manifestam cum utroque sidere cognationem ostendit. Veniamus ad Lunam, quae et aquis Mercurii manifeste participat, et quantam habeat cum Veneris affinitatem praesertim hinc indicat quod ita in Tauro, Veneris domicilio sublimatur, ut nusquam felicior aut magis

primitiva conosceva soltanto il sole e la luna. Ma mi sono precluso da me questa via d'uscita, nè posso senza arrossire giungere a questo io, che più sopra ho attestato niente essere stato omesso da Mosè di ciò che poteva giovare alla piena intelligenza di tutti i mondi. Altri potrà dire che le cose affermate per il Sole e per la Luna valgono per il resto: poichè questi due astri hanno il governo del cielo ed esercitano un'influenza universale, mentre gli altri hanno una potenza particolare.

Ma neppure questo ci soddisfa; per la medesima ragione avrebbe dovuto tralasciare anche Saturno di cui tuttavia ho mostrato che fa menzione. Credo che più profondamente stia qui nascosto un mistero dell'antica sapienza ebraica fra i cui dogmi sul cielo questo è fondamentale: che Giove e Marte sono limitati dal Sole, Venere e Mercurio dalla Luna. E se indaghiamo scrupolosamente la natura di questi astri non riesce oscuro il senso di tale opinione benchè quelli non offrano alcuna spiegazione del loro asserto.

Riscalda Giove, riscalda Marte e riscalda il Sole: ma il calore di Marte è acre e violento, quello di Giove benefico; nel Sole vediamo l'acre violenza di Marte e la proprietà benefica di Giove, cioè una natura mista di questi, temperata e in qualche modo intermedia: benefico Giove, infausto Marte; il Sole parte buono, parte cattivo, buono nell'irradiazione, cattivo nella congiunzione. L'Ariete è la casa di Marte; il Cancro la dignità di Giove; il Sole, raggiunta nel Cancro la massima altezza, nell'Ariete la potenza, manifesta la propria natura congiunta a entrambi gli astri.

E veniamo alla Luna che in modo evidente partecipa delle acque di Mercurio e che mostra la sua grande affinità con Venere specialmente in questo fatto, che nel segno del Toro, sede di Venere, a tal punto si sublima da essere giudicata più propizia e benefica che in qualunque altro posto.

benefica iudicetur. De caelo igitur empyreo, de nono orbe, de firmamento, de sidere Saturni, deque Sole ac Luna qui reliqua complectuntur, ipso silentio huius complexus nos admonens, sufficienter hactenus dixit.

*Caput quartum.*

Restabat ut postquam de natura siderum dixerat de operibus deque eorum officio dissereret, declarans in quem usum fundata et cui muneri delegata a Deo fuerint. Scito autem agi adhuc de caelo ut de lucido corpore, nihil de intellectu, nihil de motrice vi eius adhuc dictum a Propheta, quem ordinem etiam Timaeus sequitur, primo corpus fabricans, tum corpori absoluto animum apponens. Caelestium corporum duae in universum manifestae operationes: motus et illuminatio. Motus duplex statuitur: alter mundi totius, quo caelum et aether XXIV horis per totum spatium universi perfecto ambitu circumvolvuntur; alterum siderum proprius, multiplex et varius, inter quos  
20' principalis est motus solis, qui spatio duodecim mensium Zodiaci signa omnia circuit. | Ille diem facit, unde et diurnus dicitur; hic autem annum; reliqui siderum motus variis temporum intervallis peraguntur. Recte igitur et breviter nos omnium admonuit Moses, cum dixit posita sidera in firmamento in dies, annos et tempora; addidit *in signa*, quod, quia satis ab aliis interpretibus exponitur, ego praetereo. Indicavit praeterea expresse reliquam operationem siderum quae est illuminatio, cum dixit statuta illa ut lucerent in caelo et terram illuminarent. Quamquam autem diversae sint sententiae veterum, quid caelestia influant inferioribus, in quamlibet tamen apte cadunt Moseos



Fin qui dunque ha illustrato a sufficienza il cielo empireo, la nona sfera, il firmamento, la stella di Saturno, il Sole e la Luna che abbracciano le altre cose, insegnando il resto col suo stesso silenzio.

*Capitolo quarto.*

Dopo aver parlato della natura delle stelle gli restava da dire delle loro attività e dei loro compiti chiarendo per quale uso erano state create e a quale ufficio delegate da Dio. Sappi dunque che fin qui si è trattato del cielo come di un corpo luminoso e niente è stato detto dal Profeta della sua intelligenza, della sua forza motrice; ordine, questo, che segue anche il *Timeo*, in primo luogo forgiando il corpo, poi collocando nel corpo così isolato l'animo. Due sono le operazioni evidenti dei corpi celesti: il moto e la diffusione della luce. Il moto si pone di due tipi: uno di tutto il mondo, da cui il cielo e l'etere in 24 ore sono portati in giro per tutto lo spazio dell'universo con un ciclo compiuto: l'altro proprio delle stelle, molteplice e vario, tra cui è fondamentale il moto del sole che in un periodo di dodici mesi compie il giro di tutti i segni dello Zodiaco. Il primo determina il giorno e perciò è anche detto diurno; il secondo determina l'anno; gli altri moti degli astri si compiono in periodi di tempo differenti.

Giustamente e brevemente dunque Mosè ci fece presenti tutte queste cose quando disse che le stelle erano poste nel firmamento secondo i giorni, gli anni e i tempi.

E aggiunse: secondo le costellazioni, il che io tralascio perchè è stato chiarito abbastanza dagli altri interpreti. Indicò inoltre espressamente quell'altra attività degli astri che consiste nell'illuminare, quando disse che erano stati creati per risplendere nel cielo e per illuminare la terra. Sebbene i pareri degli antichi circa le influenze celesti sulle

verba ; nam, si nihil aliud influunt quam lucem, quod videtur Aristoteles voluisse, si religiose et non pro nostro arbitrio illius verba interpretemur, nihil poterit cogitari Mosaicis dictis convenientius ; si praeter lucem calorem etiam influunt, nihilque praeterea aliud, ut Averrois Arabs et Abraam Iudaeus volunt, satis fuit dixisse de luce a qua idem auctores provenire calorem fatentur. Si item plures aliae virtutes atque multiplices isthuc caelitus demittuntur, ut Avicennae, ut Babylois visum, non temere de sola luce mentio facta, quando, ut ipse scribit Avicenna<sup>1</sup>, sola est lux quae reliquas omnes virtutes de caelo vehit ad nos. In haec igitur ministeria et lunae et solis et stellarum sunt corpora distributa.

#### *Caput quintum.*

Reliquum erat ut et signorum quae spectabilia sunt in Zodiaco et eorum quae, quamquam invisae nobis, longe tamen efficaciora in caelo sunt crystallino, mentionem faceret. De his enim nihil hactenus dictum ; hoc igitur sibi volunt animalia, quae et aquae producunt et terra producit, utique illae aquae quae sunt super caelos, et terra  
20<sup>v</sup> quae ipsum est firmamentum, | ut supra est comprobatum : signa enim quae in illis solis duobus orbibus visuntur in speciem animalium, qualia quae apud nos, ab Aegyptiis et Indis notata sunt, quae potuerunt illi et facilius et rectius quam nostri deprehendere adiuti ab ipsa soli planitie et caeli serenitate. Alioquin animalium quae hic sunt caduca productio non magis attinet ad haec duo elementa, terram et aquam, quam ad reliqua, videlicet ignem et aerem ; et quoniam aquae dedit appellationem

---

<sup>1</sup> AVICENNA, *De caelo et mundo*, 14 in fine. Cfr. S. THOMA AQUIN., *II sent.*, d. 13, q. 1 a 3 : « Unde A. dicit... quod nulla actio est a corporibus superioribus in inferiora, nisi mediante luce ».

cose terrene siano diversi, le parole di Mosè si adattano bene a qualunque teoria. Infatti, se non influiscono per altro che per la luce, come sembra sostenesse Aristotele, se ne interpretiamo le parole con senso religioso e non ad arbitrio, non si potrà pensare nulla di più concordante con l'affermazione mosaica. Se, oltre alla luce, trasmettono anche calore e oltre a questo nient'altro, come vogliono l'arabo Averroè e Abraam giudeo, è sufficiente aver fatto menzione della luce da cui i medesimi autori fanno derivare anche il calore. Se poi molte altre diverse virtù si diffondono dal cielo sulla terra, come hanno creduto Avicenna e i Babilonesi, non alla leggera è stata fatta menzione della luce sola, poichè, come scrive Avicenna, è solo la luce che porta a noi tutte le virtù dal cielo. Dunque i corpi della luna, del sole e delle stelle sono delegati a queste varie funzioni.

### *Capitolo quinto.*

Gli restava da parlare dei segni che sono visibili nello Zodiaco e di quelli del cielo cristallino che, sebbene invisibili per noi, sono tuttavia anche più ricchi di potenza. Infatti, fin qui, di queste cose non è stato detto niente: mentre ne richiedono la trattazione gli animali acquatici e terrestri, quelle acque che sono sopra i cieli e la terra che è lo stesso firmamento, come è stato provato più sopra. I segni infatti che si vedono in quei due giri del sole come figure d'animali terrestri furono individuati dagli Egizi e dagli Indiani, che poterono fare ciò con maggior facilità ed esattezza, aiutati dalla stessa ampiezza dell'orizzonte e serenità del cielo. Del resto la produzione degli animali mortali che sono qui non riguarda questi due elementi, terra e acqua, più che non gli altri due, cioè il fuoco e l'aria: e Mosè, poichè

orbi crystallino, congruenter quae ibi animalia, pisces, rursus quae in firmamento, quod terram dicit, iumenta et bestias vocavit.

*Caput sextum.*

Hactenus de corporea caelorum natura. Nunc praedita ea animo rationali declaraturus, allegorice hominis meminit, non utique illius qui est caducus et terreus et quem videmus, sed a quo, ut inquit Plotinus<sup>1</sup>, is regitur homo qui videtur. Ille ipse animus est rationalis, quem ex eisdem elementis et in eadem patera ex quibus et caeli animam cum *Timaeus* constituat<sup>2</sup>, non incongrue quae dicuntur de hominis animo ad caeli etiam animum transferuntur. Astipulantur nostrae expositioni litterae sacrae, in quibus saepe angelica omnis natura et rationalis per hominem designatur. Frequentissimum hoc in prophetis de bonis angelis, et de malo etiam daemone, qui nihil natura differt ab illis; scriptum est in Evangelio: inimicus homo haec fecit<sup>3</sup>. Adiecit igitur Deus caelesti machinae vivam substantiam et rationalem, participem intellectus, ideoque ad imaginem et similitudinem suam hanc voluit praeesse his, de quibus paulo ante diximus, animantibus, idest sidereis omnibus  
217 signis et pla | netis, quae illius ita nutu versantur, ita dicto oboediunt, ut nulla mora, nulla sit contumacia. Quod brutis elementorum corporibus non pariter accidit. Neque temere aliud invenies in quo magis desudent Peripatetici, quam ut probent nihil reluctari caeleste corpus suo motori quemadmodum nostra nobis corpora reluctantur; quare, neque illis, ut nobis, ex perpetuo motu aut taedium aut difficultas aut fatigatio. Hoc est imperium, quod tetigit

---

<sup>1</sup> PLOTINUS, *Enn.* I, 1, 10.

<sup>2</sup> PLATO, *Tim.* 41 d.

<sup>3</sup> *Matth.*, XIII, 28.

perseuerat seguiremo questa seconda uia

Capitolo iiii

eguendo adunque noi la opinione di plotino no solo da  
emigliori platonici ma ancora da aristotele et da tutti gli altri  
et maxime da auicenna seguitata. Dico che iddio ab eterno  
produce una creatura di natura in corporea et in intellectuale  
tanto perfecta quanto e possibile et sia una cosa creata et po  
oltra allei niente altro produce impero ch da una causa perfecta  
suma non puo procedere senon uno effecto perfectissimo: et  
quello ch e perfectissimo non puo essere piu che uno. Verbigratia  
El colore perfectissimo fra tutti e colori non puo essere piu che uno  
pero che se fusino dua o piu forza. saria che uno di loro fussi  
o piu o meno perfecto che laltro. Et cosi non sarebbero piu ma  
uno: Quel dunque ch sara meno perfecto dellaltro non sara per  
fectissimo. Similmente se iddio hauesse producto oltre a questa  
mente una altra creatura non sarebbe stata perfectissima: pch  
sarebbe stata meno perfecta di quella: Questa ragione sono io  
usato addurre a confirmatione di questa opinione et parmi piu  
efficace che quella ch auicenna usau: La quale sopra questo princi  
pio si funda ch da una causa <sup>quanto</sup> in questo e una, non puo proce  
dere piu ch uno effecto: Ma essendo introducte qui queste ma  
terie solo per maggiore intelligentia di quello che e principa  
le proposito non e da immorare in loro piu exacte examinatio  
ne. Questo basta a sapere ch secondo e platonici da dio in me  
diatamente non prouiene altra creatura che questa prima  
mente dico in mediatamente: perch etiam dogni effecto che  
poi e questa mente ch ogni altra causa secunda produce dice  
si dio etiam essere causa: ma causa mediana et remota. Pero in  
marauiglioso di marsilio ch tenoha secondo platone l'anima no



ha dato il nome di *acque* al cielo cristallino, ha chiamato *pesci* gli animali che sono lì; *giumente* e *bestie* invece quelli che sono nel firmamento che chiama *terra*.

### *Capitolo sesto.*

Fin qui della natura corporea dei cieli. Ora, preparandosi a dichiararli forniti d'animo razionale, si ricorda dell'uomo, non di quello che è caduco e terreno e visibile, ma dell'altro, da cui, come dice Plotino, è retto l'uomo visibile. Esso è lo stesso animo razionale, ed essendo costituito nel « Timeo » coi medesimi elementi e nel medesimo cratere dell'anima del mondo, non senza coerenza si potrà attribuire anche all'anima del cielo ciò che si dice dell'anima dell'uomo. Si accorda con la mia esposizione la Sacra Scrittura in cui spesso ogni natura angelica e razionale viene designata attraverso l'uomo. Nei profeti questo è molto comune a proposito degli angeli buoni, e anche del dèmone malvagio, che per natura non differisce in niente da quelli. Nel Vangelo è scritto: « Questo ha fatto l'uomo cattivo ». Dio dunque ha aggiunto alla macchina celeste una sostanza viva e ragionevole, partecipe d'intelletto: e perciò volle che essa, a immagine e simiglianza sua, fosse a fondamento di quelli che abbiamo chiamato poc'anzi esseri animati, cioè di tutti i segni zodiacali e pianeti del cielo: segni e pianeti che si volgono al suo cenno e obbediscono alla sua parola, senza nessun indugio, senza la minima resistenza, diversamente da ciò che avviene ai corpi elementari. Nè si potrebbe trovare facilmente qualcosa in cui i Peripatetici si affatichino più che nel provare non esservi affatto nei corpi celesti quella resistenza al loro motore che si trova invece nei nostri. Perciò dal moto perpetuo non viene ad essi, come a noi, noia, o uggia, o stanchezza: questo è l'impero divino dell'uomo celeste sugli animali

Moses, caelestis hominis in animalia. Non item vacat mysterio, quod illum hominem marem et feminam creavit. Est enim haec praerogativa animorum caelestium, ut simul utrumque obeant munus et contemplandi et regendi corpora, neque aut hoc illi aut huic illud obstrepat impedimentove esse possit. Usurpatum autem maxime a veteribus, quod in Orphicis etiam hymnis observamus, duas has vires in eadem substantia, quarum altera contemplatur, altera praeest corpori, cognominibus maris et feminae designare<sup>1</sup>. Haec de caelesti mundo, de divino scilicet corpore, de numero orbium, de natura, de proprietatibus, de officio, postremo de motrice vi eius, rationali substantia, deque eius ingenio a Propheta traduntur.

### *Caput septimum.*

Nobilis haec creatura et nobis suspicienda et celebranda ; sed, si vel platonicae sententiae, ut theologos taceam, cuius modo meminimus, non sumus obliti, temperatos animos nostros ab opifice Deo in eodem cratere ex iisdemque elementis cum caelestibus animis, videamus ne nos illorum servos velimus, quos nos fratres esse natura voluit. Neque nostram conditionem de hoc infirmo corpore metiamur ; neque enim homo, ut scriptum in *Alcibiade*<sup>2</sup>, hoc quod videmus fragile et terrenum, sed animus est, sed intellectus, qui omnem ambitum caeli, omnem decursum  
21 temporis excedit. Cavendum igitur ne, quod multi | faciunt, plus caelo dantes, plus tribuentes quam sit necesse, et voluntati opificis et ordini universi repugnemus, simulque

---

<sup>1</sup> DAMASCIUS, *De Principiis*, 123 bis (Ruelle, I, 317).

<sup>2</sup> PLATO, *Alcib.* I, 124 ab.



che Mosè trattò. Del pari non è senza mistero che Dio lo abbia creato maschio e femmina.

È infatti questa la prerogativa degli animi celesti, di assumere contemporaneamente i due compiti di contemplare e di governare i corpi, e non può verificarsi che l'uno si opponga all'altro o che comunque gli sia d'ostacolo.

Specialmente presso gli antichi, c'è l'uso che notiamo anche negl'inni orfici, di indicare coi nomi di *maschio* e di *femmina* queste due forze insite in una medesima sostanza, l'una delle quali contempla, l'altra presiede al corpo.

Questo dice il Profeta del mondo celeste, cioè del corpo divino, del numero delle due sfere, della sua natura, delle sue proprietà e delle sue funzioni.

Infine parla della sua forza motrice, della sostanza razionale e della sua intelligenza.

### *Capitolo settimo.*

Eccelsa è questa creatura, degna d'essere da noi esaltata e celebrata. Ma se, per tacere dei teologi, non ci siamo dimenticati della dottrina platonica che dianzi abbiamo ricordata, per cui gli animi nostri sono stati forgiati dal divino artefice nel medesimo cratere e coi medesimi elementi degli animi celesti; guardiamoci dal volerli far servi di quelli che la natura volle ci fossero fratelli. E non misuriamo la nostra condizione da questo debole corpo.

Infatti, come è scritto nell'*Alcibiade*, l'uomo non è questa fragile apparenza terrena: ma è l'anima, l'intelligenza che supera tutta l'ampiezza del cielo, tutto il corso del tempo. Bisogna dunque badare di non opporsi alla volontà dell'artefice e all'ordine dell'universo, attribuendo ed accordando al cielo, come fanno tanti, più del necessario; e al tempo stesso badare di non spiacerne, mentre cerchiamo di piacergli, al cielo medesimo che ha particolarmente a

ipsi caelo, cui Dei consilia et mundi ordo maxime cordi sunt, dum studere placemus, displiceamus. Hoc admonent Chaldaei dicentes: « Ne augeas fatum »<sup>1</sup>. Hoc praedicat Hieremias<sup>2</sup>: « Ne timeatis, inquit, signa caeli, quae gentes timent ». Hoc praecipit alibi Propheta noster<sup>3</sup>, admonens cavendum homini ne suspiciens solem lunam et stellas colat ea quae Deus creavit in ministerium cunctis gentibus; quod, si in eum sensum quis non accipiat, quasi illa serviant nobis ut ignobiliora et mortua corpora, significari tamen intelligamus auctores aut dominam naturae nostrae eam substantiam esse non posse, cuius vel altera pars etiam vilior aliqua parte, quae sit in nobis ignobilior, inveniat. Neque enim in opere perfectius aliquid esse aut potest aut debet his quae sunt in opifice. Illum igitur timeamus, amemus et veneremur in quo, ut inquit Paulus<sup>4</sup>, creata sunt omnia, sive visibilia sive invisibilia; quod est principium in quo fecit Deus caelum et terram: hoc autem est Christus. Ipse enim percunctatus quis esset, optime sui gnarus respondit: « Ego principium, qui loquor vobis »<sup>5</sup>. Quare neque stellarum imagines in metallis, sed illius, idest Verbi Dei imaginem in nostris animis reformemus; neque a caelis aut corporis aut fortunae, quae nec dabunt, sed a Domino caeli, Domino bonorum omnium, cui data omnis potestas in caelo et in terra, et praesentia bona, quatenus bona  
22' sunt, et veram aeternae vitae felicitatem quaeramus. |

---

<sup>1</sup> *Oracula chaldaica*, ed. Kroll, p. 50.

<sup>2</sup> *Hier.* X, 2.

<sup>3</sup> *Deut.* XVII, 3.

<sup>4</sup> *Coloss.* I, 16.

<sup>5</sup> *Joann.* VIII, 25.

cuore i decreti divini e l'ordine del mondo. Questo ci ricordano i Caldei dicendo : « Non ingrandire il destino » ; questo predica Geremia : « Non temete, dice, i segni del cielo che i gentili temono ». Questo prescrive altrove il nostro Profeta ammonendo l'uomo di guardarsi, ammirando il sole, la luna e le stelle, dall'adorare quelle cose che Dio creò per utilità di tutte le genti. E se qualcuno non lo intenda nel senso che gli astri devono servirci come corpi ignobili e morti, tuttavia capiremo che si vuol dire non poter essere dominatrice e signora della nostra natura quella sostanza di cui una parte è più vile di quanto di più vile si può trovare in noi. Non può infatti e non deve essere nell'opera niente di più perfetto di ciò che è nell'artefice. Temiamo dunque amiamo e veneriamo Colui in cui, come dice Paolo, sono state create tutte le cose, visibili ed invisibili ; che è il principio in cui Dio creò il cielo e la terra, cioè il Cristo. Egli stesso, poichè gli chiedevano chi fosse, con perfetta coscienza di sè rispose : « Io che vi parlo sono il principio ». Non modelliamo perciò nei metalli figure astrali, ma negli animi nostri la figura di Lui, del Verbo di Dio, e non chiediamo ai cieli, che non ce li darebbero, la salute del corpo o beni di fortuna, ma al Signore del cielo cui appartiene il dominio di tutti i beni, in cielo e in terra, chiediamo i beni presenti nella misura in cui sono buoni e la verace felicità della vita eterna.

x X EXPOSITIO TERTIA DE MUNDO ANGELICO ET INVISIBILI.

*Prooemium tertii libri.*

Hactenus cum de caelesti mundo pro viribus nostri ingenii mysteria Moseos revelantes disputaverimus, nunc autem quis dabit mihi pennas sicut columbae, pennas deargentatas et rutilas pallore auri? <sup>1</sup> et volabo insuper caelestem regionem, ubi vera est quies, vera pax, vera tranquillitas, pax utique quam hic visibilis et corporeus dare non potest. Revelate vos oculos meos, ultramundani spiritus, et contemplabor miracula vestrae civitatis, ubi reposuit Deus timentibus se, quae nec vidit oculus, nec auris audivit, neque cor cogitavit. Cum autem de hac natura angelica et invisibili ab Hebraeis veteribus multa, multa item a Dionysio tradantur, erat consilium Moseos verba exponere iuxta doctrinam utriusque familiae. Sed quoniam quae ab Hebraeis dicuntur, cum sint inusitata apud Latinos, intelligi a nostris hominibus facile non possent, nisi, a gemino quod aiunt ovo exorsi, plurima et fere omnia veteris disciplinae hebraicae gentis dogmata enarrarem, cogitavi differendum, donec de his alibi latius scripserimus et nostratibus notas fecerimus illorum opiniones, ubi quantum aegyptiis monumentis, quantum platonicae philosophiae, quantum catholicae veritati consonent examinant, sicubi quidem concordabunt nobiscum, iubebimus Hebraeos stare in antiquis patrum suorum traditionibus, sicubi dissonabunt, instructi catholicis legionibus impressionem faciemus in eos. Denique quicquid alienum ab evangelica veritate deprehendemus confutabimus pro virili,

---

<sup>1</sup> *Psalm.* LXVII, 14.

ESPOSIZIONE TERZA. DEL MONDO ANGELICO E INVISIBILE.

*Proemio del terzo libro.*

Fin qui siamo giunti discutendo per svelare, nella misura delle forze del nostro ingegno, i misteri di Mosè. Ora chi mi darà ali, come alla colomba, ali argentate, ali splendenti di pallido oro, per volare al disopra della regione celeste, dov' è la quiete verace, la pace verace, la tranquillità verace, quella pace che questo mondo visibile e corporeo non può offrire? Illuminate gli occhi miei, o spiriti ultramondani, e contemplerò i miracoli della Città vostra, dove Dio collocò, per quanti avevano timore di lui, le cose che l'occhio non vide, l'orecchio non percepì, la mente non pensò.

E siccome a proposito di questa natura angelica e invisibile molte cose sono state tramandate dagli antichi Ebrei, molte da Dionigi, mi proponevo di esporre la parola di Mosè secondo la dottrina di questo e di quelli.

Ma poichè le cose dette dagli Ebrei, essendo nuove per i Latini, non potrebbero essere intese facilmente dalla nostra gente se non esponessi la massima parte, anzi quasi la totalità dei dogmi del popolo ebraico, prendendo le mosse dall'origine prima, ho pensato di rimandare la cosa fino a quando, altrove, io abbia scritto di ciò in forma più ampia, e abbia rese note ai miei contemporanei le loro opinioni, esaminando quanto si accordino con la sapienza egiziana, quanto con la filosofia platonica, quanto con la verità cattolica. E così quando troveremo che in qualcosa si accordano con noi, comanderemo agli Ebrei di attenersi alle antiche tradizioni dei loro padri; quando troveremo qualche luogo in cui si scostano da noi, schierati nelle file cattoliche ci scaglieremo contro di essi.

Infine, tutto ciò che troveremo di estraneo alla verità

22<sup>v</sup> quicquid | sanctum et verum, a synagoga, ut ab iniusto possessore ad nos, legitimos Israelitas transferemus. Interea, Dionysii vestigiis insistentes, aut Pauli potius et Hierothei, quos ille est sequutus, conabimur tenebris legis, quas auctor legis Spiritus Dei posuit suum latibulum<sup>1</sup>, pro nostra<sup>a</sup>) imbecillitate, lucem invehere.

*Caput primum.*

Quicquid est post unitatem numerus, unitate perfectus et consummatus est. Sola unitas, omnino simplex, a se perfecta, non egreditur se, sed individua simplicitate et solitaria sibi cohaeret quia superest sibi, nullius indiga, plena suis divitiis. Numerus sua natura cum sit multitudo, unitatis beneficio sit simplex quantum ipse simplicitatis capax, quamquam autem numerus quisque, quo magis ab unitate sit<sup>b</sup>) procul, in maiorem semper incidat multitudinem plusque in eo dissimilitudinis, plus partium, plus compositurae sit, nullus est tamen ita unitati proximus, qui multitudo non sit, adventitiam habens unitatem unaque non natura sed compositione. Transferamus haec ad divina, more pythagorico. Solus Deus, qui a nullo, a quo sunt omnia, simplicissima essentia et individua est; quicquid habet, a se habet; eadem re qua est, eadem sapit, eadem vult, eadem bonus, eadem iustus. Neque rem aliquam intelligere possumus qua ipse sit, praeterquam ipsum esse quod ipse est. Cetera non illud, idest ipsum esse, sed illo sunt. Igitur angelus non est ipsa unitas, alioquin Deus esset, aut plures essent Dei, quod concipi ne potest quidem.

<sup>a</sup>) Così l'ed. 1496; l'ed. 1489: mea.

<sup>b</sup>) Ed. 1496; l'ed. 1489: fit.

---

<sup>1</sup> *Psalm.* XVII, 12.

evangelica confuteremo secondo il nostro dovere, mentre ogni principio santo e vero trasferiremo dalla Sinagoga, come da possessore illegittimo, a noi che siamo i veri Israeliti.

Frattanto, calcando le orme di Dionigi, o piuttosto di Paolo e di Ieroteo che quegli seguì, nella misura delle mie forze, cercherò di portare la luce sulle tenebre della legge nelle quali Dio, autore della legge, pose i suoi penetrati.

### *Capitolo primo.*

Tutto ciò che dopo l'unità è numero, è perfetto e compiuto per via dell'unità. La sola unità, del tutto semplice, per sè perfetta, non esce da sè; nella sua indivisibilità semplice e solitaria, aderisce a se stessa, poichè basta a se stessa, di niente bisognosa, piena delle sue ricchezze. Il numero, essendo per propria natura molteplice, è semplice, per quanto è capace, in grazia dell'unità. E, benchè ogni numero, allontanandosi dall'unità, cada in una molteplicità sempre più estesa, in una sempre maggiore varietà e composizione di parti, non ve n'è tuttavia nessuno così vicino all'unità che non sia una molteplicità fornita di unità solo accidentalmente, non per sua natura, ma per composizione.

Riferiamo questo alle cose divine, secondo il costume pitagorico.

Dio solo poichè non deriva da nulla, poichè da lui derivano tutte le cose, è essenza semplicissima e indivisibile. Tutto ciò che ha, ha da sè. Per la medesima ragione esiste, sa, vuole, è buono e giusto. Nè possiamo scorgere altra ragione per cui egli sia, eccetto questa: lo stesso essere che Egli è. Le altre cose non sono l'essere: ma sono per via dell'essere.

L'angelo dunque non è l'unità stessa; altrimenti sarebbe Dio, o ci sarebbero più dèi, il che non si può concepire neppure. Che sarà dunque l'uno, se non la stessa

Quid enim erit unum sin ipsa quidem unitas una? Reliquum ut angelus numerus sit. Quod si est, numerus alia sui parte est, alia multitudo una. Est autem omnis numerus eatenus imperfectus quatenus multitudo, perfectus 23<sup>r</sup> autem quatenus unus. | Quare quicquid in angelo imperfectum est, angelicae multitudini quam inde habet unde est numerus, idest creatura, et quicquid perfectum est, accedenti unitati, quam inde habet unde Deo coniungitur, adscribamus. Imperfectionem in angelo duplicem invenimus: alteram, quia non est ipsum esse, sed essentia tantum cui participatu esse accidit ut sit; alteram, quia non est ipsa intellectio, sed advenit ei ut intelligat, cum ipse sua natura intellectus sit intelligentiae capax. Pendet autem secunda ex prima, quoniam quod ex se non est, utique neque intelligit ex se, cum ibi esse nihil possit ubi non est ipsum esse. Utrumque igitur horum evenit angelo, quia multitudo est. Reliquum, ut absolutio illi et consummatio ab accedente desuper fiat unitate. Deus autem unitas unde ad angelum et esse et vita et omnis perfectio derivatur. Quemadmodum autem duplex est imperfectio, quasi duplex multitudo, ita duplicem intelligamus unitatis accessum ut utraque perficiatur. Prima ea est, qua est essentia rudis ac informis expers vitae et esse, haec est terra inanis et vacua, quam et Deus creavit ne forte crederes, ut quidam crediderunt, formationem tantum essentiae pertinere ad opificem, non autem et creationem; simul cum terra creavit et caelum, idest actum illius essentiae participatamque unitatem in multitudine, hoc est ipsum esse, ut sit quasi eadem creatio caeli et terrae utpote comparis complexus et duarum ad idem simili nexu convenientium naturarum. Nec dissona a veteribus ipsum esse participationem divinitatis vocamus caelum, quando et mundum archetypum



unità una? Resta che l'angelo sia numero. Chè se è numero, per un aspetto è molteplice e per un altro è molteplicità unificata. Ogni numero è imperfetto in quanto molteplicità, perfetto in quanto unità. Perciò tutto ciò che nell'angelo è imperfetto attribuiremo alla natura molteplice dell'angelo, che gli viene dall'esser numero, cioè creatura; tutto ciò che è perfetto, all'unità di cui partecipa per il suo esser congiunto a Dio.

Nell'angelo troviamo una duplice imperfezione; l'una consiste nel fatto che non è l'essere stesso, ma soltanto un'essenza a cui l'essere appartiene per partecipazione: l'altra, nel fatto che non è l'intelligenza stessa, ma partecipa dell'intelligenza, poichè per sua natura è intelletto capace d'intendere. La seconda deriva dalla prima: poichè ciò che non dipende da sè per l'essere neanche dipende da sè per l'intendere: poichè nulla può esistere assolutamente in ciò che non è l'essere stesso. Entrambe le imperfezioni dunque sono nell'angelo in quanto molteplicità, mentre la capacità di elevazione compiuta è dovuta all'unità che gli si accosta dall'alto. Dio è l'unità d'onde deriva all'angelo l'essere, la vita e ogni perfezione.

Come poi è duplice l'imperfezione, quasi duplice forma di molteplicità, così, perchè in entrambi gli aspetti essa sia colmata, dobbiamo ammettere due forme di partecipazione all'unità. La prima è quella per cui c'è l'essenza rozza ed informe, priva di vita e di essere, cioè la terra sterile e vuota che Dio creò. Nè devi credere, come alcuni hanno creduto, che al creatore spetti soltanto di plasmare l'essenza, non di crearla. Insieme alla terra creò anche il cielo, cioè l'atto di quell'essenza e l'uno nel molteplice, ossia l'essere stesso: di modo che la creazione del cielo e della terra è quasi tutt'uno, riferendosi a cose che rientrano nello stesso ambito e a due nature che convengono, per leggi analoghe, a un unico fine. Nè ci scostiamo dagli antichi chiamando *cielo* lo

Xenophanes sphaeram appellavit<sup>1</sup> et Saraceni quinimmo  
23<sup>o</sup> et nostri Deum circulum vocant. |

*Caput secundum.*

Est angelus, per ea quae diximus, iam suam naturam perfecte adeptus intellectualemque proprietatem; verumtamen nondum habet unde sua munera impleat, intelligendi scilicet et contemplandi, nisi a Deo prius formis intelligibilibus vestiatur. Propterea adhuc sunt tenebrae super faciem abyssi. Abyssus intellectualis proprietates est, profunda quaeque penetrans et perscrutans. Super hanc tenebrae sunt, donec spiritalium notionum, quibus omnia videt et intuetur, radiis non illustratur. Scriptum est autem « super faciem abyssi », non « super abyssum », quia idem locus tenebrae et lucis. Lux autem, idest species intelligibiles faciem tenent, idest extrema angelici intellectus, quia accidentes ei sunt qualitates, non ad ipsius essentiam spectant. Quid autem medium intercedat priusquam, tenebra depulsa, oboriatur lux, statim annectit dicens: « Et Spiritus Domini ferebatur super aquas ». Domini Spiritus quid erit, potius quam spiritus amoris? Neque enim spiritum scientiae ita proprie Domini Spiritum dicemus, quoniam et scientia quandoque abducit a Deo. Amor autem ad Deum semper adducit. Hic nisi super abyssum illam feratur non fiet lux, quoniam quemadmodum non implebitur luce oculus, nisi ad solem conversus, ita neque angelus spiritali luce impletur nisi convertatur ad Deum; motus autem hic conversionis neque est, neque esse aliud potest in natura angelica quam motus amoris. Erat igitur Spiritus Domini, amatorius spiritus, super abyssum, idest super

---

<sup>1</sup> [ARIST.] *de Melisso Xenophane et Gorgia*, 3, 977 b.

stesso essere partecipe della divinità, se Senofane chiamò il mondo archetipo *sfera* e se Dio è chiamato dai Saraceni e dai nostri *circolo*.

### *Capitolo secondo.*

L'angelo, per ciò che abbiamo detto, ha realizzato compiutamente la propria natura e la capacità intellettuale. Ma non ha modo di esercitare le sue capacità d'intendere e di contemplare, se prima non sia dotato da Dio delle forme intelligibili. Per questo sulla superficie dell'abisso sono le tenebre. L'abisso è la capacità intellettuale nel profondo, penetrante e scrutatrice. Sopra questa sono le tenebre finchè non sia illuminata dai raggi delle cognizioni spirituali con cui tutto scorge. Ed è scritto *sulla superficie dell'abisso*, non *sull'abisso*, poichè questo è, al tempo stesso, il luogo della tenebra e della luce. La luce poi, cioè le specie intelligibili, occupa la superficie, ossia il culmine dell'intelligenza dell'angelo, poichè le qualità gli appartengono in modo accidentale, non riguardano la sua essenza. E si aggiunge tosto che cosa sta nel mezzo prima che, dileguate le tenebre, sorga la luce, dicendo: « e lo Spirito del Signore era portato sulle acque ».

Che cosa sarà lo Spirito del Signore se non lo spirito dell'amore? Infatti non chiameremmo con altrettanta proprietà *Spirito del Signore* lo spirito della scienza, perchè la scienza qualche volta allontana da Dio, mentre l'Amore accosta sempre a Dio. Se l'amore non si muove su quell'abisso, la luce non si può fare. Perchè come l'occhio non accoglie la luce se non rivolto al sole, così l'angelo non accoglie la luce spirituale se non rivolto a Dio. E questo rivolgersi della natura angelica verso Dio non è e non può essere che un moto d'amore.

Lo Spirito di Dio, il suo Spirito in quanto amore, era

angelicum intellectum (intelligentiam enim amor consequitur), quo dum acta et excitata angeli mens ad Deum convertitur, dixit Deus: «Fiat lux» et facta est lux in angelo, lux scilicet formarum intelligibilium, et fuit ex vespere et mane dies unus, quia, ut probat Averrois<sup>1</sup>, | ex intellectu et intelligibili fit magis unus quam ex materia et forma, quod, ut idem affirmat et scribit etiam Moses Aegyptius, longe magis in angelis quam in homine verum apprehenditur. Cuius ut illos omittamus, haec nobis satis sit ratio, quod species angelicae menti individua copula, non ut humano intellectui accidit vaga et translatitia, perpetuis nexibus uniuntur.

### *Caput tertium.*

Vidimus creatam a Deo naturam angeli, eandem ad Deum conversam spiritu amoris, tum ab eo illustratam et absolutam luce intelligibilium rationum. Videamus nunc quo inter se ordine angelici exercitus distinguuntur.

Legimus autem positum firmamentum in medio aquarum, ubi tres nobis angelicae hierarchiae (sic enim eas semper usitato vocabulo appellabimus) indicantur. Harum prima et ultima per aquas designatur, illa per supercaelestes, haec per eas quae sunt sub caelo; media illas dividens dicitur firmamentum. Quae omnia, si naturam trium hierarchiarum et officia pensitemus, consonare Dionysii doctrinae magis nequeant. Suprema hierarchia cum, ut scribit ille<sup>2</sup>, soli vacet contemplationi merito per aquas figurata est, quae super caelos, idest super omnem circa mundana sive caelestia sive terrena actionem sunt constitutae, et Deum perenni sono indesinenter laudant. Medius autem ordo cum

---

<sup>1</sup> AVERROIS *De an. beat.* (ed. Giunta, 1573, IX, 153 ab).

<sup>2</sup> DIONYS. AREOP., *Caelest. Jerarchia*, VII sgg.

dunque sull'abisso, ossia sull'intelletto angelico (l'amore infatti viene dopo l'intelligenza), e la mente dell'angelo spinta e sollecitata da questo amore, si volge a Dio. Dio disse: « la luce sia », e nell'angelo si fece la luce, la luce delle forme intelligibili, e un unico giorno scaturì dal mattino e dalla sera, poichè, come prova Averroè, dall'intelletto e dall'intelligibile si forma un'unità più che non dalla materia e dalla forma, e la medesima cosa scrive Maimonide, che la verità si coglie molto meglio negli angeli che nell'uomo. E, per non soffermarci su quegli autori, ci basti questa ragione: che le specie intelligibili sono unite alla mente angelica con un legame inscindibile ed eterno, anzichè instabile e temporaneo come accade all'intelletto umano.

### *Capitolo terzo.*

Abbiamo visto in primo luogo la creazione della natura angelica; poi l'abbiamo vista rivolta a Dio nello spirito d'amore; infine illuminata e tratta a perfezione da lui con la luce delle ragioni intelligibili. Vediamo ora in che ordine si distribuiscono le schiere degli angeli. Leggiamo che il firmamento è stato posto in mezzo alle acque; e qui ci vengono indicate tre gerarchie di angeli (infatti le chiameremo sempre così, col vocabolo consueto). La prima e l'ultima di queste si indicano con le acque; l'una con le acque che sono sopra il cielo, l'altra con le acque che sono sotto il cielo; la schiera intermedia che le divide è detta firmamento. E se ponderiamo tutte queste cose troviamo che non potrebbero accordarsi di più con la dottrina di Dionigi: la gerarchia suprema, attendendo, come egli scrive, alla contemplazione sola, a ragione è raffigurata nelle acque che sul cielo sono poste al disopra di ogni azione mondana, celeste e terrestre, e lodano Dio indefinitamente, con perpetuo suono. La schiera intermedia, delegata alle

sit caelestibus officiis delegatus, profecto non poterat congruentius quam per firmamentum, idest per caelum significari. Postrema hierarchia, etsi natura supra omne sit corpus supraque caelum, curat tamen ea quae sunt sub caelo et, cum dividatur in principatus archangelos et angelos, omnium horum operatio omnis circa ea est tantum quae sunt sub luna; principatum circa res publicas et  
24<sup>v</sup> reges ac prin | cipes, ut ex Daniele cognoscimus<sup>1</sup>, archangelorum circa mysteria et sacras cerimonias; angeli privatis student rebus et singuli hominibus adhibentur.

Recte igitur hic subcaelestis exercitus per subcaelestes aquas est figuratus, qui et rebus praeest fluxis atque caducis et illi ordini subest, qui versatur circa caelestia.

#### *Caput quartum.*

Quid autem sit aquas quae sunt sub caelo colligi ad locum unum, dubium esset fortasse, nisi hoc nobis Paulus declararet apud quem de his angelis, qui ad mundi huius obeunda munera mittuntur, legimus esse omnes administratorios spiritus in ministerium missos propter eos qui hereditatem capiunt salutis<sup>2</sup>. Unde possumus intelligere subcaelestes has aquas, idest angelicos exercitus, ad unum locum, ad unius scilicet hominis bonum salutemque procurandam congregatos, pro qua et mittuntur ad nos et nunc secundum quietem, nunc etiam vigilantibus nobis aliis atque aliis et formis et locis et temporibus apparent. Quae sententia, quo pacto sit accipienda tunc demum cognoscemus, cum et quo pacto id sit verum quod dicit Moses, aquas scilicet ad locum unum fuisse congregatas, animum adverterimus. Neque enim illud est verum, ut nusquam

---

<sup>1</sup> *Daniel.* VII.

<sup>2</sup> *Hebr.* I, 14.

funzioni celesti, non poteva essere indicata in modo più appropriato che col firmamento, cioè col cielo. L'ultima gerarchia, anche se per sua natura è al disopra d'ogni corpo e al disopra del cielo, tuttavia ha cura delle cose che stanno sotto il cielo e, poichè si divide in Principati, Arcangeli ed Angeli, ogni attività di questi si riferisce soltanto alle cose che sono sotto la luna: l'attività dei Principati, come apprendiamo da Daniele, agli Stati, ai Re, ai principi; quella degli Arcangeli, ai misteri e ai riti sacri. Gli Angeli attendono alle cure private e vengono assegnati ciascuno a un singolo uomo. A ragione dunque questa schiera è raffigurata con le acque che stanno sotto il cielo, poichè presiede alle cose mutevoli e passeggiere mentre sta al di sotto della schiera che attende alle cose del cielo.

#### *Capitolo quarto.*

Che significhi poi raccogliere in unico luogo le acque che sono sotto il cielo resterebbe forse dubbio se non ce lo avesse spiegato Paolo: nei suoi scritti leggiamo, a proposito di questi angeli assegnati ai compiti di questo mondo, che sono tutti spiriti attivi designati al loro ufficio a cagione di quelli che accolgono un'eredità di salvezza. D'onde possiamo comprendere che queste acque al disotto del cielo, cioè i cori angelici, sono riunite in un luogo unico per procurare la felicità e la salute dell'uomo solo; perciò sono mandati a noi e ci appaiono, in forme e luoghi diversi, nel sonno e nella veglia. E in che modo sia vera questa dottrina capiremo quando finalmente avremo compreso in che modo sia vero ciò che dice Mosè: che le acque furono riunite in un unico luogo. Infatti quel detto non è vero nel senso che non si trovino mai acque in luoghi distinti e separati, mentre

distinctis disclusisque in locis aquae inveniuntur, cum Indicum mare ab Hircano, Hircanum ab Adriatico, Adriaticum ab Euxino, innumera praeterea fluviorum, fontium, lacuumque fluentia longissima locorum invicem intercapedine dispergantur. Sed ideo ad locum unum congregatae aquae dicuntur, quia particulae hae atque divisae aquarum collectiones vel marinae vel fluviatiles omnes, ut inquit Sa-  
25' lomon<sup>1</sup>, ad pri | marium mare tendentes in unum oceani locum uniuntur et coeunt. Haud aliter est nobis de his angelis intelligendum qui sublunaria curant. Diversis enim diversi corporalibus rebus aliisque ab homine praesunt, quoniam, quemadmodum Platonici, ita et nostri crediderunt variis mundi huius corruptibilis rebus varias spirituales substantias a Deo praefectas. Quocirca et Augustinus nullam esse visibilem rem apud nos, cui non praesit angelica potestas et corpora omnia per rationalem spiritum vitae regi constanter asseruit, id quod et Gregorius postea confirmavit<sup>2</sup>. Origenes similiter, in commentariis in librum *Numerorum*, opus esse inquit mundo angelis, qui bestiis praesint et animalium natalibus virgultorumque etiam et plantationum et ceterarum rerum incrementis<sup>3</sup>. In qua sententia cum esset et Damascenus, credidit angelum qui peccavit ex his fuisse qui despiciatissimae notae sint et terrestri ordini praesint. Verum, quemadmodum haec omnia infra hominem ad hominem referuntur, ita et omnis circa haec angelorum cura illi potissimum subancillatur et servit opere et studio, ut curent humana et nostrae auxiliantes imbecillitati efficiant quantum quidem patimur ipsi, ut pie atque feliciter vitam vivamus. Quare et quid sibi velit illa aquarum collectio, statim Moses intulit ut terra det fructum,

---

<sup>1</sup> *Eccl.* I, 7.

<sup>2</sup> AUGUSTINI *De diversis quaest.* LXXXIII, I, 79 (PL. XL, 90). Cfr. S. GREGORII *in Ezech.*, I, 7.

<sup>3</sup> ORIGENIS *In Hierem.* VIII (P. Gr. XIII, 364-5).



il mare Indico dall' Ircano, l' Ircano dall'Adriatico, l'Adriatico dall' Eussino, e ancora innumerevoli correnti di fiumi, di fonti e di laghi, sono separati da grandissima distanza. Ma si dice lo stesso che le acque furono raccolte in un luogo solo perchè tutte queste singole masse d'acqua marina o fluviale, come dice Salomone, tendendo alla massa primigenia si uniscono e si raccolgono nell' unità dell'oceano. Non altrimenti dobbiamo intendere di questi angeli che hanno cura delle cose sublunari. Essi presiedono infatti ciascuno alle diverse funzioni del corpo e alle altre faccende umane, poichè anche i Platonici come i Cattolici hanno creduto che sostanze spirituali diverse fossero preposte da Dio alle varie cose di questo mondo corruttibile. E intorno a questo, anche Agostino affermò costantemente che non c'è presso di noi alcuna cosa visibile cui non presieda una potenza angelica e che tutti i corpi sono governati da un intelligente spirito di vita; questo, in seguito, confermò anche Gregorio. Similmente Origene, nei commentari al libro dei Numeri, dice che il mondo ha bisogno degli angeli che governino gli animali e le loro nascite e anche la fecondità dei virgulti e delle piantagioni e delle altre cose.

Il Damasceno, essendo di questo stesso parere, pensò che l'angelo caduto fosse di quelli di natura meno pregevole, preposti alle cose terrene. Ma, come tutte queste cose al disotto dell' uomo si riferiscono all' uomo, così ogni cura degli angeli relativa a tali cose si subordina e serve soprattutto all' uomo, studiandosi di operare in modo da aver cura delle cose umane e da farci vivere, soccorrendo alla nostra debolezza, per quanto ci è possibile, piamente e religiosamente.

E perciò Mosè pose subito il perchè di quel raccogliersi delle acque: perchè la terra produca frutti, erbe, alberi.

herbas, plantas et arbores. Quae autem haec terra est praeter eam de qua scriptum in Evangelio<sup>1</sup> quod alia quidem affert fructum centesimum, alia sexagesimum, alia trigesimum? Terra utique animi nostri, de qua Paulus haec verba: «Terra excipiens frequenter venientem super se imbrem si generet herbam opportunam his quibus colitur percipiet benedictionem a Deo; quae vero spinas et  
25<sup>v</sup> tribu | los profert reproba est, et maledicto proxima, cuius finis in adustionem»<sup>2</sup>. Curemus igitur et nos, det terra nostra fructum in tempore suo, det quasi herbas purgatorias virtutes, det scientiam et sapientiam quasi maiores frutices, det absolutam perfectamque virtutem quasi Libani cedros, ut sit finis eius benedictio, non sit adustio. Et audiamus dicentem Patrem: «Ecce odor filii mei sicut odor agri pleni, quem benedixit Deus»<sup>3</sup>. Nec miretur quispiam aliud caelum nobis et terram primo die significare, aliud nunc firmamentum et aridam, id quod etiam in superioribus libris observavimus, quando et Basilius et Origenes et plerique alii volunt aliud esse apud Mosem caelum et terram primo die, aliud aridam et firmamentum die secundo<sup>4</sup>.

### *Caput quintum.*

Favent autem terrae huic nostrae caelestes etiam virtutes; posita enim in firmamento et sol et luna et stellae ut terram nostram illuminent. Vide quam haec Dionysiacis mysteriis apte conveniant. Diximus de ultima hierarchia delegata curandis rebus quae sunt sub luna, idest humanis. Nunc de media agitur, cui caelestium administratio de-

---

<sup>1</sup> *Matth.* XIII, 8.

<sup>2</sup> *Hebr.* VI, 8.

<sup>3</sup> *Gen.* XXVII, 27.

<sup>4</sup> *BASILII in Hexam.* III, 3 (P. G. XXIX, 56-60); *ORIGENIS in Genesim*, I, 1-2 (P. G. XII, 145-48).

Che altro è questa terra se non quella di cui si parla nel Vangelo, che a volte frutta cento, a volte sessanta, a volte trenta? La terra dell'animo nostro, di cui Paolo dice così: «Se una terra accogliendo la pioggia che spesso la bagna genera erba utile a coloro da cui è coltivata, sarà benedetta da Dio; quella terra invece che produce triboli e spine è malvagia, vicinissima alla maledizione; la sua fine è nell'inferno». Facciamo dunque anche noi in modo che la nostra terra dia frutti tempestivi: che dia come erbe le virtù espiatorie, la scienza e la sapienza come piante più grandi, l'assoluta e perfetta virtù come cedri del Libano: perchè la sua fine sia la benedizione e non il rogo. E ascoltiamo il Padre che dice: «ecco il profumo di mio figlio che è come l'olezzo del campo fecondo che il Signore ha benedetto». E non ci stupisca se altro significano per noi il cielo e la terra nel primo giorno, altro il firmamento e l'arida (il che abbiamo osservato anche nei libri precedenti), se anche Basilio e Origene e parecchi altri vogliono che per Mosè altro siano il cielo e la terra nel primo giorno, altro il firmamento e la terra asciutta nel secondo.

### *Capitolo quinto.*

Anche le virtù celesti dunque soccorrono a questa nostra terra. Infatti il sole, la luna, le stelle, son posti nel firmamento per illuminarla. Vedi come questo si accorda coi misteri di Dionigi. Abbiamo parlato dell'ultima gerarchia delegata alla cura delle cose sublunari, cioè umane. Ora si tratta della schiera intermedia, a cui è assegnato il reggimento delle cose celesti. Non ci si deve aspettare che, allo

mandata. Neque erit de tertia similiter expectandum ut dicat, de qua dicendum nihil praeter ea quae dicta sunt, esse scilicet eam super caelos, idest super omnem actionis motum, supraque rerum omnium mundanarum administrationem, contemplationi tantum addita. Hoc autem loco nec violentum nec alienum a sacris litteris existimemus, quod lunam et solem vocet, non quae videmus sidera, sed rectores lunae et solis angelicas virtutes. Nam et Scriptura cum dicit hominem Dei filium fieri per gratiam, hunc non intelligit quem videmus caducum et fragilem, sed qui  
26<sup>r</sup> regit hunc ipsum quem nos videmus. Et in | Regum historia legimus, iuxta Hebraicam literam, Salomonem his verbis orantem: *exaudi, o caelum*, ubi non caelum tamen, sed caeli ac terrae rectorem et dominum appellat. Ita et nos hoc in loco, cum solem audimus et stellas, non sidera, sed siderum praesides angelos intelligamus, qui cum ipsi sint invisibiles, invisibilem etiam terram illuminant, substantiam scilicet animi nostri. Nec aut temere aut vulgare dictum statuta illa ut illuminent, sed tam proprie, tam consone his quae attulimus, ut si non aliunde, hinc certe expositio nostra maxime comprobetur. Cum enim (ut tradit Dionysius<sup>1</sup>) tres sint actiones angelicae, purgatio, illuminatio et perfectio, sic sunt distributae, ut purget ultimus ordo, supremus perficiat, medius autem hic, de quo nunc agimus, illuminet. Purgant igitur terram nostram aquae inferiores, unde et nitida sub aspectum venit; purgatam caelestes illuminant; supercaelestes igneo quodam rore atque vivifico perficiunt et fecundant ad tantam saepe felicitatem, ut non salutare iam herbas, sed ipsum germinet Salvatorem, et non una virtus, sed Christus, plenitudo omnium virtutum, formetur in nobis.

---

<sup>1</sup> PS. DYONIS. AREOP., *Caelest. Jerarch.* XI.

stesso modo, tratti della terza ; a proposito di questa non c'è nulla da aggiungere alle cose già dette : che essa è al disopra dei cieli, al disopra di ogni moto, al disopra di ogni cura mondana, rivolta solo alla contemplazione. Nè dobbiamo giudicare questo eccessivo o alieno dalle Sacre Scritture, che Mosè chiami luna e sole, non gli astri che vediamo, ma le virtù angeliche, reggitrici del sole e della luna. Anche la Scrittura, quando dice che per la grazia l'uomo diventa figlio di Dio, non intende quest'uomo mortale e fragile che noi vediamo, ma colui che regge l'uomo che vediamo.

E secondo la lettera ebraica, nella Storia dei Re, leggiamo questa preghiera di Salomone : « O cielo, ascoltami », dove invoca non il cielo, ma Dio, reggitore e Signore del cielo e della terra. Così anche noi, in questo luogo, quando sentiamo il sole e le stelle, non dobbiamo intendere gli astri, ma gli angeli che reggono gli astri, gli angeli che, invisibili, illuminano una terra pure invisibile, la sostanza dell'animo nostro. Nè il dire che sono stati assegnati a diffondere la luce è cosa temeraria o profana, ma è tanto strettamente concorde con i documenti prodotti, che di lì, più che da ogni altra parte, sarà confermata la nostra esposizione. Poichè infatti (come dice Dionigi) le funzioni angeliche sono tre : purificazione, illuminazione e perfezione ; esse sono distribuite così : in modo che l'ultima schiera purifichi, la somma tragga a perfezione, la media, di cui ora parliamo, illumini. Le acque inferiori pertanto purificano la nostra terra, e perciò essa diviene risplendente ; le acque celesti illuminano la terra purificata ; le acque sopracelesti, con una vivificatrice pioggia di fuoco, traggono a perfezione e fecondano, guidando spesso a tal grado di beatitudine, da far sì che germogli in noi, non soltanto erba risanatrice, ma lo stesso Salvatore, e che si formi in noi, non una sola virtù, ma Cristo, pienezza di tutte le virtù.

*Caput sextum.*

Sequitur dari ab elementis habitatorum multitudinem, pisces, aves et bruta, ubi me magnae profecto angustiae tenuissent quales nusquam alibi in toto hoc nostro opere, nisi praesto mihi essent et Esaias, apud quem alatum legimus Saraphin<sup>1</sup>, et Ezechiel, apud quem, si Hebraeis credimus, et aves et bruta spiritales etiam nobis substantias indicant; nisi accurrerent suppetiatum veteres Hebraei, qui omnes hoc loco angelicam multitudinem insinuari volunt a Mose. Dicamus igitur, sectantes horum vestigia, redargui hic a Propheta errorem philosophorum qui crediderunt principales quidem aliquas esse substantias intellectuales, sed negaverunt singulas ex illis (quod dicunt theologi) 26<sup>v</sup> numerosae deinceps multitudini ut legionibus duces praeesse. Cum ergo novem ordines angelicos cogitamus sitque unusquisque ordo suum ducem sortitus, fingamus animo ducem illum et principem quasi maximam sphaeram, tum sequacem exercitum quasi sphaerae illius habitatores et ornamentum, sicut in aqua pisces, in aere aves, in terra bestias, in sphaera octava sidera cogitamus. Et verum erit illud Danielis<sup>2</sup>: decies milia assistebant ei, et mille milia ministrabant ei.

*Caput septimum.*

Postremo hominis meminit, non quia homo sit angelus, sed quia angelici mundi finis et terminus, quemadmodum et de natura corruptibili agens hominem etiam attulit illius naturae non partem sed principium et caput; quo fit ut

---

<sup>1</sup> *Isaia*, VI, 2.

<sup>2</sup> *Dan.* VII, 10.

*Capitolo sesto.*

Continua dicendo che, dagli elementi, scaturì una moltitudine di abitatori, pesci, uccelli, animali terrestri; e qui mi sarei trovato in grandi difficoltà come non mai in altri luoghi di tutta questa mia opera, se non mi avessero soccorso Isaia, nei cui scritti troviamo Serafini alati, ed Ezechiele, secondo cui, stando a ciò che dicono gli Ebrei, gli uccelli e gli animali simboleggiano forze spirituali, e gli antichi Ebrei che, concordemente, ritengono venisse indicata in questo luogo da Mosè la moltitudine degli angeli. Seguendo le orme di costoro, dobbiamo dunque dire che qui è respinto dal Profeta l'errore dei filosofi i quali, pur credendo vi fossero alcune sostanze intellettuali più importanti, negarono che ciascuna di esse dirigesse una moltitudine numerosa, come il capo la legione, secondo la dottrina dei teologi. Poichè dunque conosciamo nove schiere d'angeli e ogni schiera ha avuto in sorte il suo capo, rappresentiamoci mentalmente quel duce e principe come una grandissima sfera, e la schiera che lo segue come gli abitatori e l'ornamento di quella sfera, così come nell'acqua pensiamo i pesci, nell'aria gli uccelli, in terra le bestie, nella sfera ottava le stelle; e sarà vero il detto di Daniele: « diecimila lo assistevano e un milione lo servivano ».

*Capitolo settimo.*

Infine ricorda l'uomo, non perchè l'uomo sia angelo, ma perchè è il termine e la fine del mondo angelico, a quel modo che, trattando della natura corruttibile, pone l'uomo, non come parte, ma come principio e capo. D'onde deriva

ad tres mundos tractatus hominis pertineat, ad eum qui sibi est proprium et ad utrumque extremum, incorporeum scilicet et elementarem, quorum ita est medius ut alterius finis, alterius principium statuatur. Sed video paratum laqueum nostrae expositioni, cum subiiciatur praeesse hominem piscibus maris, avibus et brutis. Nam si illa nobis naturam angelicam significant, quo pacto verum erit quod scribitur praeesse hominem illis, quem deminutum ab angelis et sciunt philosophi et Propheta testatur<sup>1</sup>? Adsit Ille nobis et laqueum conterat, qui et contrivit Sathanam sub nostris pedibus, Iesus Christus primogenitus omnis creaturae; hic laqueum profecto conterit et nodum omnem solvit et abrumpit, quoniam non solum in eo in quo tota divinitas corporaliter habitavit adeo sublimata est natura humana, ut homo Christus, qua homo est, si credimus Dionysio<sup>2</sup>, angelos doceat, illuminet et perficiat, tanto, ut inquit Paulus<sup>3</sup>, melior angelis effectus, quanto differentius prae illis nomen hereditavit, sed et nos omnes, quibus data potestas filios Dei fieri per gratiam cuius dator est  
27<sup>r</sup> Christus, supra angelicam dignitatem evehi possumus. |

X  
EXPOSITIO QUARTA, DE MUNDO IDEST HUMANO.

DE HOMINIS NATURA.

*Prooemium libri quarti.*

Postquam de omnibus mundi partibus deque omni natura caelesti, angelica et corruptibili, tractatum satis a Propheta ostendimus, reliquum (si promissi memores sumus) totam iterum lectionem de homine interpretari, hoc re

---

<sup>1</sup> *Psalm.* VIII, 6.

<sup>2</sup> *Ps.* DIONYS. AREOP., *Cael. Jerar.*, IV.

<sup>3</sup> *Hebr.* I, 4.



che la trattazione dell'uomo riguarda i tre mondi: quello che gli è proprio e i due estremi, incorporeo ed elementare, tra i quali è collocato medio in modo che sia posto come fine dell'uno e principio dell'altro. Ma vedo un laccio teso alla nostra esposizione: poichè si soggiunge che l'uomo sta al di sopra dei pesci del mare, degli uccelli e delle bestie. Infatti, se questi ci indicano la natura angelica, in che modo potrà esser vero ciò che si scrive, che al di sopra di essi sta l'uomo, inferiore agli angeli secondo la sapienza dei filosofi e la testimonianza del Profeta? Ci aiuti e spezzi il laccio Quegli che spezzò sotto i nostri piedi il laccio di Satana, Gesù Cristo, primogenito di ogni creatura. Egli spezza il laccio, scioglie e rompe ogni nodo: poichè, non solo in Lui, in cui abitò corporalmente la totalità divina, a tal segno è sublimata la natura umana che l'uomo Cristo, in quanto uomo, insegna agli angeli, li illumina e li trae a perfezione, se crediamo a Dionigi, di tanto, come dice Paolo, superiore agli angeli di quanto è più elevato del loro il nome che ereditò; ma anche noi tutti, a cui, per la grazia di Cristo, è dato il potere di diventare figli di Dio, possiamo elevarci al disopra della natura angelica.

QUARTA ESPOSIZIONE, CIOÈ DEL MONDO UMANO:  
DELLA NATURA DELL' UOMO.

*Proemio del libro quarto.*

Poichè abbiamo mostrato che dal Profeta è stata svolta a sufficienza la trattazione di tutte le parti del mondo e di ogni natura, celeste, angelica e corruttibile, se ricordiamo la nostra promessa, resta da applicare di nuovo, tutto quanto è detto, all'uomo, per provare coi fatti questo:

ipsa comprobaturi : nullam esse in universo hoc opere orationem, quae uti de tribus mundis, de quibus actum superiorius, ita de hominis etiam natura reconditos sensus et veritates altissimas non complectatur. Nec minus fecerimus operae pretium, si in hac quarta explicanda enarratione diligentes fuerimus, quam factum in superioribus. Quam utilis enim homini, quam necessaria sit sui cognitio (ut  
X praeteream litteram delphicam), ita est a Platone in *primo Alcibiade* demonstratum<sup>1</sup>, ut nihil fecerit reliquum posterioribus quod super hac re quasi novum afferre temptarent ; et profecto improbum ac temerarium illius studium, qui adhuc sui ignarus, adhuc nescius an scire aliquid possit, rerum tamen quae tam procul ab ipso sunt cognitionem sic audacter affectat. Redeamus igitur in nos et videamus (ut ait Propheta) quanta bona fecit Deus animae nostrae ; ne, si forsitan in semet agnoscenda minus diligens fuerit, audiat Patrem dicentem in *Canticis* : « Si te ignoras, o pulcherrima mulierum, egredere et abi post vestigia gregum tuorum »<sup>2</sup>. Videtis quae nos maneat poena nostrae ignorantiae. Abeundum est enim a patre, scilicet quam abitionem et exhereditatio sequitur ; qua quid infelicius ? Egrediendum item est utique ex nobis. Neque enim apud se est animus qui se ipsum non videt. Qui autem se exit, a se divellitur ; quo quid acerbius ? Eundem tertio post vestigia gregum nostrorum, idest post brutorum vestigia, quae sunt in  
27<sup>v</sup> nobis, | de quibus in expositione satis dicemus ; quo quid miserius ? quid despiciatius et contemptibilius ? fieri scilicet pedissequos bestiarum, quarum nos duces natura statuerat. Igitur, non post brutorum, sed post Moseos vestigia incedentes, ingediamur nos ipsos, ingediamur animi pene-

---

<sup>1</sup> PLATO, *Alcib.* I, 124 a sgg.

<sup>2</sup> *Cant.* I, 7.

non esservi in tutta quest'opera nessuna orazione che non abbracci, insieme ai tre mondi trattati in precedenza, anche il senso riposto e le profondissime verità inerenti alla natura dell'uomo. Nè l'opera riuscirà meno meritevole se, nello svolgere questa quarta esposizione, saremo accurati come nelle precedenti.

Infatti quanto sia utile e necessaria all'uomo la conoscenza di sè (per lasciar da parte il motto di Delfo) fu dimostrato da Platone nell'*Alcibiade primo*, in modo da non lasciare ai posteri quasi niente di nuovo da recare su questo argomento. E per certo è disonesto e temerario lo studio di colui che, ancora ignaro di sè, non sapendo ancora se può sapere qualcosa, aspira tuttavia con tanta audacia alla conoscenza delle cose che sono tanto lontane da lui.

Torniamo dunque a noi e vediamo (come dice il Profeta) quanti beni Dio creò per l'anima nostra. Affinchè, per esser stata poco diligente nella conoscenza di se stessa, non senta il padre dire nei cantici: « Se non conosci te stessa, o bellissima fra le donne, vattene e segui le orme del tuo gregge ».

Vedete che pena ci aspetta per l'ignoranza di noi stessi. Bisogna infatti allontanarsi dal padre; in seguito a tale allontanamento si è diseredati (e che potrebbe esser peggio di questo?); bisogna anche uscire in modo assoluto da noi stessi. Non è in se stesso l'animo che non vede se stesso. Chi esce da sè si strappa da sè; e che più penoso di questo? In terzo luogo bisogna andare dietro le orme del nostro gregge, cioè dei bruti che sono in noi, di cui parleremo in modo esauriente nel corso dell'esposizione; e che più miserevole di questo? che più avvilente e spregevole di questo, dell'andare dietro a quelle bestie cui la natura ci aveva preposti come guida?

Procedendo dunque, non sulle orme dei bruti, ma di Mosè, entriamo in noi stessi, entriamo, mentre il Profeta

tralia, ipso nobis Propheta aditum reserante, ut et in nobis cum mundos omnes, tum et Patrem et patriam feliciter agnoscamus.

*Caput primum.*

Priusquam iuxta verba ordinemque Prophetæ expositionem accuratius digeramus, oportet præfari aliqua de hominis natura obiterque dictiones aliquas exponere, ut totius deinde sensus apertior sit intellectus.

Constat homo ex corpore et anima rationali. Rationalis animus caelum dicitur; nam et caelum animal a se ipso moto vocat Aristoteles, et animus noster (ut probant Platonici) substantia est se ipsam movens<sup>1</sup>. Caelum circulus est et animus itidem est circulus, quinimmo, ut scribit Plotinus, ideo caelum circulus, quia animus eius circulus est<sup>2</sup>. Caelum in orbem movetur; animus rationalis, a causis ad effectus se transferens, rursusque ab effectibus recurrens in causas, ratiocinationis orbe circumvolvitur. Atque haec quidem, si singula essent enarranda iis qui alibi ea non legerunt, non Moseos iam, sed Aristotelis Platonisque essemus interpretes. Corpus dicitur terra, quoniam terrosa et gravis substantia est. Quare et de humo factum, ut scribit Moses, homini dedit appellationem. Verum inter terrenum corpus et caelestem animi substantiam opus fuit medio vinculo, quod tam distantes naturas invicem copularet; huic muneri delegatum illud tenue et spiritale corpusculum, quod et medici et philosophi spiritum vocant, |  
28 quem et diviniore esse natura quam elementa et caelo proportionem respondere Aristoteles scribit<sup>3</sup>; hic lux nun-

---

<sup>1</sup> ARISTOT. *De caelo*, II, 6, 289; PLATONIS *Phaedr.* 245 c.

<sup>2</sup> PLOTINI *Enn.* IV, IV, 45.

<sup>3</sup> PS. ARISTOTELIS *De spiritu*, I, 481.

medesimo ce ne apre la via, nei penetrati dell'animo, per conoscere felicemente in noi tutti i mondi, il Padre, la patria.

### *Capitolo primo.*

Prima di svolgere più minutamente le parole e la partizione del Profeta, bisogna premettere alcune cose sulla natura dell'uomo e chiarire occasionalmente certi termini, perchè il senso dell'insieme ne risulti più accessibile all'intelletto.

L'uomo consta d'un corpo e di un'anima razionale. L'anima razionale è detta cielo. Infatti Aristotele chiama anche il cielo animale semovente; e la nostra anima (come attestano i Platonici) è una sostanza semovente. Il cielo è un circolo e anche l'animo è un circolo; che anzi, come scrive Plotino, il cielo è un circolo perchè l'anima sua è un circolo. Il cielo si muove circolarmente; l'anima razionale, portandosi dalle cause agli effetti e di nuovo tornando dagli effetti alle cause, si volge nel giro del raziocinio. E, se queste cose si dovessero caso per caso spiegare a chi non le ha lette altrove, non saremmo interpreti di Mosè, ma d'Aristotele e di Platone. Il corpo è detto terra, perchè è sostanza affine alla terra e pesante; perciò anche (come scrive Mosè) dette il nome di uomo a quello che era stato forgiato con l'*humus*. Ma, fra il corpo terreno e la sostanza celeste dell'anima, fu necessario un legame mediatore che connettesse fra loro due sostanze tanto distanti. A questa funzione fu destinato quel corpo sottile ed impalpabile che i medici e i filosofi chiamano spirito. Aristotele scrive che è

cupatur, quae cognominatio convenire magis non posset philosophorum sententiae et medicorum, quorum omnium communis est consensus esse illum substantia maxime lucida et nulla re magis quam luce gaudere, foveri et recreari. Accedit quod, quemadmodum omnis caelorum virtus (ut scribit Avicenna) vehiculo lucis ad terram transfertur, ita omnis animi virtus quem caelum vocavimus, omnis potestas, vita scilicet, motus et sensus, lucido spiritu intercedente, ad hoc corpus terrenum, quod terram vocavimus, comeat et transfunditur.

Descendamus iam ad verba Prophetae, apud quem primum videmus creari caelum et terram, extrema scilicet nostrae substantiae, vim rationalem et corpus terrenum, quae postremo cum fit lux, idest lucidus accedit spiritus, sic uniuntur ut ex vespere et mane, idest ex corporis nocturna et mattutina animi natura, unus sit homo; et quoniam (ut ostendimus) per hanc lucem omnis vitalis sensu-  
lisque virtus ad terram nostram descendit, merito ante lucis natale terra fuit inanis et vacua, cui vitae motusque beneficia nisi per internuntium lumen participare suum caelum non poterat. Quare et statim causam adiunxit inanitatis, quia scilicet super eam adhuc tenebrae erant, luce nondum exorta.

### *Caput secundum.*

Sed restat adhuc quaerendum, quid illud sibi velit « et Spiritus Domini ferebatur super aquas ». Traditur hic de aquis indiscreta et universalis doctrina, quae die sequenti magis distinguitur, cum alias docet esse quae sunt super

di natura superiore agli elementi e analoga a quella del cielo; è chiamato luce, e questo nome non potrebbe adattarsi meglio alla teoria dei filosofi e dei medici che son tutti concordi nel definire lo spirito sostanza particolarmente luminosa e nel dire che per nessuna cosa si riscalda e si ristora più che per la luce.

Si aggiunge che, come ogni virtù dei cieli (come scrive Avicenna) è trasmessa alla terra dalla mediazione della luce, così ogni virtù dell'anima, che abbiamo chiamata *cielo*, ogni potenza, la vita, il moto e il senso, giungono e s'insinuano in questo corpo che abbiamo chiamato terra per la mediazione dello spirito luminoso. Ma veniamo ormai alla parola del Profeta, secondo cui vediamo che in primo luogo sono stati creati il cielo e la terra, gli estremi cioè della nostra sostanza, la forza razionale e il corpo terreno che, alla fine, quando si fa la luce, cioè quando sopraggiunge la luminosità dello spirito, si uniscono in modo che dalla sera e dal mattino, cioè dalla natura notturna del corpo e mattutina dell'anima, si forma un uomo solo; e discendendo ogni capacità di vita e di senso (come abbiamo dimostrato) alla nostra terra attraverso questa luce, a ragione, prima del sorgere della luce, la terra era vuota e sterile. Ad essa il cielo non poteva elargire il beneficio della vita e del moto se non attraverso la propria irradiazione luminosa.

E perciò il Profeta si affrettò a porre la causa della vacuità della terra nel fatto che, prima del sorgere della luce, la ricoprivano ancora le tenebre.

### *Capitolo secondo.*

Ma resta ancora da indagare che cosa significhi l'espressione « e lo Spirito del Signore si moveva sulle acque ». Qui si enuncia una dottrina delle acque indifferenziata e universale, che si viene specificando meglio nel secondo

caelum, alias quae sunt sub caelo. Quorum omnium si  
verum sensum desideramus, consulamus ipsam naturam  
quam noster Propheta (ut saepe diximus) adamussim effi-  
28<sup>o</sup> giat et repraesentat. Factam vidimus | mentionem de tri-  
plici parte humanae substantiae, videlicet de rationali, de  
mortali hoc corpore et medio spiritu. Duae reliquae sunt.  
Nam inter partem rationalem, qua homines sumus, et  
omne illud quod corporeum est in nobis, sive sit crassum  
sive sit tenue et spiritale, media est pars sensualis, qua  
brutis communicamus, et quoniam non minor nobis cum  
angelis quam cum brutis communicatio, quemadmodum  
infra rationem est sensus unde commercium cum anima-  
libus, ita supra rationem intelligentia est, per quam dicere  
illud Ioannis<sup>1</sup> possumus « societas nostra cum angelis est ».  
Vides quid infra, quid supra nostram sit rationem ; quod  
si ratio caelum dicitur (ut comprobavimus), manifestum  
iam quae in nobis aquae supercaelestes, quae itidem sub-  
caelestes. Diversa autem ratione utrique parti, intellectuali  
scilicet et sensuali, aquarum congruit appellatio ; illi quia  
divinarum illuminationum radiis maxime pervia, huic quia  
caducis rebus et fluxis inhiat et delectatur ; cuius diver-  
situdinis satis nos admonet cum hanc statuit sub caelo, ubi  
fluxa omnia atque caduca, illam supra caelum, ubi sincerae  
et perpetuae intelligentiae administratio. Cum igitur primo  
die Spiritus Domini incubantem legimus aquis, sintque  
aquae bifariam discretas, utique de his aquis quae sunt  
sub caelo dictum non accipiemus, quoniam super has non  
Spiritus Domini, sed caelum potius defertur. Reliquum ut  
de his dictum sit, quae sunt super caelum. Unde nobis  
maximum dogma de anima reseratur. Intellectum enim,  
qui est in nobis, illustrat maior atque adeo divinus intel-

---

<sup>1</sup> *I Joan.* I, 3.



giorno, quando il Profeta insegna che altro son le acque collocate sopra il cielo, altro quelle collocate sotto il cielo. Se desideriamo conoscere il vero senso di tutto ciò, consultiamo la stessa natura che il Profeta (come spesso si è detto) mostra e rappresenta fedelmente.

Si è visto far menzione di tre parti della sostanza umana: cioè della parte razionale, di questo corpo mortale e dello spirito che sta nel mezzo. Ne restano ancora due. Infatti, tra la parte razionale per cui siamo uomini e tutto ciò che di corporeo è in noi (che sia pesante o leggero e sottile) sta la parte sensuale per cui comunichiamo coi bruti.

E poichè non abbiamo minor relazione con gli angeli che coi bruti, come al di sotto della ragione c'è il senso per cui comunichiamo con gli animali, così al disopra della ragione c'è l'intelletto che rende possibile il detto di Giovanni: « la nostra comunione è con gli angeli ». Vedi che cosa sta al di sotto e che cosa al di sopra della nostra ragione. Chè, se la ragione (come si è provato), è detta *cielo*, è evidente che significhino in noi le acque sopracelesti e subcelesti. La denominazione di *acque* conviene alle due parti intellettuale e sensuale per due diverse ragioni: all'una perchè particolarmente trasparente ai raggi della luce divina; all'altra perchè accoglie dilettrandosene le cose caduche e fluenti. A questa diversità Mosè ci richiama a sufficienza quando colloca la seconda sotto il cielo, dove sono tutte le cose passeggiere e caduche; la prima sopra il cielo dov'è l'attività della pura ed eterna intelligenza. Quando dunque leggiamo che il primo giorno « lo spirito di Dio stava sopra le acque », significando *le acque* due cose, non dobbiamo credere si parli di quelle acque che sono sotto il cielo; poichè su queste non si stende lo spirito del Signore, ma piuttosto il cielo.

Resta dunque da intendere che si parli di quelle collocate sopra il cielo. D'onde ci si svela una somma verità

lectus sive sit Deus (ut quidam volunt), sive proxima homini et cognata mens, ut fere omnes Graeci, ut Arabes, 29<sup>r</sup> ut Hebraeorum plurimi volunt. | Quam substantiam et Judaei philosophi et Abunasar Alpharabius, in libro quem scribit *de principiis*, expressis verbis Spiritum Domini appellavit<sup>1</sup>. Nec factum sine causa ut, priusquam hominem ex animo et corpore vinculo lucis constituisset, huius rei meminerit, idest delationis spiritus super aquas, sed ob id factum, ne forte crederemus non adesse spiritum hunc nostro intellectui, nisi cum esset corpori copulatus. Quod et Moses Aegyptius et Abubacher Arabs et quidam alii falso crediderunt<sup>2</sup>.

### *Caput tertium.*

Restat ut exponamus quid sit quod ait aquas quae sunt sub caelo, idest sensuales vires quae sub parte sunt rationali, congregari ad locum] unum. Manifestissimum autem hoc non omnino rudibus philosophiae. Nam sensitivae omnes virtutes ad sensum quem ex re ipsa vocamus communem (hic autem si Aristotelem sequimur est in corde<sup>3</sup>), uti flumina ad mare confluunt. Nec absurde dixerimus ab eo mari quinque corporis sensus quos videmus: auditum, visum, gustum, tactum, olfactum, quasi quinque maria mediterranea diffusos intrare corporis continentem, quae aperta in *Theaeteto* Platonis sententia fuit<sup>4</sup>; et quoniam ex perfectione sensitivarum virium, quam ex hac ad suum fontem collectione intelligimus, corpori quod vocamus terram et vita et nutrimentum provenit; recte, post illam

---

<sup>1</sup> Cfr. ALPHARABII *de intellectu et intellecto*, ed. Gilson (« Arch d'hist. doct. et litt. au Moyen Age », 1929, p. 126), 392-99.

<sup>2</sup> IBN BAJA, *Epistola expeditionis*, in MUNK, *Melanges de philos. juive et arabe*, Paris, 1927, pp. 393 ss.

<sup>3</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.* III, 2, 425 b sgg.

<sup>4</sup> PLATONIS *Theaet.* 156 a e segg.

a proposito dell'anima. Infatti l' intelletto che risiede in noi è illuminato da un intelletto superiore e veramente divino, sia questo Dio (come taluni vogliono), o sia invece una mente più vicina e legata all' uomo, come vogliono quasi tutti i Greci, gli Arabi e moltissimi degli Ebrei. Questa sostanza, i filosofi ebrei e Abunasar Alfarabi nel libro *Dei principi* ha chiamato espressamente Spirito del Signore. E non a caso, prima della creazione dell' uomo per il connettersi dell'anima e del corpo attraverso la luce, si ricorda il distendersi dello Spirito sulle acque, ma lo si ricorda per questo: perchè a volte non crediamo che lo Spirito non fosse presente al nostro intelletto, se non dopo l' unione di questo corpo. Il che credettero a torto Maimonide, l'Arabo Abu Bacher ed alcuni altri.

### *Capitolo terzo.*

Ci resta da esporre che cosa sia ciò che il Profeta chiama ricondurre ad un unico luogo le acque collocate sotto il cielo, ossia le virtù sensuali che sono al di sotto della parte razionale. Questo infatti è del tutto chiaro a chi sa filosofia. Poichè tutte le virtù sensitive confluiscono, come fiumi nel mare, nel senso che, perciò appunto, chiamiamo comune, e che, stando ad Aristotele, ha sede nel cuore.

E non diremo una cosa insostenibile affermando che da questo mare i cinque sensi corporei che vediamo, udito, vista, gusto, tatto, olfatto, penetrano diffondendosi come cinque mari mediterranei nel continente del corpo: questa fu evidentemente la dottrina di Platone nel *Teeteto*. E poichè dal perfetto compimento delle virtù sensitive, che intendiamo simboleggiato in questo raccogliersi alla loro fonte, derivano vita, salute e nutrimento a quel corpo che abbiamo chiamato terra; giustamente, al raccogliersi delle acque fa

aquarum congregationem, terram inducit statim viridem et florescentem. Praestiti enim a natura sensus omnibus mortalibus ad vitam corpori salutemque procurandam, ut 29<sup>o</sup> per eos cognoscant quae sibi noxia, quae salutaria ; tum cognita, per appetentiam sensibus annexam, illa respiciant, haec desiderent ; postremo, per coniugem potestatem motricem, fugiant mala, utilia prosequantur. Videt oculus cibum, olfaciunt nares, accedunt pedes, capiunt manus, palatum experitur. Quae omnia ideo dicimus, ut cognoscamus apte coniunctam stabilimento aquarum, idest sensitivarum virium, terrae, quae iamdiu nobis corpus significat, uberem felicitatem.

#### *Caput quartum.*

At vero cum multis rationalis natura et viribus et potentiis distinguatur, de nuda eius substantia supra est dictum. Nunc de ornatu et, ut ita dixerim, regia eius suppellectile dicendum. Hoc est quod scribit posita in firmamento lunam solem et stellas ; et quidem philosophi iuniores solem intellectum qui actu est, lunam eum qui est potentia forte interpretarentur ; sed quoniam nobis magna de hac re cum illis controversia, nos interim sic exponamus ut qua parte ad aquas superiores, ad Domini Spiritum animus vergit, propterea quod totus lucet, sol nuncupetur ; qua vero aquas inferiores, idest sensuales potentias respicit, unde infectionis aliquam contrahit maculam, lunae habeat appellationem. Solem hoc modo acceptum Graeci Platonici *dianiam*, lunam vero *doxam* pro suae doctrinae dogmatis appellarent. Quoniam autem, dum a patria peregrinamur et in hac vitae praesentis nocte et tenebris vivimus, ea

subito seguire la presentazione della terra verdeggiante e germogliante. I sensi infatti sono stati dati dalla natura a tutti i mortali per procurare al corpo la vita e la salute ; perchè per mezzo loro conoscano le cose che nuocciono e quelle che giovano e, dopo averle conosciute, per l'istinto legato al senso, disdegnino le prime, desiderino le seconde ; e, infine, per la connessa capacità motrice, fuggano le cose dannose, ricerchino le utili. L'occhio vede il cibo, l'olfatto ne sente l'odore, i piedi portano ad esso, le mani lo prendono, il palato lo gusta.

Tutto questo diciamo perchè si sappia che con l'ordinamento delle acque, cioè delle virtù sensitive, una feconda felicità è debitamente congiunta alla terra che ormai per noi simboleggia il corpo.

#### *Capitolo quarto.*

Ma ciò che in precedenza si è detto, date le molte virtù e capacità in cui la natura razionale si distingue, basti quanto alla sua nuda sostanza. Resta ora da parlare della sua bellezza e, per così dire, del suo ornamento regale. Cioè di quando il Profeta scrive che furono collocati nel firmamento il sole, la luna, le stelle. I filosofi più recenti intenderebbero forse il sole come l'intelletto che è in atto, la luna come quello che è in potenza. Ma, poichè io sono in viva polemica con loro, perciò, intanto, esporrò in modo che l'animo, per quella parte che rivolge alle acque superiori, allo spirito del Signore, poichè in quest'atto tutto riluce, sia chiamato *Sole* ; per quella parte che guarda alle acque inferiori, cioè alle potenze sensuali, d'onde contrae qualche macchia, abbia il nome di *luna*. In questo senso i Platonici greci chiamerebbero, in base alle loro dottrine, il sole *dianoia*, la luna *doxa*. Poichè d'altronde, durante questo nostro esilio dalla patria vera e la notte buia di questa nostra vita, facciamo

parte plurimum utimur quae ad sensus deflectitur, unde et plura opinamur quam scimus, cum vero dies futurae vitae illuxerit, alieni a sensibus ad divina conversi, superiori alia parte intelligemus, recte est dictum hunc nostrum solem praeesse diei, lunam autem praeesse nocti. Itidem  
30' quia exuti nos mori | bundam hanc vestem, unico solis lumine id contuebimur quod in hac corporis miserrima nocte plurimis viribus atque potentiis videre potius conamur quam videamur, idcirco unico sole dies lucescit ; nox contra plurimas stellas, componendi scilicet vim et dividendi, ratiocinandi item definiendi, et quae sunt reliquae, lunae, quasi minus potenti, auxiliares corrogat et cunit.

### *Caput quintum.*

Hactenus de viribus animi cognoscentibus. Nunc ad eas se transfert, quorum opus appetere, irae videlicet et libidinis, idest concupiscentiae, sedes. Has per bestias designat et irrationale genus viventium, quia sunt nobis cum bestiis communes et, quod est infelicius, ad brutalem saepe nos vitam impellunt. Hinc illud Chaldaeorum : « Vas tuum inhabitant bestiae terrae ». Et apud Platonem in *Republica* discimus habere nos domi diversa genera brutorum<sup>1</sup>, ut non sit creditu difficile paradoxon Pythagoricorum, si recte intelligatur, improbos homines migrare in bruta. Intus enim atque in nostris adeo visceribus bruta sunt, ut non procul peregrinandum sit ut migremus ad illa. Hinc fabulae Circaeae, et Theocriti illud, quos deae aspexerint, virtus scilicet et sapientia, circaeis poculis labefactari non posse<sup>2</sup>. Sed videamus quam horum brutorum differentiam Mo-

---

<sup>1</sup> PLATONIS *Respubl.* 588 d e segg. Cfr. EUS. *Praep. Ev.*, XII, 46.

<sup>2</sup> THEOCRITI *Idyl.* IX, 33-36.

moltissimo uso della parte di noi che piega verso il senso, e partecipiamo perciò più d'opinione che non di scienza; mentre quando risplenderà il giorno della vita futura, staccati dal senso, rivolti alle cose divine, intenderemo con la nostra parte più nobile; è giusto dire che questo nostro sole governa il giorno, questa nostra luna la notte.

E poichè, deposta questa veste mortale, con la sola luce del sole contempleremo ciò che nella presente tristissima notte del corpo, con moltissime virtù e capacità, cerchiamo di vedere più che non vediamo, per questo il giorno risplende d'un' unica luce; la notte invece chiama a raccolta e riunisce in aiuto della luna troppo debole moltissime stelle, cioè la capacità di comporre e di dividere, di ragionare e di definire, e quante altre funzioni esistono.

#### *Capitolo quinto.*

Fin qui delle facoltà conoscitive dell'anima. Ora, il Profeta si rivolge a quelle parti dell'anima che hanno come caratteristica l'appetito, che sono cioè sede dell'ira e del piacere o concupiscenza. Le chiama bestie e specie viventi irrazionali, poichè le abbiamo in comune con le bestie e, ciò che è peggio, ci spingono spesso a una vita animale. Di qui quel detto dei Caldei: «le bestie della terra abitano in te»; e da Platone nella *Repubblica* impariamo che abbiamo entro di noi diverse specie d'animali; sì che non è difficile credere (purchè lo si intenda bene) il paradosso dei Pitagorici, che gli uomini malvagi trapassano in bestie. Infatti le bestie sono in noi, proprio nei nostri visceri, sì che non c'è da fare molta strada per trasmigrare in esse. Di qui la favola di Circe e il detto di Teocrito, per cui chi era assistito dalle dee, cioè dalla virtù e dalla sapienza, non poteva esser danneggiato dalle bevande di Circe.

Ma vediamo quale varietà di questi animali ci pro-

saica lectio nobis insinuet. Alia ab aquis, quae sunt sub caelo, alia a terra producuntur. Aquae, ut diximus, significant sensualem partem quae est sub caelo, quia subest rationi et illi proxime famulatur. Terra est hoc ipsum corpus terrenum et fragile, quo circumdamur. Consideremus igitur an, ex affectibus quibus movemur, alii ad corpus, alii ad sensum interiorem, quem phantasiam vocant philosophi, magis attineant. Ad corpus spectare mihi videntur qui vel  
30<sup>v</sup> ad cibum vel ad venerem impellunt, | nam hi nobis dati a Deo tum ad tutelam corporis quod nutrimus, tum ad liberorum procreationem, in quibus simus superstites cum in nobis ipsis occumbimus; iisdem nos abutimur allecti plusquam decet voluptatis illecebra, per gulam et libidinem curam carnis, ut inquit Paulus, facientes in desideriis. In cuius verbis id adnotandum, non esse dictum: « Ne carnis curam feceritis », sed: « Ne feceritis in desideriis »<sup>1</sup>, quia scilicet utendum illis ad necessitatem, non etiam ad voluptatem; multo minus nostra felicitas in eis constituenda. Hos ergo affectus per iumenta et feras intelligamus, qui terrae potiusquam aquarum fetus dicuntur, quia per crassioris huius corporis membra et explentur et excitantur et nobis ad eius salutem procurati a Deo fuerunt, quamquam illis fiant exitio qui et crapulis marcescunt et venere dissolvuntur. Ad aquas autem, idest sensum imaginationis, affectiones illas referamus, quae spirituales magis et nostrae potius cogitationis quam carnis soboles dici possunt; quod genus sunt quae ad honores, ad iram, ad ultionem, et cognatas his reliquas affectiones nos vocant; necessaria haec et utilia modice utentibus: irascendum enim, sed intra modum; et ultio saepe opus iustitiae, et sua unicuique

---

<sup>1</sup> Rom. XIII, 14.



spetta la lettera mosaica. Alcuni son prodotti dalle acque che sono sotto il cielo, altri dalla terra. Le acque, come si è detto, indicano la parte sensuale, che sottostà alla ragione e ne subisce più da vicino il dominio. La terra è questo stesso corpo terreno e fragile da cui siamo circondati. Vediamo dunque se tra gli affetti da cui siamo mossi, alcuni abbiano più attinenza col corpo, altri col senso interno che i filosofi chiamano fantasia. Mi sembrano attinenti al corpo quelli che spingono al cibo o al piacere sessuale. Infatti ci sono stati dati da Dio per la conservazione del corpo che nutriamo, e per la procreazione dei figli nei quali sopravviviamo quando, per parte nostra, siamo giunti alla fine. Di questi noi abusiamo, allettati oltre i limiti del lecito dallo stimolo del piacere, rivolgendoci col desiderio per via della gola e della libidine all'amore della carne, come dice Paolo. Nelle cui parole bisogna sottolineare questo: che non è detto « non dovete curarvi della carne »; ma: « non dovete curarvene nei desideri »; di essi infatti bisogna usare nei limiti del necessario, non per nostro piacere, e tanto meno per fondarci la nostra felicità.

Questi impulsi dobbiamo intendere adombrati nelle giumente e nelle fiere: essi son detti parti della terra piuttosto che non delle acque, poichè sono saziati ed eccitati da questo corpo sì pesante e ci sono stati dati da Dio per la sua salute, benchè divengano esiziali per chi si snerva nella crapula e si annienta nel piacere.

Riportiamo invece alle acque, cioè al senso della fantasia, quelle tendenze che possono considerarsi più che altro spirituali e prodotte più dal nostro pensiero che non dal senso. Appartengono a tale gruppo le tendenze che ci spingono agli onori, all'ira, alla vendetta, e tutte le altre ad esse legate. Sono tendenze necessarie ed utili a chi ne usa con moderazione. Bisogna adirarsi, ma con misura; la vendetta spesso è opera di giustizia; ciascuno deve salvaguar-

tuenda dignitas nec recusandi honores qui honestis artibus comparantur. Quod ideo dico, ne cum haec bruta, quae sensuales appetentias indicant, Deus creaverit creatisque benedixerit, si sint mala ex sua natura, credamus cum Manicheis a malo principio et non a bono potius Deo condita fuisse. Bona igitur illa omnia et homini necessaria, sed nos inde ad ambitionem, furorem, excandescentiam superbiamque excedentes, mala facimus nostra culpa quae Ille optimus optima instituerat.

*Caput sextum.*

31' | Videte autem quam his quae diximus adamussim conveniat quod subiicitur, factum a Deo hominem ad suam imaginem, ut praeesset piscibus, avibus et bestiis, quae tum aquae tum terra produxerant; et quidem de homine iam supra disputabamus, sed nunc primum in eo Dei imaginem intelligimus, unde illi in bruta dictio et imperium. Sic etenim a natura institutus homo, ut ratio sensibus dominaretur, frenareturque illius lege omnis tum irae tum libidinis furor et appetentia, sed, oblitterata imagine Dei per maculam peccati, coepimus miseri et infelices servire bestiis nostris et cum rege Chaldaeo diversari inter illas, humi procumbere, cupidi terrenorum, obliti patriae, obliti Patris, obliti regni et datae nobis <sup>a)</sup> in privilegium pristinae dignitatis. Scilicet homo cum in honore esset non intellexit, sed comparatus est iumentis insipientibus et similis factus est illis <sup>1</sup>.

<sup>a)</sup> Edd. 1489, 1496, 1498 ecc. : in nobis.

---

<sup>1</sup> *Psalm.* XLVIII, 13.

dare la propria dignità e non rifiutare gli onori ottenuti con mezzi onesti. E dico questo perchè, avendo Dio creato e poi benedetto questi animali che indicano gl' impulsi sensuali, ritenendoli cattivi per loro natura, non li crediamo coi Manichei dovuti a un principio di male anzichè a un Dio buono. Tutte quelle cose dunque son buone e necessarie all'uomo, ma noi, trasmodando all'ambizione, al furore, all'escandescenza, alla superbia, rendiamo cattive, per colpa nostra, cose che quel sommo principio di bene aveva create buonissime.

*Capitolo sesto.*

Vedete ora come quanto abbiamo detto si accorda alla perfezione con ciò che segue: che l' uomo fu fatto da Dio a sua immagine e somiglianza perchè dominasse sui pesci, sugli uccelli e, in genere, su quanti animali avevano prodotto l'acqua e la terra. Dell' uomo abbiamo già parlato in precedenza, ma solo ora intendiamo nell' uomo l' immagine di Dio: per questo l' uomo ha il comando e l' imperio sugli animali. L' uomo infatti era stato fatto per natura in modo che la ragione dominasse i sensi e che dalla legge di questa fosse frenato ogni impulso d' ira e ogni appetito sessuale; ma, dimenticata l' immagine di Dio per la macchia del peccato, miseri e infelici, abbiamo cominciato a servire alle bestie che sono in noi e, come quel re Caldeo, a starcene con loro, a curvarci verso la terra, desiderosi di cose terrene, dimentichi della patria, del padre, del regno, e della dignità originaria che ci fu accordata in privilegio. Così l' uomo essendo in onore non lo comprese, ma si degradò al livello delle stolte giumente e fu fatto simile a loro.

*Caput septimum.*

Verum sicut omnes in primo Adam, qui oboedivit Sathanae magis quam Deo cuius filii secundum carnem, deformati ab homine degeneramus ad brutum, ita in Adam novissimo Iesu Christo qui voluntatem Patris implevit et suo sanguine debellavit nequitas spiritales, cuius filii omnes secundum spiritum, reformati per gratiam regeneramur ab homine in adoptione filiorum Dei, si modo ut in illo ita in nobis princeps tenebrarum et mundi huius nihil invenerit. |

31<sup>o</sup>

EXPOSITIO QUINTA DE OMNIBUS MUNDIS  
DIVISIM ORDINE CONSEQUENTI.

*Prooemium libri quinti.*

Quemadmodum Moses, ut ostendimus, singulis in partibus sui contextus de omnibus simul mundis, intellectuali, caelesti, elementari humanoque disseruit, imitatus naturam, immo naturae artificem Deum, qui in singulis mundis omnes complexus est, ita ad eiusdem naturae exemplum quae proprias sedes, propria iura et peculiare unicuique leges distribuit, Propheta etiam noster, mirabili et perfecto artis magisterio, scripturam suam ita disposuit ut quamquam ubique de omnibus eadem facie eodemque verborum velamine disputaret, peculiariter tamen singulis mundis singulas sui operis partes consequenti ordine adiudicaret. Quod ostensuri incipiemus primam particulam de primo mundo, idest angelico, interpretari, tum deinceps reliquas

*Capitolo settimo.*

Ma, come tutti noi, nel primo Adamo, che obbedì a Satana più che a Dio e di cui siamo figli secondo la carne, degeneriamo, degradati da uomini in bruti; allo stesso modo, nel nuovissimo Adamo Gesù Cristo, che adempiendo la volontà del Padre vinse col suo sangue la spirituale nequizia e di cui siamo figli secondo lo spirito, rifatti dalla grazia, nell'adozione del figlio di Dio, torniamo a generarci dall'uomo, purchè il principe delle tenebre e di questo mondo non trovi niente in noi come non trovò niente in Lui.

QUINTA ESPOSIZIONE.

DI TUTTI I MONDI IN ORDINE DI SUCCESSIVA PARTIZIONE.

*Pròemio del libro quinto.*

Come abbiamo mostrato, nelle singole parti del suo contesto, Mosè trattò insieme di tutti i mondi, intellettuale, celeste, elementare, umano, imitando la natura, o meglio Dio, artefice della natura, che in ognuno abbracciò tutti i mondi; allo stesso modo, imitando l'esempio della natura che a ciascun mondo assegnò una sede determinata, dei diritti determinati e delle leggi peculiari, anche il nostro Profeta con mirabile perfezione d'arte divina espose la sua scrittura in modo che, per quanto ovunque parlasse di tutti i mondi nella medesima forma e coi medesimi simboli verbali, dedicò tuttavia ai singoli mondi le singole parti dell'opera sua in ordine successivo. E per mostrar questo comincerò a interpretare una prima parte del primo mondo, cioè del mondo angelico; quindi altre parti degli altri, acutamente intendendo secondo le parole di Mosè quella famosa

de reliquis, auream illam homericam catenam et platonicos anulos a viva opificis virtute, quasi a vero lapide indomiti Herculis appensos, in Moseos verbis sagaciter speculantes <sup>1</sup>.

*Caput primum.*

Dicturi autem de natura angelica, quae purus est intellectus, id primum animo concipiamus, mentes esse quasi oculos quosdam ; quod enim est oculus in rebus corporeis, id ipsum est mens in genere spiritali. Oculus, etsi mixtura suae substantiae intimae aliquid lucis possideat, ut visionis tamen munere fungatur externa indiget luce, in qua rerum colores et differentias speculatur. Nec est propterea quod sua natura non sit visus, etsi non videat nisi beneficio lucis. Nam et aures, ne dicam inanimata, et reliquae omnes corporis partes collustrantur luce, nec tamen vident. Id igitur videndi naturam sortitum est et per essentiae suae rationem est visus, quod recepta luce videre potest. Consi-  
32<sup>r</sup> deremus haec eadem in intellec | tibus. Intellectus oculi sunt, intelligibilis veritas lumen est, et intellectus ipse intelligibilis cum sit intimae aliquid lucis habet, qua se ipsum potest videre, sed non potest et reliqua. Verum indiget formis ideisque rerum quibus, uti radiis quibusdam invisibilis lucis, intelligibilis veritas indubie cernitur. Nec propterea dicendum est, ut per exemplum oculi declaravimus, non esse illos natura intelligentes atque ex accidenti pari cum nostri animi conditione intellectualem proprietatem sortitos. Hinc illorum manat sententia, qui intellectus appellationem Deo indignam existimant. Quia si intellectum quasi oculum capimus, qui non ex se sed lucis participatione videt, cum Deus sit lux (lux enim est veritas) et visio actio

---

<sup>1</sup> HOMERUS, *Il.* VIII, 19-20. PLATO *Theaet.* 153 cd ; EUNAPIUS, *Vit. sophist.* (ed. Boiss. p. 7) ; MARINUS, *Vit. Procli*, 26 ; DAMASC. *ap. Phot.* c. 242.

catena omerica e gli anelli platonici pendenti dalla viva virtù dell'artefice come dalla vera pietra dell'indomito Ercole.

*Capitolo primo.*

Dovendo noi parlare della natura angelica che è puro intelletto, questo in primo luogo dobbiamo comprendere, che le menti sono come occhi. Ciò che è l'occhio nel mondo corporeo è la mente nel campo spirituale. L'occhio, anche se per la mescolanza della propria sostanza intima possiede qualche luce, tuttavia, per sfruttare il dono della visione ha bisogno della luce esterna, nella quale vede i colori e la varietà delle cose. Ma ciò non toglie che la sua natura sia la vista, anche se non vede senza l'aiuto della luce. Infatti anche gli orecchi, per non parlare delle cose inanimate, e tutte le altre parti del corpo, sono illuminati dalla luce, eppure non vedono. L'occhio ha dunque ottenuto in sorte il vedere come propria natura ed è vista a cagione della propria essenza, perchè, accogliendo la luce, può vedere. Consideriamo le medesime cose nelle intelligenze. Le intelligenze sono gli occhi, la verità intelligibile è la luce, e l'intelletto, essendo esso stesso intelligibile, ha una qualche sua intima luce, per cui può vedere se stesso ma non le altre cose. Ma ha bisogno delle forme e delle idee delle cose per le quali, come per raggi di luce invisibile, è colta chiaramente la verità intelligibile. Nè per questo si deve dire, come abbiamo spiegato con l'esempio dell'occhio, che le intelligenze non sono intelligenti per sè e che accidentalmente, analogamente ai nostri animi, abbiano avuto in sorte la capacità intellettuale. Di qui viene la teoria di coloro che stimano l'intelletto denominazione indegna di Dio. Poichè, se consideriamo l'intelletto come l'occhio che non vede per sè, ma per la partecipazione della luce, essendo Dio luce (infatti la luce

sit qua oculus lucem attingit, non eget Deus hac operatione, qui est ipsa lux, tanto a rerum omnium ignoratione quam angeli remotior, quanto abest magis a tenebris lucis natura quam oculi. Sed redeamus ad angelos.

Oculus, idest substantia intellectualis, non omnino est simplex, alioquin adventantis lucis compositionem non pateretur. Hinc commune proloquium, constare angelos ex actu et potentia, quamquam anxia est disputatio quid ille actus quid illa potentia et quae ratio compositionis, quid item Averrois Arabs voluerit cum utrumque intellectum, et eum qui actu et eum qui potentia est, in omnibus citra Deum intellectibus esse dixerit; sed sufficit nobis, quantum attinet ad locum, communis sententia utcumque accipiatur.

Haec quae diximus omnia aperit nobis Moses in primo die. Partitur enim substantiam angeli in caelum et terram, naturam scilicet actus et naturam potentiae. Eadem autem res uti diversas proprietates, ita et diversa habet cognomina. Quare hic idem actus, dum uti virtus visum oculo largiens utque potentiae consummatio accipitur, dicitur caelum, quod ea sit habitudine ad potentiam, qua est  
32<sup>v</sup> caelum ad terram; | rursus, qua lucis indigus est, nec obire per se proprium munus intelligentiae potest, per aquas figuratur, corpus luminis quidem capax, sua tamen natura minime lucens. Est et alia ratio similitudinis, quod iste actus potentiae quam terram vocat uti aqua terrae proxime adest. Sed iam verbis Prophetiae congrediamur.

Creavit Deus caelum et terram, naturam actus et naturam potentiae, ex quibus angelum conflatur, et terra quidem, idest potentia, inanis est et vacua, inanis actu et vacua luce, quam non nisi aquis intercedentibus excipit; et



è verità) ed essendo la vista l'atto per cui l'occhio attinge la luce, Dio non ha bisogno di questa operazione, perchè è la luce medesima, di tanto più lontano degli angeli dall'ignorare le cose, di quanto la natura della luce è più distante dalle tenebre che non la natura dell'occhio.

Ma torniamo agli angeli. L'occhio, cioè la sostanza intellettuale, non è del tutto semplice: altrimenti non sopporterebbe di accogliere la luce. Di qui quella dottrina comune, che l'angelo consta di atto e di potenza, benchè ci sia viva polemica sulla natura di quell'atto e di quella potenza e sul modo della composizione, e su ciò che ha voluto dire l'Arabo Averroè affermando che entrambi gl'intelletti, quello in atto e quello in potenza, sono in tutti gl'intelletti al di qua di Dio; ma, comunque s'intenda, la dottrina comune a noi basta per quanto riguarda questo luogo.

Mosè ci spiega tutto ciò che abbiamo detto nel primo giorno. Egli divide infatti la sostanza angelica in cielo e terra, cioè in natura dell'atto e natura della potenza.

Le medesime cose, come hanno diversi aspetti, così hanno anche diversi nomi. Perciò questo medesimo atto, assunto in quanto virtù che dà la vista all'occhio e perfezione della potenza, è chiamato *cielo* poichè è rispetto alla potenza nella medesima relazione del cielo con la terra. Invece, in quanto è privo di luce e non può avere per sè il dono dell'intelligenza, è simboleggiato nelle acque, corpo capace di accogliere la luce ma per nulla luminoso per sua natura. E c'è un altro motivo di somiglianza; poichè quest'atto è immediatamente vicino alla potenza che chiama terra, come l'acqua alla terra. Ma torniamo ormai alla parola del Profeta. Dio creò il cielo e la terra, la natura dell'atto e la natura della potenza, e di queste consta l'angelo; la terra, cioè la pura potenza, è vuota, priva d'atto e senza luce; non accoglie la luce se non per la mediazione delle acque, e poichè i contrari si riferiscono al medesimo sog-

quoniam circa idem fiunt contraria ad idemque pertinet hospitari lucem et tenebras, adiunxit : « Et tenebrae erant super faciem abyssi ». Neque dixit « super terram » ; abyssus enim nihil est aliud, nisi vocabulo abutamur, quam aquarum profunditas ; super has aquas ferebatur Spiritus Domini, Spiritus utique qui ab apostolo Iacobo pater luminum<sup>1</sup> dicitur, a quo mox super eas, idest super angelicas mentes, lux intelligibilium formarum exoritur. Quod intellexerunt forte et Saraceni dicentes « eductos angelos a Deo de tenebris ad lucem adimpletosque aeterna laetitia ». Intelligentiam enim voluptas consequitur qua nulla maior, qua nulla verior, nulla est permanentior.

*Caput secundum.*

Huic mundo proximus est caelestis, cuius illa prima proprietas quod interstitium est utriusque mundi, intelligibilis scilicet, de quo nunc diximus, et sensibilis huius, quem nos incolimus. Nec possumus mediae alicuius naturae essentiam evidentius indicare, quam si exprimamus quibus concludatur extremis, quandoquidem de extremis natura media temperatur. Maximam igitur de caeli conditione  
33' nobis scientiam aperit, cum inter aquas et aquas, idest angelicas et corruptibiles substantias, medium caelum non tam situs, quam essentiae ratione positum dicit. Per aquam autem iam diximus intelligi formas quae potentiae quasi terrae proximae adsunt essentiamque perficiunt. Quemadmodum autem alia angelorum, alia elementorum terra, quia diversa in utrisque potentia, ita alia atque alia aquarum utrobique ratio, idest formarum, est. Inter has vere medium caelum ; inde divinam vitam, hinc corporationem ; inde

---

<sup>1</sup> Jacobi I, 17.

getto e al medesimo spetta di accogliere la luce e le tenebre, aggiunse « e le tenebre si stendevano sopra l'abisso ». Non disse « sopra la terra », infatti l'abisso (se non sforziamo il termine) non era altro che la profondità delle acque. Sopra queste acque si muoveva lo Spirito del Signore, quello Spirito che è detto dall'apostolo Giacomo *padre delle luci*, dal quale tosto sopra le acque, cioè sopra le menti angeliche, sorge la luce delle forme intelligibili. E questo intesero anche i Saraceni quando dissero che da Dio gli angeli furono tratti dalle tenebre alla luce e colmati di letizia eterna. Infatti all'intelligenza segue un piacere di cui nessun altro è più grande, nessuno è più verace e duraturo.

### *Capitolo secondo.*

A questo mondo segue immediatamente il mondo celeste. La sua prima proprietà è di trovarsi nel mezzo tra due mondi, quello intelligibile che abbiamo ora descritto, e questo sensibile che abitiamo noi. Non sarebbe possibile indicare con maggior chiarezza una natura intermedia che col dire da quali termini estremi è racchiusa: poichè la natura intermedia è sempre un temperamento degli estremi. Il Profeta ci svela dunque la somma scienza della natura del cielo quando dice che esso è posto nel mezzo fra le acque superiori e le inferiori (cioè tra le sostanze angeliche e le corruttibili), non tanto per indicarne il luogo quanto l'essenza. Abbiamo già detto che per acque s'intendono le forme che sono più vicine alla potenza, quasi fosse la terra, e che portano a compimento l'essenza. Come poi altro è la terra degli angeli, altro la terra degli elementi, perchè la potenza ne è diversa, così nei due mondi è diverso il valore delle acque, cioè delle forme.

Al cielo, per disegno della divina provvidenza, è toccato in sorte di stare nel mezzo tra le acque: di là la vita

incompactibilem, hinc visibilem substantiam ; inde essentiae firmitatem, hinc loci mutationem ; inde quicquid idem est simplex et uniforme, hinc quicquid varium, mixtum et dissimile habet : sic opificis providentia disponente sortitum est.

### *Caput tertium.*

Post haec de elementorum integritate et positura et ordine nos breviter admonet per collectionem aquarum ad locum unum et praescriptas mari leges ne terram obruat. Nihil est enim quod magis indicet esse in elementis, praeter corporeae brutaeque naturae inclinationem, inditas leges ab intelligente causa, a qua et reguntur et suis in sedibus detinentur, quam haec aquarum repagula, quibus coercitus Oceanus, cuius ad totum se terrae ambitum impetus ferret, quemadmodum ignis totus toti aeri incubat, quasi tamen virga admonitus pedagogi pedem refert, nec se ulterius profert quam nostra salus et vita omnium animantium postulat. Hoc neque ad materiae necessitatem, quae ad globi figuram omnia potius elementa pariter inclinat ; nec ad fortuitum atomorum concursum, qualem somniat Epicurus ; nec ad | vim seminariam naturae mutae, ut ait Straton<sup>1</sup>, ignarae totius finis referri potest, sed ad solam finalem causam, ad quam dirigere solius est mentis et providentiae intellectualis. Propterea factum ut et hic Moses, tractaturus de ordine elementorum, huius tantum rei meminere et a prophetis totiens hoc quasi potissimum argumentum divinae potentiae et sapientiae afferatur in medium. Hinc in *Proverbiis*, cum certa lege et gyro vallabat abyssos ; hinc illud « qui circumdedit mari terminum suum »<sup>2</sup> ; et apud Hieremiam<sup>3</sup> « Me ergo non timebitis, ait

<sup>1</sup> CICERONIS *Acad.* II, 121 ; *De nat. deor.* I, 35.

<sup>2</sup> *Prov.* VIII, 27 ; VIII, 29.

<sup>3</sup> *Jer.* V, 22.

divina, di qua la corporea ; di là la sostanza incorruttibile, di qua la visibile ; di là stabilità essenziale, di qua mutamento locale ; di là tutto ciò che è costante, semplice ed uniforme, di qua tutto ciò che è vario, misto e dissimile.

### *Capitolo terzo.*

Dopo queste considerazioni sulla purezza, sulla posizione e sull'ordine degli elementi, ci ricorda brevemente, col raccogliersi delle acque in un luogo solo, anche le leggi imposte al mare perchè non inondi la terra.

Niente infatti meglio di questi confini imposti all'oceano può indicare la presenza negli elementi, oltre che di una tendenza di una natura corporea e bruta, anche di leggi poste da una causa intelligente che li governa e li mantiene nei loro limiti ; da queste leggi è trattenuto l'oceano che altrimenti col suo impeto trarrebbe a sè tutta la terra, allo stesso modo che il fuoco si stende sull'aria, ma, quasi richiamato all'ordine dalla verga del pedagogo, si ritira non spingendosi più oltre di quel che richieda la nostra salute e la vita di tutti gli esseri animati.

Tutto ciò non si può attribuire nè alla necessità della materia che tende a configurare gli elementi sfericamente ; nè a un fortuito agglomerarsi di atomi, come sogna Epicuro ; nè alla forza germinatrice della natura insensibile, ignara d'ogni finalità, come dice Stratone ; ma soltanto a quella causa finale a cui solo la mente e la Provvidenza intellettuale possono dirigere. Perciò accadde che Mosè, dovendo qui trattare dell'ordine degli elementi, ricordò solo questo, che tante volte fu addotto dai Profeti come argomento massimo della divina potenza e sapienza. Di qui, nei *Proverbi*, il detto che Dio con leggi e confini determinati cingeva gli abissi, e l'altro : « Egli che diede al mare i suoi limiti... » ; e presso Geremia il Signore dice : « Voi non

Dominus, qui posui harenam terminum mari » ; et illud « terminum posuisti, quem non trasgredientur nec operient aquae »<sup>1</sup>. Quoniam autem tota elementorum constitutio ordinatur ad mixta ea praesertim quae sunt viva, idcirco post terrae aquarumque ordinem et firmamentum subiecit statim praeceptum terrae ut germinaret plantas, cuius alioquin operis tractatus ad quintam post diem spectabat.

### *Caput quartum.*

Postquam egit de sphaera caelesti et elementari, proptereaque de tota integritate corporeae universitatis, restabat dicendum de incolis et civibus, ut ita dixerim, civitatis huius mundanae, cum caelestibus, de quibus agendum primo quasi de senatu praefectisque urbis, tum etiam terrestribus, quasi de plebe et populo. Caelestium igitur primo meminit, quae posuit Deus in firmamento ut essent in signa et tempora, ut lucerent in caelo et terram illuminarent ; solem, dico, lunam et stellas. Altissimae hic pertractandae essent quaestiones et quae sibi singulae iustum volumen exposcerent ; quo pacto haec sint sidera in firmamento ? an uti  
34' partes eius | nobiliores, quod sentiunt Peripatetici, an ut animalia in suis sphaeris, in aqua pisces, iumenta in terra, quod Eusebius Medus et Diodorus volunt. Congressum hic item locus cum genethliacis sibi exposceret, divinandi per astra et praenoscendi futuros eventus scientiam hinc confirmantibus, quod Moses sidera in signa posita a Deo dixerit, scientiam non modo a nostris, ut a Basilio, qui recte eam occupatissimam vanitatem vocavit<sup>2</sup>, et ab Apollinario et a Cyrillo et Diodoro acriter taxatam, sed quam

<sup>1</sup> *Psalm.* CIII, 9.

<sup>2</sup> BASILII *Hexaemeron* VI, 5-7 (P. G. XXIX, 128 sgg.). Cfr. EUSEBII *Pr. Ev.*, VI, 11 (P. G. XXI, 477 a-480 a).

avrete timore di me che posi la sabbia come confine del mare»; e ancora: «Tu ponesti quel limite che non sarà violato e che le acque non sorpasseranno». Ma poichè tutta la costituzione degli elementi è rivolta specialmente a quelle cose miste che sono vive, perciò, subito dopo l'ordinamento fondamentale della terra e delle acque, dispose che la terra desse vita alle piante. Ma d'altra parte la trattazione di quest'opera spettava piuttosto al quinto giorno.

#### *Capitolo quarto.*

Dopo aver trattato della sfera celeste ed elementare, e perciò della totalità dell'universo corporeo, restava da parlare, per così dire, degli abitatori e cittadini di questa mondana città: sia degli abitatori celesti, che erano da ricordarsi per primi quasi fossero i senatori e i prefetti della città, sia anche degli abitatori terrestri come fossero la plebe ed il popolo.

Partì dunque dai celesti che Dio pose nel firmamento perchè dividessero il tempo, perchè splendessero in cielo, perchè illuminassero la terra. Dico il sole, la luna e le stelle. Qui ci sarebbero da esaminare quistioni molto profonde, che richiederebbero un volume per ciascuna: perchè questi astri sono nel firmamento? Forse quali parti più nobili di esso, come pensano i Peripatetici, o come animali nelle loro sfere (i pesci nell'acqua, le giumente nella terra), come vogliono Eusebio Medo e Diodoro? Questo luogo richiederebbe una discussione con gli astrologi che traggono conferma, dall'aver detto Mosè che Dio pose le stelle come segni, a una scienza del divinare mediante gli astri e del prevedere gli eventi futuri; scienza del divinare che non solo è aspramente stigmatizzata dai nostri, come da Basilio, che giustamente la chiamò una sciocchezza molto faticosa, da Apollinare, da Cirillo e da Diodoro; ma che anche i buoni

et boni Peripatetici respuunt, et Aristoteles contempsit et, quod est maius, et a Pythagora et a Platone et ab omnibus Stoicis repudiatam fuisse, auctor est Theodoritus<sup>1</sup>. Quaerendum hic etiam de natura siderum, de motu, de principatu, de lunae maculis, deque omni siderali scientia, aliquibus forte videretur. Verum ad haec si descendamus, quamquam sint pulchra et digna cognitu, audiemus fortasse horatianum illud «sed nunc non erat his locus». Quare ad opus haec destinatum differimus, quo Aristotelem Platoni conciliantes universam philosophiam pro viribus tractandam examinandamque suscepimus.

#### *Caput quintum.*

Veniamus igitur ad Mosem qui, postquam de caelestibus dixit, terrestrium animalium meminit ordine congruenti, quae vel aquas vel terram vel aerem inhabitant, si tamen inhabitare aerem volucres dici possunt. Nemo hic expectet aut exigat a nobis disputationem, quo pacto corpora animalium ex elementis, aut quid sint inditae a Deo naturis rerum seminariae rationes, sitne item vita brutorum de sinu educta materiae an a divino potius principio | omnis vita proveniat, ut constantissime asserit Plotinus<sup>2</sup>, quem mox latine legendum dabit in publicam utilitatem Marsilius Ficinus noster, longioribus etiam argumentis illuminatum. Cui sententiae suffragari fortasse videbitur hoc loco Propheta cum, postquam dixit: «Producant aquae reptile animae viventis», adiecit postea: «Creavit Deus omnem animam viventem». Ubi non id dumtaxat quispiam observaret, quod et aquae producant Deo iubente et deinde etiam Deus producat, verum et

---

<sup>1</sup> THEODORETI *De prov.* 5 (P. G. LXXXI, 624). CYRILLI *Hom. Paschales* (P. G. LXXVII, 721 c-724 a).

<sup>2</sup> PLOTINI *En.* VI, VII, 8.



Peripatetici respingono ; la dispreggò Aristotele e, ciò che è più grave, Teodoreto testimonia che era rifiutata da Pitagora, da Platone e da tutti gli Stoici.

Ad alcuni sembrerà forse che qui sia anche da indagare intorno alla natura, al moto e al governo degli astri ; intorno alle macchie lunari e ad ogni scienza astrale. Ma, se ci spingessimo fino a queste cose, benchè belle e degne d'essere conosciute, sentiremmo forse il detto oraziano : « il momento non era questo ». Perciò le rimando all'opera che mi propongo di dedicare ad esse dove, conciliando Aristotele con Platone, ho preso a trattare e ad approfondire secondo le mie forze tutta la filosofia.

#### *Capitolo quinto.*

Veniamo dunque a Mosè che, dopo aver parlato dei celesti, menziona gli animali terrestri nel debito ordine : quelli che abitano l'acqua, la terra, o l'aria, se pure si può dire che gli uccelli abitino l'aria. Nessuno deve aspettarsi qui o esigere da me che discuta sul modo in cui i corpi degli animali furono tratti dagli elementi e sul perchè delle ragioni seminali poste da Dio nelle nature delle cose, o sulla vita degli animali, se sia anch'essa tratta dal seno della materia, o se ogni vita non derivi piuttosto da un principio divino, come afferma con assoluta costanza Plotino che presto il nostro Marsilio Ficino, con pubblica utilità, ci permetterà di leggere in lingua latina chiarito anche da ampio commento.

È col parere di Plotino sembrerà forse accordarsi questo luogo del Profeta, quando, dopo aver detto : « Producano le acque un rettile d'anima vivente », aggiunge poi : « Dio creò ogni anima vivente ». Dove qualcuno potrebbe osservare, non solamente che le acque producono dietro comando di Dio e poi Dio stesso produce, ma anche questo : che

illud quod, ubi de Dei opere agitur, scriptum est : « Creavit Deus animam viventem », ubi autem de aquis, non « animam », sed « reptile animae viventis », quasi aquis vehiculum potius animi, idest corporis mixtio, accepta referatur, Deo autem, idest divino principio, animae substantia, quae vitae datrix, sensus et motus, temperato iam corpori extrinsecus illucescat. Sed de his alias. Inter animalia terrae tria memorat Moses : iumenta, reptilia et bestias, in quibus tres differentias brutorum irrationalium, quibus nec plures sunt, in commune nobis insinuat. Sunt enim bestiae, quae perfecta sunt phantasia, medium inter irrationalia locum sortitae, erudiri autem ab homine aut mansuescere nesciunt. Sunt reptilia, quae imperfectam habent phantasiam, media quasi inter bruta et plantas. Sunt iumenta, quae, et si carent ratione, disciplinae tamen humanae quoquo modo capaces cum sint, rationis aliquid participare videntur, mediam quasi sortita conditionem inter bruta et homines. |

35'

*Caput sextum.*

Hactenus de tribus mundis supercaelesti, caelesti et sublunari. Nunc agendum de homine, de quo est scriptum : « Faciamus hominem ad imaginem nostram », qui non tam quartus est mundus, quasi nova aliqua creatura, quam trium quos diximus complexus et colligatio. Est autem plerumque consuetudo a regibus usurpata et principibus terrae, ut si forte magnificam et nobilem civitatem condiderint, iam urbe absoluta, imaginem suam in medio illius visendam omnibus spectandamque constituent. Haud aliter principem omnium Deum fecisse videmus, qui tota mundi machina constructa postremum omnium hominem in

dove si tratta dell'opera divina è scritto : « Dio creò l'anima vivente », dove si tratta delle acque, non *l'anima vivente*, ma *un rettile d'anima vivente*, come se alle acque si attribuisse piuttosto il veicolo dell'anima, cioè la partecipazione alla missione corporea, a Dio invece, cioè al principio divino, la sostanza dell'animo, che, fonte di vita, di moto e di senso, viene dal di fuori a dar la sua luce al corpo già costituito.

Ma di questo in altro luogo. Fra gli animali della terra Mosè ne ricorda tre : giumente, rettili e belve ; con queste partizioni, non essendocene più di così, ci indica le differenze dei bruti privi di ragione. Le belve infatti, che sono dotate di perfetta fantasia, hanno una posizione di mezzo fra gli esseri irrazionali e non si lasciano nè educare, nè addestrare dall'uomo.

I rettili hanno fantasia imperfetta e stanno quasi fra gli animali e le piante.

Le giumente, anche se mancano di ragione, essendo in qualche modo capaci di disciplina umana, sembrano partecipare di un certo grado di ragione ; la loro condizione è quasi intermedia tra i bruti e gli uomini.

### *Capitolo sesto.*

Fin qui dei tre mondi : sopraceleste, celeste e sublunare. Ora bisogna trattare dell'uomo di cui è scritto : « Facciamo l'uomo a nostra immagine ». L'uomo non è tanto un quarto mondo, quasi una creatura nuova, quanto il complesso e la sintesi dei tre mondi descritti.

È consuetudine praticata di frequente dai re e dai principi della terra, quando hanno fondato una città magnifica e degna di fama, quella di porre in mezzo alla città, a costruzione compiuta, la propria effigie, per modo che possa essere vista ed ammirata. Non altrimenti vediamo aver fatto Dio, il Sovrano di tutti che, costruito tutto il

medio illius statuit ad imaginem suam et similitudinem formatum. Sed ardua est quaestio cur hoc privilegium sit hominis, imaginem habere Dei. Nam si Melitonis explosa insania, qui humana effigie Deum figuravit, ad rationis mentisque naturam recurramus, quae uti Deus intelligens est invisibilis item et incorporea, inde utique comprobabimus esse hominem similem Deo, praesertim qua parte in animo Trinitatis imago representatur. Verum agnoscemus haec eadem, quanto in angelis sunt quam in nobis et potiora et contrariae minus naturae admixta, tanto cum divina natura plus similitudinis et cognationis habentia. Nos autem peculiare aliquid in homine quaerimus, unde et dignitas ei propria et imago divinae substantiae cum nulla sibi creatura communis comperiatur. Id quid esse aliud potest quam quod hominis substantia (ut Graeci etiam aliqui interpretes innuunt) omnium in se naturarum substantias et totius universitatis plenitudinem re ipsa complectitur? Dico autem re ipsa, quia et angeli et quaecumque  
35<sup>v</sup> creatura intelligens in se quodammodo continet | omnia, dum plena formis et rationibus omnium rerum omnia cognoscit. At vero quemadmodum Deus non solum ob id quod omnia intelligit, sed quia in seipso verae rerum substantiae perfectionem totam unit et colligit, ita et homo (quamquam aliter, ut ostendemus, alioquin non Dei imago, sed Deus esset) ad integritatem suae substantiae omnes totius mundi naturas corrogat et cunit. Quod de nulla alia creatura, sive angelica, sive caelesti, sive sensibili, dicere possumus. Est autem haec diversitas inter Deum et hominem, quod Deus in se omnia continet uti omnium principium, homo autem in se omnia continet uti omnium medium; quo fit ut in Deo sint omnia meliore nota quam

meccanismo del mondo, in mezzo ad esso, ultima fra tutte le creature, pose l'uomo formato a sua immagine e somiglianza.

Ma è quesito difficile il perchè di questo privilegio umano, di avere l'immagine di Dio.

Infatti se, bandita la folle idea di Melitone che rappresentò Dio in forma umana, ci rivolgiamo alla natura della ragione e della mente, che come Dio è intelligente e invisibile e incorporea, su questa base indiscutibilmente proveremo che l'uomo è simile a Dio, specialmente per quella parte dell'animo in cui è rappresentata l'immagine della Trinità. Tuttavia dobbiamo riconoscere che negli angeli questi medesimi tratti, in confronto a noi, sono tanto più spiccati e scervri di mistione quanto più simili e legati alla natura divina.

Noi invece cerchiamo nell'uomo una nota che gli sia peculiare, con cui si spieghi la dignità che gli è propria e l'immagine della sostanza divina che non è comune a nessuna altra creatura. E che altro può essere se non il fatto che la sostanza dell'uomo (come affermano anche alcuni Greci) accoglie in sè, per propria essenza, le sostanze di tutte le nature e il complesso di tutto l'universo? Dico per propria essenza, perchè anche gli angeli e qualunque creatura intelligente, in certo modo, racchiudono in sè il tutto, quando conoscono avendo in sè le forme e le ragioni di tutte le cose.

Ma, come Dio è Dio, non solo perchè intende tutto, ma perchè in se stesso riunisce e riassume tutta la perfezione della sostanza delle cose; così anche l'uomo (benchè in altra maniera, come dimostreremo, chè altrimenti sarebbe Dio, non l'immagine di Dio) riunisce e connette nella pienezza della sua sostanza tutte le nature di tutto il mondo.

E questo non possiamo dire di nessun'altra creatura, angelica, celeste e sensibile. C'è poi, tra Dio e l'uomo, questa differenza: che Dio contiene in sè tutto, come principio di tutte le cose, mentre l'uomo contiene in sè tutto come termine medio di tutte le cose, d'onde deriva che

in seipsis, in homine inferiora nobiliore sint conditione, superiora autem degenerent. Sunt ignis, aqua, aer et terra per verissimam proprietatem naturae suae in crasso hoc terreno hominis corpore, quod nos videmus. Est praeter haec spiritale aliud corpus, divinius (ut inquit Aristoteles) quam elementa, quod caelo proportione respondet. Est praeterea in homine vita plantarum, omnibus his apud eum quibus et apud illas muneribus fungens, nutriendi, augendi et generandi. Est sensus brutorum tam intimus quam externus; est caelesti animus ratione pollens; est angelicae mentis participatio. Est harum omnium simul in unum confluentium naturarum vere divina possessio, ut libeat exclamare illud Mercurii: « Magnum, o Asclepi, miraculum est homo »<sup>1</sup>. Hoc praecipue nomine gloriari humana conditio potest, quo etiam factum ut servire illi nulla creata substantia dedignetur. Huic terra et elementa, huic bruta sunt praesto et famulantur, huic militat caelum, huic salutem bonumque procurant angelicae mentes, siquidem verum est quod scribit Paulus, esse omnes administratorios spiritus in ministerium missos propter eos qui hereditati salutis sunt destinati<sup>2</sup>. Nec mirum alicui videri debet amari illum ab omnibus in quo omnia suum aliquid, immo se tota et sua omnia agnoscunt.

### *Caput septimum.*

Homini mancipantur terrestria, homini favent caelestia, quia et caelestium et terrestrium vinculus et nodus est, nec possunt utraque haec non habere cum eo pacem, si modo ipse secum pacem habuerit, qui illorum in se ipso pacem et foedera sancit. At caveamus, quaeso, ne in tanta dignitate

---

<sup>1</sup> *Asclepius, Hermetica*, ed. Scott. I, 294.

<sup>2</sup> *Hebr.* I, 14.

in Dio tutte le cose sono con una perfezione più elevata che non in se stesse ; mentre nell'uomo esistono con una perfezione maggiore le cose inferiori e subiscono invece una diminuzione le cose superiori a lui.

In questo corpo dell'uomo, spesso e terreno, il fuoco, l'acqua, l'aria e la terra sono nella massima perfezione della loro natura. Oltre a questo vi è anche un altro corpo spirituale più nobile degli elementi (come dice Aristotele), di natura analoga al cielo. Nell'uomo c'è pure la vita delle piante, rivolta in lui a quelle medesime funzioni di nutrizione, crescita e riproduzione che sono anche in esse. C'è il senso dei bruti, interno ed esterno. C'è l'animo fornito di ragione celeste. C'è la partecipazione alla mente angelica. C'è un possesso veramente divino di tutte queste nature che confluiscono in unità, sì che piace esclamare con Mercurio : « Grande miracolo è l'uomo, o Asclepio ».

Di questo nome d'uomo, soprattutto, può gloriarsi la natura umana : per questo accade che nessuna sostanza creata disdegni di servire ad essa.

A un cenno dell'uomo son pronti a servire la terra, gli elementi, i bruti ; per lui si affaticano i cieli ; a lui procurano salvezza e beatitudine le menti angeliche, se è vero ciò che scrive Paolo che tutti gli spiriti attivi devono assistere coloro cui è destinata come eredità l'eterna salute. Nè ci si deve meravigliare se tutte le creature amano l'uomo, poichè in lui tutte riconoscono qualcosa di sè, anzi tutto il proprio essere.

### *Capitolo settimo.*

Le cose terrene servono all'uomo ; le cose celesti gli danno la loro assistenza, perchè egli è vincolo e nodo delle cose celesti e terrene ed entrambe, purchè sia in pace con se stesso, si armonizzano necessariamente con lui che ha in sè il fondamento della loro pace. Ma dobbiamo guardarci

constituti non intelligamus, verum illud ante oculos semper animi habeamus, uti et certam, exploratam et indubiam veritatem, sicuti favent omnia nobis eam legem servantibus quae nobis est data, ita si per peccatum, per legis praevaricationem deorbita defecerimus, omnia adversa infesta inimicaque habituros. Rationabile enim ut quemadmodum non modo nobis, sed universo quod in nobis complectimur, sed auctori ipsius mundi omnipotenti Deo iniuriam facimus, experiamur etiam omnia quae in mundo sunt, et Deum in primis, potentissimos vindices et acceptae iniuriae gravissimos ultores. Hinc extimemus quae poena, quae supplicia maneant transgressores divinae legis. Hi sunt qui, ut dixit oraculum, δαίμονες οἱ φοιτῶσι περὶ χθόνα καὶ περὶ πόντον  
36<sup>v</sup> ἀκάματοι δάμνανται ὑπὸ μάστιγι θεοῦ, | idest qui pergunt circa terram et circa pontum et infessi domantur sub verberare Dei; hos caelum, hos terra, hos tota mundanae reipublicae inconcussa iustitia fulminat et persequitur. Rei sunt enim violatae universitatis et laesae maiestatis divinae, cuius imaginem foedissima iniquitatis macula deturparunt. Hinc factum fortasse ut apud prophetas, cum quid a Deo aut praeceptum aut vetitum promulgatur, citentur caelum et terra testes, scilicet quia et praecepti transgressio illa etiam violet et de communi accepta contumelia ipsa quoque de improbis, dum Deo ministrant, poenas sunt acceptura. Et omnino omnem insaniam superat adduci ut credamus, cuiuspiam in civitate aliqua posito, decorato summis honoribus, licere in principem, in universam rempublicam de se optime meritam impune delinquere, ac non potius dari illum torquendum statim et cruciandum lictoribus et carnifici, aut totius populi consensu lapidibus obruendum. Sunt autem carnifices, sunt lictores in hac Dei republica improbi daemones, vilissimo



dal non apprezzare il grado di dignità in cui siamo stati collocati; dobbiamo sempre tener presente come una verità determinata, provata, e fuor d'ogni dubbio, questo: che, come tutte le cose ci sono propizie quando osserviamo la legge che ci fu imposta, così, se violando la legge col peccato ce ne scosteremo, avremo tutte le cose ostili e nemiche. Infatti è ragionevole che, come noi rechiamo offesa, non solo a noi, ma anche all'universo che abbracciamo in noi, anche a Dio, artefice onnipotente dell'universo, così pure sperimentiamo tutte le cose che sono nel mondo, e Dio per primo, potentissimi punitori e terribili vendicatori dell'offesa ricevuta. Di qui possiamo misurare le pene e i tormenti che aspettano chi viola la legge divina. Costoro son quelli che (come disse l'oracolo) si aggirano intorno alla terra e al mare e sempre vengono puniti dalla sferza divina. Questi fulmina e perseguita il cielo, questi la terra, questi tutta l'incrollabile giustizia della Città universale.

Sono infatti rei d'aver violato l'universo, la maestà divina, la cui immagine offuscarono con la macchia turpissima della loro iniquità. Per questo forse, nei libri dei profeti, quando si riporta un comando o un divieto di Dio, si invocano a testimoni il cielo e la terra, poichè, siccome la violazione della legge offende anche loro, anche loro, porgendo il loro aiuto a Dio, trarranno vendetta dai malvagi per l'offesa comune. Supera ogni follia lasciarsi indurre a credere lecito al cittadino d'uno stato, insignito di sommi onori, peccare impunemente contro il Sovrano, contro la città cui lo legano grandissimi obblighi; dobbiamo piuttosto credere che sarà consegnato ai littori e al carnefice perchè lo torturino e lo tormentino, o alla moltitudine popolare perchè da essa venga lapidato. In questa città divina ci sono dei carnefici, ci sono dei littori, demoni malvagi addetti a questa vilissima funzione per castigo

ministerio addicti in poenam antiqui sceleris ; hinc illud Pauli : « Tradidi illum Sathanae in interitum carnis »<sup>1</sup>. Hinc daemonis ultoris etiam apud Orpheum cognominatio, si forte nostris minus credamus. Quemadmodum autem scelera hominum omnis creatura odit et execratur, ita recta illius vita et institutio omnibus grata est, omnibus placet. Neque enim, ut ita dixerim, non admitti in participatum et boni eius et mali omnia possunt, quae tam arcto nexu illi implicita et coniuncta sunt. Hinc illud evangelicum : « Si paenituit peccator exultare laetitia omnes angelos » ; hinc mysterii illius aperta ratio, quod absconditum fuit a  
37' saeculis, ut corrupta in pri | mo Adam et deturpata de suo statu natura nostra per Christi crucem instauraretur. Scilicet nostra causa filius Dei et homo fit et cruci affigitur. Nam et congruum fuit ut qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae, in quo condita sunt universa, illi copularetur unione ineffabili qui ad imaginem factus est Dei, qui vinculum est omnis creaturae, in quo conclusa sunt universa. Nec erat, si cum homine tota natura periclitabatur, eius iactura aut negligenda aut reparanda per alium quam per quem tota fuerat instituta natura. |

37<sup>v</sup>

EXPOSITIO SEXTA DE MUNDORUM  
INTER SE ET RERUM OMNIUM COGNATIONE.

*Prooemium libri sexti.*

Deus unitas est ita ternario distincta ut ab unitatis simplicitate non discedat. Est Trinitatis divinae in creatura multiplex vestigium. Nos hoc unum dumtaxat hic

---

*I Cor. V, 5.*

d'un'antica colpa. Di qui il detto di Paolo : « lo ho abbandonato a Satana per la distruzione della carne ».

Di qui, anche in Orfeo, se prestiamo minor fede ai nostri, la denominazione di demone vendicatore. Come poi ogni creatura odia fino all'esecrazione i delitti dell'uomo, così la sua vita bene ordinata è cara a tutti, piace a tutti. Per così dire tutte le cose, essendo a lui legate e congiunte con un vincolo tanto stretto, debbono necessariamente partecipare al suo bene e al suo male. A questo allude il detto evangelico : « Se un peccatore si pente esultano in letizia tutti gli angeli » ; così si svela il significato di quel mistero nascosto nei secoli, che la nostra natura corrotta nel primo Adamo e degradata dalla sua condizione si redime attraverso la Croce di Cristo.

Per causa nostra il figlio di Dio si è fatto uomo ed è stato crocifisso. Fu in armonia con tutto ciò che Colui che è immagine del Dio invisibile, primogenito di ogni creatura, sede in cui tutto fu creato, si unì con legame ineffabile a colui che è immagine di Dio, legame di tutte le creature, sintesi di tutte le cose. E, se con l'uomo era in pericolo tutta la natura, non si poteva trascurare la sua caduta nè alcuno poteva porvi rimedio se non chi aveva creato tutta la natura.

SESTA ESPOSIZIONE : SUL LEGAME DEI MONDI FRA LORO  
E CON LE COSE TUTTE.

*Proemio del libro sesto.*

Dio è unità distinta in tre principi per tal modo da non scostarsi dalla semplicità dell'unità. Nella creatura ci sono tracce molteplici della Trinità divina. Io, qui, addurrò

attulerimus, adhuc quod sciam a nemine allatum, quod quam in creaturis unitatem videmus dispartitam triplici ratione deprehendimus. Est enim primum ea in rebus unitas, qua unumquodque sibi est unum sibi que constat atque cohaeret. Est ea secundo, per quam altera alteri creatura unitur et per quam demum omnes mundi partes unus sunt mundus. Tertia atque omnium principalissima est, qua totum universum cum suo opifice quasi exercitus cum suo duce est unum. Adest trifaria haec unio unicuique rei per suam unam simplicem unitatem derivatam ab illo Uno, quod et primum unum et trinum simul atque unum est, a Patre, inquam, et Filio et Spiritu Sancto. Nam et Patris potestas omnia producens suam omnibus largitur unitatem, et sapientia Filii rite omnia disponens omnia invicem unit et copulat, et Spiritus amor ad Deum omnia convertens totum opus opifici nexu caritatis adiungit. Quemadmodum autem, ut magis intimus ita magis nobis est unus Deus quam ipsi nobis, rursus unaquaeque res arctius sibi quam aliis mundi partibus iungitur. Ita universae caritatis ordinem edocti, si legem divinam naturae tabulis inscriptam sequi voluerimus, primo Deum ipsum supra nos supraque omnia, secundo loco nos ipsos, tertio proximum diligemus. |

38 Propheta autem noster de ea unitate qua unumquodque sibi est unum tunc satis dixit cum rerum omnium singillatim naturam examinavit. De illa autem qua Deo unimur tractatu proximo agetur, ubi de felicitate summa disputabimus. Reliqua ea est qua diversae partes mutuo foedere invicem copulantur, de qua in praesentia a nobis agendum est.

questa sola, per quanto ne so, mai adottata da altri; noi apprendiamo l'unità che vediamo nelle creature distinta in tre forme. Prima di tutto nelle cose c'è quell'unità per cui ciascuna cosa è una e si fonda su di sè e in sè si raccoglie. Vi è poi quell'unità per cui una creatura si unisce all'altra e per cui alla fine tutte le parti del mondo formano un mondo solo. La terza e la più importante di tutte è quella per cui tutto l'universo è uno col suo artefice come un esercito col suo condottiero. Questa triplice unità è presente in ogni cosa, derivando ad ogni cosa nella sua semplice unità una, da quell'Uno che è il primo uno e insieme trino e uno, dico dal Padre, dal Figlio e dallo Spirito Santo. Infatti la potenza del Padre, producendo le cose, dispensa loro la propria unità; la sapienza del Figlio, ordinando tutte le cose, le unisce e le connette fra loro; l'amore dello Spirito, rivolgendosi tutto a Dio, congiunge l'intera opera all'artefice col nodo d'amore.

A quel modo poi che, quanto più Dio è intimo a noi, tanto più la sua unità con noi supera l'unità nostra con noi stessi, così ciascuna cosa è unita a sè più strettamente che con le altre parti del mondo. Perciò, conosciuto l'ordinamento dell'amore universale, se vorremo seguire la legge divina scritta sulle tavole della natura, in primo luogo ameremo Dio stesso al di sopra di noi, e al disopra di tutto; in secondo luogo noi stessi; in terzo luogo il prossimo.

Il nostro Profeta parlò a sufficienza di quella unità per cui ciascuna cosa è una in sè, quando esaminò separatamente la natura di tutte le cose. Dell'unità per cui siamo legati a Dio si parlerà nel prossimo trattato, dove discuteremo della suprema beatitudine.

Resta quella per cui le diverse parti si uniscono fra loro con reciproco legame, e di questa tratteremo ora.

*Caput primum.*

Postquam igitur distinctas rerum naturas vidimus et separatis (ut ita dixerim) stationibus dispositas, ne crederemus idcirco tantum ex his omnibus unum fieri universum quia singula a singulis, ut supra ostendimus, pro suae naturae conditione contineantur, indicare in suo etiam contextu Propheta voluit, qui et quot modi essent, quibus naturae rerum inter se invicem copularentur, non solum ad curiosam hanc intelligentiam nos vocans, sed per hoc instruens et demonstrans, qua nos via et ratione his quae nobis sunt meliora copulari possimus. Cogitanti autem mihi priusquam accederem ad verborum enarrationem, quot modi aut essent aut cogitari possent quibus res aliquae invicem vel affinitatem vel copulam nanciscerentur, et discurrenti per omnia dogmata philosophorum, quibus a puero insudavi, haud ultra quam quindecim genera occurrerunt. Quae deinde, accedens ad Mosem, ita dilucide, ita apposite, subindicata ab eo vidi, ut nusquam melius erudiri de illis quemquam posse crediderim. |

*Caput secundum.*

38<sup>o</sup> Statim igitur in prima die, nescio brevius an dilucidius, quinque modos complectitur, quibus coniungi aliquid alicui potest. Quod enim alteri coniunctum est, aut eius essentia est, aut est essentiae proprietas, aut inest ei ut forma subiecto, aut eum attingit vel sicut transmutans id quod transmutatur, vel sicut ars subiectam sibi materiam. Similiter quinque a Mose legimus invicem quasi comparata et connexa : caelum et terram, terram et inanitatem, abys-

*Capitolo primo*

Poichè abbiamo visto le nature delle cose distinte e per così dire, collocate in sedi separate, non dobbiamo perciò credere che l'unità dell'universo sia dovuta solo a questo mutuo rapporto che le singole cose (come si è detto sopra) hanno tra loro relativamente alla propria condizione; il Profeta nel suo testo volle anche indicare quali e quanti erano i modi per cui le varie nature delle cose si univano tra loro, non solo per appagare una nostra curiosità, ma per istruirci con questo mezzo e per mostrarci per quale via e in che modo possiamo unirci a ciò che ci giova di più. E mentre riflettevo, prima d'iniziare la lettura, a quanti e quali modi c'erano e si potevano pensare per cui le cose trovassero un'affinità o un legame reciproco, e mentre scorrevo le dottrine di tutti i filosofi su cui ho sudato fin da ragazzo, non mi sono venuti in mente più di quindici generi. E questi, venendo poi alla lettura di Mosè, trovai sottolineati con tale lucidità e appropriatezza da non credere che alcuno possa, in proposito, istruirsi meglio altrove.

*Capitolo secondo.*

Subito, nel primo giorno, tratta, non so se con maggiore concisione o chiarezza, i cinque modi per cui una cosa può unirsi a un'altra.

Infatti ciò che si unisce ad altro o è la sua essenza o è una proprietà della sua essenza, o è nella cosa cui si unisce come la forma nel soggetto, o la tocca come chi trasforma tocca ciò che trasforma, oppure come l'arte tocca la materia che è soggetta. In conformità di questo leggiamo che da Mosè cinque cose furono tra loro quasi paragonate e connesse: il cielo e la terra; la terra e l'inerzia; l'abisso e

sum et tenebras, Spiritum Dei et aquas, lucem et corpora. Primum igitur coniunctionis modum designat nobis terra inanis et vacua, quoniam terra, idest materia, sua natura inanis est, nisi aliunde formis adimpleatur. Secundum indicant tenebrae super faciem abyssi; nam abyssus sua quidem natura nec lucidus nec tenebrosus, sed illius tamen naturam tenebrae consequuntur nisi accedens lumen illas fugaverit, quemadmodum et materiae informitatem inanitatemque privationis tenebrae consequuntur, donec adveniens eas species expulerit. Tertium ostendit lux oborta corporibus. Est enim in eis lux uti forma in subiecto. Quartum, caelum et terra, quoniam non inhaeret terrae caelum uti forma vel accidens inest rei quam perficit, sed coniungitur ei uti efficiens patienti et transmutans causa corpori quod transmutatur. Postremi exemplum est Spiritus Domini qui fertur super aquas. Artifex enim Domini sapientia et spiritalis natura omnino abiuncta a commercio corporis, haud aliud iungi corporibus intelligitur quam ars, quae in mente est architecti, caemento lignis et lapidibus iungatur. Rursus autem et hanc considera consequentiae rationem, esse terram ex se inanem, domesticas habere  
39' tenebras, tum | proxime luci iungi, per lucem caelo, per caelum substantiae spiritali. Sed videamus qualiter haec se habeant in nobis. Terra terrenum est corpus inane vita, vacuum sensu, superque ipsum <sup>a)</sup> sunt tenebrae, mors, torpor, inefficacia, immobilitas, insensatio; lux vita est, quae illud <sup>b)</sup> vegetat, excitat, agit, movet et sensu praeditum <sup>c)</sup> reddit; caelum est animus fons illius lucis et Spiritus Dei est intellectus lumen divini vultus. Et de his hoc loco plura etiam quam opus sit.

<sup>a)</sup> Ed. 1496; ed. 1489: eum, corr. ms. illum.

<sup>b)</sup> Ed. 1496; ed. 1489: illum, corr. ms. illud.

<sup>c)</sup> Ed. 1496; ed. 1489: sensus capacem; corr. ms. sensu praeditum.



e tenebre ; lo spirito di Dio e le acque ; la luce e i corpi. La prima forma di congiungimento ci è indicata dalla terra sterile e vuota, poichè la terra, cioè la materia, è per sua natura vuota, se non accolga le forme dal di fuori.

Il secondo tipo di unione indicano le tenebre sulla superficie dell'abisso, poichè l'abisso per sua natura non è nè luminoso nè tenebroso, ma è nella sua natura di accogliere le tenebre se una sopravveniente luce non le fughi, come la materia informe e sterile accoglie le tenebre della privazione finchè la sopraggiungente specie non le scaccia.

La terza unione è svelata dalla luce sorta sui corpi ; infatti la luce è ad essi come la forma al soggetto.

La quarta, il cielo e la terra ; poichè il cielo non è legato alla terra come la forma o l'accidente inerisce alla cosa che rende perfetta, ma si congiunge ad essa come l'azione alla passione o come la causa di mutamento al corpo che ne è mutato. Dell'ultimo tipo d'unione è un esempio lo Spirito del Signore che si muove sulle acque. Infatti la sapienza creatrice del Signore e la natura spirituale del tutto staccata dal commercio del corpo, non si possono pensare congiunte ai corpi se non come l'arte, che è nella mente dell'architetto, si congiunge al cemento, al legno, alle pietre.

Considera ancora questa conseguenza, che la terra è per sè vuota, tutta tenebre ; che quindi si congiunge alla luce, al cielo mediante la luce, mediante il cielo alla sostanza spirituale. Ma vediamo in che modo queste cose stanno in noi. La terra è il corpo terreno privo di vita, insensibile ; su di esso stanno le tenebre, la morte, il torpore, l'impotenza, l'immobilità, l'insensibilità ; la luce è la vita che lo rende vegeto, lo spinge, lo muove e lo fornisce di sensibilità ; il cielo è l'animo, fonte di quella luce e lo Spirito di Dio è l'intelletto, luce del volto divino. E su questo, per ora, si è detto anche troppo.

*Caput tertium.*

Examinemus quid sibi Moses in sequentibus velit et videbimus decem alios modos ab eo insinuari, in quibus mutuam inter aliqua foederationem intelligamus. Praeter enim eos quos diximus sunt rursus et hi, quos numerabimus, quoniam aut pars aliquid est alterius, aut effectus; item, si est pars, aut pars individua est a suo toto, quo pacto et sol et luna et stellae in firmamento sunt, aut separabilis quemadmodum aquae partes ab integritate sui elementi ad quod confluerunt. Si est effectus, aut a seminaria ratione intrinseca pullulat, sicut plantae e terra pullulant, ipsi tamen suae parenti affixae et naturalibus vinculis ligamentisque connexae, aut ex suis principiis constat et conflatur, ut mixtum ex elementis, quo pacto ex aquis et terra animalium corpora fiunt, aut causam habet extrinsecam, quae trifariam dividi potest, in efficientem, exemplar et finem. Quorum trium exempla habemus a Mose, dum et hominem Deus creat, et efficit et creat ad suam imaginem tamquam ad exemplar, et bestiae homini subsunt fiuntque propter hominem ut propter finem. |

39<sup>v</sup>

*Caput quartum.*

Diximus de parte et effectu eademque ratione de toto et causa. Respondent enim hae invicem rationes. Sed neque implevimus genera cognationis. Nam et de causa ea est reliqua species affinitatis, qua causa secundaria primariae oboedit et adiungitur, sicut cum Deus producit aquae producant, et hae quidem primo quia proxima sunt causa, sed non aliter quam Deo praecipiente, quia causa primaria

*Capitolo terzo.*

Esaminiamo che cosa vuol dire Mosè nella trattazione successiva e vedremo che da lui son presentati altri dieci modi, nei quali intendiamo il mutuo legame posto fra alcune cose. Infatti oltre ai tipi di unione già citati, ci sono anche questi che enumereremo; poichè una cosa è parte o effetto di un'altra; se è parte, o è parte indivisibile dal complesso, come sono il sole, la luna e le stelle nel firmamento, o separabile, come le parti dell'acqua dall'integrità del loro elemento in cui confluirono. Se è effetto, o scaturisce dall'intima ragione seminale, come le piante erompono dalla terra, attaccate tuttavia alla madre, legate ad essa con vincoli e nodi naturali, o esiste e cresce per via di principi propri, come il composto dagli elementi, così come i corpi degli animali sono fatti d'acqua e di terra; o ha una causa estrinseca che può dividersi in tre forme: causa efficiente, esemplare e fine. Di cui ci vengono offerti esempi da Mosè, quando Dio crea l'uomo, quando lo trae a compimento secondo la propria immagine come su un esemplare, e quando infine le bestie restano sottomesse all'uomo e vengono create a cagione dell'uomo come a cagione d'un fine.

*Capitolo quarto.*

Abbiamo parlato della parte e dell'effetto e, in pari tempo, del tutto e della causa. Infatti questi argomenti si corrispondono tra loro. Ma non abbiamo esaurito tutte le forme di nesso. Infatti, della causa resta quella specie di affinità per cui la causa secondaria obbedisce e si congiunge alla primaria, a quel modo che, quando Dio produce, le acque producono, e queste producono perchè sono la causa più vicina a lui, ma senza scostarsi dalla prescrizione divina, poichè la causa primaria influisce più della secondaria.

magis influit quam secunda. Similiter est finis secundarius principali appendens et annexus, quod sapienter significat dicens posita sidera ut lucerent in caelo et illuminarent terram. Neque enim bonum inferiorum primarius finis est caelestium. Sed id primum intendunt, ut sibi luceant, tum postremo ut et nos illuminent. Quapropter et apud Homerum cum auroram tum solem immortalibus primum, tum et mortalibus exoriri ac lucem ferre legimus. Est item praeter haec omnia et homo homini et leo leoni cognatus, et tamen leo neque pars neque effectus leonis est, si ab illo genitus non sit. Hoc Propheta significat cum simul pisces, simul aves, simul bestias terrae colligit et adunat. Est ultima ratio affinitatis quae est mediae naturae ad extrema. Nam convenit homo homini, animal animali, quia eandem participant essentiae rationem, vel specialem vel generalem. At medium non eadem est essentia quam et extrema, sed temperatum quoquo modo ex illis ita ab utroque dissentit, ut cum utroque communicet. Quod indicatum nobis a Mose cum ponit firmamentum aquarum medium, dividens supercaelestes aquas ab aquis quae sunt sub caelo, ubi quae sit medii natura sufficienter aperit, quemadmodum nos in prooemio primi libri et secundo capite quinti abunde  
40' declaravimus. |

### *Caput quintum.*

Admonemur autem et hinc quid facto opus sit nobis, ut naturis melioribus uniamur, in quo vis tota et summa posita est nostrae felicitatis. Nam et docet nos prima dies tunc primum aquis, depulsa nocte, obortam lucem cum

Allo stesso modo esiste una finalità secondaria collegata ed unita alla principale, che Mosè indica saggiamente dicendo che le stelle furono create per risplendere in cielo ed illuminare la terra. Infatti il bene delle cose inferiori non è il fine supremo degli esseri celesti. Essi guardano come a fine supremo a splendere per sè, quindi, in ultimo, ad illuminare anche noi. Perciò anche in Omero leggiamo che l'aurora e il sole prima per gl'immortali, poi per i mortali sorgono e fanno luce.

Inoltre l'uomo è legato all'uomo, il leone al leone; e tuttavia il leone non è nè parte nè effetto del leone, se non è stato da esso generato; ciò vuole significare il Profeta, quando raccoglie e aduna insieme i pesci, gli uccelli, le bestie della terra.

Vi è un'ultima specie di affinità: quella che sussiste tra la natura del mezzo e degli estremi. Infatti l'uomo si accosta all'uomo, l'animale all'animale, perchè partecipano della medesima essenza razionale di specie e di genere.

Ma il mezzo non ha la medesima essenza degli estremi; risultando da un loro contemperamento differisce da ciascuno di essi quel tanto che gli permette di comunicare con entrambi. E questo nesso ci è indicato da Mosè quando pone il firmamento in mezzo alle acque, a dividere quelle che sono sopra il cielo da quelle che sono sotto il cielo; ove chiarisce a sufficienza la natura del termine medio, come abbiamo mostrato largamente nel proemio del primo libro e nel secondo capitolo del quinto.

### *Capitolo quinto.*

Questo ci insegna ciò che dobbiamo fare per unirici a nature migliori; in tale unione è riposta la forza totale e suprema della nostra felicità. Infatti il primo giorno ci insegna che la luce, fugata la notte, sorse sulle acque quando

Spiritus Domini eis incubuit. Unde illud Iacobi significatur, omne optimum donum desuper esse a patre luminum, quod, ne nostros commemorem, ita confirmat Iamblicus ut nihil quasi vel mediocre promittere sibi posse de se humanam naturam velit, nisi maiori, idest divino numine, sit adiuta. Quod si est verum, et non modo a nostris sed a philosophis etiam comprobatum, profecto omne studium nostrum in eo esse debet ut conversi ad supera, quod sit per sacram religionem, per mysteria, per vota, per hymnos, preces et supplicationes, inde nostrae infirmitatis vires quaeramus. Hinc platonicae et pythagoricae disputationes a sacris precibus exorsae desinunt in easdem, quibus et Porphyrius et Theodorus et omnes Academici nihil utile magis, immo necessarium homini esse uno ore confirmant<sup>1</sup>. Indorum Brachmanae et Magi Persarum nihil aggressi umquam leguntur, nisi oratione praemissa. Quae ideo gentium testimonia afferro ut, quibus a malo daemone persuasum ut gentibus potius credant quam Ecclesiae, vel ab his discant quibus adhibent fidem, neque ridendam neque inutilem neque indignam rem esse philosopho, operam sumere et quidem magnam atque assiduam in sacris precationibus, in mysteriis, in votis, in hymnis Deo iugiter decantandis. Quae res si quod hominum genus et iuvat maxime et decet, illis praesertim utilis et decora qui studiis  
40<sup>v</sup> literarum et contemplandi ocio se dederunt. | Quibus nihil necessarium magis quam ut, quos in divina identidem mentis oculos intendunt, et vitae integritate depurent et petita per ferulam orationis desuper luce largius illuminent admonitique propriae semper imbecillitatis cum Apostolo dicant : « sufficientia nostra ex Deo est »<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> JAMBL. *De myster. Aeg.* II, II; V, 14. PORPHYR. ad Marcellam, 18; S. AUGUST. *De civ. Dei*, X, 9.

<sup>2</sup> II Cor., III, 5.

lo spirito del Signore si stese su quelle. E così si spiega quel detto di Giacomo: che ogni dono più elevato viene dall'alto, dal padre della luce. Su ciò, per non stare a ricordare i nostri, Giamblico è d'accordo a tal segno da affermare che la natura umana non può ripromettersi di fare nulla, o per lo meno solo cose mediocri, se non aiutata da una natura superiore, e cioè dalla divinità.

Se questo è vero e sostenuto non solo dai nostri correigionari, ma anche dai filosofi, noi dobbiamo applicare ogni nostra cura a invocare l'aiuto del cielo per la nostra debolezza rivolgendoci ad esso con la santità della religione, col culto, con voti, inni, preci e suppliche. Perciò le dispute platoniche e pitagoriche nascono e si concludono con le sacre preghiere, di cui niente è più utile, anzi più necessario all'uomo, secondo quanto Porfirio e Teodoro e tutti quanti gli accademici affermano ad una voce. Si legge che i bramini indiani e i magi persiani non fanno mai nulla se non dopo aver pronunciato una preghiera.

Adduco queste testimonianze dei gentili, perchè chi, persuaso da uno spirito maligno, crede più a loro che non alla Chiesa, impari anche da coloro cui presta fede non essere nè ridicolo, nè inutile, nè indegno d'un filosofo dedicarsi molto e assiduamente a sacre preghiere, a misteri, a voti, a inni. Se poi questo giova e si addice moltissimo a taluni uomini, è particolarmente utile e bello per chi si è dato allo studio delle lettere e alla vita contemplativa. A costoro niente è più necessario del purificare con integrità di vita quegli occhi che rivolgono a Dio e dell'illuminarli con luce più viva ottenuta dall'alto, pregando in modo che, ricordando la propria debolezza, possan dire con l'Apostolo: «La nostra forza viene da Dio».

*Caput sextum.*

Rursum examinemus quid nos aquae, quid terrae dispositio doceat. Discamus a terra non edituros nos frugem quam parturimus nisi invadentis nos fluxae materiae atque caducae impetum represserimus depulerimusque, et e sedibus nostris exturbaverimus irruentium in nos, quasi aquarum, voluptatum gurgites et torrentes. Discamus ab aquis, non prius illas existimatas idoneas piscibus procreandis, quam in unam totius sui elementi integritatem collectae fuerint. Nam neque nos, si divulsi distractique ad diversa fuerimus, si non toti, collectis omnibus viribus, ad unam feremur intentionem, sobolem dare aliquam dignam nostra divinitate in lucem poterimus. Continetur autem et hic altius mysterium: quemadmodum scilicet guttis aquae ea est felicitas ut ad oceanum, ubi aquarum plenitudo, accedant, ita esse nostram felicitatem ut, quae in nobis intellectualis luminis portio est, ipsi primo omnium intellectui primaeque menti, ubi plenitudo, ubi universitas omnis intelligentiae, aliquando coniungatur.

*Caput septimum.*

At maximum illud omnium, quod firmamenti nobis doctrina significat, ubi videmus non posse aquas inferiores superiorum aquarum beneficio aliquo locupletari nisi  
417 cae | lo intercedente, quod inter eas medium est collocatum. Ita nos animo proponamus extremorum copulam non nisi per eam naturam fieri posse quae, media extremorum cum sit, utrumque in se complexa ideo illa, idest extrema, inter se commode unit, quia in se ipsa illa per proprietatem suae naturae prius univit. Admonemur hinc



*Capitolo sesto.*

Ora esaminiamo di nuovo che cosa c' insegna la distribuzione delle acque, che cosa quella della terra.

Dalla terra dobbiamo imparare che non produrremo la messe da noi generata se non avremo frenato e dominato l'impeto del prorompente fluire della materia caduca, e se non avremo respinto l'onda torrenziale del piacere che si precipita su di noi come una massa d'acqua. Dalle acque dobbiamo imparare che esse non furono ritenute adatte a dar vita ai pesci prima di riunirsi nella totale unità del loro elemento. Infatti anche noi, se saremo distratti e rivolti a una varietà di cose, se, radunate tutte le nostre energie, non ci orienteremo tutti verso un unico fine, non potremo generare una prole degna della nostra divinità. Nella distribuzione delle acque è anche adombrato questo mistero più profondo: come per le gocce d'acqua la felicità consiste nel versarsi nell'oceano, dove è la pienezza delle acque, così la nostra felicità consiste nel poter congiungere un giorno quella scintilla di luce intellettuale, che è in noi, con la stessa intelligenza prima, con la prima mente dove è la pienezza, dov' è la totalità dell' intelligenza.

*Capitolo settimo.*

Ma soprattutto è per noi ricca di significato la dottrina del firmamento, in cui vediamo che le acque inferiori non possono in alcun modo giovare delle superiori, se non per la mediazione del cielo collocato tra loro. Così noi dobbiamo intendere che l'unione degli estremi non può effettuarsi se non attraverso quella natura che, essendo media fra gli estremi, li comprende entrambi in sè. Perciò unisce agevolmente gli estremi fra loro, in quanto li ha prima riuniti in sè per la proprietà della sua natura.

magni illius sacramenti quod gentibus stultitia, Hebraeis scandalum, nobis Dei virtus et sapientia est: non posse hominem Deo coniungi nisi per eum qui, cum in se ipso hominem Deo coniunxerit, verus mediator effectus, potest ita homines Deo annectere ut, sicut in eo filius Dei hominem induit, ita per eum homines Dei filii fiant. Quod si verum est quod dicimus, non copulari extrema invicem nisi per medium, id. autem vere medium dici quod in se ipso iam extrema univit, profecto si dispensatio illa ineffabilis in solo contingit Christo, ut Verbum fieret caro, solus etiam est Christus per quem ad Verbum caro potest ascendere nec est (ut recte scripsit Ioannes) aliud sub caelo nomen in quo oporteat salvos homines fieri. Quod diligenter advertant qui, cum Christo se dicunt credere, communem tamen religionem aut suam unicuique, in qua est natus, credunt sufficere ad consequendam felicitatem. Non mihi, non ipsis rationibus credant, sed Ioanni, sed Paulo, sed Christo ipsi qui dixit: « Ego sum via; ego sum hostium; et qui per  
4I<sup>o</sup> me non intrat fur est et latro »<sup>1</sup>. |

## EXPOSITIO SEPTIMA DE FELICITATE, QUAE EST VITA AETERNA.

### *Prooemium libri septimi.*

Si totius mundi gradus ordinem et naturam sexta absoluta expositione quasi sex diebus exagimus, reliquum ut septimo hoc tractatu quasi sabbato nostrae commentationis de sabbato mundi et quiete creaturarum, quarum naturam in superioribus instituimus, idest de earum felicitate tractemus, aut (ut dicam rectius) tractantem Mosem ut verum vatem futurorum omnium audiamus. Est autem

---

<sup>1</sup> Cfr. *Joan.* XIV, 6.

Di qui siamo ricondotti a quel grande sacramento che è pazzia per il volgo, scandalo per gli Ebrei, virtù e sapienza divina per noi: non potersi l'uomo congiungere a Dio se non per la mediazione di Colui che, avendo congiunto in se stesso l'uomo a Dio, fatto vero mediatore, può congiungere a Dio gli uomini in modo tale che, come in lui il figlio di Dio assunse forma umana, così gli uomini diventino figli del Signore. E se è vero ciò che abbiamo detto: che gli estremi non possono riunirsi se non attraverso un termine medio, e che a ragione è chiamato medio quello che in sè ha già riuniti gli estremi; se quell'ineffabile grazia del Verbo che si fa carne si attua solo in Cristo, solo attraverso Cristo la carne può ascendere al Verbo, nè (come scrisse bene Giovanni) c'è sotto il cielo un altro nome in cui gli uomini debbano salvarsi. Ed a ciò riflettano con cura quelli che, pur dicendo di credere a Cristo, ritengono che la religione comune o quella in cui ciascuno è nato, basti per raggiungere la felicità. Non prestino fede a me, non ai ragionamenti, ma a Giovanni, a Paolo, a Cristo stesso che dice: «io sono la via; io sono la porta; chi non passa attraverso me è un ladro o un bandito».

#### SETTIMA ESPOSIZIONE.

#### DELLA FELICITÀ CHE È LA VITA ETERNA.

##### *Proemio del libro settimo.*

Se, compiuta la sesta esposizione, abbiamo esaurito, come nei sei giorni, i gradi e l'ordinamento e la natura del mondo, in questo settimo trattato, quasi sabato del nostro commento, resta da trattare del sabato del mondo e del riposo delle creature di cui dicemmo in precedenza, cioè della loro felicità; per dir meglio, ci resta da ascoltare Mosè mentre tratta tutto ciò da vero vate di tutte le cose future.

X  
felicitas (ut theologi praedicant) alia quam per naturam, alia quam per gratiam consequi possumus. Illam naturalem, hanc supernaturalem appellant. De prima, idest de naturali, satis dictum a Mose, quoniam, rerum cognita natura, naturalem quoque earum felicitatem cognoscimus. Reliquum igitur ut doceat de secunda, prophetam se potius exhibens quam doctorem, quoniam cum scripsit Moses nondum erat gratia, sed futurum erat ut esset. Verum quoniam mihi videor videre sciolos quosdam, dixerim an vappas potius et nebulones, qui se vocant philosophos cum nihil sint minus, ridentes statim et gratiam et felicitatem supernaturalem, quasi vana haec nomina et aniles fabulae sint, volui breviusculam hac de re cum illis disputationem sicuti prooemium facere septimi libri, rem et seorsum omnibus utilem et necessariam valde operi quod suscepimus, ubi altissimis philosophiae radicibus nixam et stabilitam stare sententiam theologorum dilucide comprobemus. Felicitatem ego sic definio: reditum uniuscuiusque rei ad suum principium. Felicitas enim est summum bonum, summum bonum id est quod omnia appetunt; quod autem omnia appetunt id ipsum est quod omnium est principium, ut Alexander  
42' Aphrodi | siensis in commentariis primae philosophiae<sup>1</sup> et Graeci interpretes in Aristotelis Ethicen attestantur. Idem igitur finis omnium quod omnium principium: Deus unus omnipotens et benedictus, optimum omnium quae aut esse aut cogitari possunt; hinc duae illae appellationes apud Pythagoricos, unum scilicet et bonum. Unum enim cognominatur, qua omnium est principium, quemadmodum unitas principium est totius numeri; bonum autem, qua omnium finis, omnium quies et absoluta felicitas est. Videre iam possumus, si simus paulo solertiores, rationem duplicis felicitatis. Felicitas enim possessio atque adeptio est huius

---

<sup>1</sup> ALEX. APHR. *in metaph. comm.*, 820, 25 ss. (Hayduck).

Altra, come predicano i teologi, è la felicità che possiamo raggiungere per le vie della natura, altra la felicità che possiamo raggiungere per le vie della grazia. Quella chiamano naturale, questa soprannaturale. Della prima, di quella naturale, da Mosè è stato detto abbastanza, poichè, conosciuta la natura delle cose, è conosciuta anche la loro felicità naturale.

Gli resta dunque da chiarire la seconda, più in veste di profeta che non di dottore, giacchè, quando Mosè scrisse, la grazia non esisteva ancora, ma doveva esistere in avvenire.

Ma mi sembra di vedere dei saputelli, o per dir meglio, degli sciocchi e dei fannulloni, che, chiamandosi filosofi mentre non lo sono, si affrettano a ridere della grazia e della felicità soprannaturale come fossero vani nomi e favole da vecchierelle; perciò ho voluto collocare a guisa di proemio del settimo libro una breve discussioncella con loro, cosa in sè utile a tutti e molto necessaria all'opera che ci siamo assunti, dove proviamo che il parere dei teologi si fonda saldamente su profondissime radici di filosofia.

Io definisco così la felicità: il ritorno di ciascuna cosa al suo principio. La felicità infatti è il sommo bene; il sommo bene è ciò che tutti desiderano, ciò che tutti desiderano è il principio di tutto, come Alessandro d'Afrodisia attesta nei commentari della prima filosofia d'Aristotele e gl'interpreti greci nei commenti all'etica. La fine e il principio delle cose si identificano: sono il medesimo Dio uno, onnipotente, benedetto, migliore di tutte le cose che possono esistere o essere pensate; presso i Pitagorici ha quei due famosi appellativi: l'Uno e il Bene. Si chiama infatti uno perchè è il principio di tutto, come l'unità è il principio di ogni numero; si chiama bene perchè è il fine, il riposo, la perfetta beatitudine di tutto. Ormai, con un po' di buona volontà, possiamo scorgere l'essenza di questa duplice beatitudine. La felicità infatti è possesso e raggiun-

primi boni. Bonum hoc adipisci dupliciter possunt res creatae, aut in se ipsis, aut in ipso. Nam et in se ipso hoc bonum est super omnia exaltatum, suae inhabitans divinitatis abyssos et per omnia diffusum in omnibus invenitur, hic quidem perfectius, illic imperfectius, pro rerum conditione a quibus participatur. Unde, ut scribunt poetae, Iuppiter est quodcumque vides et Iovis omnia plena sunt<sup>1</sup>. Unaquaeque igitur natura cum in se Deum habeat aliquo modo, quia tantum Dei habet quantum habet et bonitatis (bona autem omnia quae Deus fecit), reliquum ut cum perfectam omnibus numeris suam habet naturam, se adeptam Deum quoque in se adipiscatur, et si adeptio, ut comprobavimus, est felicitas, in se ipsa aliquo modo sit felix. Haec est naturalis felicitas, quam et maiorem et minorem diversae res pro naturarum diversitate sortitae sunt. Ignis res est anima carens, participat autem Deum multis rationibus. Nam primo est, et unumquodque quod est, participatu Dei est, qui est ipsum esse; item qua ignis species certa et actus est, Deo est similis, qui prima species, primus est actus; et dum ignis ignem producit, divinam fecunditatem, dum se intra terminos suae continet sphaerae, iustitiam, dum nobis deservit, beneficentiam pro suae naturae modulo imitatur. Haec ignis dum agit, suam adeptus perfectionem felix est quantum capax ipse felicitatis. Feliciores plantae, quae praeterea vitam; feliciora animantia, quae etiam cognitionem sortita, ut plus perfectionis ita plus etiam in se ipsis divinitatis inveniunt. Optima omnium mortalium conditione homo qui, sicut natura, ita naturali felicitate aliis praestat, praeditus intelligentia et libertate arbitrii, praecipuis dotibus et ad felicitatem maxime con-

---

<sup>1</sup> VERGILII *Eglog.* III, 60 (cfr. S. AUGUSTINI *De civitate Dei*, IV, 9-10; PL, XLI, 119; ALBERTI MAGNI *Comm. De Causis*, lib. I, t. IV, c. V; *Summa de Creaturis*, II, q. V, a. 2).

gimento di questo sommo bene. Le cose create possono raggiungerlo in due modi: o in se stesse, o in lui. Infatti, in se stesso, questo bene si leva al di sopra di tutto, celato negli abissi della propria divinità; nelle cose, si trova diffuso dappertutto, qua più perfetto là meno, secondo la condizione delle cose che ne partecipano.

Perciò (come scrivono i poeti) Giove è ovunque tu guardi, e tutte le cose sono piene di Giove. Ogni natura dunque avendo in sè in qualche modo Dio, poichè ha tanto di divino quanto di bene (e son buone tutte le cose che Dio ha creato), quando ha raggiunto sotto ogni rispetto la propria perfetta natura, raggiungendo se stessa raggiunge anche Dio, e, se il raggiungimento di Dio, come abbiamo dimostrato, è la felicità, in qualche modo è felice in se stessa. Questa è la felicità naturale che le diverse cose, secondo la diversità della loro natura, hanno ottenuto in sorte, in misura più o meno grande. Il fuoco è una cosa inanimata, ma partecipa di Dio per molti rispetti. Infatti, in primo luogo esiste, ed ogni cosa esiste in quanto partecipa di Dio che è l'essere stesso; inoltre, in quanto fuoco e specie determinata e atto, è simile a Dio, che è la specie prima, l'atto primo; infine quando il fuoco genera il fuoco, imita nei limiti della propria natura la fecondità divina; quando si tiene entro i confini della sua sfera imita la giustizia; quando ci serve imita la benevolenza. Facendo così, realizzando la propria natura, il fuoco è felice, per quanto è capace di felicità; più felici le piante che hanno anche la vita; più ancora gli animali che, ottenuta in sorte la conoscenza, trovano in se stessi una maggior perfezione e quindi una traccia più viva della divinità.

In una condizione superiore a quella di tutti i mortali è l'uomo che, come per natura, così per felicità naturale sta al disopra degli altri, fornito d'intelligenza, di libero arbitrio, di doti precipue molto atte a condurre alla beati-

ducentibus. Suprema inter creaturas angelica mens et substantiae nobilitate et finis consecutione, cuius maxime particeps quia illi et iuncta et proxima est. At vero, ut supra diximus, per hanc felicitatem nec plantae nec bruta nec homo nec angelus Deum, qui est summum bonum, in ipso Deo, sed in se ipsis attingunt. Qua propter et pro naturarum capacitate gradatim felicitatis ratio variatur. Quare et de hac solum loquuti philosophi, felicitatem uniuscuiusque rei in optima operatione suae naturae collocaverunt. Et de angelis quidem, quos vocant mentes et intellectus, etiam si summam illorum perfectionem hanc faterentur, quod Deum intelligerent, cognitionem tamen Dei quam habent haud aliam statuere, praeter eam qua se ipsos cognoscunt, ut de Deo tantum intelligant, quantum de Dei natura in eorum substantia repraesentatur. De homine autem, etsi diversi diversa senserint, omnes tamen intra humanae facultatis angustias se tenuerunt, vel in ipsa tantum veri investigatione, quod Academici, vel in adeptione potius per studia  
43' philosophiae, quod Alpharabius dixit, felicitatem | hominis determinantes. Dare aliquid plus visi Avicenna, Averrois, Abubacher, Alexander et Platonici, nostram rationem in intellectu, qui actu est, aut aliquo superiore, nobis tamen cognato, quasi in suo fine firmantes, sed neque hi hominem ad suum principium nec ad suum finem adducunt. Quas ego eorum disputationes atque sententias nec reprobato nec aspernor, si de naturali se tantum felicitate dicere videantur. Certum enim per eam non posse hominem aut angelos altius evehi quam ipsi dicant. Quod vel hac ratione maxime comprobatur, quoniam si nixum propria fortitudine nihil supra se ipsum potest assurgere (alioquin se ipso esset validius), utique nihil nitens per se ipsum ad felicitatem maius aliquid vel perfectius sua natura assequi poterit. Sed dicant mihi philosophi, si haec in rebus sola felicitas, cur vel ipsi fatentur inter animalia solum hominem natum



tudine. Suprema fra le creature la mente angelica, per nobiltà di sostanza e per capacità di raggiungere il fine, di cui partecipa in grado particolare perchè gli è unita più da vicino. Ma, come si è detto poc'anzi, con questa felicità, nè le piante, nè i bruti, nè l'uomo, nè l'angelo raggiungono Dio, il bene sommo, in Dio stesso, ma in se stesse.

Quindi il tipo di beatitudine varia anche gradualmente in rapporto alla capacità naturale. Perciò i filosofi che parlarono solo di questo collocarono la felicità di ciascuna cosa nella compiuta perfezione dell'operare in rapporto alla propria natura ; e a proposito degli angeli, che chiamano menti e intelligenze, anche se posero in ciò la loro somma perfezione, nell'intelligenza di Dio, non ammisero tuttavia altra cognizione di Dio all'infuori di quella con cui conoscono se stessi ; sicchè comprendono di Dio quel tanto che è impresso nella loro sostanza. Intorno all'uomo, anche se ci fu varietà d'opinioni, tutti ad ogni modo si tennero nei limiti delle capacità umane, ponendo la beatitudine dell'uomo o nella stessa ricerca della verità, come dissero gli Accademici, o nella sua conquista attraverso studi filosofici, come disse Alfarabi.

Sembrarono concedere di più Averroè, Avicenna, Abu Bacer, Alessandro e i Platonici, fondando la nostra ragione, come nel proprio fine, nell'intelletto che è in atto o in altro intelletto superiore ma collegato a noi ; ma neppure costoro guidano l'uomo al suo principio o al suo fine. Io nè rimprovero nè disprezzo queste discussioni purchè pretendano solo di parlare della felicità naturale. Ma è certo che, attraverso questa, nè l'uomo nè gli angeli potranno elevarsi più di quel che essi dicono.

E ciò è confermato specialmente dal fatto che, se niente fondandosi sulle proprie forze può raggiungere qualcosa di superiore a sè (altrimenti sarebbe più forte di se stesso), del pari nulla, tendendo per sè alla felicità, potrà raggiun-

ad felicitatem? Cum enim alia praeter hominem ad suos quoque fines perveniant, possumus dicere esse aliorum quam hominis minorem felicitatem; at nullam esse quo pacto defendemus? Quin immo, cum a fine a natura statuto, reliqua infra hominem numquam, homo quasi semper exorbitet, videbitur, nisi alio se privilegio iactet, infelicissima omnium humana conditio. Audiamus igitur sacros theologos dignitatis nostrae nos admonentes et quae ultro nobis a Patre liberalissimo divina bona praestantur, ne, quaeso, ipsi crudeles in nostros animos et male grati erga Deum opificem reiciamus. Diximus supra summam felicitatis in Dei esse adeptione, quod est summum bonum et principium omnium; dupliciter autem illam posse contingere, quoniam vel in creaturis, quibus se Deus participat, 43<sup>v</sup> vel in ipso Deo Deum | assequimur. Ostendimus item, quod et ostendemus, res creatas non posse viribus suis ad hanc postremam, sed ad illam dumtaxat accedere. Est autem illa, si animadvertimus, umbra potius felicitatis quam vera felicitas, quemadmodum creatura, in qua Deum attingis, non summa bonitas sed summae bonitatis, idest divinae, tenuis umbra est. Adde quod res per illam se ipsis potius quam Deo restituuntur, non id assequutae ut ad suum principium redeant, sed hoc tantummodo ne a se ipsis discedant. Vera autem et consummata felicitas ad X Dei faciem contuendam, quae est omne bonum, ut ipse dixit, et ad perfectam cum eo principio a quo emanavimus unionem nos revehit et adducit. Ad hanc angeli attolli quidem possunt, sed non possunt ascendere. Quare peccavit Lucifer dicens: « Ascendam in caelum ». Ad hanc ire homo non potest, trahi potest; unde Christus de se, qui

gere qualcosa di più alto o perfetto della propria natura. Ma mi dicano questi filosofi perchè, se nell'ordine delle cose esiste questa sola felicità, essi stessi riconoscono che, fra gli animali, solo l'uomo è nato per la felicità. Infatti poichè anche altre cose oltre l'uomo raggiungono i loro fini, possiamo dire che la loro felicità è inferiore a quella umana; ma in che modo potremmo negarla? Chè anzi, poichè gli esseri inferiori non escono mai dal limite imposto da natura, mentre l'uomo ne esce quasi sempre, la sua condizione, se non vanterà altro privilegio, sembrerà più infelice di tutte. Ascoltiamo dunque i sacri teologi che ci richiamano alla dignità della nostra natura e ci esortano a non respingere, crudeli verso noi stessi e ingrati verso Dio creatore, quei beni divini che ci vengono offerti spontaneamente dal Padre generosissimo. In precedenza abbiamo detto che la suprema felicità è nella conquista di Dio, sommo bene e principio di tutto; inoltre, che tale conquista può avvenire in due modi, poichè raggiungiamo Dio nelle creature che egli fa partecipi di sè, o in Dio stesso. Abbiamo anche mostrato, e su ciò torneremo, che le cose create non possono giungere con le loro forze a quest'ultima felicità, ma solo a quella. E quella, se ben riflettiamo, è più un'ombra di felicità che una felicità vera, come la creatura in cui si coglie Dio non è la somma bontà, ma una pallida ombra della somma bontà divina.

Si aggiunga che, attraverso quella felicità, le cose tornano a se stesse più che non a Dio, ottenendo così, non di ritornare al proprio principio, ma semplicemente di non scostarsi da sè. Mentre la vera e compiuta felicità ci riconduce e ci guida alla contemplazione di Dio che è il bene assoluto, come disse da sè, e alla perfetta unione con quel principio da cui scaturimmo. A questa gli angeli possono essere sollevati, ma non possono ascendere da sè. Perciò Lucifero peccò dicendo: « Salirò al cielo ». A questa l'uomo

est ipsa felicitas, dixit: « Nemo venit ad me nisi Pater meus traxerit illum »<sup>1</sup>. Bruta autem et quae infra hominem, nec ire nec trahi ad illam possunt. Ideoque solus homo et angelus ad eam sunt facti felicitatem, quae est vera felicitas. Potest vapor conscendere in altum, sed non nisi attractus radio solis; lapis et corpulenta omnis substantia neque radium usque quaquam admittere neque per illum tolli in sublime potest. Hunc radium, hanc vim divinam, hunc influxum, gratiam appellamus, quia Deo et hominem et angelum gratos efficiat. Habent autem philosophi huius doctrinae manifestum exemplum in corporibus. Corporum enim aliqua in rectum, aliqua in orbem feruntur. Motus rectus, quo elementa ad proprias sedes geruntur, figurat felicitatem, per quam in propriae naturae perfectione res  
44' stabiliuntur. Motio circularis, per quam | corpus ad eundem unde abscedit terminum circumvolvitur, expressissima imago est verae felicitatis, per quam creatura ad idem principium redit a quo processerat. Sed vide quam omnia utrimque conveniunt. In orbem non moventur nisi immortalia et incorrupta corpora. Ad Deum non redit, nisi immortalis et aeterna substantia. Elementa, ut suos motus perficiant, non alia indigent vi, quam indito sibi a genitura vel gravitatis impetu vel levitatis, quemadmodum ad naturalem felicitatem singula proprio impetu, propria vi feruntur. At vero coelestia, etsi idonea sint motui circulari, non ipsa tamen sibi sufficiunt ad hunc motum explendum, sed divino opus motore, qui illa verset et circumvolvatur. Denique sic perpetuae apta circuitioni illa corpora sunt, ut non facere eam sed suscipere possint. Haud aliter nobis atque angelis accidit. Tales enim sumus natura, ut non circum-

---

<sup>1</sup> *Joan.* VI, 44.

non può venire, può essere solo guidato ; perciò Cristo che è la stessa felicità disse di sè : nessuno viene a me se non lo ha condotto il Padre mio. Le bestie e in genere le cose inferiori all'uomo non possono nè andare da sè nè esser condotte a quella felicità.

Perciò solo l'uomo e l'angelo sono creati per quella felicità che è la felicità vera. Il vapore può salire in alto, ma solo attratto dai raggi del sole ; la pietra e ogni sostanza corpulenta non può nè accogliere in alcun modo un raggio nè essere da esso sollevata verso l'alto. Chiamiamo grazia questo raggio, questa forza divina, quest'influsso, poichè rende l'uomo e l'angelo grati a Dio.

Di siffatta dottrina i filosofi hanno un chiaro esempio nei corpi. Infatti alcuni di questi si muovono in linea retta, altri circolarmente. Il moto rettilineo, da cui gli elementi sono portati ai loro luoghi naturali, rappresenta quella felicità che rafforza le cose nella perfezione della propria natura. Il moto circolare, per cui il corpo è ricondotto al medesimo punto d'onde partì, è immagine evidentissima della felicità vera, per cui la creatura torna al medesimo principio d'onde è scaturita.

Ma vedi che completa rispondenza da ambe le parti. Circolarmente si muovono solo i corpi immortali e immuni da corruzione. A Dio ritorna solo la sostanza immortale ed eterna. Gli elementi, per compiere il loro moto, non hanno bisogno d'altra forza se non del principio ad essi connaturato di gravità o di levità, così come le singole cose sono tratte alla felicità naturale per proprio impulso, per forza propria. Ma i corpi celesti, anche se suscettibili di moto circolare, non bastano per sè a realizzarlo ; è dovuta al divino motore la forza che li muove circolarmente. Infine l'attitudine di quei corpi al perpetuo moto circolare consiste, non nella capacità di produrlo, ma nella capacità di accoglierlo. Lo stesso avviene per quanto riguarda noi e gli angeli.

agere nos et reflectere, sed circumagi motrice vi gratiae et reflecti in Deum possumus. Hinc illud : « Qui aguntur Spiritu Dei filii Dei sunt »<sup>1</sup>. *Qui aguntur* dixit, non autem *qui agunt*. Hoc distamus a caelo, quod illum naturae necessitate, nos pro nostra libertate movemur. Pulsat enim assidue animum tuum spiritus motor. Si obaudias, tibi relinqueris tuo torpori, tuae infirmitati, miser et infelix. Si admittas, statim Deo plenus per orbem religionis ad Patrem, ad Dominum reportaris, in eo vitam semper possessurus, in quo et semper, etiam antequam fieres, vita fuisti. Haec est vera felicitas, ut unus cum Deo spiritus simus, ut apud Deum non apud nos Deum possideamus, cognoscentes sicut  
44<sup>v</sup> et cogniti sumus. Ille enim nos, non | per nos, sed per se ipsum cognovit. Ita et nos cognoscemus illum per ipsum et non per nos. Haec est tota merces, haec est vita aeterna, haec est sapientia quam sapientes saeculi non cognoverunt, ut ab omni multitudinis imperfectione redigamur in unitatem per copulam indissolubilem cum eo qui est ipsum unum. Pro hac felicitate Christus orabat ad Patrem hoc modo : « Pater fac quemadmodum ego et tu unum sumus, ita et hi nobiscum unum sint »<sup>2</sup>. Hanc Paulus sperabat dicens : « Cognoscam non ex parte, sed sicuti est »<sup>3</sup>. Et si sperabat, nonne iure dicebat : « Quis me separabit a caritate Christi »<sup>4</sup> ? ; et cupiebat dissolvi, ut cum Christo fieret unum. Ab hac cecidit daemon, quoniam ad illam ascendere, non rapi, voluit, ideoque illud amisit quod habuisset, si permansisset. Ex hac radice notum quae sors infantium, qui decessere nondum initiati, scilicet apud se manent, nec suis bonis exuti nec divinis locupletati. Nobis

---

<sup>1</sup> Rom. VIII, 14.

<sup>2</sup> Joan. XVII, 21.

<sup>3</sup> I Cor. XIII, 12.

<sup>4</sup> Rom. VIII, 35.

Per natura non siamo tali da poterci muovere in giro e riflettere, ma possiamo esser volti dalla forza motrice della grazia e rifletterci in Dio. Di qui il detto: « quelli che son tratti dallo spirito di Dio sono figli di Dio ». Disse *quelli che sono tratti non quelli che traggono*. Ci differenziamo dal cielo perchè esso è mosso dalla necessità della sua natura, mentre noi ci muoviamo secondo la nostra libertà. Infatti la spirituale forza motrice batte di continuo alle soglie dell'animo tuo; se ti chiuderai in te, misero e infelice sarai lasciato al tuo torpore, alla tua debolezza; se la accoglierai, tosto, pieno di Dio, attraverso il ciclo religioso, sarai ricondotto al Padre, al Signore, per conseguire la vita eterna in Lui che ti racchiudeva in sè prima ancora che tu fossi in vita. Qui è la vera felicità: nell'essere uno spirito solo con Dio per possedere Dio, non in noi, ma in sè, conoscendolo così come ne siamo conosciuti. Egli non ci conosce infatti in noi, ma in sè; così anche noi lo conosceremo in sè anzichè in noi. Qui è il sommo premio, qui la vita eterna, qui la sapienza che i dotti di questo mondo hanno ignorato: nell'essere ricondotti da ogni imperfezione del molteplice all'unità, attraverso il legame inscindibile con Colui che è la unità stessa.

Per questa felicità Cristo pregava il Padre così: « Padre, fai in modo che come tu ed io siamo uno, così anche essi siano uno con noi ». Questa felicità sperava Paolo nel dire: « Lo conoscerò, non parzialmente, ma nella sua essenza » e, se lo sperava, non aveva ragione a dire: « Chi mi separerà dall'amore di Cristo »? E desiderava dissolversi, per farsi uno con Cristo. Da questa felicità decadde il diavolo, poichè volle salire ad essa, non esservi sollevato, e così perse ciò che avrebbe avuto se fosse rimasto nella sua condizione. Su queste basi si spiega la sorte dei bambini che morirono prima del battesimo. Essi restano per conto loro, senza perdere i loro beni e senza arricchirsi di quelli divini.

in alterutram partem cadendum, aut summam miseriam aut summam felicitatem. Quoniam qui in causa est ne motorem recipiat, non solum immunem se facit gratiae, sed et naturam vitiat, ad cuius integritatem hoc attinet, ut agnitum spiritum quaerat, non recuset, et procul dubio recta esse natura non potest, quae maioris boni propositi spem aut reicit aut contemnit. Quare postquam Christus est agnitus, si qui Christum non induuntur, non solum prima felicitate, sed et secunda, idest naturali, iure privantur, quia gratiam nolle non nisi corruptae est et labefactae naturae. Quemadmodum autem nos viventes sub Evangelio, ideo Christum Dei virtutem et sapientiam in nobis recipimus, | quia uti iam datum humano generi amamus et retinemus, ita et patres sub lege vetere illum recipiebant, cum futurum adventum et credebant indubie et sperabant alacriter et ardentem desiderabant. Sed sicut non ut praesentem iam, sed ut futurum recipiebant, ita neque praesentem, quasi iam spiritus inhabitantis, nisi postquam advenit fructum experti sunt. Cum post peractum in ara crucis ineffabile sacrificium, descendente ad eos Christo, ab eo uti motore circumacti momento turbinis ad libertatem et eveci ad summae felicitatis gradum fuerunt. Ad hanc felicitatem religio nos promovet, dirigit et impellit, quemadmodum ad naturalem duce utimur philosophia. Quod si natura rudimentum est gratiae, utique et philosophia inchoatio est religionis, neque est philosophia quae a religione hominem semovet, recte igitur et nos, cum a Mose postquam sex dies de natura sumus philosophati, septimo die divinis vacantes de supernaturali felicitate dicemus.



Noi dobbiamo finire in uno di questi due modi, o in somma miseria, o in suprema felicità. Poichè chi non accoglie lo spirito motore, non solo si priva della grazia, ma abbassa la propria natura; infatti fa parte dell'integrità di questa che, conosciuto lo spirito, lo ricerchi e non lo rifiuti, e senza dubbio non può essere natura retta quella che respinge o disprezza la speranza d'un maggior bene. Perciò chi, dopo aver conosciuto Cristo, non ne abbraccia la fede, non solo è privo della felicità prima, ma anche della seconda, cioè della felicità naturale, poichè il non voler la grazia è proprio solo di una natura corrotta e macchiata.

Come noi, vivendo nel precetto evangelico, accogliamo in noi Cristo, virtù e sapienza di Dio, lo amiamo come già concesso al genere umano e ci stringiamo a lui, così anche i Padri, sotto la vecchia legge, lo accoglievano poichè credevano fermamente alla sua venuta, ci speravano con forza, lo desideravano con ardore. Ma accogliendolo come futuro, non come presente, non godettero come presente il frutto dello Spirito se non quando lo Spirito fu venuto, quando, compiutosi l'ineffabile sacrificio della croce, scendendo Cristo a loro, da lui, come da una forza motrice, furono, con travolgente bufera, tratti a libertà ed elevati al grado della felicità somma. La religione ci indirizza, ci guida e ci spinge a questa felicità, come per la felicità naturale ci serviamo della filosofia. Chè se la natura è un principio di grazia, anche la filosofia è un principio di religione, nè esiste filosofia che allontani l'uomo dalla religione.

Giustamente pertanto anche noi, dopo avere, rifacendoci a Mosè, filosofato per sei giorni della natura, il settimo giorno, dedicandoci alle cose divine, parleremo della felicità soprannaturale.

*Caput primum.*

Duplex (uti ostendimus) supremæ huius felicitatis natura est capax, angelica et humana. Illa caelum, hæc terra dicitur, quia angeli caelum, nos terram inhabitamus; et de caelo non est quod dicat amplius, quia non angelorum sed hominum legem scripturus est. Ad homines igitur descendens, inquit: «Terra erat inanis et vacua et tenebrae erant super faciem abyssi». Non creat Deus inanitatem, non creat tenebras, sed terra (inquit) inanis et tenebrae erant. Non dicit hæc fuisse creata, sed fuisse; quod cur sit dictum, patebit simul cum cognoverimus quæ hæc  
45<sup>o</sup> inanitas, quæ hæc tenebrae sint. | Natura humana, quæ terra dicitur, angelis comparata statim ab initio, quia statim peccavit, inanis erat et vacua originali iustitia et peccati tenebris facies eius, idest ratio, obducebatur. Neque hæc fecit Deus, sed hominis malitia, qui volens se his bonis privavit, quibus illum Deus ditaverat. Sic naturæ corruptæ status a Propheta describitur, quæ quo pacto deinde adeo per Abraam, per Mosem, per Prophetas, novissime vero per unigenitum Filium suum, et pristinae dignitati restituta et ad summam felicitatem parata fuerit, in sequentibus demonstrabit. Verum et quo tempore aquæ obductæ tenebris erant, infectæ scilicet primævis sordibus notæ originalis, Spiritus tamen Domini fovebat eas. Quod est dupliciter intelligendum, et quod lumine divini vultus quod signatum est super nos, idest lumine naturalis intelligentiæ, homines regebantur; et quod divinæ tum providentiæ cura humanum genus destitutum non erat, sed Spiritus Domini fovebat aquas, Spiritus ille qui (ut ait Apostolus)

*Capitolo primo.*

Come abbiamo mostrato, la natura capace di questa suprema felicità può essere di due maniere: angelica e umana. Quella si chiama *cielo*, questa si chiama *terra*; poichè gli angeli abitano il cielo, noi la terra. E Mosè non ha motivo di dilungarsi più oltre sul cielo, perchè non deve scrivere la legge degli angeli, ma degli uomini. Venendo quindi agli uomini dice: « La terra era sterile e vuota e le tenebre si stendevano sulla superficie dell'abisso ». Dio non crea la sterilità, non crea la tenebre, ma, come il Profeta dice: « Vuota era la terra e c'erano le tenebre »; non dice che erano state create, ma che erano. Perchè poi ciò sia detto sarà evidente quando avremo saputo che cosa è questo vuoto, quali sono queste tenebre. La natura umana, che è detta *terra*, si paragona agli angeli, subito fin dall'inizio, perchè subito peccò; era sterile, priva della giustizia originaria, e la sua superficie, cioè la ragione, era coperta dalle tenebre del peccato. Ciò non fece Dio; fu la malizia dell'uomo che volontariamente lo privò di quei beni di cui Dio lo aveva dotato. Così è descritto dal Profeta lo stato della natura corrotta; in seguito dimostrerò come essa poi sia stata restituita alla primitiva dignità e preparata alla somma felicità da Abramo, da Mosè, dai profeti e, ultimamente dal Figlio unigenito di Dio. Ma, anche quando le acque erano coperte di tenebre, cioè inquinate dall'antica macchia del peccato originale, lo Spirito del Signore stava su di esse.

E questo va inteso in due sensi: nel senso che gli uomini erano guidati dalla luce del volto divino che è impresso in noi, cioè dalla luce dell'intelligenza naturale; e nel senso che neanche allora il genere umano era privo della cura della divina Provvidenza, ma lo Spirito del Si-

intercedit pro nobis gemitibus inenarrabilibus<sup>1</sup>, et tunc assidue cogitabat quo pacto illas a venenis purgaret, quibus antiquus serpens eas infecerat; et ecce statim iubet oriri lucem et orta est lux. Abraam scilicet ille sapientissimus, fundator primus verae religionis, primus qui et naturae legem absolveret et de divina lege meditaretur, primus qui cultum unius Dei adversus idola et gentes hominibus persuaderet; primus qui et tenebras erroris depellere et malis daemonibus, qui principes tenebrarum dicuntur, bellum indicere est aggressus, unde merito lux cognominatus. Quod quia et discipuli Domini omnes fecerunt, omnes a Domino lux mundi sunt appellati. Haec est lux prima  
46' quae mundo affulsit et inter | daemonum verique Dei religionem, quasi inter lucem tenebrasque distinxit.

### *Caput secundum.*

Hunc sequuta est lex, quae merito cognomento dicitur firmamentum, statim in suo exordio, hoc ipso scilicet quod nunc tractamus, annuntians nobis opera manuum Dei, ut cecinit David: « Et opera manuum eius annunciat firmamentum »<sup>2</sup>. Data igitur lex per angelum Mosi firmata Verbo Dei, quae adhuc magis quam superior lux gentes ab Israelitis, idest impietatem a pietate, quasi aquas supercaelestes ab aquis quae sunt sub caelo, discriminavit. Dicuntur autem Iudaei aquae supercaelestes quia soli, ut inquit Hieremias<sup>3</sup>, signa caeli non timent, quae gentes timent; soli non aut stellas aut caelum, sed stellarum et caeli auctorem ac dominum, et agnoscunt et agnitum colunt ac venerantur. Gentes autem contraria ratione aquae sub

---

<sup>1</sup> Rom. VIII, 26.

<sup>2</sup> Psalm. XVIII, 2.

<sup>3</sup> Jerem. X, 2.

gnore si stendeva sulle acque, quello spirito che (come dice l'Apostolo) intercede per noi con inanerrabili lamenti, e continuamente pensava al modo di purgarle dal veleno con cui l'antico serpente le aveva inquinate; ed ecco, d'un subito, comanda alla luce di sorgere, e la luce è. Abramo sapientissimo fu il primo fondatore della vera religione; il primo a sciogliersi dalla legge di natura e a meditare sulla legge divina. Il primo a spingere gli uomini al culto di un solo Dio contro gl'idoli delle genti; il primo a fugare le tenebre dell'errore e a far guerra ai malvagi demoni che si chiamano principi delle tenebre: perciò giustamente è chiamato luce. E poichè lo stesso fecero anche tutti i discepoli del Signore, tutti sono chiamati dal Signore *luce del mondo*. Questa è la prima luce che rischiarò il mondo e che distinse la religione in culto dei demoni e del vero Dio, a simiglianza della distinzione in luce e tenebre.

### *Capitolo secondo.*

Seguì la legge che con giusta denominazione è detta *firmamento*, annunziandoci subito nel suo inizio, cioè nella parte che ora trattiamo, l'opera delle mani divine, come canta David: « e il firmamento annuncia l'opera delle sue mani ».

Dall'angelo fu data dunque a Mosè la legge confermata dal Verbo di Dio che, ancora più della precedente luce, distinse le altre genti dagl'Israeliti, cioè l'empietà dalla pietà, quasi acque sopracelesti dalle acque che sono sotto il cielo.

I Giudei sono detti acque sopracelesti perchè essi soli, secondo Geremia, non temono i segni del cielo come le altre genti; essi soli non temono le stelle o il cielo, ma riconoscono l'autore e signore delle stelle e del cielo, e riconoscendolo lo venerano e gli tributano culto. Le genti per opposto motivo sono invece le acque collocate sotto il cielo,

caelo sunt, quando et daemones caliginosi aeris incolas, quae regio supra aquas est, adorant et colunt et visibile caelum, sidera et planetas sibi deos ac dominos faciunt.

*Caput tertium.*

Erat autem futurum ut, nisi maior aliqua vis et misericordia Dei obstaret, aquae quae sunt sub caelo, idest idolis servientes, totam terram invaderent et occuparent; sic infectio totius mundi de prima macula, sic Sathanae ultoris imperium et ius in nos, reos antiquae noxae et huiusmodi servitutis poenae obnoxios, postulabat. Sed benefica semper et salutaris providentia Dei unam ex terrae partibus, etsi exiguam, quantum iustitiae leges patiebantur, ab aquarum iniuria liberam esse voluit; haec est Iudaea, vocata terra promissionis, quam et Abraae et posteritati a  
46<sup>v</sup> Deo promissa fuit. | Cui nostrae expositioni prophetae omnes astipulantur, apud quos totiens gentium impetus in Israelitas aquarum et maris incursionibus comparatur. Hinc illud « Elevaverunt flumina vocem suam »<sup>1</sup> et « mirabiles elationes maris »<sup>2</sup> et illud « sonuerunt et turbatae sunt aquae eorum »<sup>3</sup> et « non timebimus dum turbabitur terra et transferrentur montes in cor maris »<sup>4</sup>; et profecto non aliter Iudaeam, intra haud magnae regionis terminos conclusam, circumvallabant gentes, quam nunc terrae hanc portionem, utique modicam, quam habitamus, undique circumvallet Oceanus. Sed et pluribus in locis evidentissime in literis christianis per aquas gentes designantur; nam et scriptum est: « Aquae quas vidisti, gentes sunt » et, cum dominus Iesus vinum fecit ex aqua, quod in Pharisei domo

---

<sup>1</sup> *Psalm.* XCII, 3.

<sup>2</sup> *Psalm.* XCII, 4.

<sup>3</sup> *Psalm.* XLV, 4.

<sup>4</sup> *Psalm.* XLV, 3.

poichè adorano e venerano i demoni abitatori dell'aere caliginoso, regione posta sopra le acque, e si fanno dei e signori il cielo visibile, le stelle e i pianeti.

*Capitolo terzo.*

Se una maggior forza e la misericordia divina non si fossero opposte, le acque che sono sotto il cielo, cioè i servitori degli idoli, avrebbero invaso e occupato tutto il mondo.

Così da una prima macchia sarebbe derivato il malanno di tutto il mondo; così richiedeva l'imperio di Satana vendicatore e il suo diritto su di noi, rei dell'antica colpa e perciò degni della pena di un simile servaggio. Ma la provvidenza divina, sempre benefica e salvatrice, volle che una parte della terra, sia pure tanto piccola quanto era compatibile con le leggi della sua giustizia, rimanesse immune dall'offesa delle acque. Questa è la terra giudaica, chiamata *terra promessa*, poichè fu promessa da Dio ad Abramo e alla posterità.

Con la nostra presente esposizione concordano tutti i profeti dai quali i molteplici assalti contro gli Israeliti sono paragonati alle inondazioni delle acque e del mare.

Di qui i detti: «i fiumi elevarono le loro voci» e «i meravigliosi slanci del mare» e «risuonarono e si conturbarono le loro acque» e «non avremo timore se la terra si conturberà e i monti saranno trasportati nel cuore del mare»; e infatti le genti cingevano la terra di Giuda chiusa tra confini di regione non grande, come ora, da ogni parte, l'Oceano circonda questa piccola porzione di terra che abitiamo. Ma in più luoghi in modo assai chiaro, nella scrittura cristiana le genti sono indicate con le acque. Infatti è scritto: «Le acque che avete veduto sono popoli», e quando Gesù nostro Signore fece dall'acqua il vino nella casa del

defecerat, figurate, ut nostri scribunt, significavit aquas, idest gentes, ad eam fidem esse vocandas, quae apud Iudaeos, apud quos fuerat antea, in posterum deficeret. Itidem in mysteriis tradunt idcirco aquam vino misceri, quod aquae, idest gentes, sanguinem Christi per fidem crucis hauriant et combibant. Illa igitur pars afferta a iugo aquarum Dei providentia fuit ut, si reliqua terra obruta undis spiritalis nequitiae inutilis et deserta futura nec idonea fructibus verae religionis, haec saltem esset quae, luce suscepta quam protulit prima dies et rore caeli quod secunda statutum est, idest doctrina legis, ad ubertatem adiuta, germinaret interea, quasi herbas, plantas et arbores, iudicia, cerimonias et bonos mores, donec, cum temporis plenitudo venisset, ipsum etiam, quod Esaias optabat salvatorem, felicissima germinaret. |

47'

*Caput quartum.*

Et ecce temporis plenitudo. Si enim numerus quaternarius plenitudo est numerorum, nonne erit et dies quartus plenitudo dierum? Videte igitur quid nobis afferat quartus dies. Caelum secundo die firmatum, idest lex, sine sole ac luna ac stellis erat, capax quidem futurae lucis, sed obscurum adhuc nec insigni aliquo lumine illustratum. Advenit dies quartus, quo sol dominus firmamenti, idest Christus dominus legis et lunaris Ecclesia Christi compar et sponsa, et qui multos ad iustitiam erudirent apostolici doctores, in firmamento uti stellae in perpetuas aeternitates elucescerent, ad aeternam scilicet vitam mundum vocantes. Sol firmamentum non dissolvit sed perficit, et Christus legem



Fariseo, come scrivono i nostri, simbolicamente volle indicare che le acque, cioè le genti, dovevano esser chiamate a quella fede che in avvenire sarebbe mancata ai Giudei tra i quali prima era diffusa. Allo stesso modo nei misteri insegnano a questo proposito che l'acqua si mescola col vino perchè le genti assorbono e bevano il sangue di Gesù attraverso il sacrificio della croce.

Quella parte pertanto fu sottratta all'invasione delle acque; perchè, se il resto della terra, coperto dalle onde della nequizia spirituale, stava per diventare inutile, abbandonato, incapace di dare i frutti della vera religione, ci fosse almeno questa parte che, dopo aver accolto la luce del primo giorno, fecondata dalla rugiada del secondo, cioè dalla dottrina della legge, germinasse come erbe, piante ed alberi, giudizi, cerimonie e buoni costumi, finchè, giunto il tempo a compimento, germinasse con somma felicità lo stesso Salvatore, secondo il voto di Isaia.

#### *Capitolo quarto.*

Ed ecco il compimento del tempo.

Se infatti il quattro è la perfezione nel mondo dei numeri, il quarto giorno non esprimerà forse la perfezione tra i giorni? Vedete dunque che ci porti il quarto giorno. Nel secondo giorno si era posto il cielo, cioè la legge, senza sole e senza luna e senza stelle, capace di luce in futuro, ma per il momento ancora oscuro e privo di qualunque notevole sorgente di luce.

Venne il quarto giorno: allora il sole, signore del firmamento, cioè Cristo, signore della legge, e la Chiesa, compagna e sposa di Cristo, simile alla luna, e i dottori apostolici, che dovevano educare alla giustizia le moltitudini, come stelle risplendettero nel firmamento per l'eternità chiamando il mondo alla vita eterna. Il sole non distrugge il firmamento,

non venit ut dissolveret, sed ut perficeret. Lux primi diei, Abraam pientissimus, vidit diem quartam, quae est dies Christi, et gavisus est. Vidit radium suae lucis, idest verae religionis, quem mundo intulerat per solem iustitiae, per lucem veram illuminantem omnes homines, in universum orbem latissime diffundendum. Vidit Iesum Christum splendorem paternae substantiae illucescentem his, qui in tenebris et in umbra mortis sedebant, et principem tenebrarum, principem mundi huius, eici foras et de mentibus hominum exterminari. Haec vidit et exultavit; vidit diem quartam et laetatus est; haec dies quam fecit Dominus, qua Dominus homo fit, qua Deus habitavit in nobis; exultemus et nos et laetemur in ea. Quam autem vera, quam  
47<sup>v</sup> solida sit nostrae ratio expositionis | attendatis, quaeso, paulo diligentius, Christiani fratres. Unde et vobis potentissima tela contra lapideum cor Hebraeorum de armamentariis eorum petita subministrabuntur. Probabimus autem illud primo, ex testimoniis Iudaeorum, per opera diei quarti adventum Christi nobis significari. Secundo ostendemus nobis Messiam repraesentari per nullam rem congruentius quam per solem, colligemusque evidentissime ex temporum ratione non venturum in posterum Christum, sed Iesum ex Nazareth, filium virginis, promissum Hebraeis Messiam fuisse. Est inter decreta veteris hebraicae disciplinae per sex dies geneseos sex mille annos mundi sic designari, ut sint quae hic dicuntur opera primi diei vaticinium eorum quae primo mundi millenario futura erant ut contingerent; opera item secundi, eorum quae in secundo, et sic deinceps

ma lo trae a perfezione ; Cristo non è venuto a distruggere la legge, ma a compierla.

La luce del primo giorno, cioè il religiosissimo Abramo, vide il quarto giorno, che è il giorno di Cristo, e ne gioì. Vide il raggio della Sua luce, ossia della vera religione, che, recato nel mondo dal sole della giustizia doveva diffondersi ampiamente per tutto l'universo attraverso la luce di verità che illumina tutti gli uomini. Vide Gesù Cristo, fulgore della sostanza paterna, risplendere a coloro che erano nelle tenebre e nell'ombra di morte, e scacciare il principe delle tenebre, il principe di questo mondo, e sterminarlo dalle menti degli uomini. Vide queste cose e ne esultò, vide il quarto giorno e ne fu beato ; questo è il giorno che il Signore creò, in cui il Signore si fece uomo, in cui Dio abitò fra noi ; esultiamo anche noi in questo giorno e rallegriamoci in esso.

O fratelli Cristiani, io vi prego di badare attentamente alla fondata verità della mia esposizione, d'onde anche a voi saranno largiti, contro quella pietra che gli Ebrei hanno per cuore, strali potentissimi tolti dalle loro armi. Proveremo poi in primo luogo che, dalle testimonianze giudaiche, attraverso l'opera del quarto giorno, ci è indicata la venuta di Cristo. In secondo luogo mostreremo che il Messia non ci può venir presentato da nessun simbolo meglio che dal sole, e per quel che riguarda il tempo concluderemo con assoluta evidenza che il Cristo non deve venire nel futuro, ma che Gesù di Nazareth, figlio della Vergine, fu il Messia promesso agli Ebrei. È detto nelle tradizioni dell'antica sapienza giudaica che coi sei giorni della genesi sono così simboleggiati i seimila anni del mondo : in modo che le opere qui assegnate al primo giorno costituissero la profezia di quanto sarebbe avvenuto nel primo millennio del mondo ; le opere del secondo di ciò che sarebbe avvenuto nel secondo millennio, e così via, mantenendo sempre il

eodem semper utrobique successionis ordine servato; cui sententiae etiam attestatur, inter iuniores, Moses Gerundinensis, theologus primae celebritatis apud Hebraeos. Meminit et divus Hieronymus in expositione psalmi illius, qui Mosi inscribitur, videturque opinio haec fundamento praecipue illi inniti quod mille anni, ut inquit Propheta, unus dies sunt apud Deum. Quartus igitur dies, si vera est haec doctrina, vaticinium est eorum quae quarto millenario mundi eventura sunt. Age nunc ostendamus, iuxta annales Hebraeorum et quam approbant ipsi annorum supputationem, quarto mundi millenario Iesum apparuisse; computant illi ab Adam ad diluvium annos mille quingentos quinquaginta sex, a diluvio ad Abraam annos ducentos et nonaginta duos, atque ita ab Adam ad Abraam colliguntur anni mille octingenti duodeviginti; a genitura autem Isaac  
48<sup>r</sup> ad | ruinam secundi templi, quae fuit post Christi mortem, numerant annos circiter, neque enim reseco ad vivum, mille sexcentos sexaginta. Supputant enim ab Isaac ad exitum ex Aegypto annos quadringentos et triginta; ab exitu ad templum quod Salomon aedificavit, totidem fere; a Salomone ad templi desolationem per Babylonios, annos quadringentos et decem; a templi instauratione sub Esdra ad hanc sub Tito captivitatem, annos quadringentos viginti. Itaque, si omnes simul collegeris, computabis a mundi exordio ad Christum, iuxta ipsorum Hebraeorum mentem, annorum tria milia quingentos et octo, ut et in ipso quarti millenari medio Christus advenerit, et intra eiusdem millenarii quasi infra terminos quarti diei et lunae, idest ecclesiae, lux toti mundo affulxerit et innumerabilis martyrum apostolorum doctorumque multitudo, qui intra quingentos annos post Christi mortem omnes claruere, et firmamenti, idest legis, obscuritatem et nostrae noctis tenebras illuminaverint. At dicent Hebraei: «Esto per haec tempora

medesimo ordine di successione parallela ; dottrina questa che conferma tra i moderni anche Mosè di Gerona, teologo di grande fama presso gli Ebrei. La ricorda pure S. Girolamo nell'esposizione del salmo che s'intitola a Mosè, e una tale opinione sembra avere il più saldo appoggio in quel principio per cui mille anni, come dice il Profeta, sono per la divinità un giorno solo.

Il quarto giorno dunque, se è vera questa dottrina, è profezia di quanto avverrà nel quarto millennio del mondo. Ora mostreremo, secondo gli annali degli Ebrei e il compunto che essi stessi approvano, che Gesù comparve nel quarto millennio del mondo.

Essi contano millecinquecentocinquantasei anni da Adamo al diluvio ; duecentonovantadue anni dal diluvio ad Abramo ; e così, da Adamo ad Abramo, si calcolano complessivamente 1818 anni. Dalla generazione d'Isacco alla rovina del secondo tempio, che fu dopo la morte di Cristo, calcolano 1660 anni circa (non tengo conto dei rotti). Da Isacco alla fuga dall'Egitto, calcolano 430 anni, e dalla fuga alla costruzione del tempio di Salomone press'a poco altrettanti.

Da Salomone alla distruzione del tempio per opera dei Babilonesi 410 anni ; dalla fondazione del tempio sotto Esdra alla sua prigionia sotto Tito 420 anni.

Così, facendo la somma complessiva, dall'origine del mondo a Cristo conterai, secondo il metodo degli stessi Ebrei, 3508 anni, dimodochè alla metà del quarto millennio si realizzi l'avvento di Cristo, e nei limiti dello stesso millennio come nei limiti del quarto giorno, la luce della luna, cioè della Chiesa risplenda a tutto il mondo, e l'innumerabile moltitudine di martiri, apostoli, dottori, che fiorirono tutti nei 500 anni successivi alla morte di Cristo, illumini l'oscurità del firmamento, ossia della legge e le tenebre della nostra notte. Ma diranno gli Ebrei : « Sia pur

Iesus advenerit. Nondum habes Iesum Christum fuisse nisi ostenderis creditum a nostris futurum ut per ea tempora Christus veniret ». Bene res habet et aequum postulant et nos praestare facile possumus, quod iure postulant. Manifesta enim vulgata publica apud eos feruntur Heliae oracula, citra omnem figuram, citra velamen ex professo dicentia quarto mundi millenario venturum Messiam ; quae ne vel ficta videantur a me, vel pro arbitrio interpretata, afferam testimonia ipsorum thalmutistarum, cum quibus nobis est controversia, qui et illorum faciunt mentionem et ipsa veritate cogente fatentur praeteriisse tempus ab Helia praedictum de adventu Messiae. Verba haec sunt in particula quae inscribitur *Abodazara*, capite *libne edeem*<sup>1</sup> :  
48<sup>v</sup> *Tana dbē elihau seseth alaphim sana haue haolam. Sene alaphim tohu ; usne alaphim thora, usne alaphim Jemoth hamas sihi uba hauonothema serabu iashu meon maseias* <sup>a</sup>). |  
Haec sic latine interpretemur verbum verbo reddentes : « Dixerunt filii, sive discipuli Heliae : sex mille annorum mundus ; duo mille inane, duo mille lex, duo mille dies Messiae, et propter peccata nostra, quae sunt multa, praeterierunt de eis quae praeterierunt ». Haec illi. Age nunc, ipsis verbis ante omnium oculos propositis, postquam nec commentitium nec arbitrarium ego quicquam afferre possum, discutiamus examinemusque verba oraculi et statim propositi compotes erimus. Sex mille annorum, inquit, est mundus, quod vel sic interpretemur : post sex mille annorum curricula, quod etiam ex nostris multi crediderunt, consummationem mundi quasi Sabbatum futuram ; vel, si (quod est verius) illam diem nemo novit, in hunc sensum accipiamus, de ulteriori scilicet tempore nullum in lege

<sup>a</sup>) Così, trascritto, l'ed. 1489, l'ed. 1496 ecc. ; l'ed. di Basilea, 1557 (1572, 1601), in caratteri ebraici.

<sup>1</sup> *Aboda Zara* 9a. Cfr. *Sanhedrin* 97 a ; *Zohar*, I, 25 a.

vero che Gesù è venuto a questo tempo. Non ne puoi ancora concludere che Gesù fosse il Cristo, se non si dimostri che i nostri correligionari credevano all'avvento del Cristo in quel tempo ». Sta bene ed essi chiedono il giusto ; noi possiamo accondiscendere con facilità alla loro giusta richiesta. Infatti sono diffusi nella loro tradizione popolare gli oracoli d'Elia che predicano apertamente, senza nessun parlar figurato o simbolismo, la venuta del Messia nel quarto millennio ; e perchè questi non sembrano inventati o interpretati arbitrariamente da me, addurrò la testimonianza degli stessi Talmudisti con cui io sono in polemica ; essi ne fanno menzione, e, per la verità dei fatti, confessano che il tempo della venuta del Messia predetto da Elia è passato. In quella parte che s'intitola *Abodazara* sono queste parole che, tradotte alla lettera, significano : « Dissero i figli o discepoli d'Elia : il mondo ha seimila anni. Per duemila il creato, per duemila la luce, per duemila il giorno del Messia, e per i nostri peccati, che sono molti, sono passati quelli che sono passati ». Così essi dicono. E ora, poichè essendo le parole stesse davanti agli occhi di tutti, io non posso introdurre nessun commento troppo libero o addirittura arbitrario, discutiamo ed esaminiamo le parole dell'oracolo per venir subito a capo della quistione.

Il mondo, dice il Profeta, è di seimila anni ; e questo potremmo interpretare nel senso che dopo seimila anni, come hanno creduto anche molti dei nostri, avverrà la fine del mondo, simile al sabato ; oppure (il che è più esatto) se nessuno conosce il giorno della fine, intenderemo nel senso che nella legge non si profetizza nulla circa l'avvenire ;

vaticinium haberi; sed hoc ad propositam non attinet quaestionem. Videamus quod sequitur. Duo mille inane; duo mille lex; tum Messias. Inane vocat, ut Hebraei omnes interpretes dicunt, tempus ante traditam a Deo hominibus ullam legem. Sed video insultantem Iudaeum dicentemque: « Si duo mille anni sunt ante legem et duo mille legis, venturus ergo Messias non quarta die, idest dum quartus agitur millenarius, sed die potius quinta, quia post quartum scilicet millenarium ». Sed enim responsio facilis, ut quam veritas animosa suppeditat. Quod enim dicitur ab Helia: duo mille inane, duo mille lex, haud sic accipiendum quasi integrum tempus duo mille annorum futurum sit  
49' mundus absque lege, simili | literque duo mille annos permansura sit lex, sed quod et tempus legis naturae ad secundum perveniet millenarium et tempus legis ad quartum usque perveniet. Sed, et antequam secundus exactus sit, lex, et antequam quartus elabatur, erit Messias. Quam ego expositionem mihi ipse nec fingo nec somnio, sed eam me ipse Helias docet, ipsimet docent et Thalmutistae. Quod tibi etiam, iudaea aspice (nisi aures occludas), mox erit manifestum. Inquit Helias: « Duo mille inane et duo mille lex ». Videamus in quem sensum fuerit verum quod dicitur de inani, indeque discamus rationem exponendi id quod dicitur de lege. Principium legis, aut a Mose accipimus, aut ab Abraam. A Mose accipi non potest, quoniam fuisset inanitas supra quam per duo mille et trecentos annos, aut circiter. Totidem enim fere ab Adam, ad Mosem. Accipiendum igitur legis principium ab Abraam, cui datum foedus circumcisionis, totius antiquae legis radix et firmitermentum; ab Adam autem ad Abraam, si suas consulant historias, haud integrum spatium duo mille annorum, sed mille dumtaxat octingentos quadraginta octo effluxisse inveniunt. Quo fit ut, non post secundum millenarium, sed intra eius terminos inanitati legis plenitudo succederet.



ma ciò non riguarda la questione proposta. Vediamo quel che segue : duemila anni il vuoto ; duemila anni la legge, poi il Messia.

Chiamano vuoto (come intendono tutti i commentatori ebrei) il tempo in cui da Dio non era stata data nessuna legge. Ma vedo il giudeo saltar su e dire che, se duemila anni sono prima della legge e duemila dopo la legge, il Messia non verrà nel quarto giorno, cioè nel corso del quarto millennio, ma piuttosto nel quinto giorno, cioè dopo il quarto millennio. Ma è facile la risposta poichè è appoggiata dalla forza della verità. Il detto d'Elia : « duemila il vuoto ; duemila la legge », non va preso come se il mondo, per un periodo compiuto di duemila anni, dovesse restare senza legge, e similmente, duemila anni dovesse durare la legge, bensì nel senso che la legge di natura durerà fino al secondo millennio e il tempo della legge giungerà fino al quarto. Ma prima che sia passato il secondo verrà la legge, e prima che sia trascorso il quarto il Messia.

Io nè invento nè sogno queste cose : me le insegna lo stesso Elia ; me le insegnano gli stessi Talmudisti. Anche a te, serpe giudaica, se non ti turi gli orecchi, saranno tosto palesi. Dice Elia : « Duemila anni il vuoto ; duemila la legge ». Vediamo in che senso sia vero ciò che si dice del mondo vuoto e di qui impariamo il modo di esporre ciò che è detto della legge. Prendiamo l'inizio della legge o da Mosè o da Abramo. Non si può prenderlo da Mosè perchè il vuoto sarebbe durato oltre duemilatrecento anni o giù di lì. Tanti ne corrono infatti da Adamo a Mosè. Dobbiamo dunque assumere l'inizio della legge da Abramo a cui fu dato il patto di circoncisione, radice e fondamento dell'antica legge ; se poi gli Ebrei consultano le loro storie, trovano che da Adamo a Abramo non c'è un intero periodo di duemila anni ma solo di mille ottocento quarantotto. D'onde deriva che, non dopo il secondo millenario, ma entro i suoi limiti,

Quare, eadem ratione, non post quartum millenarium, sed dum quartus ageretur inanitati legis plenitudo evangelica succedere debuit. Quod si impudenter et pertinaciter negare pertendant, audiant suos Thalmutistas nostram sententiam maxime roborantes. Fatentur enim ipsi, iam tunc cum scribebant, praeteriisse tempus ab Helia praedictum de adventu Messiae, idque suis imputant peccatis.

49<sup>v</sup> Quod si verba Heliae sic acciperentur ut post quartum millenarium Christus esset venturus, non intra fines ipsius quarti, nec dixissent nec dicere potuissent Thalmutistae praeteriisse tempus promissi a prophetis Messiae, quoniam quo tempore scripta est doctrina thalmutica, quam nos attulimus, nondum a mundi exordio fluxerant anni quattuor milia. Apparuit enim, ut supra ostendimus, Iesus post annos a mundi exordio iuxta Hebraeos tria milia quingentos et octo. Scriptum autem (ut ipsi tradunt) Thalmut Hierosolymitanum trecentesimo anno post Christi mortem, Babylonium autem centesimo anno post Hierosolymum. Quare utrumque intra fines quarti millenarii conscriptum est, et tamen praeteriisse tempus dictum ab Helia de Christo venturo, et fatentur et conqueruntur. Quo hic se condent aut quas latebras quaerent, ut hunc nostrum solem ipsis invitis per universum illucescentem omnino fugiant, omnino non videant? Fatentur Thalmutistae, si non credunt veteribus, praedicta a prophetis de adventu Christi tempora praeteriisse. Fatentur creditum a prophetis venturum illum per ea tempora, per quae Iesum ipsi advenisse volunt. Nec sui doctores omnino non veri sunt, cum dicunt ob eorum peccata non venisse Messiam. Neque enim illis venit, qui eum non agnoverunt. Neque est Messias, idest redemptor pessimae captivitatis, beneficus rex, retributor terrae promissionis, idest supernae Hieru-

la pienezza della legge succedette al vuoto. E per la medesima ragione la pienezza evangelica dovette succedere al vuoto della legge, non dopo il quarto millenario, ma durante il quarto millenario. E, se gli Ebrei tendono a negarlo con impudente insistenza, ascoltino i loro Talmudisti che danno il massimo appoggio alla nostra versione. Infatti, già quando scrivevano, essi confessavano trascorso il tempo della venuta del Messia predetto da Elia e lo imputavano ai loro peccati. Se le parole d'Elia dovessero intendersi nel senso che Cristo verrà dopo trascorso il quarto millennio, e non entro i limiti di esso, i Talmudisti non avrebbero detto (nè avrebbero potuto dirlo) che era passato il tempo del Messia promesso dai profeti, perchè quando fu scritta la dottrina talmudica che noi riportiamo, non erano ancora trascorsi quattromila anni dall'origine del mondo. Come si è mostrato poc'anzi, Gesù apparve 3508 anni dopo l'origine del mondo secondo il computo degli Ebrei. Il Talmud Gerolimitano (come essi scrivono) è scritto 300 anni dopo la morte di Cristo; il Babilonese cento anni dopo il Gerolimitano. Perciò entrambi sono stati scritti nei limiti del quarto millennio e tuttavia riconoscono passato il tempo predetto da Elia sul Cristo venturo e se ne dolgono. Dove si nasconderanno ora, quale luogo riposto cercheranno, per fuggire del tutto, per non vedere assolutamente questo nostro sole che a loro dispetto rifulge per tutto l'universo? I Talmudisti confessano (se non credono agli antichi) che son passati i tempi predetti dai profeti per la venuta del Cristo. Confessano che, secondo la credenza dei profeti, sarebbe appunto venuto quando, a quel che essi stessi dicono, venne Gesù. E i loro dottori non sono del tutto lontani dalla verità quando affermano che il Messia non venne a causa dei loro peccati. Infatti egli non venne per loro che non lo riconobbero. Non è il Messia, il Redentore dalla terribile prigionia, il Re benefico, il retributore della terra

salem, nisi iis qui Messiam eum confessi sunt, quod si in propria venientem sui non receperunt, non sunt iam sui qui erant sui, sed ab ortu veniunt et ab occasu qui in sinu Abraae recumbant, filii autem dilectionis eiciuntur in tenebras exteriores. Unde et importuna eorum solvitur quaestio saluti futurum Messiam Hebraeis, Christum autem fuisse et perditioni. Neque enim sunt Hebraei qui promissum Hebraeis ex stirpe David regem et dominum, non modo non sequuntur aut colunt, sed quasi latronem, quasi sacrilegum, quasi profanum, per omnem iniuriam et contumeliam cruci affigunt. Si filii Abraae essent, perstarent in institutis Abraae et cuius diem hunc, scilicet quartum, ille praevidens gavisus est, ipsi quoque gaudentes adventantem exciperent. Attulit pacem Messias hominibus, sed non omnibus. Neque enim dictum ab angelis simpliciter «et in terra pax hominibus», sed adiectum «hominibus bonae voluntatis»<sup>1</sup>. Utique idem sol qui puros oculos illuminat, aegros et debiles caecat et obscurat, et recta fit ratione, ut qui bonis est salutaris, idem malis sit noxius, et qui amicos beat, utpote potens et non ingratus, idem etiam hostes fulminet et disperdat. Si male evenisset Iudaeis suscepto Christo, non fuisset Christus. Sed si male evenit crucifixo, utique fuit Christus, qui de suis victoribus etiam cruci affixus tunc cum maxime victus apparuit, tanta eorum cum strage et calamitate triumphavit. Quid igitur caeci solem expectatis? Adest sol et lucet, sed lucet in tenebris<sup>2</sup> et tenebrae vestrae illum non comprehendunt. Praeteriit dies quartus, quo ortus est sol, qui non dissolvit legem sed perfecit, sicut neque sol firmamentum destruit

---

<sup>1</sup> *Luca* II, 14.

<sup>2</sup> *Joan.* I, 5.

promessa, cioè della Gerusalemme superna, se non per quelli che lo proclamarono Messia.

Chè, se i suoi non lo accolsero quando venne sulla sua terra, i suoi non sono più quelli che erano i suoi per l'addietro, ma da levante e da ponente vengono quelli che riposano nel seno di Abramo, mentre i figli prediletti vengono gettati fuori, nelle tenebre. Così si risolve il loro infondato problema a proposito del fatto che il Messia doveva venire per la salvezza degli Ebrei, mentre Cristo è stato per loro rovina e perdizione. Infatti non sono Ebrei quelli che non solo non seguono e venerano il Re e Signore della stirpe di David promesso agli Ebrei, ma, come un ladrone, come un sacrilego, come un profanatore, con ogni offesa più ingiuriosa, lo mettono in croce. Se fossero figli di Abramo, rimarrebbero fedeli ai precetti di Abramo e accoglierebbero con gioia la venuta di questo quarto giorno di cui egli gioì solo nel prevederlo.

Il Messia ha portato la pace agli uomini, ma non a tutti. Infatti dagli angeli non fu detto semplicemente: «E in terra pace agli uomini», ma fu aggiunto: «Agli uomini di buona volontà». È il medesimo il sole che dà luce agli occhi sani, cecità e tenebre ai deboli e malati. E giustamente avviene che chi è salvezza per i buoni sia rovina per i malvagi; che chi, potente e non ingrato, rende beati gli amici, fulmini e disperda i nemici. Cristo non sarebbe stato Cristo se agli Ebrei accogliendolo ne fosse venuto un male; ma, se il male venne loro per averlo crocifisso, fu certo Cristo, egli che trionfò dei suoi vincitori con tanta strage e rovina anche quando, crocifisso, sembrò più vinto.

Perchè dunque aspettate il sole, o ciechi? Il sole c'è e risplende, ma risplende nelle tenebre e le vostre tenebre non lo accolgono. È passato il quarto giorno in cui sorse il sole, che non ha distrutto la legge, ma le ha conferito perfezione, come il sole non distrugge il firmamento, ma

sed exornat, sed perficit, sed illustrat. Probavimus ex ordine diei quarti et tempore adventus Christi, intelligenda de eo quae hic dicuntur. Probemus idem ex figurae similitudine, quia per nullam aliam rem imaginari Christum  
50<sup>v</sup> congruentius possumus quam per solem. Nam et in sole posuit tabernaculum suum et exiit de tribu Iuda, cuius signum est leo, solare animal, et cum solem in *Republica* Plato visibilem filium Dei appellet<sup>1</sup>, cur non intelligamus nos imaginem esse invisibilis filii? Qui, si lux vera est illuminans omnem mentem, expressissimum habet simulacrum hunc solem, qui est lux imaginaria illuminans omne corpus. Sed quid alia quaerimus? Ipsum solem interrogemus qui, patiente Christo, adversa luna deficiens consensum nobis suae naturae evidenter ostendit. Ut iure optimo nos, ne tangam altiorem causam, diem quam vocant mathematici solis et diem Domini vocaverimus et illius cultui totam mancipaverimus, vel hinc ostendentes, non esse cur amplius corporeum solem (ut olim gentes) colamus, quasi regem caeli et dominum, postquam sol invisibilis coeternus patri et coequalis, per quem et caelum et terra condita sunt, sedentes in umbra mortis homines illuminavit.

#### *Caput quintum.*

Sed iam examinemus an quae sequuntur opera diem quartum, respondeant his quae post adventum Christi evenisse compertum est, ut tunc demum hanc nostram expositionem, ut veram, ut stabilem recipiamus, cum illi undique attestari et consonare omnia cognoverimus. Videamus quid fiat post diem quartum. Producent aquae pisces et

---

<sup>1</sup> PLATONIS *Resp.*, VI, 50<sup>s</sup> e sgg.

lo abbellisce, lo rende perfetto, lo illumina. Abbiamo provato attraverso l'ordine del quarto giorno e il tempo dell'avvento di Cristo che deve indendersi riferito a lui ciò che qui è detto. Proviamo la stessa cosa attraverso la somiglianza della figura, poichè in nessun altro modo possiamo immaginare meglio Cristo che paragonandolo al Sole. Infatti pose nel sole il suo tabernacolo ; uscì dalla tribù di Giuda, che ha per simbolo il leone, animale solare, e, se Platone nella *Repubblica* chiama il sole figlio visibile di Dio, perchè noi non intenderemo che sia immagine del figlio invisibile? Se Egli è luce vera che illumina tutte le menti, ha come simulacro fedelissimo questo sole, luce sensibile che illumina tutti i corpi. Ma che altro cerchiamo? Interroghiamo lo stesso sole, che durante la passione di Cristo, oscurandosi per l'opposizione della luna, rivelò l'intima simpatia della propria natura.

Sicchè, a buon diritto, per non toccare di un motivo più elevato, il giorno che i matematici chiamano giorno del sole, noi abbiamo chiamato giorno del Signore e lo abbiamo consacrato tutto al suo culto. Mostrando anche così che non c'è più motivo di venerare (come una volta le genti) il sole corporeo come re e signore del cielo, poichè il sole invisibile, coeterno ed eguale al padre, autore del cielo e della terra, ha illuminato gli uomini che sedevano nell'ombra della morte.

### *Capitolo quinto.*

Ma esaminiamo ormai se le opere successive al quarto giorno corrispondono a quelle cose che è accertato si verificarono dopo la venuta di Cristo, per ritenere alla fine questa nostra esposizione vera e definitiva vedendo che tutto il resto si accorda e si conforma ad essa. Vediamo che avviene dopo il quarto giorno. Le acque producono i

aves ; producit terra pecora et iumenta. Revocemus ad mentem quid superius per aquas diximus significari, quae, sub caelo locatae, collectae sunt ad locum unum ; quid 51' item per terram, quae ab illarum diluvio facta est immunis. Diximus per aquas gentes, per terras Israelitas figurari, quod et multis cum testimoniis prophetarum tum similitudinis rationibus comprobavimus. Vidimus autem ante solis exortum steriles aquas nihil producere quod esset bonum ; terram autem feracem quidem, sed exigui fructus, olerum scilicet atque herbarum. Post solem et aquae, maiori etiam quam terra fecunditate, duo genera proferunt animalium : aves et pisces. Terra, non iam contenta arboribus et fructibus, et magna pecora et iumenta producit. Nonne videtis, me etiam tacente, impletum verbum boni Simeonis, ut esset hic noster sol lumen ad revelationem gentium et gloriam plebis tuae, Israel<sup>1</sup> ? Nonne habemus sub oculis expressam, si nihil aliter interpretemur, et gentium vocationem et transformationem terrestri Hierusalem umbratilisque Synagogae in veram Ecclesiam et perpetuam Dei caelestemque civitatem ? Ante solis exortum aquae nihil producunt. Terra producit aliquid, sed tenue, sed exiguum. Quoniam ante Christi adventum apud gentes nullum specimen vitae, nullus fuit fructus verae religionis. Apud Israelitas fuit quidem spes aliqua, et viam lucis ex parte cognoverunt et veram coluerunt religionem, sed inchoatam, sed imperfectam, donec Ille veniret qui est via, veritas et vita. Et nisi ad hoc mysterium recurramus, afferat mihi quispiam rationem cur terrae ornatum et sobolem ita partitus est, ut alia quidem ante solem protulerit, alia autem post solem. Cur item ante solem nihil producunt aquae, terra aliquid producit ? cur duo genera

---

<sup>1</sup> *Luca*, II, 32.



pesci e gli uccelli ; le terra produce bestiame e giumente. Ricordiamo ciò che prima abbiamo detto esser simboleggiato nelle acque che, poste sotto il cielo, furono riunite in un luogo solo ; e che cosa abbiamo detto esser simboleggiato nella terra : che è resa immune dal loro dilagare. Abbiamo detto che nell'acqua sono raffigurate le genti, nella terra gl'Israeliti, e lo abbiamo confermato con molte testimonianze dei profeti e con motivi di somiglianza. Abbiamo anche visto che, prima del sorgere del sole, le acque sterili non producevano niente di buono ; la terra invece produceva, ma frutti meschini, legumi ed erbe. Dopo la venuta del sole le acque, con fecondità anche maggiore della terra, producono due generi d'animali : uccelli e pesci. La terra, non più paga di alberi e piante da frutta, produce grande quantità di bestiame e giumente. Non vedete (anche se io non lo dico) adempiuta qui la profezia del buon Simeone, che questo nostro sole sarebbe stato luce per illuminare i gentili e per la gloria del tuo popolo, Israele ? Non abbiamo noi sotto gli occhi, se non interpretiamo altrimenti, l'invito delle genti e la trasformazione della Gerusalemme terrestre e della sinagoga umbratile in vera chiesa e in perpetua città celeste di Dio ? Le acque non producono nulla prima del sorgere del sole. La terra produce qualcosa, ma qualcosa di scarso, di meschino. Poichè prima della venuta di Cristo non c'era presso le genti nessuna forma di vita, nessun frutto della vera religione.

Presso gli Israeliti vi fu qualche speranza di vita e in parte essi conobbero la via della luce e coltivarono la vera religione, ma una religione primitiva, imperfetta, in attesa di Colui che è la via, la verità e la vita. E, se non ricorriamo a questo mistero, mi dia qualcuno la ragione per cui divise i frutti e gli animali della terra, in modo da produrne alcuni prima del sole, altri dopo il sole. Perchè le acque non producono nulla prima del sorgere del sole,

51<sup>o</sup> animantium | ab aquis, unum dumtaxat genus a terra producitur? Cur avis, aereum animal, aquis ascribitur? Nam (ut agamus de primo) non satisfacit si dicamus, quod quidam dixerunt, herbas et plantas de terra educi ante facturam solis, ne virtute eius creatae viderentur. Nam multo magis eadem ratione et pisces et aves et omnium elementorum ornatus debuit fieri ante solem, ne virtute eius factus crederetur. Reliquisset igitur suspicionem Moses, et si ad plantas utpote imperfectiores producendas solis lumine opus non fuisset, fuisse tamen ad animalia producenda, quae sunt perfectiora. Consequens enim ut, si illo non adiuvante perfectiora in lucem venissent, possent et sine illo fieri quae sunt minus perfecta; non recipiatur autem ratio, ut, si absque eo fuerint facta quae sunt ignobiliora utpote plantae, despiciatissimum genus viventium, potuerit etiam, eius opera non intercedente, produci omnigena animalium natura. Verius igitur, unde nos diximus, auctoris consilium investigatur. Similiter, si dicat aliquis relata ad aquas animantia, quae in aquis degunt, videbit unum potius genus ad eas, duo autem ad terram fuisse referenda, quia avium terra potius quam aqua domicilium est; et citra omnem controversiam, si animalis naturam consideremus, aut terrestre aut aereum animal avis est, aquatile nullo modo est. Sed audite altissimas omnium rationes ad Christi, ad Ecclesiae nos mysteria, vel invitos trahentes. Et profecto si omnia, ut inquit Aristoteles, vero consonant, consonare omnia maxime Christo debent, qui

mentre la terra produce qualcosa? Perchè dalle acque son prodotti due generi d'animali, dalla terra uno solo? Perchè l'uccello, animale dall'aria, viene assegnato alle acque? Infatti (per parlare del primo) non ci soddisfa il dire, come dissero alcuni, che le erbe e le piante son tratte dalla terra prima della creazione del sole perchè non sembrino prodotte dalla potenza di questo.

In questo caso molto più, per la stessa ragione, avrebbero dovuto esser creati prima del sole i pesci, gli uccelli e tutte le perfezioni degli elementi perchè non si credessero opera della potenza solare.

Mosè avrebbe lasciato un dubbio: che, se non c'era stato bisogno della luce del sole per produrre le piante, come creazioni più imperfette, ce n'era stato bisogno invece per produrre gli animali che sono più perfetti.

Chè, se indipendentemente dall'aiuto del sole fossero venute alla luce le cose più perfette, ne sarebbe derivata la possibilità di realizzarsi senza di esso anche per le cose meno perfette; mentre non si dà l'inverso che, se sono state create senza di esso le cose meno nobili come le piante, infimo genere di viventi, possa anche venir prodotto senza il suo aiuto ogni genere di natura animale.

Con più esattezza dunque si approfondisce l'intenzione del Profeta sulle basi che ho detto. Similmente, se qualcuno dice attribuiti alle acque animali che stanno nelle acque, vedrà che si sarebbe dovuto piuttosto attribuire ad esse un solo genere di animali, due generi invece alla terra, poichè la terra più che non l'acqua è abitata dagli uccelli.

E se, indipendentemente da ogni discussione, consideriamo la natura dell'animale, l'uccello è animale terrestre o aereo, in nessun modo acquatico.

Ma ascoltate le ragioni più profonde di tutte che, anche contro nostra voglia, ci attirano ai misteri di Cristo e della Chiesa. E se tutte le cose, come dice Aristotele, si accordano con la verità, al massimo grado devono accordarsi

est ipsa veritas. Qui non ab re, non de nihilo Hebraeis to-  
52<sup>v</sup> tiens dicebat: «Scrutamini Scripturas; ipsae | sunt<sup>a)</sup>  
quae testimonium perhibent de me»<sup>1</sup>; et praedicta de se  
tam multa, immo omnia in Lege, in Psalmis, in Prophetis  
asseverabat. Sed caecutimus nos saepe ad tantam lucem  
nec, nisi revelante eo oculos nostros, considerare possumus  
mirabilia de lege eius. Veniamus, eo nobis opem ferente, ad  
mysteriorum figurarumque revelationem: duo ex aquis  
animalia, unum ex terra producitur, quia maior fuit ple-  
nitudo credentium ex gentibus quam ex Iudaeis. Terra  
autem, etsi minus multa, perfectiora tamen producit ani-  
mantia his quae aquae producunt, iumenta scilicet et qua-  
drupedia omnia. Quia et si plures ex ethnicis crediderunt  
quam ex Hebraeis, perfectiores tamen qui ex Hebraeis, ex  
quibus apostoli fundatores totius religionis. Duo item ge-  
nera diversa duplicemque naturam aqua educit: avium et  
piscium; unam tantummodo terra, quoniam ex gentibus  
alii quidem de servitio daemonum, alii de lege naturae ad  
Christum transferuntur. Hebraeus omnis Hebraeus tantum,  
quia non permissum illi vivere intra terminos naturae, cui  
data lex Dei est peculiaris ei, neque reliquis gentibus com-  
munis. Neque enim fecit taliter omni nationi et iudicia sua  
non manifestavit eis. Significant igitur nobis pisces, qui a  
daemonum cultu ad nos venerunt, non solum quoniam  
aquae, ut supra ostendimus, figurant gentium impietatem,  
sed quoniam per haec, quae in aquis degunt animalia,  
improbos daemones significari saepe in sacris litteris atte-  
statur Ionethes Chaldaeus. Significant aves, qui de naturae  
institutis ad gratiam sunt translati. Cuius manifesta ratio  
52<sup>v</sup> ex iis, quae in prooemio huius libri abunde | scripsimus

<sup>a)</sup> Ed. 1489 om. sunt.

---

<sup>1</sup> Joann. V, 39.

con Cristo che è la stessa verità ; con Cristo, che non senza ragione diceva tante volte agli Ebrei : « Indagate le Scritture ; esse offrono la loro testimonianza su di me ». E affermava che molte cose, anzi tutte le cose che lo riguardavano, erano predette nella legge, nei salmi, nei libri dei profeti ; ma spesso noi siamo ciechi a tanta luce e senza la sua rivelazione non possiamo scorgere le meraviglie della sua legge. Col suo aiuto volgiamoci a penetrare i misteri ed i simboli. Dalle acque si producono due generi di animali, uno dalla terra, perchè più numerosa fu la moltitudine dei credenti fra i gentili che non fra gli Ebrei. La terra poi produce animali più perfetti, anche se molto meno numerosi di quelli che producono le acque, cioè giumente e tutti i quadrupedi. Poichè, se fra i gentili i credenti furono più numerosi, tuttavia furono più perfetti quelli che credettero fra gli Ebrei dai quali uscirono gli Apostoli fondatori di tutta la religione.

Del pari l'acqua produsse due generi e una duplice natura di animali, quella dei pesci e quella degli uccelli ; la terra invece una natura sola, poichè fra i gentili alcuni si convertono a Cristo dall'adorazione dei demoni, altri dalla legge di natura.

Ogni Ebreo è Ebreo in quanto a lui non è permesso vivere nei limiti della legge di natura poichè gli è stata data come peculiare la legge di Dio che non è comune alle altre genti. Dio infatti non fece altrettanto con tutte le nazioni e non manifestò loro i suoi giudizi. I pesci dunque ci indicano quelli che vennero a noi dal culto dei demoni, non solo perchè le acque (come mostrammo in precedenza) raffigurano l'empietà dei gentili, ma perchè spesso nelle Sacre Scritture, come attesta Jonathan Caldeo, negli animali che vivono nell'acqua si raffigurano i demoni malvagi ; gli uccelli rappresentano coloro che dalle leggi di natura sono elevati alla grazia, e la ragione ne è chiara da quanto

de naturali supernaturalique felicitate. Ostendimus enim et caelum expressissimum esse simulacrum supernaturalis felicitatis et naturalem felicitatem secundariam quamdam et imaginariam potius quam veram esse felicitatem. Quare qui hanc consequuntur naturae legibus utentes, per aves congruentissime denotantur, incolas non primi et veri caeli sed aeris, quod, secundaria et imaginaria quadam ratione, caeli etiam sibi vindicat nomen; unde et volucres caeli et aves caeli tam crebro in divinis litteris appellantur. Videte autem quam et profundo factum consilio, ut non ad aerem sed ad aquam aves referantur. Quoniam qui secundum naturam vivebant, gentium tamen et ipsi populus censebantur, quippe qui et se gentes vocabant et inter gentes vivebant, quales fortasse et Socrates et plerique philosophorum. Propterea in commune utrumque genus ad aquam est relatum. Sed quantum evangelicae, quantum apostolicae doctrinae haec expositio conveniat in promptu est ostendere. Quandoquidem et conversi ex Hebraeis Apostoli a Paulo per boves, terrestria animalia, et a nostris doctoribus super Evangelium in quo vendentes de templo eiciuntur sunt figurati, et Christus Israelitas oves appellat. Apostoli autem, quibus mandata conversio gentium, pisces a Domino sunt appellati, quorum princeps Petrus, qui Romae dominae gentium quasi Oceani quasique ceterarum piscator erat futurus. Christus autem, qui se dixit non missum nisi ad oves quae perierunt de domo Israel, sibi non piscatoris sed pastoris potius nomen vindicavit. |

scrivemmo diffusamente nel proemio di questo libro sulla felicità naturale e soprannaturale. Mostriamo infatti che il cielo è simulacro fedelissimo della felicità soprannaturale, mentre la felicità naturale è piuttosto secondaria e immaginaria che non vera ; perciò chi consegue questa seguendo la legge di natura è simboleggiato molto opportunamente negli uccelli, abitatori non del primo e vero cielo, ma dell'aere, che prende pure il nome di cielo per una ragione secondaria e immaginaria. Perciò nelle Sacre Scritture sono chiamati tanto spesso volatili del cielo e uccelli del cielo.

Vedete con quanta profonda saggezza gli uccelli non sono assegnati all'aria ma all'acqua. Poichè quelli che vivevano secondo natura erano stimati anch'essi gentili, chiamandosi da sè gentili e vivendo tra i gentili, come Socrate e la maggior parte dei filosofi. Per questo entrambi i generi sono riferiti in comune alle acque. Ma quanto questa esposizione si accordi con la dottrina evangelica, quanto con l'apostolica, è molto facile dimostrare. Infatti gli Apostoli convertiti dall'ebraismo sono simboleggiati da Paolo nei bovi, animali terrestri, e dai nostri dottori dell'Evangelo sono raffigurati in quel luogo dove sono cacciati dal tempio i mercanti e dove Cristo chiama pecore gli Ebrei.

Gli Apostoli poi, a cui fu affidata la conversione delle genti, son chiamati dal signore pescatori, e di questi il principe è Pietro che a Roma, signora delle genti, doveva divenire come un pescatore nell'Oceano, come un pescatore di balene.

Cristo che di sè disse d'essere mandato solo per le pecore della casa d'Israele che erano perite, non prese il nome di pescatore, ma di pastore.

Manifesta etiam hinc dissolutio quaestionis, quae diu torsit interpretes huius libri: cur secundo die non fuerit dictum: « Et vidit Deus quoniam bonum ». Si enim dicamus quod dici solet, ideo factum quia opus aquarum eo die absolutum non fuit, sed tertio, in quo aquae quae sunt sub caelo confluxerunt ad locum unum, haud plene videbitur satisfactum. Neque enim opus secundi diei proprium est dispositio aquarum, sed dispositio firmamenti, quod inter aquas medio loco firmatum est. Fuit autem eo die et firmamenti factura, cum dixit Deus: « Fiat firmamentum », et distinctio aquarum cum dixit: « Et dividat aquas ab aquis », satis absoluta. Aquarum autem collectio, quae dicta est mare, et terrae revelatio et plantarum productio, sicut alterius operis omnino rationem habent, ita et alio, idest tertio die ad quem spectabant, consummatae sunt. Quaerenda igitur ratio de altiori mysterio. Firmamentum (ut supra ostendimus) legem figurat. Et erat firmamentum uti informe, ita neque perfectum simpliciter, donec sole luna ac stellis fuit instructum; quemadmodum neque lex non quidem mala (ut dicunt Manichaei) sed neque bona erat simpliciter, idest perfecta, donec Christus venit qui legem implevit. Si malum fuisset firmamentum, solem non recepisset; si fuisset bonum, sole non eguisset. Sed firmamentum eatenus bonum, quatenus solis ceterorumque siderum erat capax, sicut eatenus bona erat lex quatenus pedagogus nobis erat in Christo, et | multa permisit Moses ob duritiam populi, quae Evangelium postea non permisit. Quod autem legem non possimus appellare malam, ut credidit



*Capitolo sesto.*

Di qui anche è chiara la soluzione del problema che a lungo ha tormentato gl' interpreti di questo libro, perchè il secondo giorno non sia stato detto: « e Dio vide che era cosa buona ». Non basterà darne come ragione, che l'opera delle acque non fu compiuta in quel giorno ma nel terzo, in cui le acque che sono sotto il cielo si riunirono in un luogo solo. Infatti l'opera peculiare di quel giorno non è la distribuzione delle acque, ma piuttosto la posizione del firmamento in mezzo ad esse. Fu in quel giorno perfetta la creazione del firmamento, quando Dio disse: « Sia fatto il firmamento »; e la distinzione delle acque quando Dio disse: « E il firmamento divida le acque dalle acque ».

E il raccogliersi delle acque che è detto *mare*, e lo scoprirsi della terra, e il prodursi delle piante, come hanno il loro fondamento in un'altra opera, così furono compiuti nel giorno a cui appartenevano, cioè nel terzo.

Bisogna dunque indagare un mistero più profondo. Il firmamento, come abbiamo dimostrato prima, rappresenta la legge. E il firmamento era, oltre che informe, anche imperfetto, finchè non fu ornato del sole, della luna e delle stelle.

Così come la legge non era cattiva (come dicono i Manichei), ma neppure assolutamente buona, cioè perfetta, finchè non venne Cristo che completò la legge; se il firmamento fosse stato cattivo, non avrebbe accolto il sole, se fosse stato buono, non avrebbe avuto bisogno del sole. Ma il firmamento era buono in quanto capace di accogliere il sole e le altre stelle, come la legge non era buona se non in quanto ci guidava in Cristo: e Mosè per la rozzezza del suo popolo permise molte cose che sono poi vietate nel Vangelo.

Lo stesso Profeta insegna molto chiaramente che, se

Manes, possimus tamen appellare non bonam, apertissime docet Propheta, apud quem Deus de Hebraeis loquens inquit: « Dedi eis praecepta non bona. ». Non dixit « praecepta mala », sed « praecepta non bona », idest non perfecta, non absoluta, non consummata, quod confirmant veteres hebraei doctores qui, illud interpretantes *Ecclesiastici* « vanitatis et omnia vanitas »<sup>1</sup>, vana, inquit, etiam lex, donec venerit Messias. Et de his quidem hactenus.

### *Caput septimum.*

Quoniam autem supremum beneficium corporati Verbi id fuit, ut per Baptismi sacramentum, per quod virtus Christi in nos transfunditur, regeneremur in filios Dei non ex sanguinibus sed ex Deo nati, postremo hoc indicat nobis Moses cum post exortum solem et mundo demonstratum, post aquarum terraeque fertilitatem, hominem facit ad Dei imaginem, non terrenum hominem sed caelestem. Conversis enim ad Christum gentibus et Iudaeis, hoc erat reliquum, ut per sanctissimum lavacrum dominicae cruci se conformantes, reformarentur ad imaginem Dei. Nam si Baptismus Dei filios facit, filius autem imago Patris, nonne totius Trinitatis virtus operans in Baptismo illa est quae dicit: « Faciamus hominem ad imaginem nostram »? Si  
54' igitur sumus ad imaginem Dei, sumus et Filii. | Si filii et heredes sumus, heredes Dei, coheredes Christi. Sed qui sunt filii? Scriptum a Paulo est<sup>2</sup>, clamare nos *abba* (pater) in Spiritu Sancto. Qui igitur Spiritu vivunt, ii sunt filii Dei, ii Christi fratres, ii destinati aeternae hereditati, quam mercedem et fidei et bene actae vitae in caelesti Hierusalem feliciter possidebunt. |

---

<sup>1</sup> *Eccl.* I, 2.

<sup>2</sup> *Rom.* VIII, 15; *Galat.* IV, 6.

non possiamo chiamare cattiva la legge, come credette Mani, neanche possiamo chiamarla buona; infatti, per bocca di Mosè, Dio dice parlando degli Ebrei: « Ho dato loro leggi non buone ». Non disse *leggi cattive*, ma *leggi non buone*, cioè non perfette, non compiute, non definitive. Lo confermano anche gli antichi dottori ebrei che, commentando il detto dell'Ecclesiaste « vanità delle vanità e tutto è vanità », vana, dicono, è anche la legge fino a che non sia venuto il Messia.

E di ciò basti.

### *Capitolo settimo.*

Poichè il sommo beneficio dell'incarnazione del Verbo fu questo: che per il sacramento del Battesimo per cui si trasfonde in noi la virtù di Cristo noi fossimo rigenerati in figli di Dio, non nati dal sangue ma da Dio; alla fine Mosè ci mostra questo quando, dopo il sorgere del sole e la sua comparsa nel mondo, dopo la fecondazione delle acque e della terra, Dio fa l'uomo a propria immagine, non l'uomo terreno, ma il celeste. Convertiti a Cristo i gentili e i giudei restava che si rifacessero ad immagine di Dio conformandosi alla Croce del Signore col santissimo lavacro. Se il battesimo rende figli di Dio, e il figlio è immagine del padre, forse non è tutta la virtù della Trinità operante nel battesimo quella che dice: « Facciamo l'uomo ad immagine nostra »? Se dunque siano fatti ad immagine di Dio lo siamo anche del Figlio. Se siamo figli ed eredi, siamo eredi di Dio, compagni di Cristo. Ma quali sono i figli? È scritto da Paolo che noi lo chiamiamo *Abba*, Padre nello Spirito Santo.

Coloro dunque che vivono nello spirito sono figli di Dio; essi sono fratelli di Cristo, destinati all'eredità eterna che godranno nella Gerusalemme celeste come premio della fede e della vita buona.

54<sup>v</sup> EXPOSITIO PRIMAE DITIONIS, IDEST « IN PRINCIPIO ».

Iam ad calcem ventum est operis, septiformi universi contextus expositione decursa. Sed superesse aliquid adhuc cognosco intactum a nobis et indiscussum, quod etiam primo loco exponendum videbatur, idest quid sibi velit prima dictio legis, quae est *in principio*. Non temere autem, aut sine causa, de hoc principio in fine totius operis dicere volui. Nec aut de Dei filio hic sum disputaturus, quod est principium per quod facta sunt omnia (est enim sapientia Patris); nec probaturus idem sentire cum nostris hoc loco veteres Hebraeos, quod alibi faciemus. Sed cogitamus, per aliam interpretandi rationem, gustum dare lectoribus mosaicae profunditatis. Quod non antea faciemus quam cum de dogmate quodam, quod vere paradoxon est antiquioris iudaicae disciplinae, paucula delibaverimus. Firma est sententia omnium veterum, quam ut indubiam uno ore confirmant, omnium artium, omnis sapientiae et divinae et humanae, integram cognitionem in quinque libris mosaicae legis includi; dissimulatam autem et occultatam in litteris ipsis quibus dictiones legis contextae sunt; quo modo, nunc declarabimus. Sumamus, gratia exempli, primam particulam libri *Geneseos*, videlicet ab exordio usque ad locum ubi est  
55<sup>r</sup> scriptum: « Et vidit Deus lucem quod | esset bonum ». Est tota illa scriptura tribus et centum elementis coagmentata, quae, eo modo disposita quo ibi sunt, dictiones constituunt quas legimus, nihil nisi commune et triviale prae se ferentes. Corticem scilicet conflât hic litterarum ordo, hoc textum, medullae interius abditae latentium mysteriorum. At, vocabulis resolutis, elementa eadem divulsa si capiamus et iuxta regulas, quas ipsi tradunt, quae de eis conflari dictiones possunt rite coagmentemus, futurum dicunt ut

ESPOSIZIONE DEL PRIMO DETTO, CIOÈ IN PRINCIPIO.

Ormai siamo arrivati alla fine dell'opera con l'esposizione chiarificatrice di tutto il testo nelle sue sette forme. Ma riconosco che ci resta ancora da affrontare e da discutere qualche punto che sembrava si dovesse esporre per primo: cioè che cosa significhi la prima espressione della legge, che è: «in principio». Nè alla leggera nè senza ragione ho voluto parlare di questo principio alla fine di tutta l'opera. Io non discuterò qui del Figlio di Dio che è il principio attraverso cui sono state fatte tutte le cose (è infatti la sapienza del Padre); e non starò a dimostrare che, in questo luogo, gli antichi Ebrei consentono coi nostri: lo farò altrove. Ma cercherò di far gustare ai lettori il gusto della profondità ebraica con un nuovo metodo d'interpretazione. Non farò questo prima di aver detto alcune poche cose di un certo dogma, che è davvero esempio mirabile dell'antica sapienza giudaica. È salda convinzione di tutti gli antichi, da loro affermata ad una voce come assolutamente certa, che nei cinque libri della legge mosaica sia racchiusa l'intera cognizione di tutte le arti, di ogni sapienza divina ed umana, ma dissimulata e nascosta nelle stesse lettere di cui la formulazione della legge si compone, come ora dimostreremo.

Prendiamo per esempio la prima particella del libro della Genesi, cioè dall'inizio fino al luogo dove è scritto: «e Dio vide la luce che era un bene». Tutta quella scrittura si compone di centotré lettere che, disposte come sono, costituiscono le parole che abbiamo lette, in apparenza comuni e volgari, poichè tale disposizione di lettere forma solo la scorza di un'essenza di riposti misteri, ascosi in questo testo. Ma se, scomposte le parole, prendiamo separatamente le medesime lettere e, secondo le regole tramandate dagli Ebrei, ricomponiamo giustamente le parole che se

elucescant nobis, si simus capaces oclusae sapientiae, mira de rebus multis sapientissima dogmata, et si in tota hoc fiat lege, tum demum ex elementorum hac quae rite statuat et positione et nexu erui in lucem omnem doctrinam secretaque omnium liberalium disciplinarum. Dixi autem, si simus capaces oclusae sapientiae, nam fieri potest ut tractantibus nobis dissolventibusque et componentibus aliquas dictiones, pariantur inde multa vocabula, multiplex item series orationis quae magna doceat, magna significet; sed nisi aliquis de ea re doctrinam alibi sit consequutus, quid illa significant non intelligens, quasi inutilia atque fortuita non contemnere non potest. Neque enim dogmata et doctrinas ibi discere possumus, sed solum possumus agnoscere. Haec ego ut non probo asserens vel attestor, quia de eis nec feci periculum nec me facere posse confido, ita neque nego neque contemno, tum quia magnos haec opinio habet auctores, tum quia de Mose, qui in tota domo Dei fuit fide-  
55<sup>v</sup> lis, maiora etiam facile credi possunt. Quae autem mi | hi non illas quidem abyssos intranti, sed huius maris litus radenti gemmarum divitiae occurrerint, quas neque Hermus neque Pactolus apud poetas ferre dicuntur, non ingratum fore putavi nostris hominibus si publicarem. Libuit periclitari in prima operis dictione, quae apud Hebraeos «Beresit», apud nos «in principio» legitur, an ego quoque, usus regulis antiquorum, eruere in lucem inde cognitu dignum aliquid possem. Igitur praeter spem meam, praeter opinionem, inveni quod neque inveniens ipse credebam, neque credere alii facile potuerunt, universam de mundi rerumque omnium creatione rationem in una ea dictione apertam et explicatam. Rem dico mirabilem, inauditam et incredibilem. Sed mox credetis, si attenderitis et res ipsa verum

ne possono formare, dicono che, se ne saremo capaci, vedremo in piena luce mirabili verità segretissime di una riposta sapienza, a proposito di molte cose; e che, facendo lo stesso per tutta la legge, alla fine, da questa esatta disposizione e connessione di elementi, scaturirà ogni dottrina e i segreti di tutte le discipline liberali. Ho detto però, se siamo capaci di sapienza occulta. Poichè può darsi che, affaccendandoci noi a sciogliere e comporre alcune parole, nascano dalla nostra attività molti vocaboli e una varietà di discorsi ricca di grandi insegnamenti e profondi significati, ma inutile, fortuita e necessariamente spregevole per chi, non avendone appreso il valore per altra via, non ne afferri il senso.

Lì non possiamo imparare, ma solo riconoscere dogmi e dottrine. Io non affermo con prove queste cose, perchè non ne ho fatto esperienza e non spero di poterla fare, ma neanche le rifiuto, sia perchè questa teoria ha dei grandi sostenitori, sia perchè da Mosè, che fu così esperto di tutta la casa del Signore, si possono accettare facilmente rivelazioni anche più grandi. Ho pensato perciò di far cosa gradita agli uomini del mio tempo rendendo manifesta quella ricchezza di gemme che, superiore a quante ne portavano secondo i poeti l'Ermo o il Pattolo, mi si offre mentre, senza penetrare in quegli abissi, costeggio il lido di questo mare.

Mi è piaciuto avventurarmi a spiegare la prima espressione dell'opera che in ebraico si legge *beresit*, nella nostra lingua *in principio*, per vedere se anch'io, usando le regole degli antichi, potessi trarne in luce qualcosa degna d'esser conosciuta. E al di là della mia speranza, al di là d'ogni convinzione, trovai ciò che nè io stesso potevo credere d'aver trovato, nè altri credettero facilmente: la ragione del mondo e di tutte le cose rivelata e spiegata in quell'unica espressione.

Dico una cosa meravigliosa, inaudita e incredibile. Ma,

me demonstrabit. Dictio illa apud Hebraeos hoc modo scribitur **בראשית**. Ex hac igitur, si tertiam litteram primae coniungamus, fit dictio **אב**, idest *ab*. Si geminatae primae secundam addamus, fit **בבר**, idest *bebar*. Si praeter primam omnes legamus, fit **ראשית**, idest *resith*. Si quartam primae et ultimae connectamus, fit **שבת**, idest *sciabat*. Si tres primas quo iacent ordine statuamus, fit **ברא**, idest *bara*. Si, prima omissa, tres sequentes, fit **ראש** idest *rosc*. Si omissis prima et secunda duas sequentes, fit **אש**, idest *es*. Si, tribus primis omissis, quartam ultimae copulemus, fit **שת**, idest *seth*. Rursus si secundam primae, fit **רב**, idest *rab*. Si post tertiam quintam tum quartam statuamus, fit **איש**, idest *hisc*. Si primas duas duabus ultimis coagmentemus, fit **ברית**, idest *berith*. Si ultimam primae, 56 fit ultima | dictio et duodecima quae est **תב**, idest *thob* verso, quod frequentissimum apud Hebraeos, *thau* in *thet* elementum. Videamus autem quid primo haec latine significant, tum quae per ea non ignaris philosophiae de tota natura mysteria revelentur. *Ab* patrem significat ; *bebar* in filio et per filium (utrumque enim significat *beth* praepositio) ; *resit*, principium ; *sabath*, quietem et finem ; *bara*, creavit ; *rosc*, caput ; *es*, ignem ; *seth*, fundamentum ; *rab*, magni ; *hisc*, hominis ; *berit*, foedere ; *tob*, bono ; et totam si ordine consequenti orationem texamus, erit huiusmodi : Pater in Filio et per Filium principium et finem sive quietem creavit caput ignem et fundamentum magni hominis foedere bono. Haec tota oratio ex primae illius dictionis resolutione et compositione dissultat. Cuius quam altus, quam plenus omni doctrina sit sensus, haud palam esse omnibus potest. Sed ut aliqua statim, non tamen omnia, omnibus aperta quae per has voces nobis significantur, notum omni-



se starete attenti, la crederete subito e la cosa stessa mostrerà che io dico il vero. Quella espressione in ebraico si scrive così: *berescith*.

Da questa dunque, se uniamo la terza lettera alla prima, viene *ab*. Se alla prima raddoppiata si aggiunge la seconda, si fa *bebar*. Se le leggiamo tutte, salvo la prima, si ha *resit*. Se uniamo la quarta alla prima e all'ultima, si ha *sciabat*. Se poniamo le tre prime nell'ordine in cui stanno, ne viene *bara*. Se, lasciata la prima, poniamo le tre seguenti, ne deriva *rosc*. Se, tralasciata la prima e la seconda, poniamo le due successive, ne viene *es*. Se, lasciate le tre prime, uniamo la quarta all'ultima, *seth*. Di nuovo, se uniamo la seconda alla prima, si fa *rab*; se poniamo dopo la terza la quarta e poi la quinta ne deriva *hisc*; se uniamo le prime due alle due ultime si ha *berith*. Se uniamo l'ultima alla prima, si ottiene la lettera dodicesima ed ultima che è *thob* volgendo il *thau* nella lettera *theth* con un procedimento comunissimo in ebraico.

Vediamo in primo luogo che significhino queste cose in latino, poi che cosa rivelino circa i misteri di tutta la natura ai non ignari di filosofia. *Ab* significa il padre; *bebar* nel figlio e attraverso il figlio (infatti la *beth* preposta vuol dire entrambe le cose): *resith* indica il principio; *sciabath* il riposo e la fine; *bara* creò; *rosc* testa; *es* fuoco; *seth* fondamento; *rab* del grande; *hisc* dell'uomo; *berith*, con patto; *tob* col bene; e, se ricostruiamo ordinatamente tutta la frase, essa si presenterà così: « Il padre nel figlio e per il figlio, principio e fine ossia quiete, creò il capo, il fuoco e il fondamento dell'uomo grande col patto buono ». Dalla risoluzione e composizione della prima parola risulta tutto questo discorso, e quanto il suo senso sia profondo e ricco di ogni dottrina non può essere palese a tutti. Ma, se non tutte, almeno alcune delle cose che ci vengono indicate da queste parole son chiare a chiunque: è noto a

bus Christianis quid sit, Patrem in Filio et per Filium creasse, quid item sit, Filium principium esse et finem omnium. Est enim  $\alpha$  et  $\omega$  (ut scribit Ioannes), et ipse principium se appellavit ; et nos demonstravimus finem omnium rerum esse, ut principio suo restituantur. Cetera paulo obscuriora, quid illa scilicet sibi velint, caput ignis et fundamentum magni hominis, quid illud sit foedus et qua ratione bonum dicatur. Neque enim statim in promptu omnibus videre hic explicatam mundorum quattuor, de quibus egimus, omnem rationem, cognationem item et felicitatem de quibus postremo nos disputavimus. | Primum igitur illud advertendum, vocari a Mosè mundum hominem magnum. Nam si homo est parvus mundus, utique mundus est magnus homo. Hinc sumpta occasione, tres mundos, intellectualem, caelestem et corruptibilem per tres hominis partes aptissime figurat, simul indicans hac figura non solum contineri in homine mundos omnes, sed et quae hominis pars cui mundo respondeat breviter declarans. Cogitemus igitur in homine tres partes : supremam, caput ; tum quae a collo ad umbilicum protenditur ; tertiam quae ab umbilico extenditur ad pedes. Sunt enim et hae in hominis figura varietate quadam disclusae et separatae. Sed mirum quam pulchre, quam examussim per exactissimam rationem tribus mundi partibus proportione respondeant. Est in capite cerebrum, fons cognitionis. Est in pectore cor, fons motus, vitae et caloris. Sunt in parte postrema genitalia membra, principium generationis. Itidem autem et in mundo suprema pars, quae est mundus angelicus sive intellectualis, est fons cognitionis, quia facta illa natura ad intelligendum est. Pars media, quae est caelum, principium vitae motus et caloris,

tutti i Cristiani cosa significa che il Padre creò nel Figlio e attraverso il Figlio, e che cosa vuol dire che il Figlio è principio e fine di tutte le cose. Infatti Egli e l' $\alpha$  e l' $\omega$ , come scrisse Giovanni, e da sè si chiamò *Principio*, e noi abbiamo mostrato che è fine di tutte le cose, perchè vengano ricondotte al principio loro. Un po' più oscuro il resto: che significhino la testa, il fuoco e il fondamento dell'uomo grande, che sia quel patto e perchè sia detto buono. Infatti non a tutti è possibile veder subito qui presente ogni legge dei quattro mondi trattati, la loro parentela e beatitudine, di cui discutemmo alla fine.

In primo luogo dunque bisogna ricordare che il mondo è chiamato da Mosè *uomo grande*. Infatti se l'uomo è un piccolo mondo, necessariamente il mondo è un uomo grande.

Presa occasione di qui, raffigura molto opportunamente i tre mondi, intellettuale, celeste e corruttibile, nelle tre parti dell'uomo, non solo indicando con questa figura che nell'uomo sono contenuti tutti i mondi, ma anche spiegando brevemente quale parte dell'uomo corrisponde a ciascun mondo.

Consideriamo dunque tre parti nell'uomo: la più alta è la testa; poi viene quella che dal collo si allunga fino all'ombelico; la terza dall'ombelico si stende fino ai piedi. E queste nella figura dell'uomo sono anche distinte e separate con una certa diversità. Ma è mirabile la bellezza e perfezione con cui, per una legge precisissima, corrispondono alle tre parti del mondo.

Il cervello, fonte del conoscere sta nella testa. Il cuore, fonte di vita, di moto e di calore, sta nel petto. Gli organi genitali, principio della riproduzione, stanno nell'ultima parte.

Del pari, nel mondo, la parte più alta, che è il mondo angelico o intellettuale, è fonte del conoscere, perchè tale natura è fatta per l'intendere. La parte media, che è

in qua sol uti cor in pectore dominatur. Est infra lunam, quod omnibus notum, generationis principium et corruptionis. Videtis quam apte omnes hae mundi partes et hominis invicem congruant. Designavit autem Moses primam quidem nomine proprio, capitis scilicet. Secundam autem ignem appellavit, et quia hoc nomine a multis caelum censetur et quia in nobis haec portio principium est caloris. Tertiam vocavit fundamentum, quia per eam (ut notum omnibus) totum hominis corpus fundatur et substinetur. | Adiecit autem quod haec creavit foedere bono, quia inter eas foedus pacis et amicitiae ex naturarum cognatione et mutuo consensu per sapientiae Dei legem sancitum est. Quod foedus ideo est bonum, quia ad Deum, qui est ipsum bonum, ita dirigitur et ordinatur, ut quemadmodum inter se totus mundus unus, ita et cum suo auctore postremo sit unum. Imitemur et nos sanctissimum foedus mundi, ut et mutua caritate invicem simus unum et simul omnes per veram Dei dilectionem cum illo unum feliciter evadamus.

il cielo, è il principio di vita, di moto, di calore e in essa domina il sole come il cuore nel petto. Sotto la luna è, come tutti sanno, il principio della generazione e corruzione. Vedete con quanta esattezza tutte queste parti del mondo e dell'uomo si corrispondano reciprocamente. Mosè indicò la prima col suo nome, di testa; la seconda chiamò fuoco, sia perchè con questo nome da alcuni è indicato il cielo, sia perchè in noi questa parte è principio di calore; la terza chiamò fondamento perchè su di essa, come è noto ad ognuno, si fonda e si sostiene tutto il corpo dell'uomo. Aggiunse infine che Dio le creò con un patto buono perchè fra di esse fu sancito dalla sapienza divina un patto di pace e di amicizia fondato sulla parentela e sul mutuo consenso delle nature. E questo patto è buono perchè si dirige e si orienta verso Dio che è lo stesso bene, in modo che, come il mondo è uno nella totalità delle sue parti, così anche, alla fine, sia uno col suo Autore.

Imitiamo anche noi il santissimo patto del mondo, sì da essere uniti tra noi per reciproco amore, e da giungere, attraverso l'amore vero di Dio, a unificarci felicemente in Lui.



simoucaua sopra dellaque. e il signore dixo sia facta la luce. le quali  
parole cosi amodo nostro exponemo cioe primo idio il cielo et la terra  
et era la terra mane et uacua cioe priua di piante et d'animali  
e dellaltre cose et perche queste cose non nascono in lei senon in uirtu  
dellume celeste e de'razi de'corpi superiori che in lei descendono / e /  
soggiugne moyses la cagione perche la terra era mane et uacua et  
le tenebre erano sopra l'abisso e questo perche illume celeste ancora  
no descendeva sopra la spera linare. nella quale si generono le pre  
dette cose in uirtu di quello. Ne per questo habbiamo a intendere  
essere tre anime diuerse. le quali in formino et reghino queste tre  
parti del mondo: perche essendo il mondo uno debbe hauere una ani  
ma sola. La quale in quanto anima e uiuifica le parti del mondo  
subterrane si chiama plutone / in quanto uiuifica la parte che so  
eto la luna si chiama Nepruno / in quanto uiuifica le celeste. si chia  
ma Gioue. Pero dice Platone nel philebo che per Gioue s'intende una  
anima regia / cioe quella parte della anima del mondo che e la  
principale et regge et domina allaltre et bench da altri altrimenti  
si sia facta questa diuisione in questi tre figliuoli di Saturno / ho  
uoluto solo recitare quella che e opinione mia propria et la quale io  
existimo essere piu uera pretermittendo le expositione da greci adu  
ete le quali altroue tutte examineremo et a piu perfecta cognitione  
delle cose dette cioe della natura de'corpi celesti et mondani ele  
mentali. Vo ricordare che secondo epui de'platonici e'corpi celesti  
sono composti di materia et di forma come gli altri corpi bench di ma  
teria piu perfecta et d'altra natura.

Capitolo xj: —

opo l'anima del mondo pongono e'platonici molte altre  
anime rationale fra le quali ne sono otto principale che sono lani  
me delle sfere celeste le quali secondo gli antiqui no erano piu che





DE ENTE ET UNO  
AD ANGELUM POLITIANUM\*

\* Si dà, come per l'*Oratio*, la numerazione dell'ed. 1496.

*Prooemium.*

Narrabas mihi superioribus diebus quae tecum de ente et uno Laurentius Medices egerat, cum adversus Aristotelem, cuius tu *Ethicam* hoc anno publice enarras, Platoniorum innixus rationibus disputaret. efficaci adeo vir ingenio et multiformi, ut videatur factus ad omnia, in quo illud, praecipue admiror, quod, cum sit semper in republica occupatissimus, litterarium semper aliquid aut loquitur aut meditatur. Et quoniam qui Aristotelem dissentire a Platone existimant, a me ipsi dissentiunt, qui concordem utriusque facio philosophiam, rogabas quomodo et defenderetur in ea re Aristoteles et Platoni magistro consentiret. Dixi quae tunc mihi in mentem venerunt, confirmans potius quae tu Laurentio inter disputandum responderas, quam novum aliquid afferens. Sed non tibi hoc satis. Efflagitas enim ut, quamquam de his fusius in ipsa quam adhuc parturio Platonis Aristotelisque Concordia sim scripturus, brevi tamen ad te commentariolo perstringam ea quae tunc tibi coram de hac quaestione sum locutus, cum forte et Dominicus Benivenius adesset, utriusque nostrum pro sua et doctrina et integritate carissimus. Ego vero negare tibi quid possum? In re praesertim litteraria, socio paene dixerim individuo?

## DELL'ENTE E DELL'UNO AD ANGELO POLIZIANO.

### *Proemio.*

Mi narravi, giorni fa, la discussione che sull'ente e sull'uno aveva avuto con te Lorenzo dei Medici, fondandosi sugli argomenti dei Platonici contro Aristotele, di cui tu quest'anno commenti pubblicamente l'*Etica*. In Lorenzo, uomo di ingegno così forte e versatile che sembra adatto a tutto, io ammiro soprattutto che, pur essendo di continuo occupatissimo nelle faccende dello Stato, sempre o discorre o riflette su qualche questione culturale.

Ma poichè coloro che ritengano che Aristotele dissente da Platone, dissentono anche da me che sostengo la concordia dei due filosofi, mi domandavi in che modo su tale argomento si potesse difendere Aristotele e metterlo d'accordo col maestro Platone. Ti dissi quello che allora mi venne in mente, confermando ciò che tu avevi risposto a Lorenzo nella discussione, piuttosto che recando qualcosa di nuovo. Ma non ti è bastato. Mi domandi ora che, pur dovendo scrivere più largamente sulla questione in quella *Concordia di Platone ed Aristotele* che vo preparando, tuttavia ti restringa in un breve compendio quel che allora dissi in tua presenza su questo argomento, essendo con noi anche Domenico Benivienni a entrambi carissimo per dottrina e probità. Ed io che mai ti posso rifiutare? E soprattutto in una questione dottrinale, all'amico quasi direi indivisibile?

Liceat autem mihi per te, linguae politioris vindicem, verbis uti quibusdam nondum fortasse Latii iure donatis. Quae tamen ipsa rerum novitas et quaedam prope necessitas expressit, nec elegantioris stili lenocinium quaeras. Ut enim Manilius inquit, « ornari res ipsa negat, contenta doceri »<sup>1</sup>. Fuerunt igitur haec, si recte memini, de quibus sermonem habebamus.

#### CAPUT PRIMUM.

*In quo Platoniorum rationes narrat,  
quibus volunt adstruere unum esse ente superius<sup>a</sup>).*

Aristoteles multis in locis respondere haec sibi invicem et aequali esse ambitu dicit, unum scilicet et ens, verum item et bonum. Sed de his postea<sup>2</sup>. Resistit Academia cui placet unum esse prius ente; prius autem cum dicunt et simplicius intelligi volunt et communius. Quare et Deum (cuius summa simplicitas) esse quidem unum dicunt, non tamen esse ens; intra terminos item unius concludi primam omnium materiam, rudem scilicet illam et informem, quae tamen extra, ut volunt, entis limites est. Tum illud afferunt, non idem esse quod uni opponatur et quod enti; opponi autem enti quidem nihil, uni autem multitudinem, eadem igitur lege qua et opposita censerit duo illa, ens et unum, ut non converti, nec respondere invicem existimentur.

<sup>a</sup>) Edd. Venete 1519, 1557, ed. Festugière: A Platonice asseveratum est ab uno ens praecedi.

---

<sup>1</sup> MANILII *Astronomicon*, III, 39.

<sup>2</sup> ARISTOTELIS *Met.* IV, 2, 1003 e sgg.; XI, 3, 1060 b e sgg.

Mi sia per altro concesso da te, rivendicatore di un linguaggio più elegante, l'uso di qualche termine non del tutto latino, reso necessario tuttavia dalla novità stessa dell'argomento; e non pretendere le raffinatezze di uno stile particolarmente ricercato. Come dice infatti Manilio, è la materia stessa che non vuol essere ornata, ma solo insegnata. Se ben mi ricordo, ecco dunque le cose di cui discuteremo.

### CAPITOLO PRIMO.

*In cui espone le ragioni con cui i Platonici vogliono sostenere la superiorità dell'uno sull'ente.*

In molti luoghi Aristotele dice che si corrispondono ed hanno uguale estensione l'ente e l'uno (e così pure il bene, di cui però tratteremo dopo). L'Accademia si oppone e sostiene la priorità dell'uno rispetto all'ente, e quando parlano di priorità vogliono dire che l'uno è più semplice e più comune. Perciò Dio — la cui semplicità è somma — dicono che è bensì Uno, ma non Ente, mentre pongono ugualmente nell'ambito dell'unità la materia prima, rozza e informe, che tuttavia, secondo loro, è fuori dei limiti dell'essere. Soggiungono che non è lo stesso il contrario dell'uno e quello dell'ente, chè all'ente si oppone il nulla e all'uno il molteplice; dunque allo stesso modo che hanno due diversi opposti, l'ente e l'uno non si convertono nè si corrispondono a vicenda.

*In quo quaerit ubi Plato de ente et uno sit locutus ostenditque illius verba favere sententiae dicenti unum et ens aequalia, quam his qui volunt unum esse ente superius <sup>a</sup>).*

His illi rationibus innituntur. Quas priusquam dissolvamus, non ab re fuerit quid de hac quaestione a Platone expressum inveniatur in medium attulisse. De ente et uno duobus locis invenio Platonem disputantem, in *Parmenide* scilicet et *Sophiste*. Contendunt Academici utrobique a Platone unum supra ens poni.

Ego vero hoc de *Parmenide*<sup>1</sup> primum dixero, neque toto illo dialogo quicquam asseverari nec, si maxime asseveretur quicquam, tamen ad liquidum invenire unde Platoni dogma istiusmodi ascribamus. Certe liber inter dogmaticos non est censendus, quippe qui totus nihil aliud est quam dialectica quaedam exercitatio. Cui nostrae sententiae tantum abest ut ipsa dialogi verba refragentur ut nullae exstent magis et arbitrariae et violentae enarrationes, quam quae ab his allatae sunt qui alio sensu interpretari *Parmenidem* Platonis voluerunt. Sed omittamus omnes interpretes. Ipsam inspiciamus dialogi seriem, quid ordiatur, quo tendat, quid promittat, quid exequatur.

Porro ita se habet. Cum ab ea disputatione, unumne sint omnia an sint multa quae sunt, Socrates ad ideas divertisset multaue super his a Parmenide sciscitarentur, respondet Parmenides placere sibi impetum illum, propen-

a) Edd. cit. : Platonem nullibi unum esse ente superius, sed potius aequalia innuisse.

---

<sup>1</sup> PLATONIS *Parm.* 127 c-130 a, 130 b-135 c d.

CAPITOLO SECONDO.

*In cui cerca dove Platone abbia parlato dell'ente o dell'uno e mostra che le sue parole appoggiano piuttosto l'opinione di chi ne sostiene l'eguaglianza, che non quella di chi vuole che l'uno sia superiore all'ente.*

Queste le ragioni su cui si fondano ; ma prima di confutarle non sarà fuori posto riferire ciò che Platone esplicitamente dice sull'argomento. In due luoghi trovo che egli discute dell'ente e dell'uno, e cioè nel *Parmenide* e nel *Sofista*. Gli Accademici sostengono che in entrambi Platone pone l'uno sopra l'ente.

A proposito del *Parmenide* opporrò innanzitutto questo : che in tutto quel dialogo nulla Platone afferma di positivo e, se qualcosa anche affermasse, non vi si trova nulla di esplicito onde attribuirgli una tesi del genere. Senza dubbio il libro non è da porsi fra i costruttivi, null'altro essendo se non un'esercitazione dialettica. E le parole del dialogo sono così lungi dal contrastare con questa nostra asserzione, che non si trovano commenti più arbitrari e più alieni dal testo di quelli di chi volle attribuire al *Parmenide* un senso diverso. Ma, lasciati tutti gli interpreti, esaminiamo il procedimento del dialogo, come cominci, dove tenda, cosa prometta, cosa mantenga.

La cosa sta così. Dalla discussione se ciò che è sia uno o molteplice, essendosi Socrate volto alle idee e avendolo su di esse Parmenide a lungo interrogato, risponde questi

sionemque animi ad res altissimas diffiniendas: « ceterum collige, inquit <sup>1</sup>, teipsum diligentiusque te, dum iuvenis es, in ea facultate exerce, quae inutilis multis videtur, unde ab illis nugacitas sive garrulitas nuncupata, alioquin veritas te fugiet ». Confessum autem apud omnes, quod et sequentia manifestant, per haec verba ab illo dialecticam significari. Post quae, cum ita Parmenidem Socrates interroget: « quis exercitationis huius modus est, Parmenides? » respondet ille primo eum esse quem a Zenone audierat, tum, particularius de hac re docens, admonet ut perspicaci solertia circumspiciat, non solum quid consequatur si res aliqua sit, sed et quid consequatur si non sit, tum videat quid consequatur rem illam quam esse aut non esse ponimus, ut se respicit, ut alia; quid item alia, ut se, ut illam respiciunt. Et cum plura ille in hanc sententiam, tum Socrates ita: « Arduum opus affers nec te omnino intelligo. Sed cur ipse aliquid non ponis atque isto quem probas modo pertractas, quo mihi dilucidior huius rei fiat intellectus? ». Respondet Parmenides hoc sibi seni esse laboriosum. Denique Zeno faciendum hoc dicit esse Parmenidi, quando in paucorum conventu est, alioquin parum decore ait huiusmodi quaedam in celebritate multorum tractari a sene, quoniam quotusquisque noverit tractationem huiusmodi et evagationem ad veritatem adipiscendam esse necessariam <sup>2</sup>.

Faciunt vel haec verba Zenonis plenam fidem eius quod diximus. Quod enim Parmenides tractaturus est, tale est, si credimus Zenoni, ut non sit palam in multorum consessu a sene tractandum. At si, ut illi volunt, de divinis ordinibus, de primo rerum omnium principio agit, quae tractatio seni congruentior aut erubescenda minus? Sed citra omnem est controversiam, nisi nos ipsos vellemus

---

<sup>1</sup> *Parm.* 135 d (tr. del Ficino).

<sup>2</sup> *Parm.* 136 a e.



che gli piace quell' impeto e quella tendenza a definire le realtà supreme: « Tuttavia — soggiunge — raccogliti e, finchè sei giovane, se non vuoi che la verità ti sfugga, esercitati con maggior diligenza in quell' arte che a molti sembra inutile, sì che la chiamano un vano chiacchierare ». Tutti concordano, secondo quello che mostrano anche le parole seguenti, che egli intendeva con ciò la dialettica. Dopo di che, chiedendo Socrate a Parmenide « qual è, o Parmenide, questo esercizio? », egli risponde esser quello che aveva udito prima da Zenone. Quindi, dandone insegnamenti più precisi, lo esorta a considerare con acume e diligenza, non solo quello che consegua se una cosa sia, ma anche quello che derivi se non sia e, quindi, che capiti a quella cosa stessa che diciamo essere o non essere, rispetto a sé e rispetto alle altre cose, e che alle altre rispetto a sé medesime e a quella da noi posta. E avendo Parmenide parlato ancora molto su ciò, Socrate osserva: « Difficile è l' opera che proponi e non ti capisco bene. Ma perchè non proponi una tesi e non la esamini con cotesto tuo metodo, sì che me ne sia più chiaro l' intendimento? ». Risponde Parmenide che è impresa faticosa per un vecchio come lui, e infine Zenone soggiunge che Parmenide può farlo quando si trovi fra pochi « altrimenti — afferma — è poco decoroso che un vecchio tratti problemi simili davanti alla gente, poichè tutti sanno che tale trattazione e divagazione è necessaria a raggiungere il vero ».

Le parole di Zenone confermano in pieno quanto abbiamo detto. Quel che Parmenide sta per trattare — se dobbiamo credere a Zenone — è di natura tale che un vecchio non può discuterne apertamente in pubblico. Ma se, come sostengono costoro, avesse discusso degli ordini divini, del primo principio di tutte le cose, quale argomento sarebbe stato più conveniente a un vecchio, di quale meno doveva vergognarsi? Ma è fuori dubbio, se non vorremo ingannare

fallere, id circa quod versaturus erat Parmenides dialecticum esse negotium, neque aliud ab eo Socrates postulaverat. 99 Id autem iuvenilis potius quam | senilis officii Zeno iudicaverat. Quibus etiam testimoniis si non credimus, ipsum percurramus dialogum, videbimusque nusquam aliquid affirmari, sed ubique solum quaeri, hoc si sit, quid consequetur, quid item si non sit<sup>1</sup>. Occasionem autem suae sententiae de ente et uno hinc Academici aucupati sunt, quod prima positione hoc se problemate exercet ut videat, si omnia sint unum, quidnam consequatur; respondetque futurum ut illud unum, quod esse ponimus, sit impartibile, sit infinitum, nusquam sit et cum id genus multa enumeret, affert et hoc inter alia, futurum scilicet ut illud unum non sit ens<sup>2</sup>. Attende autem etiam si haec dialectica non sit exercitatio, sed de ente unoque dogma tradatur, quantum haec different, asserere scilicet unum super ens esse et hoc asserere futurum ut, si omnia sint unum, illud unum ens non sit. Et de *Parmenide* satis.

Enimvero in *Sophiste* in hanc sententiam potius loquitur esse unum et ens aequalia, quam esse unum ente superius. Hoc enim ubi explicet non invenio, illud multifariam significat, ut per haec verba: « Nam ita considerans confiteris necessarium esse eum qui aliquid dicit unum aliquid dicere » et mox « eum vero qui non aliquid dicit necesse est neque unum quid, idest nihil dicere<sup>3</sup> ».

Haec ille. Aequalia ergo apud eum, immo eadem sunt non unum et nihil, aequalia item unum et aliquid. Post haec item probat dici non posse non esse unum, atque ita colligit: « Ens non enti non accidit: ergo unum non accidit

---

<sup>1</sup> *Parm.* 137 c-142 b.

<sup>2</sup> *Parm.* 137 c-138 b; *Parm.* 141 d-142 a.

<sup>3</sup> *Soph.* 237 d.

noi stessi, che l'argomento di cui stava per trattare Parmenide era dialettico, nè altro gli aveva chiesto Socrate, e Zenone l'aveva ritenuto compito piuttosto di giovane che di vecchio. E se non crediamo neppure a tali testimonianze, scorriamo il dialogo medesimo e troveremo che in nessun luogo si afferma qualcosa, ma dovunque ci si chiede solo che seguirà, se una cosa è, e che, se non è. Gli Accademici, tuttavia, hanno tratto il motivo per la loro tesi sull'essere e sull'uno dal fatto che nella prima posizione Platone si esercita in questo problema, che mai consegua, se tutte le cose siano un'unità; e risponde che quell'uno, che è, sarà indivisibile, infinito, fuori dello spazio, soggiungendo anche, dopo avere enunciato molti altri attributi del genere, che quell'uno non sarà ente.

Considera tuttavia, anche ammesso che ciò non sia un esercizio dialettico, ma contenga una tesi sull'essere e sull'uno, quanta sia la differenza fra l'asserire che l'uno è superiore all'essere e l'affermare che, se tutto è uno, quell'uno non sarà ente.

E del *Parmenide* basti.

Nel *Sofista* poi sembra parlare piuttosto nel senso dell'eguaglianza dell'uno e dell'essere, che non della superiorità dell'uno sull'essere. Dove affermi questa io infatti non trovo, mentre quella egli sostiene in più luoghi e, fra l'altro, con queste parole: « Infatti così considerando è necessario che tu ammetta che colui che dice qualcosa, dice una qualche unità », e subito: « colui invece che non dice qualcosa, di necessità non dice neppure una cosa, quindi non dice nulla ».

Così Platone. Eguali sono dunque per lui, anzi la medesima cosa, il non-uno e il non-essere; eguali anche l'uno e il qualche cosa. Dopo di che prova del pari che il non essere non può essere uno e conclude così: « l'essere non conviene al non essere; quindi l'uno non conviene al non

non enti<sup>1</sup> ». Loquitur autem de uno quod supra dixerat aequale esse quod est aliquid. Videtur igitur pro confesso habere unum esse ens. Sed esto, demus Platonem hoc affirmasse quod certe nusquam affirmavit. Age examinemus in quem sensum dici vere potuerit, ipsius primum aristotelicae sententiae in hunc modum fundamenta iacentes.

### CAPUT TERTIUM.

*In quo declarat quomodo accipiatur ens ab Aristotile, cum ipsum uni aequale atque omnia ambiens facit<sup>a</sup>).*

Dictio haec *ens*, de qua ambigitur unine aequalis sit<sup>b</sup>), duplicem accipi in modum potest. Primus est ut, cum ens dicimus, omne id intelligamus quod est extra nihil. Quo modo usus est Aristoteles cum uni ens aequale fecit. Nec dictionem absque ratione sic usurpavit. Nam, ut vere dicitur, sentire quidem ut pauci, loqui autem ut plures debemus. Sentimus enim et opinamur nobis, loquimur aliis, idest multitudini, atque ideo loquimur ut intelligamur. Vulgus autem et quicumque e medio, ita ens accipiunt ut omne id dicatur ens cui non deest esse, et quod dici nihil vere non potest. Sed et qui habiti sapientissimi, apud hos ipsos qui contra sentiunt, dictione hac ita usos invenimus. Parmenides enim pythagoreus cum dixit unum esse id quod est, Deum intellexit, si Simplicio credimus aliisque permultis qui tueri Parmenidem volunt adversus eos qui illum calumniantur, quasi omnia dixerit esse unum<sup>2</sup>. Una

<sup>a</sup>) Edd. cit.: Parmenidis, Dionysii Simpliciique testimonio ens unum invicem et aequari probatur.

<sup>b</sup>) Ed. 1557: Dico hoc *ens*, de quo ambigitur uni ne aequale sit...

---

<sup>1</sup> PLATONIS *Soph.* 238 a c.

<sup>2</sup> SIMPLICII *in Phys.*, ed. Diels, I, 147.

essere ». Dice dell'uno quello che aveva affermato sopra, che è uguale all'essere qualcosa. Pone dunque esplicitamente che per lui l'uno è l'essere.

Ma sia pure. Concediamo che Platone abbia affermato una cosa che senza dubbio non ha sostenuto mai. Esaminiamo perciò in che senso la si è potuta dire con verità, ponendo innanzitutto in questo modo le basi della tesi aristotelica.

### CAPITOLO TERZO.

*In cui dichiara come Aristotele intenda l'ente quando lo pone uguale all'uno e abbracciante in sè tutto.*

Questo termine ente, su cui si discute se sia uguale all'uno, può intendersi in due modi. Nel primo, quando diciamo ente, intendiamo tutto quello che è diverso dal niente; e di tal modo fece uso Aristotele quando lo pose uguale all'uno. Nè senza ragione volse a tal senso l'espressione; infatti, come suol dirsi, noi dobbiamo sentire come i pochi, ma parlare come i più. Sentiamo infatti e pensiamo per noi; parliamo invece per gli altri, e cioè per la moltitudine, e quindi parliamo per esser capiti. Ora il volgo e in genere i più intendono in questo senso l'ente, che cioè si chiami ente tutto quello cui non manchi l'essere e che non possa dirsi in verità niente. Ma anche coloro che sono stati ritenuti i più sapienti, proprio fra quelli che sostengono la tesi contraria, noi troviamo che si sono ugualmente serviti di tal termine. Così Parmenide pitagorico, quando disse che è uno quello che è, intese Dio, se dobbiamo credere a Simplicio ed agli altri molti, i quali vogliono difendere Parmenide contro chi l'accusa di aver sostenuto che tutto è uno. Rispondono infatti a una voce, che Par-

enim voce respondent numquam creditum a Parmenide non esse in rebus divisionem, multitudinem, pluralitatem, quam ipse alibi in suis poematibus aperte confitetur, sed, cum dixit unum est quod est, iudicatum ab eo illud cui vere entis appellatio congruit et quod vere est esse unum tantum, quod unum Deus est. Quare, si Parmenidi credimus eiusque defensoribus etiam platonice, unum supra ens esse non potest, nisi sit supra Deum, tantumque abest ut Deum esse ens neget Parmenides, ut soli Deo veram entis 99<sup>v</sup> appellationem concedat. | Atque ita primae rationis Platoniorum solutio nobis obiter occurrit.

Sed et Dionysius Areopagita, quem qui contra nos disputant fautorem suae sententiae faciunt, non negabit vere a Deo apud Mosem dici « Ego sum qui sum », quod graece ita legimus ἐγώ εἰμι ὁ ὢν. idest « ego sum ens <sup>1</sup> ». Quin ipsimet cum dicant nihil sive non ens opponi enti sicut multitudo opponitur uni, concedent necessario illud quod non est ens, esse nihil sive non ens, sicut quod non est unum est multum sive multitudo. Quare, si eandem servant legem locutionis, fateantur oportet Deum aut nihil esse, quod aures ipse formidant, aut esse ens. Hoc modo ens cum accipitur, illud primum axioma et universale proloquium statuimus, de re qualibet necessario dici aut esse eam aut non esse, de nulla autem utrumque simul aut dici aut cogitari posse. Cum ergo extra omnia nihil sit praeter ipsum nihil, si hoc modo acceptum ens solum nihil a se excludit, omnia ambiat proculdubio necesse est. Qua re plura eo ambire unum non potest, nisi ipsum ambiat nihil, quod Plato negat in *Sophiste*, cum dicit non ens sive nihil unum dici non posse. Si neque ambit pauciora, ut ipsi volunt; aequalia ergo et ens et unum.

---

<sup>1</sup> Ps. DIONYSIUS AREOP., *De nom. div.*, I, 6; PG III, 596 A B.

menide non ha mai creduto che nelle cose non vi sia la divisione, la moltitudine, la pluralità, che egli stesso apertamente accetta in altri luoghi dei suoi poemi; ma quando ha detto che è uno quello che è, ha inteso ciò cui veramente si addice l'appellativo di essere, e che è veramente il solo essere uno, cioè Dio. Per questo, se crediamo a Parmenide e ai suoi difensori anche platonici, l'uno non può essere sopra l'ente, a meno che non sia sopra Dio, e Parmenide è tanto lungi dal negare che Dio sia ente, che anzi concede solo a Dio la vera denominazione di essere. Ci si svela così la soluzione della prima argomentazione dei Platonici. Ed anche Dionigi Areopagita, che i nostri avversari fanno fautore della loro tesi, non negherà che presso Mosè Dio dice: « Io sono colui che sono » o, secondo il testo greco, « io sono l'essere ». Che anzi dicendo così appunto, che all'ente nulla si oppone se non il non-ente, come la molteplicità all'uno, concederanno necessariamente che quel che non è essere è nulla, ossia non-essere, così come quel che non è uno è molteplice, ossia moltitudine. Ora, se mantengono la stessa regola, bisogna che confessino che Dio o è nulla (e da una cosa del genere rifuggono già le orecchie) o è essere.

In questo modo a proposito dell'ente abbiamo stabilito quel primo assioma e universale premessa, che di ogni cosa si deve necessariamente dire che essa o è o non è, mentre di nessuna è possibile affermare o pensare l'uno e l'altro. Siccome dunque oltre il tutto nulla vi è, tranne il nulla, se l'essere così inteso ha escluso da sè solo il niente, è senza dubbio necessario che l'essere abbracci il tutto. Quindi l'uno non può abbracciare qualcosa di più, a meno che non abbracci lo stesso nulla, il che Platone nega nel *Sofista*, quando dice che il non-essere ossia il niente, non può dirsi uno. E se l'ente non comprende meno cose, come essi vogliono, sono dunque uguali l'ente e l'uno.

CAPUT QUARTUM

*In quo declarat quomodo ente dici aliquid  
superius possit <sup>a)</sup>.*

Explicavimus alterum ex his modis, quibus accipi ens posse dicebamus. Quo qui utuntur, quemadmodum recte uti possunt, verissime affirmant nihil esse ente communis. Restat alterum explicemus, iuxta quem erit manifestum posse nihilominus et vere dici, esse aliquid quod supra entis eminentiam collocetur.

Nominum alia concreta, alia abstracta. Concreta calidum, lucens, candidum, homo. Abstracta calor, lux, candor, humanitas. Est autem haec vis illorum et diversitas, ut quod abstractum dicitur, id notet quod a se tale est, non ab alio; concretum ex adverso id significet quod non a se, sed alterius beneficio tale est. Sic lucens luce lucet, candidum candore candidum est, et homo humanitate est homo. Quoniam vero nihil se ipsum participat neque eadem conditio eidem rei et alterius participatione inesse potest, sequitur ut quod abstractum dicitur, a concreto denominari non possit. Quare non congrue dicitur: candor candidus est, nigredo nigra est; immo ridiculus erit qui talia enunciet, non quia candor niger sit, aut calor frigidus, sed quia tantum et ille nigredine et hic abest a frigiditate, ut quaecumque candida sint illo candida sint, et quaecumque calent huius participatione caleant. Quaedam ergo negamus rei cuiquam inesse aut quia illa non habet, ut cum dicimus nigrum non esse album, aut quia excellentiori nota et perfectiori ratione habet, quam nos habere eam ex tali locutione significamus, ut cum negamus albe-

---

<sup>a)</sup> Edd. cit : quomodo ente dici aliquid superius posse declaratur.



CAPITOLO QUARTO.

*Si mostra in che modo si possa dire che qualcosa è superiore all'ente.*

Abbiamo spiegato l'uno dei due modi nei quali abbiám detto che può intendersi l'ente. E coloro che lo adoperano in tal modo, e possono farlo rettamente, affermano con piena verità che nulla c'è di più ampio di esso. Resta da spiegare l'altro, secondo il quale risulterà chiaro che si può tuttavia dire giustamente che c'è qualcosa che può venir collocato oltre l'eminenza dell'ente.

Dei nomi alcuni sono concreti, altri astratti. Sono concreti, (oggetto) caldo, luminoso, candido, uomo. Sono astratti calore, luce, bianchezza, umanità. E la loro proprietà e differenza sta in questo, che quel che si dice astratto indica ciò che è quel che è per sè e non per altro, mentre il concreto significa al contrario ciò che non è quel che è per sè, ma per altro. Così, ciò che è luminoso risplende a causa della luce, il bianco è bianco per il biancore, e l'uomo è uomo per l'umanità. Ma poichè niente partecipa di se stesso e una medesima cosa non può avere lo stesso carattere per sè e per partecipazione da altro, consegue che l'astratto non può esser denominato dal concreto. Perciò non può dirsi in modo proprio « la bianchezza è bianca, il color nero è nero »; anzi sarà ridicolo chi dica così, non perchè il biancore sia nero o freddo il calore, ma perchè all'uno è così ripugnante il nero e all'altro il freddo, che tutte le cose bianche sono bianche per il primo e tutte le cose calde lo sono per la partecipazione del secondo. Perciò talune note noi le rifiutamo a una cosa o perchè non le ha — come quando diciamo che il bianco non è nero — o perchè le possiede in modo più eccellente e più perfetto di quel che

dinem esse albam, non quia nigra sit, sed quoniam non solum ideo non est nigra quia est alba (quod idem est dictu: quia habet albedinem); sed quia ipsa albedo est. Veniamus ad nostra. Ens concreti nominis faciem habet. Idem enim dictu est *ens* et *id quod est*. Cuius abstractum videtur haec dictio: *esse*, ut ens dicatur quod ipsum esse participat, sicut lucens dicitur quod lucem participat et videns cui inest ipsum videre. Ad hanc ergo exactam entis significantiam si respiciamus, illud esse negabimus ens, non solum quod non est, et quod est nihil, sed illud quod adeo est ut sit ipsum esse, quod a se et ex se est, et cuius participatione omnia sunt, sicut non id solum negabimus esse calidum quod est expers caloris, sed quod ipse calor  
100<sup>r</sup> est. Tale autem | est Deus qui est totius esse plenitudo, qui solus a se est et a quo solo, nullo intercedente medio, ad esse omnia processerunt.

Hac igitur ratione vere dicemus Deum non esse ens, sed super ens, et ente aliquid esse superius, hoc est Deum ipsum cui quoniam unius datur appellatio, consequens inde ut unum supra ens esse fateamur.

Vocamus autem tunc Deum unum, non tam enuntiantes quid sit, quam quomodo sit omnia quae est et quomodo ab ipso alia sint. «Unum enim, inquit Dionysius, dicitur Deus quia unice est omnia»; rursus «unum dicitur quia ita principium omnium est quae sunt, sicut omnium numerorum principium unitas est»<sup>1</sup>. Quapropter si (ut volunt Academici) Plato in prima positione *Parmenidis* affirmat unum esse ente superius, non erit illud unum aliud quam Deus, quod et ipsi fatentur, communi consensu asseverantes de primo rerum omnium principio ibi a Platone tractari<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> PS. DIONYS. AREOP., *Nom. divin.* I, 7 (PG III, 596 d); V, 6, 820 d-821 a.

<sup>2</sup> PLATONIS *Parm.* 137 c-142 b c; PLOTINI *Enn.* V. I, 8.

noi indichiamo con quella espressione — come quando diciamo che la bianchezza non è bianca, non perchè sia nera, ma perchè non solo non è nera perchè è bianca (il che sarebbe come dire perchè ha la bianchezza), ma perchè è la bianchezza stessa.

E veniamo alla nostra questione. L'ente ha l'aspetto di un nome concreto; si dice infatti nello stesso modo l'essere e l'ente, il cui astratto appare questo termine di *essere*, in modo che si dice *ente* quello che è partecipe appunto dell'*essere*, come si dice lucente quel che partecipa della luce e veggente quel che ha la capacità di vedere. Se dunque consideriamo questo preciso significato dell'ente, negheremo che quell'essere appartenga non solo a ciò che non è o che è niente, ma a ciò che è a tal punto, che è lo stesso essere, che è da sè e per sè, per la cui partecipazione sono tutte le cose, a quel modo che non diremo esser caldo non solo quel che è privo di calore, ma lo stesso calore. Tale è Dio, che è la pienezza di tutto l'essere, che solo è da sè e dal quale soltanto, senza intermediari, tutte le cose vennero all'essere.

Per questa ragione, dunque, diremo veramente che Dio non è, ma è sopra a ciò che è e qualcosa di superiore all'essere, onde, avendo Dio l'appellativo di uno, confesseremo anche esser l'uno superiore all'ente.

E Dio noi chiamiamo uno, non tanto esprimendo quello che è, ma in che modo sia tutte le cose che è e in che modo siano le altre cose. « Uno infatti — dice Dionigi — si chiama Dio, perchè è tutte le cose in unità », e ancora « si dice uno perchè è il principio di tutto ciò che è a quel modo che l'unità è principio di tutti i numeri ». Perciò se — come vogliono gli Accademici — Platone nella prima posizione del *Parmenide* afferma che l'uno è superiore all'ente, quell'uno non sarà altro che Dio, come essi stessi confessano dicendo che lì Platone tratta del primo principio di tutte le cose.

At, dicet quispiam, hac saltem ex parte discors erit Aristoteles a Platone, quod Aristoteles numquam ita ens accipit ut sit sub uno Deumque non comprehendat, quod Plato facit. Hoc qui dicunt Aristotelem non legerunt. Facit enim et ipse hoc et longe clarius quam Plato.

Nam sexto primae philosophiae libro ait<sup>1</sup>, dividi ens per se et ens per accidens. Cum ens per se in decem genera dubium nullum apud bonos interpretes sub hoc ente Deum non contineri, qui neque est ens per accidens neque sub ullo decem generum continetur in quae dividitur ens per se. Vulgata item apud Peripateticos est illa divisio qua dicitur ens dividi in substantiam et accidens: quod cum sit, ita accipimus ens ut Deus supra ens sit et non sit sub ente, quemadmodum docet Thomas primo libro *Commentariorum in theologicas sententias*<sup>2</sup>. Adiiciam et hoc iniuria gloriari quosdam Platonicos quasi mysterium habeant Aristoteli ignotum, cum dicunt duas esse proprias Dei appellationes, unum scilicet et bonum, atque ita bonum et unum ante ens esse. Sicut enim ostendimus non latere Peripateticos quo modo supra ens Deus intelligi possit, possumus et hoc ostendere duo in primis haec nomina, boni scilicet et unius, Deo Aristotelem dedisse. Nam XII libro primae philosophiae<sup>3</sup>, postquam de toto ente separatisque mentibus disputavit, quaerit postremo (quasi post omnia ad Dei solius proprietates investigandas conversus) an praeter bonum quod quasi in exercitu in entium universitate est, sit bonum aliquid separatum quasi in duce huius exercitus, idque esse determinat, quod bonum Deus est, de quo consequenter eodem capite unitatem probat, in eius testimonium, post validas rationes, illud etiam

---

<sup>1</sup> ARISTOTELIS *Metaph.* VI, 2, 1026 a sgg.

<sup>2</sup> S. THOM. AQUIN., *I Sentent.*, d. 19, q. 4, a. 1.

<sup>3</sup> Cfr. *Metaph.* XII, 10, 1075 a sgg.

Ma — osserverà qualcuno — almeno in questo Aristotele sarà discorde da Platone, che Aristotele non ha mai inteso che l'essere sia subordinato all'uno e non comprenda Dio, il che fa Platone. Chi dice questo, non ha letto Aristotele. Infatti anch'egli lo fa e molto più chiaramente di Platone. Nel libro sesto della *Metafisica* dice che l'essere si divide in essere per sé e essere per accidente. Dividendosi l'essere per sé in dieci categorie, non v'è dubbio, per i buoni interpreti, che con questo essere non si intende Dio, che non è essere per accidente e non è contenuto in nessuna delle categorie in cui si distingue l'essere per sé. È ugualmente nota fra i Peripatetici la divisione per cui l'essere si distingue in sostanza e accidente; e dato ciò, intendiamo l'essere in modo che Dio sia al di sopra e non al di sotto di esso, come insegna S. Tommaso nel primo libro dei *Commenti alle Sentenze*. Aggiungerò anche che alcuni Platonici si vantano a torto, come se possedessero un mistero ignoto ad Aristotele, quando dicono che due sono le denominazioni proprie di Dio, e cioè unità e bontà, e che in tal modo bene ed uno sono anteriori all'essere. Infatti, come si è mostrato che non sfugge ai Peripatetici in che modo Dio possa intendersi come superiore all'ente, possiamo dimostrare anche che fu Aristotele a dare tra i primi a Dio questi attributi, del bene cioè e dell'unità. Infatti nel libro secondo della *Metafisica*, dopo aver discusso di tutto l'essere e delle menti separate, chiede infine — quasi volgendosi dopo tutto a investigare le proprietà di Dio soltanto — se, oltre il bene che è nell'universalità degli enti come in un esercito, vi sia qualche bene separato, come un capo di questo esercito; e trova che vi è. E questo bene è Dio, del quale conseguentemente nello stesso capitolo prova l'unità, adducendo a testimonianza, dopo valide ragioni, anche il detto d'Omero: « un solo capo vi sia, un

citans Homeri εἷς κοίρανος ἔστω, εἷς βασιλεύς<sup>1</sup>. Ubi ergo falsus, ubi discors a Platone est Aristoteles? Ubi profanus? Ubi de Deo minus quam deceat honorifice sentiens?

## CAPUT QUINTUM

*In quo declarat qua ratione multa Deo adscribant Peripatetici quae de eo negant Platonici docetque quonam pacto per quattuor gradus ad caliginem ascendamus quam Deus inhabitat.*

Solvamus nunc rationes Platoniorum quibus non eo modo cui et nos concordamus, sed absolute adversus Aristotelem unum contendunt esse ente superius. Et quamquam satis ex superioribus soluta sit prima ratio qua dicebatur Deus unum, non tamen ens; fuerit tamen operae pretium digredi latius ut ostendamus cur non solum a diversis utpote Platonicis et Peripateticis, sed ab eodem saepe auctore multa de Deo et vere affirmantur et vere negentur.

Deus omnia est et eminentissime atque perfectissime  
100<sup>v</sup> est omnia. Quod non erit nisi ita in | se claudat omnium perfectiones ut quicquid ad imperfectionem spectat in rebus a se reiiciat. Possumus autem, quicquid imperfecti rationem habet in his quae sunt, duplici capite definire. Alterum est, cum quid in re est quod in genere illius rei minus perfectum est, alterum cum perfectum suo quidem in genere est, sed ideo non simpliciter perfectum, quoniam unius tantum generis perfectionem habet, et multa sunt extra ipsum genera suis perfectionibus honestata quae in illo non<sup>a)</sup> includuntur. Exemplum pri-

<sup>a)</sup> Ed. 1496 om. non.

---

<sup>1</sup> ARISTOT., *Metaph.* XII, 10, 1076 a; HOMERI *Il.*, XVI, 204.

solo re ». Dove dunque è nel falso, dove è discorde da Platone Aristotele? Dove è profano? Dove ha di Dio un'opinione sconveniente?

#### CAPITOLO QUINTO.

*Dove si mostra in che modo i Peripatetici attribuiscono a Dio molte cose che i Platonici negano; dove si insegna in che modo si ascenda per quattro gradi a quella tenebra ove risiede Dio.*

Confut'amo ora gli argomenti dei Platonici, con cui, non a quel modo che ammettiamo, ma in senso assoluto sostengono contro Aristotele che l'uno è superiore all'ente. E benchè abbiamo di sopra discusso abbastanza la tesi con cui si sosteneva che Dio è unità ma non essere, mette conto tuttavia di diffonderci a mostrare perchè, non solo da autori diversi come i Platonici e gli Aristotelici, ma spesso dal medesimo autore molte cose si affermino di Dio con verità e con verità si neghino.

Dio è tutto, ed è tutto in modo eminentissimo e perfettissimo. Il che non sarebbe, se non racchiudesse le perfezioni del tutto e non respingesse da sé tutto quello che v'è di imperfetto nelle cose. Possiamo distinguere in due categorie quello che nelle cose v'è di imperfetto. Nell'un caso v'è nella cosa alcunchè incapace di raggiungere la perfezione nel genere di quella cosa; nell'altro, abbiamo qualcosa di perfetto nel suo genere, ma non assolutamente perfetto, perchè ha solo la perfezione di un genere, mentre fuori di esso vi sono ancora molti generi in ciò non inclusi che raggiungono la perfezione. Un esempio del primo caso

mi : cognitio sensualis non ideo solum imperfecta est quia cognitio tantum est et non est appetitio, sed quia et imperfecta cognitio est, tum quia organo eget bruto et corporali, tum quia extrema solum attingit rerum, ad intima, idest ad substantiam, non pervadit. Cognitio item humana quae rationalis dicitur, imperfecta cognitio est, quia vaga, incerta, mobilis, laboriosa. Adde intellectualem cognitionem mentium divinarum, quas theologi vocant angelos, et ipsa etiam imperfecta cognitio est, vel ob id saltem quod extra se quaerit quod intra se scilicet plene non possidet, hoc est veritatis lucem qua eget et qua perficitur. Accipe vitam. Vita ea quae est in plantis, immo quae in omni corpore est, non ideo solum imperfecta, quia vita est tantum, et non cognitio, sed quia non pura vita, potius autem vivificatio quaedam ab anima in corpus derivata, semper fluens, semper admixta morti, magis denique mors vocanda quam vita<sup>1</sup>. Incipimus enim, si forte nescis, tunc mori cum primum incipimus vivere<sup>2</sup>, et mors cum vita protenditur tuncque primum desinimus mori cum a corpore mortis huius per carnis mortem absolvimur. Sed nec perfecta vita est angelorum quam, nisi perenniter vivificus radius divinae lucis foveret, in nihilum tota dilaberetur. Eadem ratio in ceteris. Cum ergo Deum cognoscentem, Deum viventem facis, illud primum attende ut vita et cognitio quae illi ascribitur, his omnibus detrimentis libera intelligatur. Sed non hoc satis. Restat enim altera imperfectio cuius exemplum hoc. Concipe vitam perfectissimam, quae scilicet tota sit vita et pura vita, nihil habens mortale, nihil mortis admixtum, quae nullo egeat extra se per quod duret stabilis et permaneat. Concipe item cognitionem qua et omnia et simul perfectissime co-

---

<sup>1</sup> Cfr. *I Cor.* XV, 31; *Rom.* VII, 24.

<sup>2</sup> Cfr. *SENECA, Ep. Mor.* CII, CXX.



è la conoscenza sensibile, imperfetta non perchè unicamente conoscenza e non appetizione, ma perchè conoscenza imperfetta, sia in quanto ha bisogno di un organo bruto e corporeo, sia perchè tocca solo l'esterno delle cose, nè giunge all'intimo, cioè alla sostanza. Ugualmente la conoscenza umana, che si dice razionale, è imperfetta, perchè vaga, incerta, mobile, faticosa. Aggiungi la cognizione intellettuale delle menti divine, che i teologi chiamano angeli; anch'essa è conoscenza imperfetta, almeno in questo che cerca fuori di sé quello che in sé non possiede a pieno, e cioè la luce della verità di cui ha bisogno e che la rende perfetta. Prendi la vita; la vita delle piante, anzi quella d'ogni corpo, non è imperfetta soltanto perchè è vita e non conoscenza, ma perchè non è pura vita, ma piuttosto una certa vivificazione che deriva dall'anima al corpo, sempre mutevole, sempre mista alla morte, da dirsi piuttosto morte che vita. Infatti, se non lo sai, cominciamo a morire quando cominciamo a vivere e la morte dura quanto la vita, e solo allora cominciamo a vivere quando ci liberiamo da questo corpo di morte nella morte della carne. Ma neppure è perfetta la vita degli angeli, che tutta si annienterebbe se un vitale raggio della luce divina non la riscaldasse perennemente. E così è nel resto. Quando dunque fai Dio vivente e conoscente, bada innanzitutto che la vita e la conoscenza che gli si attribuiscono, si intendano libere da tutte queste imperfezioni. Ma non basta; resta un'altra imperfezione, di cui ecco un esempio. Concepisci una vita perfettissima, che sia cioè tutta vita e pura vita, che nulla abbia di mortale, nulla misto di morte, che non abbia bisogno di nulla di estraneo per rimanere stabile e duratura. Concepisci una conoscenza con cui si conosca in modo perfettissimo tutto e insieme;

gnoscantur. Adhuc et hoc, cognoscentem scilicet in se omnia haec cognoscere ut non extra se quaerat veritatem quam cognoscat, sed ipse ipsa sit veritas. Adhuc horum utrumque, quamquam suo in genere perfectissimum et tale ut extra Deum esse non possit, sic tamen acceptum et ab invicem distinctum Deo indignum est. Deus enim omnimoda et infinita perfectio est, sed non ideo tantum omnimoda et infinita, quia omnes particulares perfectiones atque infinitas tales in se comprehendat. Tunc enim neque ipse esset simplicissimus neque infinita essent quae in eo sunt, sed esset infinitum unum ex multis infinitis numero, finitis autem perfectione, collectum, quod aut dicere aut cogitare de Deo profanum est. At vero si vita quae perfectissima quidem vita est, sed vita est tantum et non est cognitio, itemque si appetitio sive voluntas quae perfectissima quidem voluntas, sed voluntas tantum et non vita neque cognitio est, similiaque alia in Deo collocantur, manifeste futurum est ut divina vita finitae sit perfectionis, quoniam eam habet perfectionem quae vitae est, non habet eam quae cognitionis, quae appetentiae. Tollamus ergo a vita, non id solum quod eam imperfectam vitam facit, sed quod facit eam vitam tantum, et a cognitione similiter aliisque nominibus quibus Deum appellamus; tumque quod ex omnibus remanebit necessario tale erit quale Deum intelligi volumus, unum scilicet, perfectissimum, infinitum, simplicissimum. Et quoniam vita ens quoddam est, sapientia item ens quoddam, pariterque iustitia, utique si particularitatis et terminationum conditionem his adimas, quod supererit non hoc aut illud ens erit, sed ipsum ens, sed simpliciter ens, sed universale ens, non praedicationis universalitate, sed perfectionis. Similiter sapientia bonum quoddam est, quia hoc scilicet bonum quod est sapientia, et non est illud bonum quod est iustitia. Tolle, ut inquit Augusti-

e aggiungi ancora che il conoscente conosca tutto in sè, così da non cercare al di fuori la verità, ma sia egli stesso la verità. Tuttavia e l'uno e l'altra, e tal vita e tal conoscenza, ancorchè perfettissime nel loro genere e tali da non poter sussistere fuori di Dio, intese così e distinte, sono indegne di Dio. Dio infatti è perfezione totale e infinita, non tuttavia nel senso che comprenda in sè come tali tutte le varie perfezioni infinite, poichè in tal caso né lui sarebbe semplicissimo, né sarebbero infinite le cose che sono in lui; Egli sarebbe un infinito formato da molti attributi infiniti per numero, ma finiti per perfezione, il che è empio dire o pensare di Dio. Ma se la vita che è vita perfettissima, ma è solo vita e non conoscenza; se del pari l'appetizione e la volontà, che siano sì perfettissima volontà, ma solo volontà e non anche vita e conoscenza; se altre cose simili vengano così collocate in Dio, avverrà chiaramente che la vita divina avrà una perfezione finita, poichè la sua perfezione sarà quella propria della vita, e non quella della conoscenza e dell'appetizione. Togliamo dunque dalla vita non solo ciò che la fa imperfetta, ma quel che la fa vita soltanto, e così facciamo con gli altri nomi con cui chiamiamo Dio, ed allora quello che rimarrà da tutto sarà necessariamente quale vogliamo che Dio sia concepito, uno, perfettissimo, infinito, semplicissimo. E poichè la vita è un ente, e ugualmente la sapienza, e la giustizia, se tu toglierai loro la condizione della loro particolarità e delle loro determinazioni; quello che rimarrà non sarà questo o quell'ente, ma l'essere in sè, l'essere semplice, l'essere universale, non per l'universale predicabilità, ma per l'assoluta perfezione. Analogamente la sapienza è un bene, poichè è questo bene appunto che è sapienza e non quel bene che è giustizia. Togli — come dice Agostino — questo,

nus<sup>1</sup>, hoc, tolle illud, idest particularem hanc tolle limitationem per quam sapientia ita est bonum quod est sapientia, quod non est bonum quod est iustitia; pariterque iustitia sic habet iustitiae bonitatem ut non habeat eam quae est sapientiae, tumque in aenigmate faciem Dei videbis, idest omne bonum ipsum, bonum simpliciter, bonum omnis boni bonum. Ita vita sicut ens quoddam est, ita est unum quoddam. Est enim perfectio una pariterque sapientia perfectio una est. Abice particularitatem, remanet non hoc aut illud unum, sed ipsum unum et simpliciter unum. Cum ergo Deus ille sit qui, ut a principio dicebamus, ablata omnium imperfectione omnia est, certe cum a rebus omnibus et quae sub suo genere imperfectionem et sui generis particularitatem abdicaveris, id quod remanet Deus est. Deus ergo ipsum ens, ipsum unum, ipsum bonum similiter et ipsum verum.

Duos iam gradus promovimus ad caliginem ascendentes quam Deus inhabitat, a divinis nominibus omnem purgantes maculam quae ex rerum est significatarum imperfectione. Adhuc duo supersunt gradus quorum alter nominum arguit deficientiam, alter nostrae intelligentiae accusat infirmitatem. Haec nomina, ens, verum, unum, bonum, concretum quid dicunt et quasi participatum, quare rursus dicimus Deum super ens, super verum, super unum, super bonum esse, quia scilicet ipsum esse est, ipsa veritas, ipsa unitas, ipsa bonitas. Verum adhuc in luce sumus; Deus autem posuit tenebras latibulum suum<sup>2</sup>. Ad Deum ergo nondum perventum est. Donec enim quod de Deo dicimus etiam intelligimus et comprehendimus, in luce versari dicimur, et tanto minora de Deo et loquimur et sentimus quanto infinita sua divinitate capacitas nostrae intel-

---

<sup>1</sup> AUGUSTINI *Enarr. in Psalm.* 134; PL XXXVI-VII, 1430-1474.

<sup>2</sup> *Psalm.* LXXXVII, 12.

togli quello, e cioè togli questa particolare limitazione per cui la sapienza è quel bene che dicesi sapienza, per cui non è quel bene che è giustizia, per cui del pari la giustizia ha la bontà della giustizia e non quella della sapienza ; e allora vedrai in enigma l'aspetto di Dio, cioè il bene assoluto, il bene semplicemente, il bene che è il bene d'ogni bene. Così la vita, come è un certo essere, è anche una certa unità ; è infatti una particolare perfezione ; e così la sapienza è una perfezione particolare. Togli la particolarità ; rimane, non questa o quella unità, ma ciò che è assolutamente e semplicemente uno. Essendo quindi Dio, come dicevamo da principio, colui che, tolta ogni imperfezione, è tutto, quando da ogni cosa avrai tolto l'imperfezione che ognuna ha nel suo genere e la particolarità del proprio genere, quel che rimane è Dio. Dio è dunque l'essere in sè, l'uno in sè, e analogamente il bene in sè e il vero in sè.

Abbiamo già percorso due gradi nell'ascesa verso quella caligine in cui Dio risiede, togliendo dai nomi divini ogni macchia che derivi dall'imperfezione delle cose significate. Restano altri due gradi, di cui l'uno combatte l'insufficienza dei nomi, l'altro accusa la debolezza della nostra intelligenza. Questi nomi come essere, vero, uno, buono, indicano qualcosa di concreto, e quasi di partecipato, onde di nuovo diciamo che Dio è oltre l'essere, oltre il vero, oltre l'uno, oltre il buono, perchè è l'essere in sè, la verità in sè, l'unità in sè, la bontà in sè. Ma siamo ancora nella luce e Dio ha posto nelle tenebre la sua dimora. Non siamo dunque ancora giunti a Dio. Infatti finchè quel che diciamo di Dio anche intendiamo e comprendiamo, noi diciamo che siamo nella luce, e parliamo e sentiamo cose di tanto minori di Dio, di quanto la capacità della nostra intelligenza è minore dell'infinita sua divinità.

ligentiae minor est. Ad quartum igitur gradum conscen-  
dentes intremus ignorantiae lucem et divini splendoris ca-  
ligine exoculati clamemus cum Propheta<sup>1</sup>: « Defeci in atriis  
tuis, domine », hoc unum de Deo postremo dicentes esse  
ipsum inintelligibiliter<sup>a)</sup> et ineffabiliter super id omne quod  
nos de eo perfectissimum vel loqui possumus vel concipere,  
tunc super ipsam etiam quam conceperamus unitatem, bo-  
nitatem, veritatem, superque ipsum esse Deum eminentis-  
sime collocantes. Huc respiciens Dionysius Areopagita, post  
ea omnia quae in *Symbolica Theologia*, in *Theologicis In-*  
*stitutionibus* et quae *de divinis nominibus* et *de mystica*  
*scripserat Theologia*, postremo in calce eiusdem libri, quasi  
qui iam in caligine esset et, ut poterat, de Deo sanctissime  
loqueretur, sic post quaedam alia ad idem attinentia exclamavit:  
« Neque veritas est neque regnum neque sapien-  
tia neque unum neque unitas neque deitas aut bonitas  
neque spiritus est, quantum scire ipsi possumus, neque  
filii neque patris est denominatio neque aliud aliquid ex  
101<sup>v</sup> his quae nobis aut alteri cuique in mundo sunt cognita |  
neque aliquid eorum quae non sunt neque eorum quae  
sunt est, neque ea quae sunt illam sciunt sicut ipsa est,  
neque scit ipsa quae sunt sicuti sunt, neque sermo ipsius  
est, neque nomen neque scientia neque tenebrae neque lux  
est, neque error neque veritas neque est ipsius ulla omnino  
positio neque ablatio ». Haec vir ille divinus ad verbum<sup>2</sup>.

Recolligamus quae diximus videbimusque in primo nos  
gradu discere Deum non esse corpus, ut Epicurei, neque  
formam corporis, ut illi volunt qui Deum asserunt animam  
esse caeli vel universi, quod et Aegyptii, ut scribit Plutar-

<sup>a)</sup> Così corregge Festugière ; ed. 1496 : intelligibiliter.

---

<sup>1</sup> *Psalm.* LXXXIII, 3.

<sup>2</sup> Ps. DIONYS. AREOP., *Mystica theol.* c. V (PG III, 898-1046).

Sollevandoci dunque al quarto grado, penetriamo la luce dell'ignoranza e, acciecati dalla tenebra del divino splendore, gridiamo col profeta: « Son venuto meno nella tua dimora, o Signore », questo solo dicendo, alla fine, di Dio, che egli è in modo incomprendibile ed ineffabile al di sopra di tutto ciò che di più perfetto noi possiamo di lui dire o pensare; collocando in modo eminentissimo Dio al di sopra di quella stessa unità che avevamo concepito, della bontà, della verità, dell'essere stesso. A questo guardando Dionigi Areopagita, dopo tutto quello che aveva scritto nella *Teologia Simbolica*, nelle *Istituzioni Teologiche*, intorno ai *Nomi divini* e alla *Teologia mistica*, finalmente al termine di quest'ultimo scritto, come chi fosse ormai nella tenebra divina e, secondo il suo potere, parlasse di Dio in modo santissimo, così esclamò dopo alcune altre cose sull'argomento: « Non è verità, nè regno, nè sapienza, nè uno, nè unità, nè divinità, nè bontà, nè spirito, per quello che noi possiamo sapere, nè gli conviene la denominazione di padre o di figlio, nè alcuna altra delle cose che a noi o a chiunque altro nel mondo sono note, nè è alcuna di quelle che sono o di quelle che non sono; nè le cose che sono la conoscono com'è; nè conosce essa stessa le cose che sono come sono. Nè della divinità v'è discorso, nè nome, nè scienza, nè tenebre, nè luce, nè errore nè verità, nè è possibile di lei alcuna affermazione o negazione alcuna ». Così, alla lettera, quell'uomo divino.

Riuniamo quanto abbiamo detto e vedremo che noi, nel primo grado, impariamo che Dio non è, come vogliono gli Epicurei, corpo, nè forma del corpo, come sostengono quanti affermano che Dio è anima del cielo o dell'universo, il che pensarono gli egiziani, come scrive Plutarco e il teo-

chus, existimarunt et Varro Theologus Romanus<sup>1</sup>, unde utrisque magnum fomentum idolatriae, ut alibi declarabimus. Sed et quidam sunt ex Peripateticis adeo stolidi ut hanc et veram et Aristotelis sententiam esse confirment. Vide quantum a vera hi Dei cognitione deficiunt, in carcere quasi in calce quiescentes et tunc se ad Dei fastigia credentes pervenisse cum humi adhuc iacentes pedem versus eum nondum moverunt. Sic enim nec perfecta Deus vita neque ens perfectum neque perfectus etiam esset intellectus. Sed profanam hanc opinionem quinta decade nostrae *Concordiae* late incessuimus.

Discimus in secundo gradu quod pauciores recte assequuntur et in quo falli possumus magis, si a vero intellectu paululum deviaverimus, Deum scilicet nec esse vitam nec intellectum neque intelligibile, sed melius aliquid atque praestantius omnibus his. Nomina enim haec omnia particularem dicunt perfectionem qualis nulla in Deo est. Quod respicientes et Dionysius et deinde Platonici in Deo et vitam et intellectum et sapientiam atque his similia esse negant. Sed quoniam totam horum perfectionem quae in his multa et divisa est, Deus ipse sua unica perfectione quae est sua infinitas, sua deitas, quae ipse est, in se unit et colligit, non sicut unum ex illis multis, sed unum ante illa multa, ideo quidam alii, et praesertim Peripatetici, quos quantum licet fere in omnibus imitantur Parisienses theologi, haec omnia in Deo esse concedunt. Quod dicentes atque credentes non solum recte dicimus et credimus, et cum his concorditer qui illa negant, si illud nobis semper Aurelii Augustini fuerit ante oculos, sapientiam Dei non plus esse sapientiam quam iustitiam, et iustitiam Dei non plus esse iustitiam quam sapientiam vitamque pariter non potius in eo esse vitam quam cognitionem nec cognitio-

---

<sup>1</sup> PLUTARCHI *De Iside et Osiride*, 49 ; VARRONIS *De lingua lat.* V, 10.



logo romano Varrone, dal che gli uni e gli altri trassero, come mostreremo altrove, grande incentivo all'idolatria. Ma fra i Peripatetici ve ne sono di così sciocchi da sostenere che questa è la vera opinione anche di Aristotele. Guarda quanto costoro si allontanano dalla vera conoscenza di Dio, riposandosi all'inizio come se fossero alla meta, credendosi giunti ai fastigi del Signore, quando ancora giacenti a terra non hanno fatto neppure un passo verso di lui. Così infatti Dio non sarebbe nè vita perfetta, nè essere perfetto, nè perfetta intelligenza. Ma questa empia opinione già abbiamo del tutto confutato nella quinta decade della nostra *Concordia*.

Nel secondo grado apprendiamo quello che ben pochi raggiungono rettamente e in cui più possiamo ingannarci se deviamo anche pochissimo da un vero intendere, e cioè che Dio non è nè vita, nè intelletto, nè intelligibile, ma qualcosa di migliore e di più eccellente di tutto questo. Infatti tutti questi nomi indicano perfezioni particolari, di cui non ve n'è alcuna in Dio. Guardando appunto a ciò Dionigi, e quindi i Platonici, negano che in Dio ci siano vita, intelletto, sapienza e simili. Ma poichè tutta la perfezione di tali attributi, che in essi è molteplice e divisa, Dio nella sua unica perfezione che è la sua infinità, la sua divinità, che è lui stesso, unisce e congiunge, non come unità di quei molti, ma come unità anteriore a quella molteplicità, perciò appunto alcuni altri filosofi e soprattutto i Peripatetici, che i teologi Parigini seguono quasi in tutto per quanto è possibile, ammettono che tutte queste cose siano in Dio. Il che dicendo e credendo, non solo crediamo e diciamo il vero, ma lo diciamo e lo crediamo anche con coloro che negano quegli attributi, solo che ci ricordiamo sempre il detto famoso di Aurelio Agostino, che la sapienza di Dio non è più della giustizia e che la giustizia non è piuttosto giustizia che sapienza e del pari la vita non è piuttosto vita che

nem magis cognitionem quam vitam<sup>1</sup>. Omnia enim haec in Deo sunt unum non per confusionem aut commistionem aut quasi distinctorum mutuam penetrationem, sed per simplicem summam ineffabilem fontalem unitatem, in qua omnis actus, omnis forma, omnis perfectio sicut in primo eminentissimo duce penitissimis divinae infinitatis thesauris ita supra omnia et extra omnia excellenter est conclusa, ut sit tamen non solum omnibus intima, sed magis unum cum omnibus quam ipsa sint secum. Deficiunt profecto verba et minus omnino dicitur etiam quam concipitur.

Sed vide, mi Angele, quae nos insania teneat. Amare Deum dum sumus in corpore plus possumus quam vel eloqui vel cognoscere. Amando plus nobis proficimus, minus laboramus, illi magis obsequimur. Malumus tamen semper quaerendo per cognitionem numquam invenire quod quaerimus, quam amando possidere id<sup>a)</sup> quod non amando frustra etiam inveniretur. Sed redeamus ad nostra. Evidenter tibi iam patet quonam pacto, cum Deus alias et mens et intellectus et vita et sapientia nuncupetur, rursus aliquando super haec omnia collocetur, utrumque tamen et vere et consone comprobetur, nec propterea Platonem<sup>2</sup> ab Aristotele dissentire quod ille in sexto *de Republica* libro  
102' Deum quem ibi vocat ideam | boni super intellectum et intelligibilia statuatur, dantem illis quidem ut intelligant, his autem ut intelligantur; hic autem, scilicet Aristoteles, saepe Deum et intellectum et intelligentem et intelligibile vocat. Nam et Dionysius cum idem dicat quod Plato, non tamen negabit etiam cum Aristotele Deum se ipsum et alia non ignorare. Quare si se intelligit et intellectus et intelligibilis est, cognoscit enim et cognoscitur necessario qui se

a) Ed. 1496 : in quod.

<sup>1</sup> AUGUSTINI *Serm.* CCCXL, I, 5 (PL XXXVIII-IX, 1498).

<sup>2</sup> PLATONIS *Resp.* VI, 509 b. Cfr. ARISTOTELIS *Metaph.* XII, 7, 1072 b.

conoscenza, nè la conoscenza piuttosto conoscenza che vita. Infatti tutte queste cose non sono in Dio per confusione o commistione o quasi mutua penetrazione di elementi diversi, ma per una semplice suprema ineffabile fontale unità in cui ogni atto, ogni forma, ogni perfezione, quasi nel primo eminentissimo fonte, nei profondissimi tesori della divina infinità, sono così eccellentemente racchiusi sopra tutto e oltre tutto, da essere non solo intimi a tutti, ma più strettamente uniti con tutti, che il tutto con sè. Mancano assolutamente le parole, e sono anche del tutto inferiori al pensiero. Ma guarda, o mio Angelo, quale stoltezza ci domina! Nel corpo, noi possiamo amare Dio più di quel che ci sia possibile dire o conoscere. Amandolo gioviamo di più a noi, faticiamo meno, gli rendiamo maggiore onore. E tuttavia preferiamo cercando sempre mediante la conoscenza, non trovare mai quel che cerchiamo, piuttosto che posseder nell'amore ciò che senza l'amore sarebbe inutile anche ritrovare.

Ma torniamo al nostro ragionamento. Evidentemente ti è ormai chiaro in che modo si possa chiamare Dio mente e intelletto e vita e sapienza, e insieme collocarlo sopra tutte queste cose, affermandosi tuttavia in verità e senza contraddizione l'una e l'altra tesi; nè Platone dissente da Aristotele per il fatto che nel libro sesto della Repubblica pone Dio, che lì chiama idea del bene, al di sopra dell'intelletto e degli intelligibili, dando a quello l'intendere a questi l'intelligibilità, mentre spesso Aristotele chiama Dio intelletto, intelligente e intelligibile. Infatti anche Dionigi l'Areopagita, pur dicendo come Platone, non negherà tuttavia con Aristotele che Dio non ignora nè sè nè le altre cose. Perciò, se Egli si conosce, è intelletto ed intelligibile; infatti è necessario che conosca e sia conosciuto, chi si co-

ipsum cognoscit. Et tamen si quasi particulares, ut dixi, has perfectiones accipiamus aut, cum intellectum dicimus, naturam significemus quae ad intelligibile quasi ad aliud extra se tendat, nihil minus quam Platonici Aristoteles etiam Deum et intellectum et intelligibile esse constantissime sit negaturus.

In tertio gradu plus aliquid nobis dum tenebris propinquabamus illuxit, ut non solum non imperfectum et quasi mancum aliquid ens Deum impia cogitatione fingamus, quale esset si vel corpus vel corporis anima vel constitutum ex eis animal diceretur; neque item particulare aliquod genus quamquam perfectissimum quasi humana sapientes eum faciamus, ut si vel vitam dicamus vel mentem vel rationem; sed etiam eo quod universalia indicant nomina quae omnia ambiunt, uno scilicet, vero, ente et bono, melius esse cognoscamus.

In quarto gradu non solum supra illa, sed supra omne nomen quod formari, supra omnem notionem quae concipi a nobis possit ipsum esse sciebamus, tunc primum ipsum aliquo modo scientes cum eum omnino nesciebamus.

Ex quibus colligi illud potest non solum esse Deum, ut dicit Anselmus, quo nihil maius cogitari potest<sup>1</sup>, sed id esse quod infinite maius est omni eo quod potest excogitari, ut vere dixerit iuxta hebraicam litteram David propheta: « Tibi silentium laus »<sup>2</sup>.

Haec pro solutione primae rationis dixerimus. Unde magna etiam aperitur fenestra legitimae intelligentiae librorum Dionysii qui *de Mystica theologia* et *de divinis nominibus* inscribuntur, in quibus illud cavendum, ne aut minora faciamus quam sint quae ille scripsit, sunt autem

---

<sup>1</sup> ANSELMI *Proslogium*, XV, PL CLVIII, 235.

<sup>2</sup> *Psalm.* LIV, 2.

nosce. E tuttavia se, come ho detto, intendiamo queste perfezioni come particolari o, dicendo intelletto, significhiamo una natura che tenda all'intelligibile come ad altro fuori di sè, Aristotele non meno dei Platonici negherà con assoluta fermezza che anche Dio sia intelletto e intelligibile.

Nel terzo grado, mentre ci avviciniamo sempre più alla tenebra, ci si è fatto chiaro che non solo non dobbiamo pensare Dio con empio pensiero come qualcosa di imperfetto e quasi manchevole, come sarebbe qualora si dicesse corpo, o anima di un corpo, o essere animato composto di entrambi. E non dobbiamo pensarlo neppure nella nostra umana sapienza come un qualche genere particolare, ancorchè perfettissimo, chiamandolo o vita o ragione; ma dobbiamo riconoscere che è qualcosa di migliore anche di ciò che è indicato da termini universali che comprendono tutto, come l'uno, il vero, l'essere e il bene.

Nel quarto grado abbiamo imparato che l'essere assoluto è inferiore non solo ad essi, ma ad ogni nome che noi possiamo formare, a ogni ragione che noi possiamo concepire; ed allora soltanto l'abbiamo potuto in qualche modo conoscere, quando del tutto l'abbiamo ignorato.

Dal che si può afferrare che Dio non è solo, come dice Anselmo, ciò di cui nulla di maggiore può pensarsi, ma è ciò che infinitamente supera tutto quel che può pensarsi, sì che veracemente si è espresso, secondo il testo ebraico, David profeta: « A te è lode il silenzio ».

Questo quanto alla prima difficoltà. Di qui si apre anche una grande finestra al legittimo intendimento dei libri di Dionigi *Sulla mistica teologia* e *Sui nomi divini*, nei quali bisogna guardarsi dal sottovalutare quello che ha

maxima, aut, dum parvum existimamus omne quod intelligimus, somnia nobis et inextricabilia commenta confingamus.

## CAPUT SEXTUM

### *In quo secundam solvit rationem Platoniorum de prima scilicet materia.*

Quod vero obiciunt de prima materia frivolum est. Illa enim quatenus ens est, eatenus una est. Quinimmo si Platonis sectari verba ad unguem volunt, concedant oportet unius illam habere minus rationem quam entis. Neque enim Plato vult eam esse prorsus nihil, alioquin quomodo receptaculum formarum, quomodo nutrix, quomodo natura quaedam et reliqua erit, quae eam in *Timaeo* ille confirmat<sup>1</sup>? Non est igitur nihil, idest non omnino entis expers, si Platoni credimus, qui tamen eamdem in *Philebo* vocat non solum multitudinem, quae, ut ipsi volunt, opponitur uni sicut nihilum opponitur enti, sed infinitum<sup>2</sup>. Multitudo autem, si sit finita, non omnino fugit rationes unius quoniam, qua finita est, una est. At infinita multitudo ita omnino unius naturam non habet sicut nec termini. Materia ergo prima, secundum Platonem, magis ens quam una. Quam qui contra disputant, ut unum ente superius comprobarent, ens non esse et tamen unum esse dicebant. Iamblichus item Platonius, in eo libro quem facit *de secta pythagorica*<sup>3</sup>, materiam primam vocat dualitatem eo  
102<sup>v</sup> quod dualitas prima sit multitudo et reliquarum omnium  
multitudinum radix. Materia ergo prima, secundum eum

---

<sup>1</sup> PLATONIS *Tim.* 49 a, 51 a, 52 d.

<sup>2</sup> *Phileb.* 16 c, 23 c-27 e.

<sup>3</sup> JAMBL., *De vit. Pyth.*, V.

scritto, che è grandissimo ; ma anche, sottovalutando tutto quel che intendiamo, dal foggiarci fantasie e commenti incomprendibili.

#### CAPITOLO SESTO.

*Nel quale si scioglie la seconda difficoltà dei Platonici sulla materia prima.*

Quello che obbiettano circa la materia prima è sciocco. Essa infatti in quanto *è*, è una. Che anzi, se vogliono seguire alla lettera le parole di Platone, bisogna che concedano che essa è piuttosto ente che uno. Infatti Platone non afferma che essa sia nulla del tutto, altrimenti come potrebbe essere ricettacolo delle forme, nutrice, una certa natura e le altre cose che afferma nel *Timeo* ? Non è dunque il nulla, cioè non è del tutto priva di essere, se dobbiamo credere a Platone, che tuttavia nel *Filebo* la chiama non solo molteplicità, che, come vogliono costoro, si oppone all'uno come l'essere al nulla, ma infinito. La molteplicità poi, se è finita, non sfugge del tutto all'unità, poichè in quanto finita è una ; ma la molteplicità infinita non ha per nulla la natura dell'uno come non ha quella del limite. La materia prima, dunque, secondo Platone, è piuttosto essere che uno, mentre coloro che ci si oppongono per dimostrare che l'uno è superiore all'essere, sostengono che *non è*, ma è tuttavia unità.

Anche Giamblico Platonico nel suo libro *Sulla setta Pitagorica* chiama dualità la materia prima, perchè la dualità è la prima molteplicità, la radice di tutte le altre molteplicità. Dunque la materia prima, secondo colui che tra i Pla-

qui magnus adeo inter Platonicos est, ut divinus vocetur, non solum non una sed multitudo, sed radix omnis quae in rebus multitudinis est. Haec diximus sua illis obiectantes. Ceterum neque unitatis expers omnino est illa, sicut neque esse. Exactam autem unitatem ab eadem a qua et esse recipit forma. Praetereo quae de unitate eius vel affirmativa vel negativa disputantur, quae omnia his notissima qui vel unam cum Aristotele deambulatiunculam fecerint.

### CAPUT SEPTIMUM

*In quo tertiam solvit rationem Platoniorum de multitudine ostenditque dicentibus unum esse ente communius aliquid esse concedendum quod Plato negat.*

Falluntur autem plurimum in tertia ratione. Non enim eo modo opponitur multitudo uni, quo modo opponitur non ens enti. Haec enim contradictoriam habent oppositionem, illa aut privativam aut contrariam, de qua re late disputat Aristoteles <sup>a)</sup> decimo libro primae philosophiae <sup>1</sup>. Sed videant in <sup>b)</sup> quas ruinas incidant, qui vocantur Platonici et unum dicunt ente superius. Certum est, quotiens duo ita se habent genera ut sub altero tamquam sub communiori alterum sit, fieri posse ut aliquid inferioris ambitum effugiat, quod tamen non effugiat superioris. Hoc enim est quare illud dicitur esse communius. Exemplum in promptu, quia animal communius est homine, potest fieri ut aliquid sit non homo sive non sit homo, quod tamen sit animal. Pari ergo ratione, si sit unum ente com-

<sup>a)</sup> Ed. 1496: disputant Aristotelici; Venez. 1557: disputant Aristoteles; Festugière corregge: disputat Aristoteles.

<sup>b)</sup> Ed. 1496: om. in.

---

<sup>1</sup> ARISTOT., *Metaph.* X, 3, 1054 b.



tonici è così grande da esser chiamato divino, non solo non è una bensì molteplice, ma è addirittura la radice di ogni molteplicità esistente nelle cose. Questo abbiamo detto a coloro che ci obbiettano le sue argomentazioni; chè del resto la materia prima non è priva del tutto nè di unità nè di essere. La forma stessa che le dà l'essere, le dà l'unità.

Tralascio poi le discussioni sulla sua unità affermativa e negativa, cose tutte che sono notissime a coloro che abbiano una consuetudine anche minima con l'Aristotelismo.

#### CAPITOLO SETTIMO.

*In cui si scioglie la terza difficoltà dei Platonici circa la molteplicità, e si mostra che a quanti dicono che l'uno è superiore all'ente bisognerebbe concedere qualcosa che Platone rifiuta.*

Ma si ingannano moltissimo sul terzo punto. Infatti la molteplicità non si oppone all'uno nel modo in cui il non essere si oppone all'essere. Questa è infatti un'opposizione contraddittoria, quella di privazione o contrarietà, cosa su cui discute ampiamente Aristotele nel libro decimo della *Metafisica*. Ma coloro che si dicono Platonici considerino le difficoltà in cui cadono quando dicono che l'uno è superiore all'ente. È certo che quando due generi sono tra loro in rapporto tale che l'uno è sussunto all'altro come a genere più ampio, può accadere che sfugga all'ambito dell'inferiore qualcosa che tuttavia non sfugge al superiore, che perciò appunto viene detto più comune. L'esempio è ovvio, perchè animale è più comune di uomo, in quanto qualche essere può essere non-uomo o non essere uomo pur essendo animale. Analogamente se l'uno è più comune del-

munius, fieri poterit ut aliquid sit non ens sive nihil, quod tamen sit unum, atque ita de non ente unum praedicabitur, quod expresse in *Sophiste* confutat Plato<sup>1</sup>.

#### CAPUT OCTAVUM

*In quo declarat quomodo quattuor haec, ens scilicet, unum, verum et bonum, in omnibus sint quae sunt post Deum.*

Verissima ergo sententia est quattuor esse quae omnia ambiunt, ens, unum, verum et bonum si ita accipiantur ut illorum negationes sint nihil, divisum, falsum et malum. Addita sunt his quattuor duo alia, aliquid scilicet et res, a posterioribus Avicennam secutis qui multis in locis philosophiam Aristotelis interpolavit, unde sunt illi cum Averroï magna bella pugnata; sed quantum ad hoc spectat, parva in re discordia<sup>2</sup>. Dividunt enim hi quod sub uno intelligitur in unum et aliquid, quod a Platone non abhorret, qui in *Sophiste*<sup>3</sup> inter has communissimas dictiones enumerat *aliquid*, et quod sub ente continetur partiuntur in ens et res. Sed de his alibi. Quattuor haec, ut coeptum prosequamur, aliter sunt in Deo, aliter in his quae sunt post Deum, quandoquidem haec Deus habet a se, alia habent ab eo.

Videamus primo quomodo insunt rebus creatis. Omnia quae sunt post Deum habent causam efficientem, exemplarem et finalem. Ab ipso enim, per ipsum et ad ipsum omnia. Si igitur res consideramus ut a Deo efficiente constituuntur, sic entia dicuntur quia illo efficiente esse participant. Si ut exemplari suo quam vocamus ideam, secundum

---

<sup>1</sup> PLATONIS *Soph.* 238 d.

<sup>2</sup> AVICENNAE *Metaph.* I, 4. Cfr. HELIAE CRETENSIS *Quaestio de ente, essentia et uno* con i testi di Averroé e Avicenna sull'argomento.

<sup>3</sup> *Sophista*, 251 a-253 b.

l'essere, può accadere che qualcosa sia non-essere o niente e tuttavia uno ; nel qual caso l'uno sarebbe predicabile del non-essere, il che Platone nega esplicitamente nel *Sofista*.

#### CAPITOLO OTTAVO.

*In cui si dichiara che l'essere, l'uno, il vero e il bene sono in tutte le cose che sono dopo Dio.*

È affermazione verissima che sono quattro i predicati di tutte le cose, e cioè l'essere, l'uno, il vero e il bene, se si intendono in modo che le loro negazioni siano il niente, il diviso, il falso e il male. Due altri ne furono poi aggiunti, e cioè il qualcosa (*aliquid*) e la cosa (*res*) dai seguaci di Avicenna, che in molti luoghi alterò la filosofia d'Aristotele, onde ne nacquero le grandi polemiche con Averroè. Ma su questo punto la discordia è su una piccola questione. Questi infatti dividono le cose sussunte all'uno in uno e alcunchè (*aliquid*), il che non è alieno dal pensiero di Platone, che nel *Sofista* pone tra questi predicati ultimi il *qualcosa* ; ciò che poi è contenuto dall'essere, dividono in essere e cosa. Ma di ciò altrove ; per proseguire quanto abbiamo iniziato, questi quattro predicati sono diversamente in Dio e nelle cose che sono dopo Dio, poichè Dio li ha da sè, mentre le altre cose li hanno da lui.

Guardiamo prima come si trovino nelle cose create. Tutto ciò che è dopo Dio ha una causa efficiente, esemplare e finale. Tutto infatti è da lui, per lui, verso lui. Se dunque consideriamo le cose come sono costituite da Dio in quanto causa efficiente, sono dette esseri, poichè partecipano dell'essere per la sua efficienza. Se le consideriamo in relazione

quam illas condidit Deus, [ens, unum, verum, bonum, aliquid, res (duo postrema Avicennam secuti addiderunt)]<sup>a)</sup>, quadrant et respondent, verae dicuntur. Vera enim imago Herculis dicitur, quae vero Herculi conformatur. Si ut ad eum tamquam ad finem ultimum tendunt, bonae dicuntur. Si vero unaquaeque res secundum se absolute accipitur, 103' una cognominatur. Est autem hic ordo ut | primum unumquodque sub entis ratione concipiatur, quoniam prius efficit agens unumquodque quam illud in se sit aliquid, alioquin non secundum totum quod est esset ab agente. Quo fit ut nihil sit post Deum quod concipientes hoc de eo non intelligamus quod est ens ab alio: ens finitum [est]<sup>b)</sup> ens participatum. Succedit enti unum. Tertia est veritas quia, postquam est aliquid in se, videndum est an sit tale quale est exemplar ad quod fuit formatum: cui si simile invenitur, reliquum ut in illud utpote affine atque cognatum per bonitatem se convertat. Aequali autem haec esse ambitu quis non videat? Da aliquid esse, certe et unum est. Nam qui unum non dicit nihil dicit, ut ait Plato in *Sophiste*. Est enim illud, quicquid est a se, indivisum et ab aliis divisum quae non sunt ipsum, hoc autem intelligimus cum dicimus unum, sive, ut Platonis verbis loquamur, «est idem sibi et ab aliis alterum», quod unicuique rei congruere in eodem dialogo ipse confirmat. Verum est etiam necessario. Nam si est homo, utique verus est homo idemque dictu hoc non esse verum aurum et non esse aurum. Nam cum dicitis: «verum aurum non est», hoc significas: «videtur quidem aurum et est aliquid simile auro, sed non est aurum». Propterea Aurelius Augustinus definiens in *Soliloquiis* quid sit verum ait: «Verum

a) Om. ed. 1496, Reggio 1506, Basilea ecc. È nella ed. Veneta 1557.

b) Ed. Venezia 1557. Om. ed. 1496 ecc.

al loro esemplare che chiamiamo idea, secondo cui le creò Dio, e cioè all'essere, all'uno, al vero, al buono, al qualcosa, alla cosa (gli ultimi due predicati aggiunsero i seguaci di Avicenna), sono dette vere. Così si dice vera immagine di Ercole quella che corrisponde al vero Ercole. Se le cose tendono a Dio come al loro fine ultimo, si dicono buone. Se ogni cosa è considerata assolutamente in sè, si dice una.

L'ordine poi è questo: che prima ogni cosa sia considerata sotto la categoria dell'essere, poichè la causa agente fa sì che qualunque cosa sia prima d'essere *qualcosa* in sè, altrimenti non dipenderebbe dall'agente in tutto il suo essere. Perciò nulla v'è di posteriore a Dio che non includa nel suo concetto il suo essere da altro; l'essere finito è l'essere per partecipazione.

All'essere succede l'uno. Terza è la verità; infatti, dopochè qualcosa è in sè, bisogna considerare se sia tale quale è l'esemplare rispetto a cui fu formata e, se si trova ad esso simile, rimane che nella bontà si converta in lui come affine e congenere. Che poi questi predicati siano di pari estensione, chi è che non vede? Poni un ente; è certamente uno. Infatti chi non dice uno, non dice nulla, come afferma Platone nel *Sofista*. Poichè quell'ente, qualunque sia, è da sè indiviso ma diviso dagli altri che non sono lui; e quando diciamo questo intendiamo l'uno; cioè, per esprimerci in termini platonici, «è identico a sè e diverso dal resto»; e questo dice esser proprio di ogni ente nello stesso dialogo. E necessariamente ogni essere è vero. Se infatti è uomo, è vero uomo, ed è lo stesso dire che una cosa non è vero oro o non è oro. Infatti quando tu dici: «non è vero oro», significhi con questo: «Sembra che sia oro ed è qualcosa simile all'oro, ma non è oro».

Perciò Aurelio Agostino definendo il vero nei *Soliloqui*

est id quod est »<sup>1</sup>, quod non ita accipi debet ut idem sit ens et verum, sunt enim licet se idem, ratione tamen et diffinitione diversa, quare unum per aliud finiri non debet ; sed hoc exprimere voluit Augustinus: tunc dici rem veram cum est id quod vocatur et esse dicitur, ut tunc verum est aurum cum aurum est et non aliud est quam aurum. Hoc est ergo quod dixit: « Verum est id quod est ». Quod quidam non advertentes, calumniam faciunt diffinitioni.

Similiter autem et bonum est, quia quicquid est, quatenus est, bonum est. Et longe errat Olympiodorus<sup>2</sup>, mea quidem sententia, sic credens probare aliud esse bonum et ens, quoniam bonum simpliciter desideramus, non autem esse simpliciter, sed bene esse, ideoque fieri posse ut, si male sit nobis, non esse desideremus. Nam ut illud omitamus, an quibus male et misere est, recto et naturali desiderio appetere possunt ut non sint, non advertit ille, sicut multiplex est esse, ita multiplicem esse bonitatem.

Est enim primo esse naturale rerum ut homini esse hominem, leoni esse leonem, lapidi esse lapidem, quod esse et naturalis bonitas individue sequitur.

Sunt alia esse, quae adventitia dici possunt, ut homini esse sapientem, esse pulchrum, esse sanum. Quemadmodum autem sapientia et pulchritudo alia entia sunt ab humanitate, ita alia bona sunt. Aliud enim bonum humanitas, qua homo est homo, aliud bonum sapientia, qua non iam homo sed homo sapiens evadit, sicut et haec aliud et illa aliud ens et est et dicitur.

Sicut ergo omnia appetunt bonum, ita omnia appetunt esse et primo quidem eam appetunt bonitatem quae esse naturale consequitur, quoniam haec fundamentum sequentium bonitatum quae illi omnes adveniunt ut sine illa

---

<sup>1</sup> AUGUSTINI *Solil.* II, 5 ; PL XXXII, 889 (nam verum mihi videtur esse id quod est).

<sup>2</sup> OLYMPIODORI *in Phaed.*, 188, 29 (Norvin).

dice: « il vero è quello che è », il che non deve intendersi nel senso dell'identità di essere e vero, infatti, pur coincidendo in realtà, differiscono per essenza e definizione, per cui l'uno non deve essere determinato mediante l'altro. Ma Agostino volle dire con ciò che una cosa si dice vera quando è quel che si significa e si dice essere; come l'oro che è vero quando è oro e non è altro che oro. Questo disse affermando: « il vero è ciò che è ». Il che alcuni trascurando, combattono senza motivo la definizione.

Non diversamente l'essere è il bene, poichè tutto quello che è, in quanto è, è bene. E molto erra, a mio parere, Olimpiodoro, quando crede di dimostrare che il bene è diverso dall'essere, poichè desideriamo assolutamente il bene e non del pari l'essere in senso assoluto, ma lo star bene e il poterlo ottenere, tanto che, se stiamo male, desideriamo non essere. Infatti, tralasciando ora la questione se coloro che stanno male possano desiderare di non essere con retto e naturale desiderio, sfugge a Olimpiodoro che la bontà è molteplice come l'essere. V'è infatti un primo essere naturale delle cose, come per l'uomo essere uomo, per il leone esser leone, per la pietra essere pietra; e a questo essere corrisponde individualmente una bontà naturale. Altri modi d'essere vi sono, che si possono chiamare avventizi, come per l'uomo l'essere sapiente, bello, sano. Come la sapienza e la bellezza sono esseri diversi dall'umanità, così sono beni diversi. Un bene è infatti l'umanità per cui l'uomo è uomo, un altro bene la sapienza per cui è non più uomo, ma uomo sapiente, come quella e questa sono e si dicono diverse.

Come dunque tutte le cose desiderano il bene, così tutte desiderano l'essere, e prima desiderano quel bene che consegue all'essere naturale, poichè è fondamento dei beni seguenti che tutti ad esso sopraggiungono, e di esso non possono fare a meno. Come infatti, potrà essere felice chi

stare non possint. Quomodo enim erit felix qui omnino non erit? Verum non illa eis sufficit bonitas quam tunc adipiscuntur, cum primum sunt, sed cupiunt accedere et reliquas quae illam primam absolvant et exornent. Sicut autem vere dicimus praeter primam ab eis bonitatem alias appeti bonitates, ita vere dicere possumus praeter primum esse desiderari ab eis alia esse, quia aliud est esse felicem, aliud esse hominem. Et si quis det fieri posse ut quis nolit esse si non sit felix, non sequetur, ut putat Olympiodorus, aliud esse bonum, aliud ens, sed aliud esse ens hominem, aliud felicitatem, pariterque aliam hominis bonitatem, aliam  
103<sup>v</sup> felicitatis | quarum alteram, idest primam, homo non vult nisi habeat et secundam.

Omitto an eadem ratione aliquid bonum simpliciter dicatur et ens simpliciter, an quod ens dicitur simpliciter bonum tale et quod bonum simpliciter ens tale dicatur: non enim hic omnia disputandi locus.

Vere ergo dicebamus unumquodque quod est eatenus esse bonum quatenus est. « Vidit enim Deus cuncta quae fecerat et erant valde bona »<sup>1</sup>. Quidni? A bono opifice sunt, qui sui similitudinem omnibus imprimit quae sunt ab ipso. In entitate igitur rerum admirare potentiam efficientis possumus Dei, in veritate venerari artificis sapientiam, in bonitate redamare amantis liberalitatem, in unitate suscipere conditoris unicam, ut sic dixerim, simplicitatem, quae unumquodque sibi, tum omnia inter se invicem, tum ad se ipsum univit omnia, sic unumquodque ad suimet, ad aliorum, ad Dei postremo vocans amorem.

Examinemus et eorum opposita, an aequali similiter ambitu sint. Falsum et nihil idem esse ostendunt, quae supra diximus. Malum et nihil si differre dicamus, reclamabunt philosophi pariterque theologi, quare et facere

---

<sup>1</sup> Gen. I, 12.



non esiste? Ma non basta il bene che si raggiunge con l'essere; si desidera anche di ottenere quelli che lo compiano e lo aumentino. Infatti come diciamo giustamente che gli esseri desiderano altri beni oltre il primo bene, così possiamo dire con verità che oltre il primo essere desiderano altri modi d'essere, poichè è diverso esser felice ed essere uomo. E se può darsi che uno voglia non essere, se non è felice, non seguirà, come vuole Olimpiodoro, che una cosa sia il bene e un'altra l'essere, ma che una cosa è l'essere uomo e un'altra la felicità; e ancora una cosa il bene dell'essere uomo e un'altra quello della felicità; e l'uomo non vuole il primo, se non ha anche il secondo.

Tralascio se nello stesso modo qualcosa si dica assolutamente bene e assolutamente essere, o se quel che si dice assolutamente essere si dica anche bene, e, viceversa, se quel che si dice assolutamente bene si dica anche essere; non è questo il luogo per discutere tutto.

Si diceva piuttosto che tutto quel che è, è bene in quanto è. « Dio vide infatti tutte le cose che aveva fatto ed erano molto buone ». E come diversamente? sono opera di un artefice buono che imprime in tutte le cose che fa l'immagine sua. Nell'essere delle cose dunque possiamo ammirare la potenza di Dio creatore; nella loro verità venerare la sapienza dell'artefice; nella bontà amare la liberalità dell'amante, nell'unità afferrare la semplicità per così dire unica del creatore, che ha unito ogni cosa in sè, tutte le cose fra loro, tutte le cose a sè, tutto chiamando all'amor di sè, degli altri e finalmente di Dio.

Esaminiamo anche gli opposti, se abbiano similmente la stessa estensione. Quel che abbiamo detto sopra mostra che falso e niente sono lo stesso. Se diciamo che il male e il niente differiscono, protesteranno i filosofi e i teologi

malum nihil est facere dicique solet mali non esse causam efficientem sed deficientem. Unde illorum insania confutatur qui duo principia posuerunt, alterum bonorum, alterum malorum, quasi efficiens aliquod principium mali esset. Sed dividere rem idem est quod destruere, nec ita possumus rei cuiusdam suam et naturalem unitatem adimere ut nihilominus illius esse in sua integritate remaneat. Non enim totum est suae partes, sed illud unum quod dissultat ex partibus, ut docet Aristoteles octavo libro primae philosophiae<sup>1</sup>. Quare si in partes divides totum, partes remanent quidem, totum autem quod dividitur, ipsum non remanet, sed desinit esse actu et potentia tantum est, sicut partes quae prius erant potentia tunc esse actu incipiunt, quippe quae prius cum erant in toto, unitatem propriam actu non habebant, quam tunc primum sortiuntur cum separatae a toto per se subsistunt.

#### CAPUT NONUM

*In quo declarat quomodo illa quattuor in Deo sint.*

Examinemus rursus qualiter haec sunt in Deo, cui non insunt in respectu ad causam quam non habet; ipse enim omnium causa a nullo est. Duplici autem ratione in Deo possunt considerari, [aut quatenus in se ipso absolute consistit<sup>a</sup>)], aut quatenus aliorum causa est, quae distinctio creatis rebus non convenit, quantum ad praesens negotium attinet, quoniam Deus sic esse potest ut non sit causa, alia non sic esse possunt ut non sint ab eo. Igitur Deum primitus sic concipimus, ut sit universitas omnis actus, plenitudo ipsius esse.

a) Om. in tutte le ed.; accolgo, data l'evidente lacuna, l'ipotesi del Festugière,

<sup>1</sup> ARISTOTELIS *Met.* VIII, 3, 1044 a 2 sgg.; VIII, 6, 1045 a 7 sgg.

insieme, poichè fare il male è un non fare e del male si suol dire che la causa non è efficiente, ma deficiente. Di qui si confuta la stoltezza di coloro che hanno posto due principi, l'uno dei beni e l'altro dei mali, come se vi fosse un principio efficiente del male. Dividere poi una cosa è come distruggerla, nè possiamo togliere a una cosa qualsiasi la sua naturale unità in modo che il suo essere rimanga tuttavia nella sua integrità. Infatti il tutto non è l'insieme delle parti, ma quell'unità che scaturisce dalle parti, come insegna Aristotile nel libro ottavo della *Metafisica*. Perciò, se dividi il tutto nelle parti, le parti rimangono, ma il tutto che si divide non rimane e cessa di essere in atto per restare solo in potenza, come le parti che prima erano in potenza cominciano allora ad essere in atto. Infatti, prima, nel tutto, non avevano in atto una unità propria, che acquistano per la prima volta quando sussistono per sè, separate dal tutto.

#### CAPITOLO NONO.

*In cui si dichiara in che modo quei quattro attributi siano in Dio.*

Esaminiamo ora come queste categorie sono in Dio, in cui non si trovano rispetto alla causa, che egli non ha; poichè, causa di tutto, non deriva da nulla. In Dio possono considerarsi in due modi, o in quanto è in se stesso, o in quanto è causa degli altri esseri; distinzione che non conviene alle cose create, per quanto riguarda questa questione, poichè Dio può essere senza essere causa, mentre le altre cose non possono sussistere se non in quanto causate da lui. Consideriamo dunque innanzitutto Dio come la totalità di ogni atto, la pienezza dell'essere. Al che consegue la sua unicità, non essendo possibile concepire un opposto. Vedi

Quam intelligentiam ita subsequitur ut sit unus, ut neque oppositum concipi possit. Vide quantum aberrant qui plura principia fingunt, plures deos. Statim et verissimum est. Quid enim habet quod appareat esse et non sit, qui est ipsum esse? Consequens certe ut sit et ipsa veritas. Sed et ipsa bonitas erit. Boni enim tres conditiones, ut scribit Plato in *Philebo*, ut perfectum, sufficiens, expetendum<sup>1</sup>. Erit autem quod tale concipimus perfectum quia illi nihil deerit qui est omnia; erit sufficiens quia illud  
104' possidentibus nihil deerit in quo invenient omnia; | erit expetendum quia ab illo et in illo sunt omnia quae expeti aliqua ratione possunt. Deus ergo plenissima entitas, individua unitas, solidissima veritas, beatissima bonitas. Haec ni fallor est illa τετρακτύς, idest quaternitas, per quam Pythagoras iurabat vocabatque principium semper fluentis naturae<sup>2</sup>. Principium enim haec, quae unus sunt Deus, omnium esse demonstravimus. Sed et iuramus per ea quae sancta, quae firma, quae divina sunt: quid illis aut firmiter aut sanctius aut divinius? Quod si Deo, ut rerum causa est, appellationes has quattuor assignemus, ordo totus invertitur. Primo enim unus erit, quia prius in se intelligitur quam intelligatur ut causa. Secundo erit bonus, tertio verus, quarto ens. Nam cum causa quae dicitur finis prior est ea quae est exemplaris, et exemplaris prior efficiente (primum enim appetimus habere quo ab iniuria tempestatum protegimur, tum ideam domus mente concipimus, postremo in materia illam extrinsecus efficiendo formamus), quare si, quemadmodum superiori capite definivimus, bonum ad causam finalem, verum ad exemplarem, ens ad efficientem spectat, Deus, ut causa est, primo boni, tum veri, postremo entis

---

<sup>1</sup> *Phileb.* 20 c d.

<sup>2</sup> JAMBL., *Vita Pyth.* 82.

quanto errino quelli che suppongono più principi primi, più dei! Ma subito risulta che Dio è somma verità. Infatti come può avere qualcosa che appaia e non sia, colui che è l'essere stesso? Segue con certezza che è la verità stessa; ma sarà anche la bontà stessa. Tre infatti sono le condizioni del bene, come scrive Platone nel *Filebo*, che sia perfetto, sufficiente, desiderabile. Ma quell'essere che così concepiamo sarà perfetto, poichè nulla mancherà a chi è tutto; sarà sufficiente, perchè a chi lo possenga non mancherà nulla in Colui in cui si troverà tutto; sarà desiderabile, poichè da esso e in esso sono tutte le cose per qualunque ragione desiderabili.

Dio dunque è pienissimo essere, individua unità, solidissima verità, beatissima bontà. Questa, se non mi inganno, è quella famosa *quaternità*, in nome della quale Pitagora giurava e che chiamava principio del perenne fluire della natura. Abbiamo infatti dimostrato che queste cose, che sono Dio uno, sono il principio di tutto. Ma giuriamo anche per ciò che è santo, che è solido, che è divino; e che v'è di più solido, di più santo, di più divino?

Che se attribuissimo a Dio, in quanto causa delle cose, queste quattro denominazioni, ogni ordine si sovvertirebbe. Prima infatti sarebbe uno, perchè prima si intende in sè, che non come causa. In secondo luogo sarebbe buono, in terzo vero, in quarto essere. Infatti, essendo la causa finale anteriore a quella esemplare e quella esemplare a quella efficiente (infatti prima vogliamo avere ciò che ci protegga dalle intemperie, poi concepiamo nella mente l'idea di casa, infine la costruiamo nella materia), se, come abbiamo definito nel capitolo precedente, il bene riguarda la causa finale, il vero quella esemplare, l'essere quella efficiente, Dio come causa avrà prima l'attributo del bene, poi del vero, infine dell'essere.

rationem habebit. Quae omnia breviter hic perstringimus feta alioquin quaestionum multarum atque magnarum.

#### CAPUT DECIMUM

*In quo totam disputationem ad vitae institutionem  
et morum emendationem convertit.*

Verum ne aliis potius quam nobis disputemus, illud curandum ne altissima perscrutantes in humili, idest indigna his conditione vivamus, quibus caelitus datum ut indagare caelestium etiam rationes possimus. Sed illud assidue meditandum hanc nostram mentem cui divina etiam pervia sunt, ex mortali seminio esse non posse neque felicem alibi quam in divinorum possessione futuram tantoque magis, dum hic quasi advena peregrinatur, propinquare felicitati quanto, posthabita cura terrenorum, ad divina se magis erigit et accendit. Admonere autem in primis nos praesens disputatio videtur ut, si esse beati volumus, beatissimum omnium imitemur Deum, unitatem in nobis, veritatem bonitatemque possidentes.

Unitatis pacem turbat ambitio et sibi haerentem animum extra se rapit et in diversa quasi lacerum trahit atque discerpit. Veritatis splendorem et lucem in coeno, in caligine voluptatum quis non amittet? Bonitatem furacissima nobis furatur cupiditas, idest avaritia. Bonitatis enim peculiare hoc, communicare aliis bona quae possides; quare cum quaereret Plato cur Deus condidit mundum, respondens ipse sibi « bonus » — inquit — « erat »<sup>1</sup>. Haec sunt illa tria, superbia scilicet vitae, concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum quae, ut scribit Joannes<sup>2</sup>, ex

---

<sup>1</sup> *Tim.* 29 e.

<sup>2</sup> *I Joh.* II, 16; *I Joh.* V, 19.

Cose tutte che qui brevemente compendiamo, ancorchè piene di molti e grandi problemi.

#### CAPITOLO DECIMO.

*Nel quale tutta la discussione si rivolge alla perfezione della vita e alla purificazione dei costumi.*

Ma acciocchè non discutiamo per gli altri piuttosto che per noi, bisogna aver cura che, mentre scrutiamo profondissime questioni, non viviamo in questa umile condizione indegna di coloro, cui dal cielo è stato concesso di indagare anche le ragioni delle cose celesti. Bisogna di continuo riflettere che questa nostra mente, cui sono accessibili anche le cose divine, non può essere di seme mortale nè trovare la felicità fuori del possesso del divino, poichè, mentre quaggiù va peregrinando come straniera, tanto più si avvicina alla felicità, quanto più, abbandonata la cura delle cose terrene, si erge e si slancia verso ciò che è celeste. Questa nostra disputa sembra che innanzitutto ci avverta che, se vogliamo esser beati, dobbiamo imitare il beatissimo Dio, possedendo in noi l'unità, la verità e la bontà.

L'unità della pace è turbata dall'ambizione che trascina l'animo fuori di sè, e quasi fatto a brani lo porta via trascinandolo qua e là. Chi non perderà la luce splendente del vero nel fango tenebroso del piacere? La insaziabile cupidigia, l'avarizia, ci portan via la bontà. Infatti è proprio della bontà dividere con gli altri i beni che si posseggono. Perciò appunto, chiedendosi Platone perchè Dio avesse creato il mondo, rispondendo disse: «era buono». Sono quei tre vizi, la superbia della vita, la concupiscenza della carne e la concupiscenza degli occhi che, come scrive Gio-

mundo sunt et non sunt ex Patre qui ipsa unitas, ipsa veritas, ipsa bonitas est. Fugiamus hinc ergo, idest a mundo qui positus est in maligno, evolemus ad Patrem ubi pax unifica, ubi lux verissima, ubi voluptas optima. Sed quis dabit pennas ut illuc volemus? <sup>1</sup>. Amor eorum qui sursum sunt <sup>2</sup>. Quis adimet? libido rerum quae supra terram, quae si sectemur, iacturam facimus et unitatis et veritatis et  
104<sup>v</sup> bonitatis. Neque enim | sumus unum si curvum sensum et spectantem caelestia rationem virtutis foedere non devincimus, sed duo in nobis principes quasi per intervalla regnantes, dum nunc Deum per legem mentis, nunc Baal per legem sequimur carnis, et regnum nostrum in se divisum profecto desolatur. Quod si ita erimus unum ut, mancipata sensui ratione, sola imperet lex membrorum, falsa erit haec unitas quia veri non erimus. Dicemur enim et apparebimus homines esse, idest animalia ratione viventia, et tamen erimus bruta, quibus pro lege sensualis est appetentia. Praestigium faciemus his qui nos videbunt, inter quos habitabimus. Non respondebit imago suo exemplari. Instar enim Dei sumus, Deus autem spiritus, nos non spirituales iam, ut Pauli utar verbis <sup>3</sup>, sed animales. Cum autem per veritatem ab exemplari non excidemus, restabit ut per bonitatem ad ipsum tendentes illi aliquando copulemur. Quod si tria haec, unum scilicet, verum et bonum perpetuo annexu ens consequuntur, reliquum est ut, cum illa non sumus, etiam prorsus non sumus etsi esse videamur et, quamvis credamur vivere, moriamur tamen potius iugiter quam vivamus.

---

<sup>1</sup> *Psalm.* LVII, 7.

<sup>2</sup> *Col.* III, 1-2.

<sup>3</sup> *I Cor.* II, 14; XV, 46.



vanni, vengono dal mondo e non dal Padre, che è l'assoluta unità, l'assoluta verità, l'assoluta bontà. Fuggiamo perciò dal mondo che è posto nel maligno, e voliamo dal Padre, dove è pace unifica, dove è luce verissima, dove è gioia ottima.

Ma chi ci darà le ali per volare lassù? L'amore delle cose del cielo. Chi ce le toglierà? la brama delle cose terrene, cercando le quali perderemo l'unità, la verità, la bontà. Infatti non saremo un'unità, se col patto della virtù non avvincheremo il senso curvo a terra e la ragione volta al cielo, ma in noi due principi quasi regnando a vicenda, mentre seguiamo Dio per la legge dell'anima e Baal per quella della carne, sarà devastato senza dubbio il regno nostro intimamente diviso. Che se poi saremo un'unità nel senso che, asservita la ragione al corpo, sola comandi la legge di questo, sarà questa una falsa unità perchè noi non saremo veramente noi stessi.

Si dirà infatti e sembrerà che siamo uomini e cioè animali viventi secondo ragione, e tuttavia saremo dei bruti aventi come norma l'appetito del senso. Inganneremo chi ci vedrà, coloro fra cui vivremo. L'immagine non corrisponderà al suo esemplare. Poichè noi siamo a immagine di Dio e Dio è spirito, e noi allora non saremmo più spirituali, come dice Paolo, ma animali. Se invece nella verità noi non ci allontaneremo dal modello, dovremo poi nella bontà tendendo a lui congiungerci finalmente a lui.

Che se l'uno, il vero e il bene con perpetuo vincolo si collegano all'essere, quando noi non li possediamo, noi non siamo affatto, anche se sembra che esistiamo, e, pure credendo di vivere, piuttosto che vivere continuamente moriamo.



COMMENTO DELLO ILLUSTRISSIMO SIGNOR CONTE  
JOANNI PICO MIRANDÓLANO  
SOPRA UNA CANZONA DE AMORE  
COMPOSTA DA GIROLAMO BENIVIENI  
CITTADINO FIORENTINO  
SECONDO LA MENTE ET OPINIONE  
DE' PLATONICI.

(Come si è detto, si indica con E il ms. Estense K. I. 16, con R 1 il Riccardiano 2770, quasi in tutto concordante con E, con R 2 il Riccardiano 2528, con P il Palatino 708 della Nazionale di Firenze, con G la giuntina del 1519, tenuto conto delle correzioni apportate nella veneta del 1522. Ma dato l'accordo quasi assoluto di P R 2 e G, si è in genere indicata con G la redazione che fu stampata, distinguendo solo nei pochi casi di effettive varianti, così come con E si è indicata la redazione presentata da E e R 1 e da noi qui seguita. Delle varianti di G si sono date solamente le più notevoli, trascurando le modificazioni spesso puramente grafiche degli articoli e dei pronomi, come pure qualche inversione senza conseguenze nel senso. E ciò per non dover riprodurre talora pagine intere. Le lettere introduttive sono date secondo la Giuntina e la Veneta del 1522. La canzone è premessa al commento come in R 1. In E è in fondo, in P e G è all'inizio del libro III. Quando c'erano, si sono dati i titoli dei capp. come in G, pur non essendo del Pico e non comparando nei mss).

*Blasius Bonacursius Hieronymo Benivenio  
Amico suo dilectissimo S.*

Doverebbero certamente, Girolamo dilectissimo, tutti li studiosi de' nostri tempi e quelli che per lo advenire saranno, piangere di continuo l'immatura morte di quello ammirando giovane Ioanni Pico Principe Mirandulano, considerato per le eccellente e molte sue virtù quanta grande perdita abbino fatta rispetto massime allo utile che della vita sua possevano sperare e promettersi, la qual perdita è stata, non solo comune a quelli che delle cose filosofiche e delle platoniche massime sono desiderosi, ma *etiam* a tutti li amatori e professori della scrittura sacra, avendo lui già con più eccellentissime opere, le quali non aveva ancora dato in luce, soddisfatto in gran parte a quelli primi e cercando ora con somma utilità e gloria della Cristiana religione soddisfare a questi secondi, ad che si oppose la inopinata e lacrimabil morte sua, la quale credo però che li studiosi e litterati sopra detti sopportino pazientemente considerato che lo Omnipotente Dio non opera cosa alcuna se non con grandissimo misterio e divina provvidenzia, la quale credo abbi di presente messo in animo a questi nostri impressori di pubblicare mediante l'arte loro lo erudito ed elegante commento del prefato Principe sopra una tua dotta e leggiadra canzona, fatta e composta dello Amore divino secondo la mente e oppenione de' Platonici, acciocchè

ancora questo non resti insieme con molte altre opere sue negletto e in obliuione degli uomini e che tutti e' litterati e amatori del nome suo abbino commodità di poterlo godere pigliandone quel frutto che delle altre opere sue non prodotte in luce prendere non possano. Avendo io dunque appresso di me uno transunto di detta canzona e commento e essendone con grande istanzia richiesto da alcuni nostri impressori, sono stato alquanto sospeso, se lo dovevo concedere o no. Da l'una parte mi riteneua el sapere io quanto fussi alieno dalla mente tua e da quella dello autore la pubblicazione di tale opera per le cagioni da te intese. Dall'altra mi incitava la istanzia di essi impressori e 'l desiderio di molti e la utilità e comodo che a me pareua che di tale pubblicazione dovessi risultare. Il perchè vinto ultimamente da conforti e prieghi delli amici, ho voluto piuttosto con qualche mio carico appresso di te fare copia di questo mio transunto, ancora che fuora della tua volontà, alli impressori predetti, che, ritenendolo, defraudare el desiderio di molti, pensando massimamente dovere essere tanto più escusabile la mia colpa quanto è men grave l'offesa privata che la pubblica, perchè questa, oltre al ben comune, ha ancora per fine el bene privato dell'amico. Conciosiachè, avendo io notizia di più transunti di detta opera, li quali in varii luoghi e per mano di molti disseminati si leggono, iudicavo al tutto impossibile che non la fussi un giorno per el medesimo modo publicata, il che bisognava fussi con molto maggiore dispiacere tuo e di tutti li amatori delle cose del Conte, rispetto allo essere tali transunti imperfetti e ripieni di molti errori de' quali io credo che questa mia copia sia, se non in tutto, al manco per la maggior parte purgata. E se pur tu in questo riconosci alcuna mia colpa scusinmi appresso di te e della felice memoria dello autore di esso commento, oltre allo amore che freno o legge non conosce, tutti quelli che lo leggeranno, per il quale, se il

iudicio non m'inganna, loro potranno facilmente conoscere che avendo esso Conte avuto ad scrivere dell'amore cristianamente, come era sua intenzione, lo avrebbe fatto con tanta più felicità, quanto la dottrina veramente divina supera e eccelle quella di Platone e di tutti li altri filosofi. Vale.

*Hieronymus Benivenius civis florentinus ad lectorem.*

Ioanni Pico, Principe Mirandulano, uomo veramente da ogni parte ammirabile, leggendo, come accade infra li amici, una mia canzona, nella quale, invitato dalla amenissima lezione delli eruditi commentarii del nostro Marsilio Ficino sopra el *Convivio* di Platone, io avevo in pochi versi ristretto quello che Marsilio in molte carte elegantissimamente descrive, li piacque di illustrarla con una non meno dotta ed elegante che copiosa interpretazione, mosso non tanto, come io credo, da e' meriti della cosa, quanto da una tenera e singular affezione che lui sopra ogni credulità ebbe sempre a me e alle cose mie. Ma perchè nel ritrattare di poi essa canzona e commento, sendo già in parte mancato quello spirito e fervore che avea condotto, e me ad comporla e lui ad interpretarla, nacque nelli animi nostri qualche ombra di dubitazione, se era conveniente a uno professore della legge di Cristo, volendo lui trattare di Amore, massime celeste e divino, trattarne come platonico e non come cristiano, pensammo che fussi bene sospendere la pubblicazione di tale opera, almeno fino a tanto che noi vedessimo se lei, per qualche reformazione, potessi di platonica diventare cristiana. Alla quale deliberazione successe poco di poi la immatura e sopra ogni altra calamità di questi tempi dannosa e lacrimabil morte di esso Ioanni Pico, per la inopinata supervenienza della quale, quasi come

senza alcuno senso e pieno di confusione e fastidio delle cose del mondo rimanendo, pensai di lasciar essa canzona e commento insieme con molti altri mia versi in arbitrio della polvere e di suplimerla per sempre; la qual cosa per ben che da me sia fino ad questi tempi stata osservata, ha nientedimeno potuto più lo studio e desiderio di altri in tirare ad luce questa tale opera, che lo scrupolo e la diligenza mia in ritenerla. Intanto che, essendo lei già venuta in potestà di alcuni più curiosi, forse per indulgenza e permissione di quelli appresso dei quali era insieme con li altri libri e commentari di esso Ioanni Pico la originale sua bozza, fu prima data in mano a questi nostri impressori e da loro messa in opera che io appena ne avessi notizia. Alla quale cosa non potendo io onestamente resistere e da altra parte non riconoscendo in lei, cioè nella pubblicazione di tale opera alcuna mia colpa, pensai, come si dice, lasciarla andare a beneficio di natura. Confidandomi massime nella prudenzia, bontà e dottrina di quelli che a così fare mi hanno persuaso, bene prego ora chi legge che in tutti quelli luoghi dove essa canzona o vero commento, seguendo la dottrina di Platone si parte in qualunque modo dalla verità cristiana, possa più in lui l'autorità di Cristo e de' suoi santi, oltre alle ragioni inrefragabili de' nostri teologi, massime dello angelico dottore S. Tomaso de Aquino, in contrario addotte, che la opinione di uno uomo gentile, escusando l'error nostro, se errore però chiamare si può el recitare semplicemente e senza alcuna approvazione la opinione d'altri, ancora che non vera, escusandolo, dico, con la iscrizione o vero titolo preposto a essa canzona e commento, per il quale apertamente si dice noi voler trattare di Amore, non secondo la verità cattolica, ma secondo la mente e opinione de' Platonici. Nella essecuzione della qual cosa, se bene oltre allo errore predetto, se errore è, ne



possino essere ancora molti altri, questo bene però e questa utilità non li può esser tolta, che li studiosi di Platone e della sua dottrina attentamente leggendo troveranno in esso commento molti lumi, mediante e' quali possa l'occhio della loro intenzione più facilmente e forse con altro sguardo penetrare alle intime medulle di alcuni più remoti sensi d'uno tanto filosofo.



CANZONA D'AMORE COMPOSTA  
PER HIERONYMO BENIVIENI CITTADINO  
FIORENTINO, SECONDO LA MENTE  
E OPINIONE DE' PLATONICI.



*Stanza I.*

Amor, dalle cui man sospes' el freno  
Del mio cor pende, e nel cui sacro regno  
Nutrir non ebbe a sdegno  
La fiamma che per lui già in quel fu accesa,  
Muove la lingua mia, sforza l'ingegno,  
A dir di lui quel che l'ardente seno  
Chiude, ma il cor vien meno  
E la lingua repugna a tanta impresa.  
Nè quel ch'è in me può dir nè far difesa,  
E pur convien ch'el mio concetto esprima ;  
Forza contra maggior forza non vale.  
Ma perchè al pigro ingegno amor quell'ale  
Promesso ha, con le qual nel cor mio in prima  
Discese, benchè in cima,  
Credo per mai partir dalle sue piume,  
Fa nido, quanto el lume  
Del suo vivo splendor sia al cor mio scorta  
Spero aprir quel di lui che ascoso or porta.

*Stanza II.*

Io dico com' amor dal divin fonte  
Dell' increato ben qua giù s' infonde,  
Quando in pria nato e d'onde  
Muove el ciel, l'alme informa, el mondo regge ;  
Come poi ch'entro agli uman cor s'asconde,

Con quale e quanto al ferir dextre e pronte  
Arme elevar la fronte  
Da terra sforzi al ciel l' umana gregge,  
Com'arda, infiammi, avvampi e con qual legge  
Questo al ciel volga e quello a terra or pieghi,  
Ora infra questi dua lo inclini e fermi.  
Stanche mie rime e voi languidi e 'nfermi  
Versi, or chi in terra fia che per voi prieghi ?  
Sì che a più giusti prieghi  
Dell' infiammato cor s' inclini Apollo,  
Troppo aspro giogo el collo  
Preme ; Amor, le promesse penne or porgi,  
All'ale inferme el camin cieco scorgi.

*Stanza III.*

Quando dal vero ciel converso scende  
Nell'angelica mente el divin sole,  
Che la sua prima prole  
Sotto le vive fronde illustra e informa,  
Lei ch'el suo primo ben ricerca e vuole  
Per innato disio che quella accende  
In lui riflessa prende  
Virtù, ch' el ricco sen dipinge e forma.  
Quinc' el primo disio che lei trasforma  
Al vivo sol dell' increate luce  
Mirabilmente allor s'accende e 'nfiamma.  
Quell'ardor, quell' incendio e quella fiamma  
Che dalla oscura mente e dalla luce  
Presa dal ciel reluce  
Nella angelica mente è el primo e vero  
Amor, pio desiderio  
D' inopia nato e di ricchezza allora  
Che di sè il ciel facea chi Cipri onora.

*Stanza IV.*

Questi perchè nell'amorose braccia  
Della bella Ciprigna in prima nacque  
Sempre seguir li piacque  
L'ardente sol di sua bellezza viva.  
Quinc' el primo disio che 'n noi si giacque  
Per lui di nuova canape s'allaccia,  
Che l'onorata traccia  
Di lui seguendo al primo ben n'arriva.  
Da lui el foco, per cui da lui deriva  
Ciò ch' en lui vive, in noi s'accende e, dove  
Arde morendo el core, ardendo cresce.  
Per lui el fonte immortal trabocca, ond' esce  
Ciò che poi el ciel qua giù formando move;  
Da lui converso piove  
Quel lume in noi che sopr' al ciel ci tira.  
In noi per lui respira  
Quell' increato sol tanto splendore  
Che l'alma infiamma in noi d'eterno amore.

*Stanza V.*

Come dal primo ben l'eterna mente  
È, vive, intende, intende, muove e finge,  
L'alma spiega e depinge  
Per lei quel sol ch' illustra<sup>1</sup> el divin pecto.  
Quinci ciò ch' el pio sen concepe e stringe  
Diffunde, e ciò che poi si muove e sente,  
Per lei mirabilmente  
Mosso, sente, vive, opra ogni suo effecto.

---

<sup>1</sup> E : informa.

Da lei come dal ciel nell' intellecto  
Nasce Vener qua giù, la cui bellezza  
Splende in ciel, vive in terra, el mondo adombra.  
L'altra che dentro al Sol si specchia, all'ombra  
Di quel che al contemplar per lei s'avezza,  
Come ogni sua ricchezza  
Prende dal vivo sol che in lui refulge,  
Così sua luce indulge  
A questa, e come amor celeste in lei  
Pende, così el vulgar segue costei

*Stanza VI.*

Quando formata in pria dal divin volto  
Per descender qua giù l'alma si parte  
Dalla più excelsa parte  
Che alberghi el Sol, negli uman cor <sup>1</sup> s'imprime.  
Dove esprimendo con mirabil arte  
Quel valor poi che da sua stella ha tolto,  
E che nel grembo accolto  
Vive di sua celeste spoglie prime,  
Quanto nel seme uman posson sue lime  
Forma suo albergo, in quel fabrica e stampa,  
Ch'or più or men repugna al divin culto.  
Indi qualor dal sol ch'en lei n'è sculto  
Scende nell'altrui cor l'infusa stampa,  
Se gli è conforme avvampa  
L'alma, che <sup>2</sup> poi in sè l'alberga assai  
Più bella a' divin rai  
Di sua virtù la effige, e di qui nasce  
Che amando el cor d'un dolce error si pasce.

---

<sup>1</sup> Ven. 1522 : nel cor uman.

<sup>2</sup> G : qual.



*Stanza VII.*

Pascesi el cor d' un dolce error, l'amato  
Obbietto in sè come in sua prol guardando,  
Talor poi reformando  
Quello al lume divin che 'n lui n'è impresso<sup>1</sup>  
Raro e celeste don, quinci levando  
Di grado in grado sè, nello increato  
Sol torna, onde formato  
N'è, quel che nell'amato obbietto è espresso<sup>2</sup>.  
Per tre fulgidi specchi un sol da esso  
Volto divin raccende ogni beltate  
Che la mente, lo spirto, el corpo adorna.  
Quinci gli occhi, e per gli occhi ove soggiorna  
L'altra sua ancilla, el cor le spoglie ornate  
Prende in lei reformate,  
Non però espresse ; indi di varie e molte  
Beltà dal corpo sciolte  
Forma un concetto in cui quei che natura  
Diviso ha in tutti, in un pinga e figura.

*Stanza VIII.*

Quinci Amor l'alma, in questo el cor diletta,  
In lui come in suo parto ancor vaneggia,  
Che mentre el ver vagheggia  
Come raggio di sol sott'acqua el vede.  
Pur non so che divin che 'n lui lampeggia  
Benchè adumbrato el cor pietoso allecta

---

<sup>1</sup> Ven. 1522 : n' impresso.

<sup>2</sup> Ivi : Sol torna, ond' è formato.

Nè quel che nell'amato obbietto è 'spresso.

Da questa a più perfecta  
Beltà, che in cima a quel superba siede.  
Ivi non l'ombra pur, che 'n terra fede  
Del primo ben ne dia, scorge, ma certo  
Lume e del vero sol più vera effigie ;  
Quinci mentre el pio cor l'alme <sup>1</sup> vestigie  
Segue, nella <sup>2</sup> sua mente el vede inserto.  
Indi a più chiaro e aperto  
Lume appresso a quel sol sospesa vola,  
Dalla cui viva e sola  
Luce informato amando si fa bello  
La mente, l'alma, el mondo e ciò ch'è in quello.

*Stanza ultima.*

Canzona, io sento Amor ch'el fren raccoglie  
Al temerario ardir ch'el cor mi sprona  
Forse di là dal destinato corso.  
Raffrena el van disio, restringi el morso,  
E' casti orecchi a quel ch'amor ragiona  
Or volgi, se persona  
Truovi che del <sup>3</sup> tuo amor s'informi e vesta.  
Non pur le fronde a questa  
Del suo divin tesor, ma 'l fructo spiega.  
Agli altri basti l'un, ma l'altro niega.

---

<sup>1</sup> E : le sue.

<sup>2</sup> G : entro alla.

<sup>3</sup> G : dal.

COMMENTO DELLO ILLUSTRISSIMO SIGNOR CONTE  
JOANNI PICO MIRANDOLANO  
SOPRA UNA CANZONA DE AMORE  
COMPOSTA DA GIROLAMO BENIVIENI  
CITTADINO FIORENTINO  
SECONDO LA MENTE ET OPINIONE  
DE' PLATONICI.



## LIBRO PRIMO.

### CAPITOLO PRIMO.

*Che ogni cosa creata ha lo essere in tre modi :  
causale, formale e participato*<sup>1</sup>.

Pongono e' Platonici per loro dogma principale<sup>2</sup> ogni cosa creata avere l'essere suo in tre modi, e' quali, benchè da diversi diversamente sieno nominati, tuttavia ad uno medesimo senso concorrono tutti<sup>3</sup> e possonsi da noi ora<sup>4</sup> così nominare : essere causale, essere formale, essere participato. La quale distinzione per più noti termini non si può significare, ma fia per esempio manifestissima. Nel sole, secondo e' filosofi, non è calore, però che il calore è qualità elementare e non di natura celeste ; tuttavia el sole è causa e fonte d'ogni calore. El foco è caldo ed è caldo per la sua natura<sup>5</sup> e per la sua forma propria. Un legno non è da sè caldo, ma ben può dal foco essere riscaldato, partecipando da lui la predetta qualità. Dunque questa cosa chiamata calore ha nel sole essere causale, nel foco essere formale, nel legno o'altra simile materia essere participato.

Di questi tre modi d'essere el più nobile e' el più per-

---

<sup>1</sup> E R 1 : *Che ogni cosa creata si può intendere in tre modi.* <sup>2</sup> G R 2 P : dogma e principal fondamento. <sup>3</sup> G R 2 : concorrono ad uno medesimo senso. <sup>4</sup> G : da noi per ora. <sup>5</sup> G : per sua natura.

fetto è l'essere causale, e però e' Platonici ogni perfezione che in Dio essere si concede vogliono essere in lui secondo questo modo di essere; e per questo diranno che Dio, *non est ens*, ma è *causa omnium entium*<sup>1</sup>. Similmente, che Iddio non è intelletto, ma che lui è fonte e principio d'ogni intelletto; e' quali detti, per non essere inteso il fondamento loro, a' moderni Platonici danno gran noia. E già mi ricordo avermi detto un gran platonico che si maravigliava forte<sup>2</sup> d'un detto di Plotino, ove diceva che Dio<sup>3</sup> nulla intende nè conosce. E forse è più da maravigliarsi come lui non intenda per quale modo vuole Plotino che Dio non intenda, che non è altro se non che vuole<sup>4</sup> che questa perfezione dello intendere sia in Dio secondo quello<sup>5</sup> essere causale e non secondo quello formale, il che<sup>6</sup> non è negare lo intendere di Dio, ma attribuirglielo secondo un più perfetto ed eccellente modo. Il che essere così, di qui si può manifestamente comprendere, che Dyonisio Areopagita, principe de' teologi cristiani, el quale vuole che Dio non solo<sup>7</sup> sè, ma *etiam*<sup>8</sup> ogni cosa minima e particolare conosca, usa però el medesimo modo di parlare che usa Plotino, dicendo Dio non essere natura<sup>9</sup> intellettuale o intelligente, ma sopra ogni intelletto e cognizione ineffabilmente elevato<sup>10</sup>.

È dunque da notare diligentemente questa distinzione, perocchè noi spesso l'useremo ed alla intelligenza delle cose Platoniche porge grandissimo lume.

---

<sup>1</sup> G : in Dio non è cosa alcuna, ma che egli è cagione di tutte le cose.  
<sup>2</sup> G : el loro fondamento, danno a Platonici moderni non poca molestia e a me ricorda che già uno gran Platonico mi disse maravigliarsi molto. <sup>3</sup> G : dice che Dio. <sup>4</sup> G : che lui vuole. <sup>5</sup> E : questo. <sup>6</sup> E : il perchè. <sup>7</sup> G : solamente.  
<sup>8</sup> G : ancora. <sup>9</sup> E R I : 'creatura. <sup>10</sup> E R I : sopraelevato.

CAPITOLO SECONDO.

*Che tutte le creature sono distinte in tre gradi*<sup>1</sup>.

Distinguono e' Platonici ogni creatura in tre gradi, de' quali sono dua estremi. Sotto l'uno si comprende ogni creatura corporale e visibile, come è el cielo, gli elementi, le piante, gli animali<sup>2</sup> ed ogni cosa degli elementi composta. Sotto l'altro s'intende ogni creatura invisibile e non solo<sup>3</sup> incorporea, ma *etiam* da ogni corpo in tutto libera e separata, la quale si chiama *proprie*<sup>4</sup> natura intellettuale e da' nostri teologi è detta natura angelica.

Nel mezzo di questi dua estremi v'è una natura mezza la quale benchè sia incorporea e invisibile e immortale, nondimeno è motrice<sup>5</sup> de' corpi ed alligata a questo misterio; e questa si chiama anima razionale, la quale alla angelica è sottoposta e preposta alla corporale, subietta a quella e padrona di questa. Sopra questi tre gradi è esso Dio autore e principio d'ogni creatura, la quale come in suo primo fonte ha la divinità essere causale e da lui immediatamente<sup>6</sup> procedendo nella natura angelica ha el secondo essere, cioè formale. Ultimamente nell'anima razionale reluce dalla natura angelica<sup>7</sup> a lei partecipata; però dicono i Platonici la divinità in tre nature<sup>8</sup> consistere, cioè in Dio, nello Angelo e nell'anima razionale, *infra quam*<sup>9</sup> niuna natura si può vindicare<sup>10</sup> questo nome di divino se non abusivamente.

Di queste tre nature si potrebbe fare più esplicita men-

---

<sup>1</sup> E: *come distingue ogni creatura in tre gradi.* <sup>2</sup> Om. E R I. <sup>3</sup> G: solamente. <sup>4</sup> G: propriamente. <sup>5</sup> E R I: nutrice. <sup>6</sup> G: mediatamente; P: immediatamente. <sup>7</sup> E R I om.: angelica. <sup>8</sup> E R I om.: nature. <sup>9</sup> G: sotto alla quale. <sup>10</sup> G: attribuire

zione e divisione più dearticulata, dividendo e' corpi in diverse nature e similmente le anime e dichiarando quali si chiamano animali e quali animati e non animali, e perchè il mondo da Platone nel *Timeo* è chiamato animale animato. Ma questa discussione riserberemo a' proprii luoghi e qui solo basti quello che alla cognizione del trattato di amore è necessario.

### CAPITOLO TERZO.

*Come e' Platonici provono di non si potere moltiplicare, ma essere uno solo Dio principio e causa d'ogni altra divinità*<sup>1</sup>.

Di queste tre nature, cioè Dio, la natura angelica e la natura razionale, la prima, cioè Dio, non potere essere moltiplicata, ma essere uno solo Dio principio e causa d'ogni altra divinità, provano e' Platonici e Peripatetici e nostri<sup>2</sup> teologi per evidentissime ragioni, le quali in questo loco saria superfluo<sup>3</sup> a recitare. Dell'altra natura, cioè angelica e intellettuale, è discordia fra' Platonici. Alcuni, come è Proclo, Hermya, Syriano e molti altri, pongono fra Dio e l'anima del mondo, ch'è la prima anima razionale<sup>4</sup>, gran numero di creature, le quali parte chiamano intelligibile, parte intellettuale, e' quali termini qualche volta *etiam*<sup>5</sup> confunde Platone, come nel *Fedone* ove dell'anima parla. Plotino, Porfirio, e comunemente e' più perfetti Platonici, pongono fra Dio e l'anima del mondo una creatura sola la quale chiamano figliuolo di Dio, perchè da Dio è immediatamente prodotta.

La prima opinione è più conforme a Dyonisio Areo-

---

<sup>1</sup> E R I : *Di Dio, dello angelo e della anima razionale.*    <sup>2</sup> G : e li nostri teologi.    <sup>3</sup> G : sarieno superflue.    <sup>4</sup> G : fra Dio e l'anima grande numero.    <sup>5</sup> G om.



pagita ed a' teologi cristiani, e' quali pongono un numero d'Angeli quasi infinito. La seconda è più filosofica e più conforme ad Aristotele e Platone e da tutti e' Paripatetici e migliori Platonici seguitata <sup>1</sup>. E però noi, avendo proposto di parlare quello che crediamo essere comune sentenza di Platone e di Aristotele, lasciata la prima, benchè sola per sè vera, seguiremo <sup>2</sup> questa seconda via.

#### CAPITOLO QUARTO.

*Che Dio produsse ab aeterno una sola creatura incorporea ed intellettuale, tanto perfetta quanto essere poteva* <sup>3</sup>.

Seguendo adunque noi la opinione di Plotino, non solo da' migliori platonici, ma ancora da Aristotile e da tutti li Arabi <sup>4</sup> e massime da Avicenna seguitata, dico che Iddio *ab aeterno* produsse una creatura di natura incorporea ed intellettuale, tanto perfetta quanto è possibile e' <sup>5</sup> sia una cosa creata. E però oltra a lei niente altro produsse, imperocchè da una causa perfettissima non può procedere se non uno effetto perfettissimo, e quel che è perfettissimo non può essere più che uno come, verbigrazia, el colore perfettissimo fra tutti e' colori non può essere più che uno, però che se fussino dua o più, forza saria che uno di loro fussi o più o meno perfetto che l'altro; altrimenti sarebbe l'uno quel medesimo che l'altro <sup>6</sup>, e così non sarebbero più, ma uno. Quel dunque che sarà meno perfetto dell'altro non sarà perfettissimo. Similmente, se Iddio avessi prodotto oltre a questa mente un'altra creatura, non sarebbe stata perfettissima, perchè sarebbe stata meno perfetta di quella.

---

<sup>1</sup> Lacuna in R1. <sup>2</sup> G: seguireremo. <sup>3</sup> Om. E R 1. <sup>4</sup> E: da tucti gli altri. <sup>5</sup> P: che. <sup>6</sup> E om.: altrimenti... che l'altro.

Questa ragione sono io usato addurre a confirmazione di questa opinione, e parmi più efficace che quella che Avicenna usa, la quale sopra questo principio si funda, che da una causa, in quanto è una, non può procedere più che uno effetto.

Ma essendo introdotte qui queste materie solo per maggiore<sup>1</sup> intelligenza di quello che è principale<sup>2</sup> proposito, non è da immorare in loro con più esatta esaminazione. Questo basta a sapere, che secondo e' Platonici<sup>3</sup> da Dio immediatamente non proviene altra creatura che questa prima mente, dico immediatamente, perchè *etiam*<sup>4</sup> d'ogni effetto, che poi e questa mente ed ogni altra<sup>5</sup> causa secunda produce, dicesi Dio *etiam*<sup>6</sup> essere causa, ma causa<sup>7</sup> mediata e remota.

Però mi maraviglio di Marsilio che tenga secondo Platone l'anima nostra essere immediatamente da Dio prodotta; il che non meno alla setta di Proclo che a quella di Porfirio repugna<sup>8</sup>.

### CAPITOLO QUINTO<sup>9</sup>.

Questa prima creatura<sup>10</sup>, da' Platonici e da antiqui filosofi<sup>11</sup> Mercurio Trimegisto e Zoroastre è chiamata ora figliuolo di Dio, ora sapienza, ora mente, ora ragione divina, il che alcuni interpretano ancora Verbo. Ed abbi ciascuno diligente avvertenzia di non intendere<sup>12</sup> che questo sia quello che da' nostri Teologi è detto figliuolo di Dio, perchè noi intendiamo per il figliuolo<sup>13</sup> una medesima es-

---

<sup>1</sup> G om.: maggiore. <sup>2</sup> G: nostro principale. <sup>3</sup> G: questi filosofi.  
<sup>4</sup> G om.: *etiam*. <sup>5</sup> E om.: altra. <sup>6</sup> G om.: *etiam*. <sup>7</sup> G om.: causa. <sup>8</sup> G om.: Però... repugna. R 2: di Plotino repugna. <sup>9</sup> In GR 2 P continua il cap. IV.  
<sup>10</sup> G.: mente creata. <sup>11</sup> G: da Platone e così dalli antichi filosofi. <sup>12</sup> G: credere. <sup>13</sup> G: figliuolo di Dio.

senza col padre, a lui in ogni cosa eguale, creatore finalmente e non creatura, ma debbesi comparare quello che e' Platonici chiamano figliuolo di Dio al primo e più nobile angelo da Dio creato<sup>1</sup>.

## CAPITOLO SESTO.

### *Di due modi di essere, Ideale e Formale*<sup>2</sup>.

Per dichiarazione<sup>3</sup> di quello che seguita<sup>4</sup> è da sapere che ogni causa che con arte o con intelletto opera qualche effetto, ha prima in sè la forma di quella cosa che vuole produrre, come uno architetto ha in sè e nella mente<sup>5</sup> sua la forma dello edificio che vuole fabbricare, e riguardando a quella come a esempio, ad imitazione sua<sup>6</sup> produce e compone l'opera sua. Questa tale forma chiamano e' Platonici Idea e esemplare e vogliono che la<sup>7</sup> forma dello edificio, che ha l'artefice nella mente sua, abbia essere più perfetto e più vero che l'artificio<sup>8</sup> poi da colui<sup>9</sup> prodotto nella materia conveniente, cioè o di pietre o di legni o altre cose simile. Quello primo essere chiamano essere ideale ovvero intelligibile; l'altro chiamano essere<sup>10</sup> materiale o sensibile, e così se uno artefice edifica una casa, diranno essere dua case, una intelligibile, che è quella che ha l'artefice nella mente, un'altra sensibile che è quella che da lui<sup>11</sup> è composta, o di marmo o di pietre o di altro<sup>12</sup>, esplicando quanto può in quella materia la forma che in sè ha concetta; e questo è quello che il nostro poeta Dante tocca

---

<sup>1</sup> G : prodotto. <sup>2</sup> E R I om. <sup>3</sup> G : Per dichiarazione adunque. <sup>4</sup> G : seguirà. <sup>5</sup> G : nell'anima. <sup>6</sup> G : di quello. <sup>7</sup> G : quella. <sup>8</sup> G : lo edificio. <sup>9</sup> G : esso artefice. <sup>10</sup> P om. : ideale.... chiamano essere. <sup>11</sup> G : esso artefice. <sup>12</sup> E R I om.

in una sua canzona, dove dice: « poi chi pigne figura, se non può esser lei, non la può porre »<sup>1</sup>.

Dicono adunque e' Platonici che benchè Dio producessi una sola creatura, nondimeno produsse ogni cosa, perchè in quella mente<sup>2</sup> produsse le idee e le forme d'ogni cosa<sup>3</sup>. È adunque in quella mente la idea del Sole, la idea della Luna, degli uomini, di tutti gli animali, delle piante, delle pietre, degli elementi, e universalmente d'ogni cosa<sup>4</sup>. Ed essendo la idea del Sole più vero sole che esso sole sensibile e così delle altre, non solo<sup>5</sup> segue che egli abbia prodotto ogni cosa, ma *etiam* che l'abbia prodotte<sup>6</sup> nel più vero e più perfetto essere<sup>7</sup> che possono avere, cioè nel vero essere<sup>8</sup> ideale e intelligibile; e per questo chiamano questa mente mondo intelligibile.

#### CAPITOLO SETTIMO<sup>9</sup>.

*Come questo mondo ab aeterno fussi causato e prodotto da quella prima mente, e come el sia animato di anima perfettissima sopra ogni altra anima<sup>10</sup>.*

Da questa mente vogliono essere causato el<sup>11</sup> mondo sensibile, el quale è una immagine e simulacro di quello intelligibile; ed essendo lo exemplare, ad imitazione del quale è fabbricato questo, perfettissimo fra tutte le cose create, seguita che questo, ancora lui, sia tanto perfetto quanto la sua natura patisce. Però, conciosiacosachè ogni cosa animata sia più perfetta che le inanimate, e più

---

<sup>1</sup> E R I om: e questo.... può porre. P: eccellentissimo poeta. <sup>2</sup> G om.: mente. <sup>3</sup> G: di tutte le cose. <sup>4</sup> G: creatura. <sup>5</sup> G: di ciascuna altra creatura, non solo. <sup>6</sup> G: che lui abbia ogni cosa prodotta, ma che l'abbia prodotta. <sup>7</sup> G: modo di essere. <sup>8</sup> G: loro essere. <sup>9</sup> G: cap. VI. <sup>10</sup> Om. in E, R I, R 2, P. <sup>11</sup> G: questo.

quelle che hanno anima razionale ed intelligente che l'animate d'anima irrazionale, è necessario concedere che il mondo sia animato da anima perfettissima sopra tutte l'anime <sup>1</sup>.

Questa è la prima anima razionale la quale, quantunque incorporea sia e immateriale, nondimeno è alligata a questo ministero <sup>2</sup> di muovere e reggere la natura corporale; però non è così dal corpo libera e separata come quella mente dalla quale *ab aeterno* fu prodotta questa anima, così come essa mente da Dio. E di qui si trae evidentissimo argomento che secondo Platone non può el mondo non essere eterno, come *etiam* tutti e' Platonici consentono, però che essendo l'anima del mondo eterna e non potendo lei essere senza el corpo, come loro vogliono, bisogna *etiam* questo <sup>3</sup> corpo mundano *ab aeterno* fussi e così el moto celeste, perchè l'anima, secondo e' Platonici, non può essere e non muovere.

Ho detto <sup>4</sup> tutti e' Platonici in questo convenire, che il mondo sia eterno, però che e Attico e Plutarco e gli altri, che vogliono che questo ordine presente del mondo avessi principio, non vogliono però che innanzi a questo nulla altro fussi che Dio, come pone la nostra cattolica chiesa, ma credono, innanzi a questo ordinato moto del cielo e presente disposizione delle cose mondane, esser stato uno inordinato moto e tumultuario, retto da una anima inferma <sup>5</sup> e prava. E così concederebbono essere stati infiniti mondi, perchè infinite volte el mondo è stato dalla confusione del caos in ordine ridotto ed infinite volte è in quello ritornato; al che pare concordare la opinione de' talmudisti, e' quali domandavano <sup>6</sup> che faceva Dio *ab aeterno* e rispondevo <sup>7</sup> che creava mondi e poi gli guastava, quantunque seguendo e' fundamenti <sup>8</sup> de' cabalisti alle loro parole si possa dare e

---

<sup>1</sup> G: l'altre anime. <sup>2</sup> E: misterio. <sup>3</sup> G: ancora che. <sup>4</sup> G: Abbiamo ditto. <sup>5</sup> G: informe. <sup>6</sup> G: domandano. <sup>7</sup> G: rispondono. <sup>8</sup> G: la openione.

più vero e più conveniente senso. Questa opinione attribuisce Aristotele a Platone, e però qualche volta di lui dice che lui solo fa el tempo di nuovo, e qualche volta, come nel duodecimo della *Metafisica*, confessa secondo Platone el moto essere stato eterno.

#### CAPITOLO OTTAVO <sup>1</sup>.

*Come le tre predette nature, Dio, la natura angelica e la natura razionale, sono significate per questi tre nomi, Celio, Giove e Saturno, e quello che per loro s' intende <sup>2</sup>.*

Queste tre prime nature, cioè Dio, quella prima mente e l'anima del mondo, dagli antiqui teologi <sup>3</sup>, che sotto velamenti poetici coprivano e' loro mysterii, sono denotate per questi tre nomi <sup>4</sup>: Celio, Saturno e Giove. Celio è esso Dio che produce la prima mente detta Saturno, e da Saturno è generato Giove, che è l'anima del mondo. E perchè talora si truovono questi nomi <sup>5</sup> confusi, cioè che il primo sarà chiamato Giove e l'anima del mondo Saturno e quella mente Giove, declareremo il fondamento e la ragione di questi nomi, la quale intesa, comprenderemo che tutte quelle varietà e mutazioni, che paiono *ad placitum* <sup>6</sup> e licenziosamente fatte, d'uno medesimo fondamento concordemente procedono <sup>7</sup>. Dico <sup>8</sup> adunque che questo nome Celio è significativo d'ogni cosa prima ed eccellente sopra l'altre, come el primo cielo, cioè el firmamento e primo supereminente a tutte le cose corporale. Saturno è significativo della natura intellettuale, che solo vaca allo intendere e al contemplare <sup>9</sup>. Giove è significativo della vita attiva la quale

---

<sup>1</sup> G.: cap. VII. <sup>2</sup> Om. in E R 1 R 2. <sup>3</sup> G: dalli antiqui teologi de' gentili. <sup>4</sup> E: modi. <sup>5</sup> G: questi tre nomi. <sup>6</sup> G: le quali paiono ad placito. <sup>7</sup> G: procedono concordemente da uno medesimo fondamento. <sup>8</sup> G: dicono. <sup>9</sup> G: attende ed è volta allo intendere e contemplare.

consiste nel reggere ed amministrare e muovere con lo imperio suo le cose a sè subdite e inferiori. Queste dua proprietà secondo gli astrologi<sup>1</sup> si truovano ne' pianeti da e' medesimi nomi significati, cioè Saturno e Giove, perchè, come loro dicono, Saturno fa gli uomini contemplativi, Giove gli dà principati, governi ed amministrazione di populi. E perchè la vita contemplativa è circa le cose superiore a chi contempla e l'attiva circa le inferiori, le quali da chi gli è superiore sono rette e governate, per questo ogni natura, in quanto in qualche modo si converte alle cose inferiore a sè, si assomiglia alla vita attiva.

Presupposta adunque la dichiarazione di questi termini<sup>2</sup> avremo a considerare la proprietà di quelle tre nature e saranno chiare qual nome e per quale causa gli sia conveniente<sup>3</sup> a ciascuna di quelle.

#### CAPITOLO NONO<sup>4</sup>.

*De la variazione di questi tre nomi, Celio, Saturno e Giove, e perchè e come si convenghino a le tre sopradette nature<sup>5</sup>.*

Nel primo, cioè Dio, non si può intendere che e' contempli, perchè questa è proprietà di natura<sup>6</sup> intellettuale, della quale esso Dio è principio e causa. Però non si può chiamare Saturno, ma solo di lui s' intende questo, cioè l'esser principio d'ogni cosa; nel quale intelletto si includono dua cose. La prima è la supereminenzia ed eccellenzia sua, la quale ha ogni causa sopra el suo effetto, e per questo è chiamato Celio. La seconda è la produzione di quello che da lui procede, nella quale s' intende conversione alle

---

<sup>1</sup> G om.: secondo gli astrologi. <sup>2</sup> G: tre nomi. <sup>3</sup> G: e sarà chiaro ed aperto quale nome e per quale cagione si convenga; R 1: egli sia conveniente. <sup>4</sup> G: cap. VIII. <sup>5</sup> Om. E R 1 R 2 P. <sup>6</sup> G: creatura.

cose a lui inferiore mentre le<sup>1</sup> produce, che di sopra dicemmo essere similitudine di vita attiva; per questo in qualche modo gli<sup>2</sup> conviene el nome di Giove, massime con addizione di somma perfezione, come dicendo: Giove ottimo massimo.

Alla prima mente angelica convengono più nomi, perchè è meno semplice che Dio e più diversità in lei si vede. E prima è da sapere che ogni creatura è composta di dua nature. L'una delle quale si chiama potenza, o vero natura inferiore<sup>3</sup>, l'altra atto o vero superiore<sup>4</sup>; e Platone nel *Filebo* chiama la prima infinito e la seconda termino e fine, e da Avicibrone e molti altri sono chiamate materia e forma, e quantunque fra e<sup>5</sup> filosofi sia differenza di opinione, se questa natura<sup>6</sup> informe è in tutte le creature una medesima e d'una medesima ragione, o pure diversamente in diversi gradi di nature si truovi, nondimeno in questo tutti convengono, che ogni cosa che è mezza fra Dio e la materia prima, è mista d'atto e di potenza, e questo a noi basta, nè importa al proposito nostro per quale modo si sia o s'intenda essere questa mistione o composizione.

È dunque *similiter*<sup>7</sup> questa prima mente composta di queste dua parte, e ogni imperfezione che è in lei, v'è per rispetto di quella parte detta potenza, come per l'altra ogni perfezione. In questa mente si possono considerare tre operazione: una circa alle cose a sè superiore; l'altra circa se stessa, la terza circa alle cose a sè inferiore. La prima non è altro che convertirsi a contemplare el padre suo; e similmente la seconda non è altro che conoscere se stessa. L'ultima è volgersi alla produzione e cura di questo mondo sensibile che è da lei prodotto come dicemmo di sopra<sup>8</sup>. Queste tre operazione s'intendono per questo modo pro-

---

<sup>1</sup> G: quelle. <sup>2</sup> G: se li. <sup>3</sup> G: informe. <sup>4</sup> G: forma. <sup>5</sup> G: infra.  
<sup>6</sup> G: materia. <sup>7</sup> G: Adunque per simil modo. <sup>8</sup> G: il quale, come di sopra dicemmo, è da quella prodotto.



cedere da quella mente, che, per merito di quella parte chiamata atto, che è in lei, si rivolge verso il padre; per merito dell'altra detta potenza, condescende allo opificio delle cose inferiori; per merito dell'una e dell'altra insieme<sup>1</sup> in se stessa si ferma. Per le prime due operazioni si chiamerà Saturno perchè l'una e l'altra è contemplazione; per la terza Giove. E perchè questo atto di produrre le cose mondane gli conviene per quella natura detta potenza, quella parte in lei principalmente si chiama<sup>2</sup> Giove; il che è da osservare per quello che nel secondo libro diremo esponendo quello<sup>3</sup> che sieno gli orti di Giove. Per il medesimo fundamento l'anima del mondo, in quanto o se stessa o le cose a sè superiore contempla, si può chiamare Saturno; in quanto è occupata al movimento ed al governo de' corpi e azioni mondane, si chiama Giove. E perchè a lei principalmente conviene<sup>4</sup> questa operazione del governo del mondo corporale come a quella mente principalmente conviene il contemplare, però lei assolutamente si chiama Saturno e l'anima del mondo assolutamente Giove<sup>5</sup>, benchè quella mente, ogni volta che di lei si parla come di opefice del mondo, sempre si chiama Giove, per la ragione di sopra detta. Questa è la vera proprietà di questi nomi.

#### CAPITOLO DECIMO<sup>6</sup>.

*Della composizione, divisione e ordine di questo mondo sensibile, e la ragione perchè si dice essere diviso a' tre figliuoli di Saturno<sup>7</sup>.*

È dunque<sup>8</sup> questo mondo prodotto da quella mente ad immagine del mondo intelligibile in lei prodotto dal

---

<sup>1</sup> G om. : insieme. <sup>2</sup> G : chiamerà. <sup>3</sup> R 1 om. : quello. <sup>4</sup> G : si conviene.  
<sup>5</sup> G : però assolutamente si chiama Giove, così come quella mente Saturno.  
<sup>6</sup> G : cap. IX. <sup>7</sup> Om. in E R 1 R 2 P. <sup>8</sup> G : adunque.

primo padre e<sup>1</sup> composto, come ciascuno animale, dell'anima sua e del suo corpo. El corpo mondano è tutto questo che agli occhi nostri appare fatto, come nel *Timeo* si scrive, di quattro elementi: Foco, Aria, Acqua, Terra<sup>2</sup>. E per vera intelligenza di questo è da ricordarsi del fondamento da noi detto<sup>3</sup> nel primo capitolo<sup>4</sup> cioè che ogni cosa ha tre esseri, Causale, Formale e Partecipato, come quivi fu dichiarato<sup>5</sup>. Bisogna adunque che *etiam*<sup>6</sup> questi quattro elementi abbino questo triplice<sup>7</sup> modo d'essere. El primo, hanno ne' corpi celesti, cioè lo essere causale, però che la sustanzia di que' corpi non è composta di questo foco, acqua, aria e terra, che sono dalla luna in giù, chiamati comunemente quattro<sup>8</sup> elementi, ma in sè gli contiene tutti, come ogni causa contiene el suo effetto, per essere ne' celesti corpi virtù produttiva de' corpi inferiori; nè per modo alcuno si può intendere che il corpo del cielo sia una sustanzia mista di questi elementi, come sono gli altri corpi misti qui appresso noi, però che seguirebbe, oltre alle altre ragione dagli altri adotte, che prima fussi stata<sup>9</sup> questa parte del mondo dalla luna in giù, che la parte superiore celeste, però che prima s'intendono essere gli elementi semplici in sè<sup>10</sup>, e poi, per loro concorso, causarsi quello che di loro è misto. Hanno dunque gli elementi nel cielo essere causale come Platone vuole, e non formale, come rettamente Aristotele nega; e di questo altrove più largamente parleremo. Hanno el loro essere formale dalla luna sino alla terra; e il terzo essere, cioè partecipato e diminuito imperfetto, nelle parte hanno sutterranee. E questo essere vero, cioè trovarsi nelle viscere della terra foco, aria e acqua, la sperienza el dimostra, e' filosofi

---

<sup>1</sup> G om. : e. <sup>2</sup> G : Acqua, Aria e terra. <sup>3</sup> G : posto. <sup>4</sup> G : capitolo di questo trattato. <sup>5</sup> G : in esso capitolo dichiarammo. <sup>6</sup> G : ancora. <sup>7</sup> G : abbino triplice. <sup>8</sup> G om. : quattro. <sup>9</sup> G : facta. <sup>10</sup> G : s'intende l'esser delli elementi in sè semplici.

naturali el pruovano <sup>1</sup> e gli antiqui teologi lo confermano, disegnando loro enigmaticamente per quattro fiumi infernali, Acheronte, Cocyto, Styge, Flegetonte.

Possiamo adunque dividere el corpo mondano in tre parte, Celeste, Mondana e Infernale, usando questi dua secondi nomi secondo el comune uso di parlare, *etiam* dagli antichi usurpato <sup>2</sup>, che è di chiamare questa parte, dalla Luna in giù, propriamente mondo, onde *etiam* Giovanni, Èvangelista, parlando delle anime che da Dio ne' corpi s'infondano, dice *ogni anima che viene* <sup>3</sup> *in questo mondo*, e così in molti altri luoghi si truova usato <sup>4</sup>. Similmente questa parte sutterranea chiamano inferno, deputata secondo molti per luogo di supplicio alle anime nocente. Di qui si può intendere per che cagione da' poeti è detto <sup>5</sup> el regno di Saturno a' tre suoi figliuoli essere diviso, a Giove, Neptuno e Plutone; che non denota altro se non la triplice variazione di questo mondo corporale; e quanto al corpo per el modo detto, e quanto <sup>6</sup> all'anima *etiam* mondana, secondo che noi intendiamo queste tre parte diverse da lui <sup>7</sup> essere animate. El regno <sup>8</sup> di Saturno è el mondo intelligibile, exemplare di questo, el quale mentre di Saturno rimane, cioè mentre <sup>9</sup> rimane nel suo essere ideale e intelligibile, rimane uno e indiviso, e consequentemente più fermo e più potente; ma poi che alle mani de' figliuoli è pervenuto, cioè che è transmutato a questo essere corporale, e da loro in tre parte è diviso, per la variazione di quello triplice essere de' corpi diviene più inferno e meno potente assai che non era prima, dege-

---

<sup>1</sup> G : E che questo sia el vero, cioè che nelle viscere della terra si truovi fuoco, aria e acqua, lo demonstra la esperienza e li filosofi naturali lo pruovono. <sup>2</sup> G : usurpato etiamdio dalli antichi. <sup>3</sup> R I E : vive. <sup>4</sup> G : osservato. <sup>5</sup> G : per qual ragione è detto da' Poeti. <sup>6</sup> G : quanto ancora all'anima mondana. <sup>7</sup> G om. : diverse da lui. <sup>8</sup> E : mondo ; R I G : regno. <sup>9</sup> G om : di Saturno rimane, cioè mentre.

nerando dal primo quanto degenera ogni cosa corporea dalle spirituale. Dicono la prima parte, cioè celeste, essere suta di Giove, l'ultima e più infima, di Plutone, la mezza<sup>1</sup> di Neptuno. E perchè questa parte è quella ove principalmente si fa ogni generazione e corruzione, però è significata da' teologi per l'acqua e per el mare<sup>2</sup>, che è in continuo flusso e reflusso, onde da Eraclito questo continuo moto delle cose generabili e corruttibili è assimigliato al moto di uno rapidissimo torrente. Per questo dicono e' poeti a Neptuno essere tocco el regno del mare e per Neptuno e' teologi<sup>3</sup> ne' loro mysterii intendono quella potestà, o vogliono dire nume<sup>4</sup>, che è preside della generazione.

E benchè al proposito nostro non sia necessaria, pure perchè ora scrivendo mi occorre, non tacerò di esporre el principio della creazione mosayca del mondo a dichiarazione e confirmazione di quello che noi abbiamo detto, cioè che tutta quella parte dalla luna insino alla terra sia significata per l'acqua. Dice adunque Moyse che nel principio Iddio creò il cielo e la terra e che la terra era inane e vacua e le tenebre erano sopra la faccia dello abisso e lo spirito del Signore si moveva sopra dell'acque: e il Signore disse: sia fatta la luce. Le quali parole così a modo nostro esporremo: creò primo Iddio el cielo e la terra ed era la terra inane e vacua, cioè priva di piante e d'animali e dell'altre cose, e perchè queste cose non nascono in lei se non in virtù del lume celeste e de' razi de' corpi superiori, che in lei descendono soggiugne Moyse la cagione perchè la terra era inane e vacua: e le tenebre erano sopra l'abisso. E questo perchè il lume celeste ancora non discendeva sopra la spera lunare nella quale si gienerono le predette cose in virtù di quello<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> G: e quella di mezzo. <sup>2</sup> E: per mare. <sup>3</sup> G: teologi de gentili. <sup>4</sup> G: potenza o vero deità. <sup>5</sup> E benchè al proposito nostro... le predecete cose in virtù di quello. Om. in G; in R 1 lacuna. È dato in E R 2 P con qualche

Nè per questo abbiamo ad intendere essere tre anime diverse, le quali informino e reghino queste tre parti del mondo, perchè essendo el mondo uno, debbe avere una anima sola<sup>1</sup>. La quale, in quanto anima e vivifica le parti del mondo sutterranee, si chiama Plutone; in quanto vivifica la parte che è sotto la Luna, si chiama Neptuno, in quanto vivifica le celeste si chiama Giove; però dice Platone nel *Filebo* che per Giove s'intende una anima regia, cioè quella parte dell'anima del mondo che è la principale e regge e domina all'altre. E benchè da altri altrimenti si sia fatta questa divisione in questi tre figliuoli di Saturno, ho voluto solo recitare quella che è opinione mia propria, e la quale io esistimo essere più vera, pretermettendo le esposizioni da' Greci addutte le quali altrove tutte esamineremo<sup>2</sup>; ed a<sup>3</sup> più perfetta cognizione delle cose dette, cioè della natura de' corpi celesti e mondani elementali<sup>4</sup>, vo'<sup>5</sup> ricordare che secondo e' più de' Platonici e' corpi celesti sono composti di materia e di forma, come gli altri corpi, benchè di materia più perfetta e d'altra natura.

#### CAPITOLO UNDICESIMO<sup>6</sup>.

*Che le anime de le otto Sfere celeste insieme con l'anima del mondo sono le nove Muse<sup>7</sup>.*

Dopo l'anima del mondo pongono e' Platonici molte altre anime razionale, fra le quali ne sono otto principale, che sono l'anime delle spere celeste, le quali secondo gli antichi non erano<sup>8</sup> più che otto, cioè sette pianeti e la

---

variante in fondo: soggiunse Moyse la cagione perchè la terra era inane e vacua, e dice che le tenebre erano sopra la faccia dello abisso.... <sup>1</sup> G: debba avere ancora una sola anima. <sup>2</sup> G: delle quali altrove faremo più integra essaminazione. <sup>3</sup> G: e ad una. <sup>4</sup> G: e elementali. <sup>5</sup> G.: ho da. <sup>6</sup> G: cap. X. <sup>7</sup> Om. E R 1 R 2 P. <sup>8</sup> G: sono.

spera stellata. Queste sono le nove Muse, da' <sup>1</sup> Poeti celebrate, fra le quali è la prima Callyope, che è la universale anima del mondo, e le altre otto per ordine sono distribuite ciascuna alla sua spera. Però dobbiamo dire Callyope essere la più nobile e la prima anima fra tutte le anime e l'anima universale di tutto il mondo <sup>2</sup>.

### CAPITOLO DODICESIMO <sup>3</sup>.

*De l'anima universale del mondo e di tutte le altre anime razionali e della convenienza che ha l'uomo con tutte le parti del mondo <sup>4</sup>.*

Scrive Platone nel *Timeo* che nella medesima cratera <sup>5</sup> e de' medesimi elementi fabricò el fattore del mondo l'anima mondana e tutte l'altre anime razionali fra le quali come la universale anima del mondo è la più perfetta, così la nostra è l'ultima e la più imperfetta <sup>6</sup>, delle parte della quale noteremo una summaria divisione. La natura dell'uomo, quasi vinculo e nodo del mondo, è collocata nel grado mezzo dell'universo; e come ogni mezzo partecipa de gli extremi, così l'uomo per diverse sue parte con tutte le parti del mondo ha communion e convenienza, per la quale cagione si suole chiamare Microcosmo, cioè uno piccolo mondo.

Nel mondo veggiamo prima essere la natura corporale la quale è duplice: una è eterna, che è la sustanzia del cielo, l'altra corruttibile, quali sono li elementi e ogni natura di quelli composta <sup>7</sup>, come le pietre, metalli e simili cose. Poi

---

<sup>1</sup> G : tanto da. <sup>2</sup> G om. : Però... di tutto il mondo. <sup>3</sup> G : cap. XI.  
<sup>4</sup> Om. R R 1 R 2 P. <sup>5</sup> G : nel medesimo vaso. <sup>6</sup> G : la manco perfetta.  
<sup>7</sup> E R 1 om. : quali sono... di quelli composte.

sono le piante ; *tertio* <sup>1</sup>, gli animali bruti ; quarto <sup>2</sup>, gli animali razionali ; quinto <sup>3</sup>, le mente angeliche, sopra le quali è esso Dio, fonte e principio d'ogni essere creato. Similmente nello uomo sono dua corpi, come nel concilio nostro proveremo, secondo la mente di Aristotele e di Platone <sup>4</sup>, uno eterno, chiamato da' Platonici veicolo celeste, il quale da l'anima razionale è immediatamente vivificato ; l'altro corruttibile, quale noi veggiamo con gli occhi corporali composto de' quattro elementi. Poi è in lui la vegetativa, per la quale questo corruttibile corpo si genera, si nutrisce e cresce, e quello eterno vive di perpetua vita. *Tertio*, è <sup>5</sup> la parte sensitiva e motiva, per la quale ha convenienza con gli animali irrazionali. Quarto, è <sup>6</sup> la parte razionale, la quale <sup>7</sup> è propria de gli uomini <sup>8</sup> e de gli animali razionali, e da' Peripatetici latini è creduta essere l'ultima e la più nobile parte dell'anima nostra, *cum* nondimeno <sup>9</sup> sopra essa sia la parte intellettuale ed angelica, per la quale l'uomo così conviene con gli Angeli, come per la parte sensitiva conviene con le bestie. El sommo di questa parte intellettuale <sup>10</sup> chiamano e' Platonici unità della anima, e vogliono essere <sup>11</sup> quella per la quale l'uomo immediatamente con Dio si congiunge, e quasi con lui convenga <sup>12</sup>, come per la parte vegetativa conviene con le piante. E di queste parte dell'anima qual sieno immortale e quale mortale è fra' Platonici discordia. Proclo e Porfyrio vogliono <sup>13</sup> che solo la parte razionale sia immortale e tutte l'altre corruttibili. Senocrate e Speusippo *etiam* la parte sensitiva immortale fanno <sup>14</sup>. Numenio e Plotino, aggiungendovi ancora la parte vegetativa, concludono ogni anima essere immortale.

---

<sup>1</sup> G : e sopra questi, nel terzo grado    <sup>2</sup> G : nel quarto.    <sup>3</sup> G : nel quinto.    <sup>4</sup> G om. : secondo.... Platone.    <sup>5</sup> G : vi è.    <sup>6</sup> G : vi è.    <sup>7</sup> G : quale.    <sup>8</sup> G : del uomo.    <sup>9</sup> G : nonostante che.    <sup>10</sup> G : intellectiva.    <sup>11</sup> G : sia.    <sup>12</sup> G : conviene.    <sup>13</sup> E R I : vuole.    <sup>14</sup> G : vogliono che, oltre ad questa, la parte sensitiva ancora sia immortale.

CAPITOLO TREDICESIMO<sup>1</sup> E ULTIMO DEL PRIMO LIBRO.

*Delle idee e del loro triplice essere*<sup>2</sup>.

La materia delle idee da' Platonici celebrate, è fra tutte le questioni de' filosofi forse e la più utile e la più difficile e noi nel concilio nostro e nel commento sopra el *Convivio* di Platone esattamente ne tratteremo, dalla quale dipende e il modo del cognoscere degli Angeli e dell'anima nostra e dell'anime celeste<sup>3</sup>.

Di queste materie tutte e' Greci Platonici oscuramente e brevemente ne trattarono, per il che forse l'opera nostra non sarà inutile a li studiosi delle cose di Platone. Ma per quanto fa al proposito nostro, notando di loro certi compendiosi detti, faremo fine al primo libro introduttorio al sequente trattato d'amore<sup>4</sup>. Aremo<sup>5</sup> a ricordarci del primo fondamento da noi posto nel primo capitolo, come<sup>6</sup> ogni cosa ha triplice modo d'essere, causale, formale e partecipato. Bisogna adunque el simile essere<sup>7</sup> delle idee, le quale in Dio aranno essere causale, nell'Angelo formale, nell'anima razionale partecipato. In Dio dunque secondo e' Platonici non sono idee, ma lui è causa e principio di tutte le idee, le quali lui primamente produce nella mente<sup>8</sup> angelica, come

---

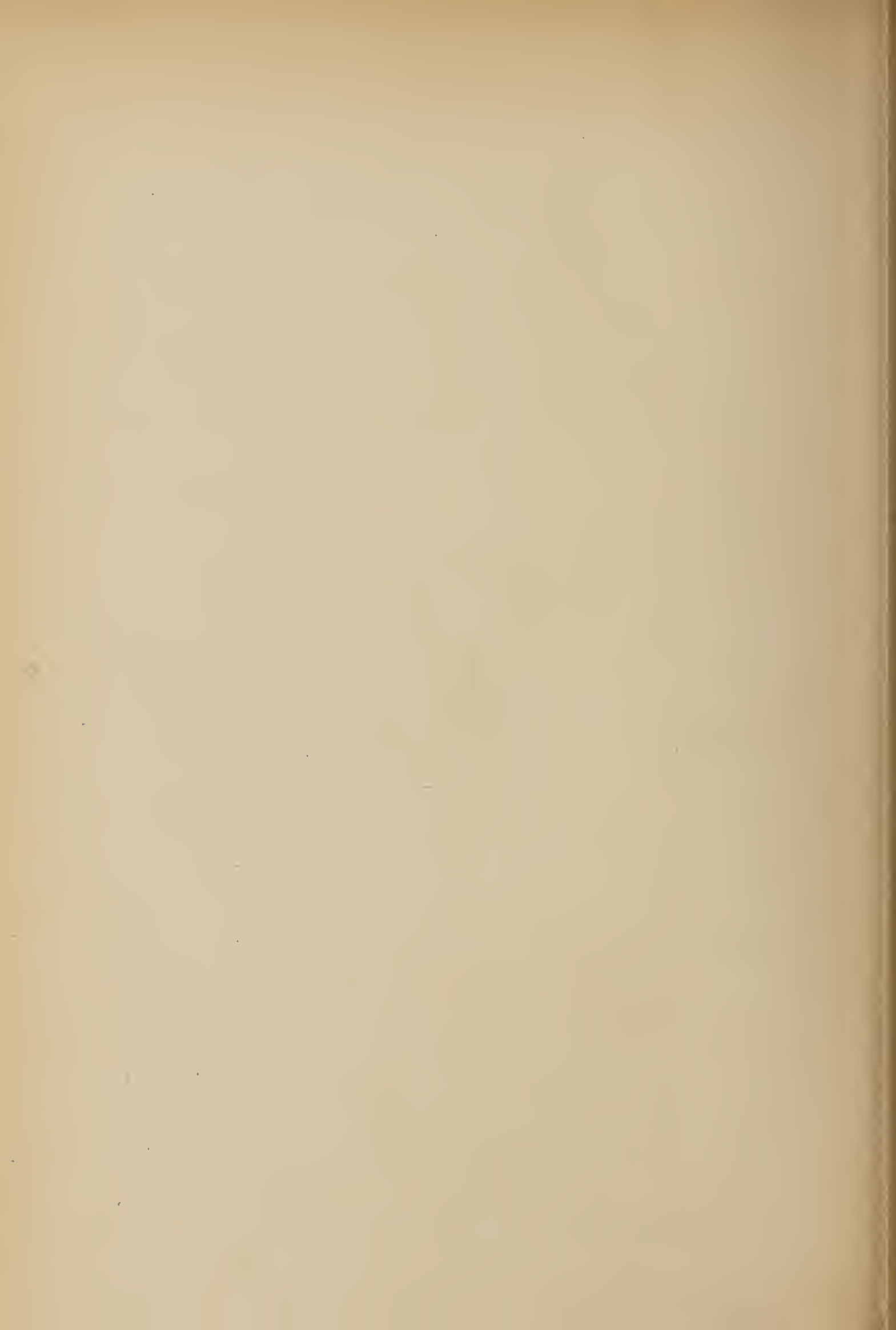
<sup>1</sup> G : cap. XII. <sup>2</sup> Om. E R 1 R 2 P. <sup>3</sup> G : fra tutte le questioni di filosofia è perventura la più utile e la più difficile e noi, poichè da quella dipende el conoscere delli Angeli e dell'anima nostra e dell'anima celeste, nel nostro concilio e nel commento sopra el *Convivio* di Platone esattamente ne parleremo. <sup>4</sup> G : Della qual materia perchè e' Platonici Greci, dico quelli che alle nostre mani sono pervenuti, oscuramente e brevemente ne parlano, non sarà forse l'opera nostra inutile alli studiosi delle cose platoniche, se per quanto fa al proposito nostro notando di loro certi compendiosi detti, prima facciamo fine al presente libro introduttivo.... <sup>5</sup> G : Dovemo adunque. R 2 P cominciano qui il cap. 1º del II libro, che ha così scalata la numerazione dei capitoli. E ha una maiuscola grande a capo. <sup>6</sup> G : cioè come. <sup>7</sup> G : che el simile sia. <sup>8</sup> G : natura.



*etiam*<sup>1</sup> chiaramente nelli Oraculi de Caldei si truova<sup>2</sup>; e da esso Angelo n'è fatta partecipe l'anima razionale. Però l'anima nostra quando si volge alla parte sua intellettuale e angelica è da quella illuminata partecipando le vere forme delle cose le quali così come nello intelletto si chiamano idee, così poichè nell'anima sono, si chiamano ragione e non idee, e in questo sono differente l'anime de' corpi corruttibili, come le nostre e d'alcuni demoni, secondo e' Platonici, dall'anime celeste, però che le celeste, per la administratione del corpo, non si partono dalla parte intellettuale, ma a lei sempre converse e congiunte insieme essercitano l'uno e l'altro officio, e del contemplare e del governare e' corpi; e però dicono<sup>3</sup> e' Platonici che e' corpi ascendono a loro e non loro descendono ne' <sup>4</sup> corpi. L'altre, additte alla cura de' corpi caduchi e terreni, occupate in questo, si privano della contemplazione intellettuale e mendicano la scienza delle cose da' sensi, a' quali in tutto sono inclinate e però sempre di molti errori e opinione false sono piene; dalla quale prigione e miseria vedremo di sotto essere potissimo mezzo a liberare la via amatoria, la quale mediante la bellezza delle cose corporee e sensibili eccita nell'anima memoria della parte intellettuale ed è cagione che a quella rivolgendosi dalla terrena vita, veramente sogno di ombra, come scrive Pindaro, all'eterna trasferendosi, e dal foco amoroso quasi purgata, in angelica forma, come noi nell'opera seguente dichiareremo<sup>5</sup>, felicissimamente<sup>6</sup> si trasformi.

---

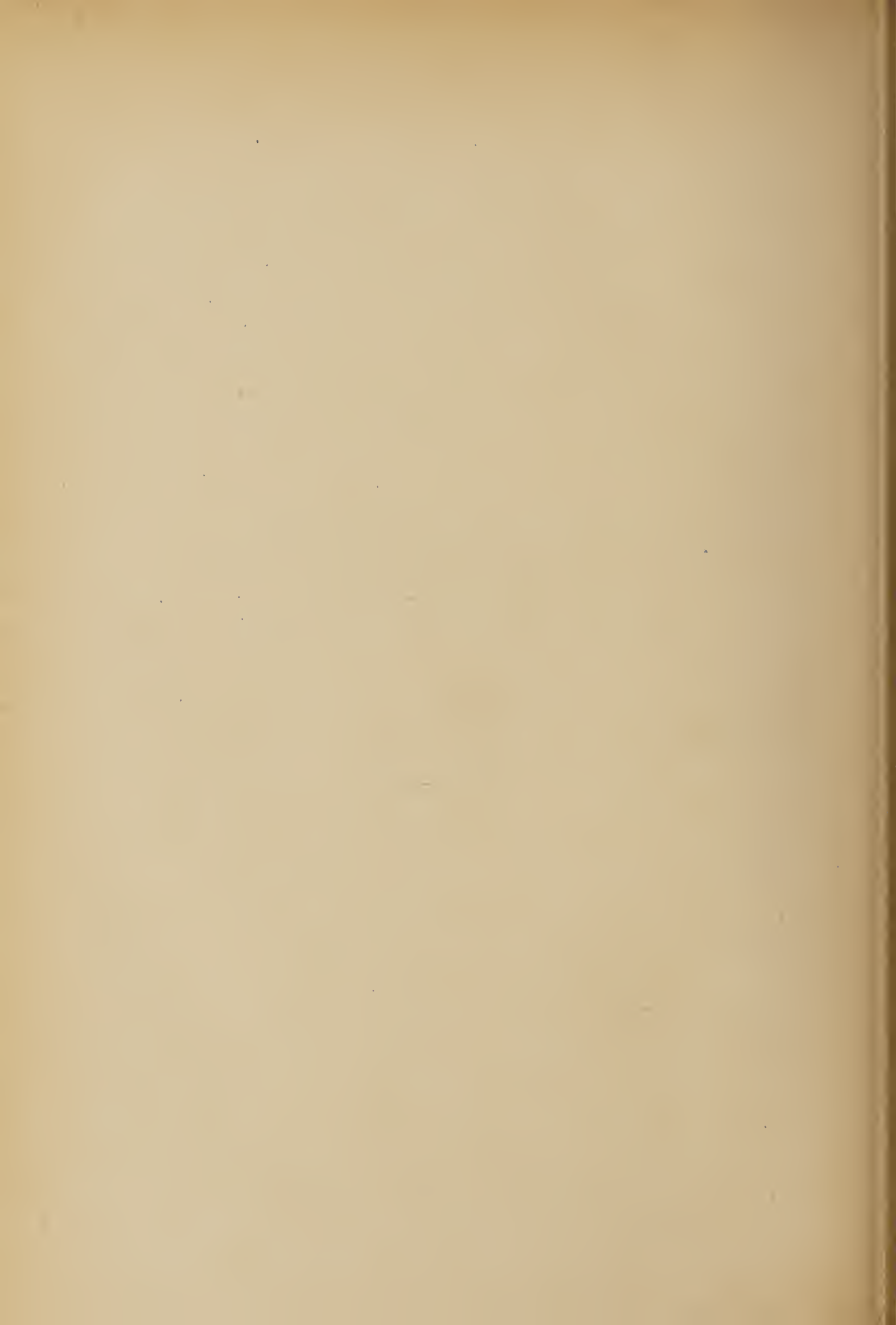
<sup>1</sup> G: eziandio. <sup>2</sup> G: si truova scritto. <sup>3</sup> G: e per questo diranno. <sup>4</sup> G: descendano a. <sup>5</sup> G: come noi nell'opera seguente dichiareremo. <sup>6</sup> G: felicemente.



SEGUITA EL SECONDO LIBRO  
DELLO ILLUSTRISSIMO SIGNOR CONTE  
IO. PICO MIRANDULANO  
SOPRA LA PREDETTA CANZONA <sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Solo in G.



## CAPITOLO PRIMO.

*Che ogni volta ch'el nome della cosa proposta è ambiguo, si debba prima presupporre quello che per tal nome si significhi*<sup>1</sup>.

Dice Platone in più luoghi, e Aristotele dopo lui e così ogni scola di filosofi<sup>2</sup> che nel principio del trattare d'ogni materia si debbe presupporre quel che significa el nome della cosa della quale si disputa<sup>3</sup>. E per esecuzione di questo ne comandano che ogni volta che quel nome è equivoco, cioè significativo di diverse cose e varie, dobbiamo distinguere que'<sup>4</sup> significati e dichiarare per quale principalmente noi l'abbiamo a usare. Il che non facendo fia ogni disputa<sup>5</sup> confusa, inordinata e vana<sup>6</sup>, nè d'altronde procedevano gli errori di que' Sofisti, e' quali in tanti suoi dialogi Platone repreende, se non da non sapere questa regola del distinguere e' termini equivoci e ambigui; della quale regola vuole Eudemo essere stato el primo inventore Platone. Però chi senza loica, nella quale il predetto modo s' impara, alle cose di filosofia<sup>7</sup> e massime alle platoniche<sup>8</sup> ha posto, o vero pon mane, è forza che se stesso e chiunque a suoi detti porge gli orecchi empia di errori infiniti e di grandissima

---

<sup>1</sup> E: Capitulo primo del II libro: che regula s' ha a tenere nel tractare di qualunque materia. <sup>2</sup> G: e universalmente tutte le scole de' filosofi. <sup>3</sup> G: si ha ad disputare. <sup>4</sup> G: essi. <sup>5</sup> G: intendiamo usare esso nome, perocchè altrimenti è sempre ogni disputatione. <sup>6</sup> E: varia. <sup>7</sup> G: de' filosofi. <sup>8</sup> G: de platonici.

confusione. Essendo dunque questo nome, Amore, come nel seguente capitolo vedremo, commune a significare diverse cose, è necessario, prima che d'amore parliamo, dichiarare quello che per questo nome s'intenda, escludendo ogni altra cosa che questo importare potessi.

## CAPITULO SECONDO.

*Di questo vocabolo Amore e di diversi suoi significati*<sup>1</sup>.

Così come le virtù conoscitive dell'anima si rivolgono circa il vero e il falso, così le virtù desiderative circa il bene e il male. La virtù che cognosce assente a quel che iudica essere vero, dissente da quello che iudica essere falso; quello assentire si chiama da' filosofi affermazione, quel dissentire si chiama negazione. Similmente la virtù dell'anima che desidera, a quel che si gli presenta<sup>2</sup> con faccia di buono, a quello se inclina, e da quel che con faccia di male, si ritira e sfugge<sup>3</sup>; quella inclinazione si chiama amore, quella fuga e quel ritirarsi si chiama odio. Questo è il più largo e comune significato di questo vocabolo Amore, che si possa intendere e sotto questo sono molte specie le quali si diversificano<sup>4</sup> secondo la diversità de' beni, ne li quali<sup>5</sup> el desiderio nostro se inclina; come, verbigrazia, se questo amore è circa la roba, e massime se gli è inordinato, chiamerassi avarizia, se circa l'onore<sup>6</sup>, ambizione. Similmente se gli è circa gli Dei o uno sia parente a noi<sup>7</sup> chiamerassi pietà; se circa a uno eguale chiamerassi amicizia. Escludendo dunque questi e tutti gli altri significati, noi aremo<sup>8</sup> a

---

<sup>1</sup> E: *Della multiplice significazione di questo nome di Amore e per qual significato s'intende in questo loco.* <sup>2</sup> G: a quello che se le appresenta. <sup>3</sup> G: se li dimostra, fugge e si ritrae. <sup>4</sup> G: verificano. <sup>5</sup> E: ne la quale. <sup>6</sup> G: onori. <sup>7</sup> G: se fia circa Dio e alcuno superiore a noi si chiamerà. <sup>8</sup> G: abbiamo.

intendere quel solo che è desiderio di possedere quello che o è o a noi pare essere bello <sup>1</sup> ; e così nel *Convivio* da Platone è diffinito amore : desiderio di bellezza. E come dicendo el poeta, appresso e' Greci s' intende Omero, appresso e' nostri Vergilio, per la loro eccellenza fra tutti e' poeti, così dicendo amore assolutamente intendesi amore di bellezza, certo come di quello che eccelle e supera <sup>2</sup> ogni desiderio <sup>3</sup> d'ogni altra cosa creata. E il simile <sup>4</sup> si osserva nella lingua latina, nella quale, benchè propriamente si dica el tale ama Dio, el tale el fratello, el tale e' danari, tuttavia dicendo assolutamente el tale ama, s' intende colui essere preso dallo amore della bellezza di qualcuno <sup>5</sup> ; il che vulgarmente si dice essere innamorato. E poichè fra tutti e' desideri e amori <sup>6</sup> questo amore della bellezza <sup>7</sup> è il più veemente, onde *etiam* Platone dice nel *Fedro* che è detto amore *a romis*, che in greco significa quello che in vulgare <sup>8</sup> fortezza e veemenzia. Per questo ogni volta che noi vogliamo significare qualche altro amore e desiderio essere veemente, lo diciamo <sup>9</sup> per questo nome ; come si dice el tale essere innamorato delle lettere, el tale dell'arme *et sic de ceteris* <sup>10</sup>. Dunque e Platone nel *Convivio* e nel *Fedro* e il Poeta nostro nella presente canzone parla <sup>11</sup> di quello amore dal quale chi è preso vulgarmente si chiama innamorato ; il che non è altro che desiderio di fruire e possedere la bellezza d'altrui, di che si conclude che e l'amore col quale Dio ama le creature e quell'altro che propriamente si chiama <sup>12</sup> amicizia e molti altri simili, sono diversi da questo amore di che si parla, ma eziandio repugnanti, come di

---

<sup>1</sup> G : o quello che è o a noi pare che sia bello. <sup>2</sup> E R I om. : supera.  
<sup>3</sup> G : ciascuno desiderio. <sup>4</sup> G : Questo similmente. <sup>5</sup> G : da questo desiderio della bellezza d'alcuno. <sup>6</sup> G : desideri d'amore. <sup>7</sup> G : desiderio di bellezza.  
<sup>8</sup> G : da questo vocabulo *Romis* che appresso de' greci significa quello che appresso del nostro vulgare. <sup>9</sup> G : denotiamo. <sup>10</sup> G : e così dell'altre cose e....  
<sup>11</sup> G : parlano. <sup>12</sup> R I : si dice essere.

sotto, dichiarando la natura d'amore, dimostreremo chiaramente <sup>1</sup>.

E per ora basta dir questo, che essendo amore del quale si parla desiderio di possedere la bellezza d'altrui, non essendo in Dio desiderio di cosa alcuna fuori di lui, come quello che in tutto è perfettissimo e nulla gli manca, non potria a lui più repugnare questo amore. E quello dal quale <sup>2</sup> lui ama le creature nasce appunto da opposta cagione. In quello, colui che ama ha bisogno de la cosa amata e riceve da lei, cioè dallo amato, la perfezione sua; in questo, cioè amore divino, lo amato ha bisogno dello amante, e chi ama dà e non riceve. Similmente, quello amore che amicizia si chiama ha opposte proprietà al nostro amore. Nell'amicizia è sempre necessaria la reciprocazione, come Platone dice in molti luoghi <sup>3</sup>, cioè che l'uno amico per il medesimo modo e per la medesima causa ami l'altro, che lui è amato da colui <sup>4</sup>. E così *e converso*, come Platone dice in molti luoghi: il che non è necessario nell'amore nostro perchè colui che ama può essere non bello e conseguentemente non atto a muovere l'amico <sup>5</sup> a mutuo desiderio della sua bellezza.

Puoi dunque considerare, lettore, quanti errori nel primo congresso commetta el nostro Marsilio confundendo in tutto, sol per questo capo, e pervertendo ciò che d'amore parla. Benchè, oltre a questo, in ogni parte di questo trattato abbia commesso in ogni materia errori, come io credo nel processo chiaramente manifestare <sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> G om.: ma eziandio.... chiaramente. <sup>2</sup> G: imperocchè quello con il quale. <sup>3</sup> G om.: come Platone.... luoghi. <sup>4</sup> G om.: che lui.... colui. <sup>5</sup> G: lo moto. <sup>6</sup> G om.: Puoi dunque considerare.... nel processo chiaramente manifestare.



CAPITOLO TERZIO <sup>1</sup>.

Amore adunque del quale noi abbiamo a parlare si può così definire, come ancora Platone il definisce, desiderio di bellezza; *desiderio* se vi <sup>2</sup> pone come natura generica e comune per la quale amore conviene con tutti gli altri desideri, come l'uomo, in quanto egli è animale, conviene con tutte le fiere. Poi se v'aggiunge *di bellezza*, che specifica la natura propria di amore e lo distingue da ogni altro desiderio, come per essere razionale e mortale si distingue l'uomo dagli altri animali. Se dunque perfettamente conosceremo le parti di questa definizione, conosceremo perfettamente amore. E, cominciando da la prima, dico <sup>3</sup> che desiderio non è altro che una inclinazione e impeto di colui che desidera in quel che o gli è <sup>4</sup> o lui esistima a sè essere conveniente: e quel tale <sup>5</sup> si chiama bene. Però l'oggetto del desiderio è il bene, o vero o apparente; e come poi si truovono diverse specie di beni, così nascono diverse specie di desideri, come nel proposito nostro amore, che è una specie di desiderio, è circa una specie di bene che si chiama el bello: di che si conclude che il bello dal buono è distinto <sup>6</sup> come una specie dal suo genere e non come cosa estrinseca da una intrinseca, come dice Marsilio <sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Così R R I. In G e R 2 P continua il cap. II (III). <sup>2</sup> G: vi si.  
<sup>3</sup> E R I: dice. <sup>4</sup> G: o è veramente. <sup>5</sup> G: quella tal cosa. <sup>6</sup> G: differente. <sup>7</sup> Solo in E e R I. In G e R 2 è omissso il riferimento e il cap. II (III) continua.

CAPITOLO QUARTO.

*Che cosa è desiderio naturale.*

Puossi dividere el desiderio per sua prima divisione in dua specie, in desiderio <sup>1</sup> naturale e desiderio con cognizione. E per piena intelligenza che cosa è desiderio naturale, è da intendere che, essendo l'obietto del desiderio el bene, e avendo ogni creatura qualche perfezione a sè propria per partecipazione della bontà divina, dalla quale ciò che processesse (come scrive Moysè) fu grandemente buono, bisogna che abbia un certo fine, nel quale quel grado di che lei è capace di felicità ritruova e in quello naturalmente tende <sup>2</sup>, come ogni cosa grave tende <sup>3</sup> al suo centro. Questa inclinazione, nelle creature che non hanno cognizione si chiama desiderio naturale, gran testimonio della provvidenzia divina da la quale sono <sup>4</sup> queste tale creature al fin suo dirizzate come la sagitta del sagittario al suo bersaglio, el quale non è dalla sagitta cognosciuto, ma da colui che con occhio di sapientissima provvidenzia verso quello la muove. Di questo desiderio è desiderato Iddio da tutte le creature, perchè essendo ogni bene particolare un vestigio e una partecipazione del primo bene che è esso Dio, in ogni bene che si desidera Lui è il primo desiderato. Nè <sup>5</sup> è altro el bene delle pietre e delle piante, se non quel che loro sono capaci di partecipare della bontà divina, e secondo che una natura è capace di partecipare o più o meno, così è ordinata a più o a meno nobile fine. Però el fine di tutte le creature è uno, cioè fruire Iddio per il modo a loro possibile, e

---

<sup>1</sup> G om : in dua spezie. <sup>2</sup> G : si dirizza e volge. <sup>3</sup> G om. : tende.  
<sup>4</sup> G : sono state. <sup>5</sup> G : non.

gustare quanto più possono della dolcezza della sua bontà ; ma secondo el poterne conseguire<sup>1</sup> più o meno sono diversificati e' fini, e di qui intenderai<sup>2</sup> come Dio è quel bene del quale dice Aristotele, nel principio della *Etica*, che desiderano tutte le cose e saprai, per quel che è detto<sup>3</sup>, e in che modo lo desiderano, benchè non conosciuto, e in che modo non desiderano cosa a loro impossibile, e quanto sia lontana dal vero la opinione di coloro che altrimenti qui hanno interpretato Aristotele<sup>4</sup> altrove per evidentissime ragioni dichiareremo. Con questo naturale desiderio, rivolgendosi a Lui ogni creatura, lo lauda e adora, come cantano e' profeti ebrei, e a lui quasi supplicando tutti si voltano e offeriscono<sup>5</sup>, come scrive el gran platonico Teodoro.

#### CAPITOLO QUINTO<sup>6</sup>.

*Del desiderio in commune e come, quanto è per sè,  
sempre sia volto al bene<sup>7</sup>.*

L'altra specie di desiderio<sup>8</sup> non è se non circa le cose conosciute da chi desidera, ed è dalla natura istituto che ad ogni virtù cognoscente sia congiunta una virtù appetitiva, la quale, quel che la cognoscente iudica essere buono<sup>9</sup> ama ed abbraccia, quello che iudica esser male, odia e rifiuta. Lei, quanto<sup>10</sup> è per natura sua, è sempre volta al bene, nè mai fu ignuno che desiderassi d'essere misero ; ma perchè la virtù che cognosce spesso nel iudicare si inganna e iu-

---

<sup>1</sup> G : e poterne conseguire. <sup>2</sup> G : intenderai. <sup>3</sup> G : che tutte le cose lo desiderano e per quello che è ditto si può conoscere. <sup>4</sup> G : la esposizione di coloro che hanno altrimenti in quel passo interpretato Aristotile per evidentissime ragioni che altrove dichiareremo.... <sup>5</sup> E R I om. : e offeriscono. <sup>6</sup> G : cap. III. <sup>7</sup> E : *che cosa è desiderio con cognizione*. <sup>8</sup> E R I : L'altro speciale desiderio. <sup>9</sup> G : quello che la conosce iudica essere bene. <sup>10</sup> G : in quanto.

dica esser bene quello che in verità è male, di qui<sup>1</sup> avviene che qualche volta dalla virtù appetitiva, la quale per sè è cieca e non conosce, è desiderato il male. E da l'un canto si può dire che volontariamente el faccia, perchè a lei nessuno può fare violenza, dall'altro canto si può dire che non volontariamente, perchè lo fa ingannata dal iudicio della compagna, che lei per sè mai desiderarebbe il male. E questo intende Platone nel *Timeo* quando dice che nessuno volontariamente pecca.

#### CAPITOLO SESTO<sup>2</sup>.

*Che el conoscere le cose è uno possederle<sup>3</sup>.*

Consegue a ogni virtù desiderativa una proprietà comune, ed è che sempre chi desidera in parte possiede la cosa desiderata e in parte no, e se della possessione di quella in tutto fussi privato mai la desiderarebbe, il che per duo modi si verifica. El primo è perchè, come nel precedente capitolo fu detto<sup>4</sup>, non si desidera la cosa se non poichè è conosciuta, e da' filosofi è sottilmente dichiarato come el cognoscere le cose è un possederle, donde segue quel detto vulgato di Aristotele, che l'anima nostra è ogni cosa perchè ogni cosa cognosce, e appresso ad Asaf, poeta ebreo, dice Iddio: tutte le cose sono mia perchè tutte le cognosco; benchè così<sup>5</sup> come fra il suo cognoscere e il nostro è gran differenza, così parimente è nel possedere<sup>6</sup>. L'altro modo è che sempre, fra chi desidera e la cosa desiderata, è convenienza e similitudine; gode e conservasi ogni cosa per quel che a lei per cognazione di natura è più conforme;

---

<sup>1</sup> G om.: di qui. <sup>2</sup> G: cap. IV. <sup>3</sup> E: *come chi desidera parte possiede la cosa desiderata, parte no.* <sup>4</sup> G: dicemmo. <sup>5</sup> G om.: così. <sup>6</sup> G: è differenza grandissima, così sia parimente nel possedere.

per quello che gli è dissimile e contrario si attrista e si corrompe. Però infra dissimili non cade amore, e la repugnanzia di dua nature opposite non è altro che uno odio naturale, come l'odio non è altro che una repugnanzia con cognizione. Di che evidentemente segue essere necessario e che la natura del desiderato in qualche modo si ritruovi nel desiderante, perchè altrimenti fra loro non saria similitudine, e che imperfettamente se gli truovi, perchè vano saria cercare<sup>1</sup> quello che in tutto si possiede.

CAPITOLO SETTIMO<sup>2</sup>.

*Che a diverse nature conoscente  
sono annesse diverse nature appetitive<sup>3</sup>.*

Come el desiderio<sup>4</sup> segue la cognizione in comune, così a diverse nature cognoscente sono annesse diverse specie<sup>5</sup> appetitive, e questo<sup>6</sup> per ora basta. Si posson<sup>7</sup> le virtù cognitive in tre gradi distinguere, in senso, ragione e intelletto, a' quali conseguono similmente tre gradi di natura<sup>8</sup> desiderativa che si potranno chiamare appetito elezione e volontà. L'appetito segue el senso, la elezione la ragione, la volontà lo intelletto. L'appetito è negli animali bruti; la elezione negli uomini e in ogni altra natura<sup>9</sup> che si truovi meza<sup>10</sup> fra gli angeli e noi, la volontà negli angeli. E così come il senso non conosce se non cose corporali e sensibili, così lo appetito non desidera se non i beni corporali e sensibili<sup>11</sup>; e come lo intelletto angelico solo

---

<sup>1</sup> E R I om. : vano.... cercare. <sup>2</sup> G : cap. V. <sup>3</sup> Om. R R I R 2 P. <sup>4</sup> G : el desiderio in commune. <sup>5</sup> G : nature. <sup>6</sup> G : quanto. <sup>7</sup> E R I om. : si posson. <sup>8</sup> Om. in E. <sup>9</sup> G : creatura. <sup>10</sup> G : mezana. <sup>11</sup> E om. : così lo appetito.... corporali e sensibili.

alla contemplazione vaca di spirituali concetti<sup>1</sup>, nè alle cose materiali s' inclina, se non quanto loro, già dalla materia absolute e sciolte<sup>2</sup>, immateriali e spirituali divengono, così la volontà loro sol di beni incorporali<sup>3</sup> e spirituali si pasce. La natura razionale, posta fra questi dua come uno mezzo fra gli estremi, ora a l'una parte, cioè al senso inclinandosi<sup>4</sup>, ora all'altra, cioè allo intelletto elevandosi, a' desiderii dell'una e dell'altra per propria elezione può accostarsi. Di queste cose tutte<sup>5</sup> si può concludere che, ogni volta che la cosa desiderata è cosa corporea e sensibile, bisogna che il desiderio di quella sia, o appetito che segue il senso, o elezione di ragione al senso inclinata; ogni volta che la cosa spirituale e incorporea, conviene che sia o volontà intellettuale e angelica, o elezione di ragione alla sublimità dello intelletto surta<sup>6</sup> ed elevata. Visto adunque amore essere desiderio, e declarato che cosa è desiderio, per conoscere che desiderio è amore, s'egli è o sensitivo o razionale o intellettivo, che tanto è quanto a dire<sup>7</sup> o desiderio bestiale o umano o angelico, bisogna vedere che cosa è<sup>8</sup> bellezza, che è l'obietto di tale<sup>9</sup> desiderio, il che conosciuto, aremo della deffinitione di amore, e consequentemente di lui, assoluta cognizione.

#### CAPITOLO OTTAVO<sup>10</sup>.

##### *Della bellezza in comune<sup>11</sup>.*

Questo vocabulo bellezza si può pigliare secondo una larga e comune significazione; e puossi pigliare propria-

---

<sup>1</sup> G: delli spirituali concetti è inteso e volto. <sup>2</sup> Om. in E R 1. <sup>3</sup> E: corporali; G: intemporal. <sup>4</sup> G: inclinata. <sup>5</sup> G: Di tutte le sopradette cose. <sup>6</sup> G: assunta. <sup>7</sup> G: a dire quanto. <sup>8</sup> G: sia. <sup>9</sup> G: del. <sup>10</sup> G: cap. VI. <sup>11</sup> Om. R 2. E: *della comune e larga significazione di questo nome bellezza, nel quale si nota uno errore di P.*

mente secondo el primo modo ogni volta che più cose diverse concorrono a costituzione d'una terza, la quale nasce dalla debita mistione e temperamento fatto di quelle varie cose ; *ille decor*<sup>1</sup> che resulta di quella proporzionata commistione si chiama bellezza. *Et cum sit*<sup>2</sup> che ogni cosa creata sia composta, e sia con tanta debita ragione e proporzione composta quanto possibile sia alla natura di quella cosa, puossi, secondo el modo predetto, chiamarsi ogni cosa creata bella, non essendo essa beltà<sup>3</sup> altro che quel temperamento el quale è causa che quelle nature, benchè diverse e varie, pure convengono e concordano insieme a comporre una natura ; e secondo questa ragione niuna cosa semplice può essere bella. Di che segue che in Dio non sia bellezza perchè la bellezza include in sè qualche imperfezione, cioè lo essere composto in qualche modo. Il che per niente non conviene alla prima causa, nella quale per questa ragione e' Platonici non pongono le Idee, per non essere in Lui varietà alcuna nè reale nè imaginabile, ma somma e inestimabile semplicità come nel primo libro fu dichiarato<sup>4</sup>.

Dopo Lui<sup>5</sup> comincia la bellezza, perchè comincia la contrarietà, senza la quale non può essere cosa alcuna creata, ma sarebbe solo esso Dio ; nè basta questa contrarietà e discordia di diverse nature a costituire la creatura, se per debito temperamento non diventa e la contrarietà unita e la discordia concorde, il che si può per vera definizione assignare di essa bellezza, cioè che non sia altro che una amica inimicizia e una concorde discordia. Per questo diceva Eraclito la guerra e la contenzione<sup>6</sup> essere padre e genitrice delle cose ; e, appresso Omero, chi maledisce la contenzione è detto avere bestemmiato la natura.

---

<sup>1</sup> E : *ille doctor*. G : quello decore e quella armonia e quella temperanza.  
<sup>2</sup> G : E conciossiachè. <sup>3</sup> G : chiamare bella ciascuna cosa creata, non essendo essa bellezza che.... <sup>4</sup> G om. : perchè la bellezza.... fu dichiarato. <sup>5</sup> G : Dio.  
<sup>6</sup> G : discordia.

Ma più perfettamente parlò Empedocle, ponendo, non la discordia per sè, ma insieme con la concordia essere principio de le cose, intendendo per la discordia la varietà delle nature di che<sup>1</sup> si compongono, e per la concordia l'unione di quelle; e però disse solo in Dio<sup>2</sup> non essere discordia perchè in lui non è unione di diverse nature, anzi è essa unità semplice senza composizione alcuna. E perchè in essa costituzione delle creature è necessario che l'unione superi la contrarietà, altrimenti la cosa si dissolverebbe perchè dal loro insieme<sup>3</sup> si separerebbono e' suoi principi, però<sup>4</sup> è detto da' poeti che Venere ama Marte, perchè quella bellezza la quale si chiama Venere, come noi di sotto diremo, non sta senza quella contrarietà; e che Venere doma e mitiga Marte perchè quel temperamento restringe e retunde<sup>5</sup> la pugna e l'odio che è fra quelle nature contrarie. Similmente appresso gli antichi astrologi, l'openione dei quali segue Platone e Aristotele e, secondo che scrive Abenazaspano<sup>6</sup>, ancora Moisè, Venere fu posta nel mezzo<sup>7</sup> del cielo accanto a Marte, acciocchè avessi a domare l'impeto suo che di natura sua è destruttivo e corruttivo, sì come Giove<sup>8</sup> la malizia di Saturno. E se sempre Marte fussi sottoposto a Venere, cioè la contrarietà de' principii componenti al lor debito temperamento<sup>9</sup>, niuna cosa mai si corromperebbe.

---

<sup>1</sup> G : di che loro. <sup>2</sup> G : E però solo in Dio diceva. <sup>3</sup> E : da insieme.  
<sup>4</sup> E : Perchè. <sup>5</sup> G : e che Venere domi e mitighi Marte, non per altro si dice, se non perchè quel temperamento mitiga, rafrena e retunde.... <sup>6</sup> G : Alessandro Ispano. <sup>7</sup> G : fu posta in mezzo. <sup>8</sup> G : l'impeto di quello il quale è di sua natura corrottivo e destruttivo, così come ancora Giove.... <sup>9</sup> G : principii a loro debiti temperamenti nessuna cosa.



CAPITOLO NONO<sup>1</sup>.

*Della bellezza propriamente presa*<sup>2</sup>.

Questa è la larga e comune significazione di bellezza, nella quale significazione comunica con lei questo vocabolo *armonia*, onde si dice avere Iddio con musico e armonico temperamento composto tutto el mondo; ma così come armonia comunemente<sup>3</sup> si può pigliare per el debito temperamento d'ogni cosa composta, e propriamente significa solo el temperamento di più voci convenienti insieme ad una melodia, così, benchè bellezza si possa dire d'ogni cosa debitamente composta, tuttavia il suo proprio significato è solamente alle cose visibili, così come armonia alle cose audibili; e questa bellezza è quella el desiderio della quale è chiamato amore. E però da una sola potenza cognoscitiva nasce amore, cioè dal viso: come e da Museo e da Properzio e universalmente da tutti e' poeti e greci e latini fu sempre celebrato; e muovesi per questo Plotino a credere che Eros, che<sup>4</sup> in greco significa Amore, si derivi da questa dizione *orasis* che significa visione. Ma, direbbe uno, se bellezza è solo nelle cose che il viso comprende, come si può attribuire alle idee, che è natura del tutto invisibile? Per dichiarazione di questo dubbio, dal quale descende el<sup>5</sup> fundamento di questa materia, è da notare che sono dua visi, l'uno corporale e l'altro incorporale; el primo è quello che comunemente si chiama viso, el quale dice Aristotele essere da noi amato sopra tutti gli altri sensi. L'altro è quella potenza dell'anima per la quale, nel penultimo capitolo del primo libro, fu detto noi avere convenienza cogli

---

<sup>1</sup> G: cap. VII. <sup>2</sup> Om. R 2 P. E R 1: *quello che sia propriamente bellezza.* <sup>3</sup> P om.: comunemente. <sup>4</sup> Om. E. <sup>5</sup> G: dipende il.

Angeli. Questa potenza da tutti e' Platonici è chiamata viso, nè questo viso corporale è altro che una immagine di quello; e Aristotele nella *Etica* sua e in molti altri luoghi dice non avere altra proporzione lo intelletto a l'anima che el viso al corpo; onde *etiam* Pallade, per la quale è significata la intellettuale sapienza, per tutto appresso Omero della beltà degli occhi si vanta; con questo viso vidde Moyse, vidde Paulo, viddono molti altri eletti la faccia<sup>1</sup> d'Iddio; e questo è quello che e' nostri teologi chiamano la cognizione intellettuale, cognizione intuitiva; con questo viso Johanni Evangelista dice avere e' giusti a vedere el sommo Dio e questa essere tutta la mercede nostra.

#### CAPITOLO DECIMO<sup>2</sup>.

*Che le bellezze propriamente prese sono due,  
cioè bellezza corporale e bellezza intellegibile<sup>3</sup>.*

Essendo adunque bellezza nelle cose visibile, ed essendo dua visi, l'uno corporale e l'altro incorporale, saranno eziandio dua nature di obbietti visibili<sup>4</sup> e consequentemente dua bellezze, e queste sono le dua Venere da Platone celebrate e dal Poeta nostro, cioè la bellezza corporale e sensibile, detta Venere vulgare, e la bellezza intellegibile, che è in esse Idee, la quale, come di sopra dimostrammo, è obbietto dello intelletto, come e' colori del viso, e si chiama<sup>5</sup> Venere celeste. Di che seguita che, essendo amore appetito di bellezza, così<sup>6</sup> come sono dua bellezze hanno ad essere<sup>7</sup> necessariamente dua amori, vulgare e celeste, secondo che quello la vulgare e sensibile, questo<sup>8</sup> la celeste

---

<sup>1</sup> E om.: la faccia. <sup>2</sup> G: cap. VIII. <sup>3</sup> Om. E R I R 2. <sup>4</sup> G: ancora dua obbietti visibili. <sup>5</sup> G: e chiamasi. R<sub>1</sub>: che si chiama. <sup>6</sup> G: che così. <sup>7</sup> G: siano ancora. <sup>8</sup> G: e così come quello la vulgare, così questo.

e intelligibile bellezza desidera. Però disse Platone nel *Convivio* che quante Venere sono, tanti sono necessariamente gli amori.

CAPITOLO UNDECIMO<sup>1</sup>.

*Per quale cagione si dica Venere, cioè la bellezza, essere madre di Amore<sup>2</sup>.*

È adunque Venere non potenza alcuna dell'anima o della mente<sup>3</sup>, ma essa bellezza, della quale essendo generato Amore, meritamente Venere è detta sua madre<sup>4</sup>. E perchè<sup>5</sup> la bellezza è causa dello amore, non come principio produttivo d'esso atto che è amore<sup>6</sup>, ma come obbietto, e<sup>7</sup> secondo e' Platonici degli atti dell'anima nostra essa anima è causa effettiva e gli obietti sono come materia circa la quale l'anima produce quello atto; venendo per questa ragione la bellezza ad essere causa materiale dello amore, è detta Venere essere sua madre, perchè da' filosofi la causa materiale s'assomiglia alla madre, come la efficiente al padre, che intendendo e' teologi per Vulcano, el fabro e opifice del mondo corporeo, dissono Venere essere maritata a lui per la bellezza grande che in questo mundano opificio appare e, finalmente, tutti lo presuppongono per cosa nota, nella quale doveva Marsilio grandemente guardarsi da non errare perchè d'indi dipende quasi tutta questa materia, e chi in questo erra è forza che in tutti gli altri membri dal vero non poco si discosti<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> G: cap. IX. <sup>2</sup> Om. E R 1 R 2 P. <sup>3</sup> G om.: o della mente. <sup>4</sup> E R 1: Venere è detta loro madre. G: è detta madre di quello. <sup>5</sup> G: imperocchè. <sup>6</sup> G: amare. <sup>7</sup> G: perchè. <sup>8</sup> G om.: che intendono e teologi... non poco si discosti. E om.: doveva Marsilio.

CAPITOLO DUODECIMO <sup>1</sup>.

*Breve epilogo di Venere, di Amore e delle Idee* <sup>2</sup>.

Sarà adunque Venere essa bellezza la quale genera l'amore ; genera quella celeste e ideale l'amore celeste, il quale si diffinirà così : amore celeste è desiderio intellettuale di ideale bellezza. Disopra è stato dichiarato che cosa sia appetito e che cosa è appetito intellettuale <sup>3</sup>. Delle idee fu parlato nel sesto capitolo <sup>4</sup> del primo libro, le quali, per dire brevemente, non sono altro che forme esemplare delle nature delle cose e d'esse è pieno ogni intelletto e per quelle intende, delle quali si scrive nel *Libro delle cause* che ogni intelligenza è piena di forme. E fu nell'ultimo capitolo del primo libro dichiarato queste forme essere chiamate idee in Dio <sup>5</sup> come in suo fonte e principio ; essere essenzialmente nella mente angelica, nella quale primamente sono prodotte da esso Dio ; ultimamente per partecipazione nell'anima razionale la quale, così come partecipa la sustanzia dello intelletto, così partecipa esse Idee e consequentemente la bellezza di quelle. Di che possiamo concludere lo amore della bellezza dell'anima essere, non già amore celeste perfettamente, ma perfetta e propinqua immagine di quello, ove prima si truova <sup>6</sup> appetito della ideale bellezza, il che è necessariamente nella prima mente la quale, senza mezzo, Iddio della bellezza delle idee veste ed adorna.

---

<sup>1</sup> G : capitolo X. <sup>2</sup> Om. E R 1 R 2 P. <sup>3</sup> G : di sopra è dichiarato che cosa è desiderio e che cosa è appetito. <sup>4</sup> G : si parlò nel quinto capitolo. <sup>5</sup> G : in esso Dio. <sup>6</sup> G : ma il primo e el più vero ivi essere dove si truova.

CAPITOLO TREDICESIMO <sup>1</sup>.

*Del nascimento di Amore e quello che si intende per li orti di Giove, per Poro e per Penia e per i natali di Venere.*<sup>2</sup>

Dice Platone Amore esser nato negli orti di Giove, ne' natali di Venere, essendosi Poro con Penia accompagnato, essendo tutti li dei posti al convivio <sup>3</sup> e esso Poro figliuolo del consiglio di nettare inebriato. È dunque da presupporre prima essere esso Dio increato e creatore d'ogni cosa. Dopo lui avemo <sup>4</sup> a intendere quella natura informe la quale da esso Dio formata fa la natura angelica, come nel nono capitolo del primo libro fu detto <sup>5</sup>. La forma che Dio dà alla natura <sup>6</sup> angelica non è altro che esse Idee, la quale come è detto <sup>7</sup>, è la prima bellezza. Descendono adunque esse Idee nell'Angelo da Dio, e perchè ogni cosa, lontanandosi dal suo principio e fonte e mischiandosi <sup>8</sup> a natura contraria diventa più imperfetta, esse Idee, elongandosi <sup>9</sup> da Dio, loro fonte e principio, e congiungendosi a quella natura informe, in tutto disforme dalla formosità d'esse Idee, è necessario <sup>10</sup> che diventino imperfette. Adunque l'Angelo ha allora in sè la bellezza delle Idee <sup>11</sup>, ma imperfetta, e dalla opacità della sua sostanza ottenebrata, di che è necessario che in lui segua desiderio di avere la perfezione di quelle; el quale desiderio essendo desiderio di bellezza, è quello desiderio che da noi è chiamato amore, el quale non nascerebbe se, o le Idee non fussino nello Angelo, o vi <sup>12</sup> fussino perfette.

---

<sup>1</sup> G : cap. XI. <sup>2</sup> Om. E R 1 R 2 P. <sup>3</sup> G : e essendo li dii nel convito posti ad mensa. <sup>4</sup> G : dipoi abbiamo. <sup>5</sup> G : come di sopra fu detto. <sup>6</sup> G : mente. E : materia. <sup>7</sup> G : dicemmo. <sup>8</sup> G : mescolandosi. <sup>9</sup> G : allongandosi. <sup>10</sup> E : notorio. G : diversa in tutto e aliena dalla sua forma è necessario. <sup>11</sup> E : ha allora la bellezza delle Idee in sè. <sup>12</sup> G : o se vi.

Perchè, come nel quarto<sup>1</sup> capitolo di questo libro dichiarammo, la cosa desiderata parte si possiede e parte no, e la mente<sup>2</sup>, se in tutto fussi priva della cosa amata, non sarebbe fra loro similitudine alcuna, che<sup>3</sup> è causa dello amore. Nasce adunque questo amore quando Poro, che significa copia, cioè l'affluenza di esse Idee, si mischia con quella natura informe chiamata Penia, perchè è povera e mendica essendo d'ogni essere e d'ogni atto priva. Nè è proprio Penia l'essenza di quella natura informe, ma è la imperfezione e la indigenza di quella : essa natura informe dichiarammo nello ottavo cap. del primo libro essere chiamata Giove e per che ragione. Quivi<sup>4</sup> è chiamata *orti di Giove* perchè in essa sono piantate esse Idee<sup>5</sup>, non altrimenti che gli arbori in uno orto ; e di qui nasce che poi<sup>6</sup> essa mente angelica, adornata già di quelle idee, dagli antichi fu chiamata paradiso, che è vocabulo greco e significa quello che appresso noi giardino ; e coloro che tutti sono nella vita intellettuale e, sorti<sup>7</sup> già sopra alla natura umana, simili fatti agli angeli, del contemplare si nutriscono, fur detti essere in paradiso. Alla quale vita contemplativa e felicità eterna esortandone Zoroastre esclama : « cerca, cerca el paradiso ». La quale dizione dipoi da' nostri teologi è stata trasferita a significare *etiam* esso loco corporale, cioè el supremo cielo che è stanza e abitazione delle anime beate, la beatitudine delle quale in esso contemplare consiste e nella perfezione dello intelletto, come Platone e nel *Filebo* e nel *Epinomide* tanto apertamente dice, quantunque sia questa opinione da molti de' nostri teologi, come è Scoto e Egidio e molti altri, tenuta e difesa<sup>8</sup>. Sono dunque gli orti di Giove quella essenza informe, e in essa, della per-

---

<sup>1</sup> G : quarto.   <sup>2</sup> G : se l'amante.   <sup>3</sup> G : il che.   <sup>4</sup> G : In quello luogo.  
<sup>5</sup> G : cioè perchè in quella sono piantate le idee.   <sup>6</sup> G om. : poi.   <sup>7</sup> G : elevati.  
<sup>8</sup> G om. : quantunque.... tenuta e difesa. E : perchè quantunque.

fezione delle idee che è<sup>1</sup> esso Poro, mista con la imperfezione d'esse e indigenza d'essere perfette, la qual nasce dalla imperfetta natura di quella essenza, nacque Amore, cioè desiderio della perfezione di quelle. Nè prima nacque Amore che ne' natali di Venere, cioè prima<sup>2</sup> che la ideale bellezza, benchè imperfetta, nascessi nella mente angelica ; e tanto<sup>3</sup> è a dire ne' natali di Venere quanto se dicessi essendo Venere quasi ancora imperfetta e differente dalla perfetta bellezza, come è uno fanciullo in fasce da esso adulto e pervenuto<sup>4</sup> alla età perfetta. E ne' natali di Venere tutti e' dei erano posti a convivio:<sup>5</sup> per questo è da ricordarsi di quello che fu detto nel sesto capitolo del primo libro, che ogni cosa oltre all'essere suo naturale ha uno altro essere detto ideale, secondo el quale fu prodotta da Dio nella mente prima. Però per Saturno si può intendere e Saturno<sup>6</sup> pianeta e la idea di Saturno, e così degli altri tutti. Quivi per gli dei abbiamo a intendere, come sarà più chiaro nel cap. XXIII di questo libro<sup>7</sup>, le idee degli dei tutti, e in questo segue Platone el modo di parlare di Parmenide pitagorico, che le idee sempre chiama dei<sup>8</sup>. E' dei sono adunque esse idee, le quali precedono essa Venere, perchè lei è quello decore e grazia che della varietà di quelle idee resulta ; e dicesi che erano a convivio<sup>9</sup>, perchè el padre loro allora le pascea e d'ambrosia e di nettare. Per il che<sup>10</sup> è da sapere che gli antiqui teologi<sup>11</sup>, come Esiodo scrive e Aristotele conferma, dicono tutte quelle cose, le quali Iddio cibò di nettare e d'ambrosia alla sua mensa, essere eterne ; l'altre che non sono eterne non essere state a quel convivio. Essendo adunque le idee della mente an-

---

<sup>1</sup> E om. : è. <sup>2</sup> G : non prima. <sup>3</sup> E om. : tanto. <sup>4</sup> G : e già pervenuto. <sup>5</sup> G : mensa. <sup>6</sup> G : e interpretare Saturno. <sup>7</sup> G om. : come sarà... libro. <sup>8</sup> G : il quale esse idee chiama sempre dii. <sup>9</sup> G : al convito e a mensa. <sup>10</sup> G : per intelligenza della qual cosa. <sup>11</sup> G : teologi de gentili.

gelica e prime e veramente eterne, però Platone<sup>1</sup> le scrive essere state a quel convivio celeste, cioè ove e d'ambrosia e di nettare furono pasciute, ancora<sup>2</sup> più espresse dicendo che esso Poro, che è l'affluenzia universale d'esse idee, di nettare si era inebriato. E però, quantunque vi fussino le idee delle altre cose, nondimeno non dice che loro fussino al convito accettate, perchè a loro non fu concesso el dono della immortalità. Credo essere sufficientemente dichiarato come amore nacque negli orti di Giove del congresso di Poro e di Penia, ne' natali di Venere e nel convito, essendo li dii posti a mensa e cibandosi.

#### CAPITOLO QUATTORDICESIMO<sup>3</sup>.

*Per qual cagione sia posto da Orfeo Amore nel seno di Chaos<sup>4</sup>.*

Per le cose disopra dichiarate è manifesto perchè da Orfeo è posto Amore nel seno del chaos innanzi a tutti gli altri Iddii, poichè *chaos* non significa altro che la materia piena di tutte le forme, ma confuse e imperfette. Quando adunque la mente angelica era già piena di tutte le idee, ma ancora imperfette e quasi indistinte e confuse, potevasi chiamare chaos nel quale nacque Amore, cioè desiderio delle perfezione di quelle.

#### CAPITOLO QUINDICESIMO<sup>5</sup>.

*A quale nature e per qual cagione si convenga el nome del  
circolo<sup>6</sup>.*

Desidera adunque esso Angelo fare quelle, cioè esse idee, perfette, ed è ragionevole che la perfezione loro nasca da

---

<sup>1</sup> G: per questo Platone vuole loro. <sup>2</sup> G: il che ancora. <sup>3</sup> G: cap. XII.  
<sup>4</sup> Om. E R 1 R 2 P. <sup>5</sup> G: cap. XIII. <sup>6</sup> Om. E R 1 R 2 P.



opposita cagione a quella dalla quale nasce la loro imperfezione. Nasce la loro imperfezione<sup>1</sup> da due cause: l'una è l'allontanarsi<sup>2</sup> dal fonte e principio suo; l'altra è congiungersi a natura dissimile e contraria. Dunque nascerà la loro perfezione e dal rimuoversi e separarsi da quella natura dissimile e, ritornando d'onde in prima erano processe, al suo principio, secondo la loro possibilità, intimamente<sup>3</sup> riunirsi. Però Amore, cioè el desiderio d'acquistare questa bellezza, commuove e stimola l'angelica mente a convertirsi verso Dio e a congiungersi quanto più può con quello, perchè ciascuna cosa in tanto la sua perfezione acquista in quanto al suo principio si congiunge; e questo è il primo circolo, cioè la mente angelica che, dalla indivisibile unità di Dio procedendo, per circolare moto de intrinseca intelligenza a quella perfettamente ritorna. E ogni natura la quale è atta a fare questo si chiama circolo, perchè la figura circolare a quel medesimo punto onde comincia ritorna. E questa proprietà in dua nature solamente si truova, nella angelica e nelle razionale; per questa medesima cagione solo queste dua nature sono capace di felicità, perchè la felicità non è altro che pervenire al suo sommo bene e suo ultimo fine; e quello medesimo è ultimo fine d'ogni cosa, che è suo primo principio. Adunque quelle nature che possono al suo primo principio<sup>4</sup> ritornare, possono ancora conseguire la felicità, e tale solamente sono le sostanze immortale, perchè la natura corporea e materiale non ha, come concedono tutti e' filosofi Peripatetici e Platonici, questa potenza che loro chiamano riflessiva, mediante la quale possino o in se stesse o al loro principio rivolgersi. Dunque solamente dalla lor causa procedono e partecipano quel bene che dalla lor causa è loro comunicato<sup>5</sup>; il quale bene non lo potendo loro

---

<sup>1</sup> P om.: nasce la loro imperfezione. <sup>2</sup> G: allontanarsi. <sup>3</sup> G: interamente.  
<sup>4</sup> E om.: Adunque.... principio. <sup>5</sup> E: cominciato.

riunire<sup>1</sup> al suo principio, non può conseguire assoluta perfezione, ma el bene loro sempre rimane imperfetto; però non hanno<sup>2</sup> felicità o l'hanno si imperfetta che felicità propriamente chiamar non si può. Essendo dunque dua sole nature, cioè la angelica e la razionale, che possino ritornare al suo principio, solo queste<sup>3</sup> dua si possono chiamare circuli, e debbonsi chiamare circuli intelligibili perchè sono immateriali. Similmente ne' corpi, secondo e' nostri teologi, sono dua circuli, immagine e simulacro di quelli, cioè il decimo cielo che è circulo corporale e immobile, immagine del circulo intelligibile, che è la mente angelica. L'altro circulo è il corpo celeste, mobile immagine del circulo che è l'anima razionale. Del primo i Platonici non fanno menzione e direbbono forse la natura angelica, essendo in tutto separata e diversa dalla natura corporale, nè avendo a quella rispetto o abitudine alcuna, non essere representata per cosa alcuna corporale; del secondo Platone nel *Timeo* fa espressa menzione, mostrando come tutti i circuli del corpo celeste mobile, che si divide secondo lui nella sfera non erratica<sup>4</sup> e ne' sette pianeti, è simulacro di altrettanti circuli immateriali che sono nell'anima razionale. Alcuni attribuiscono a esso Dio el nome del circulo, e pare opinione degli antiqui teologi<sup>5</sup> che lo chiamano cielo, quasi che lui sia una sfera comprendente in sè tutte le cose come comprende l'ultimo cielo in sè tutte le cose corporali; nè è inconveniente, secondo una ragione, el nome del circulo essergli proprio e secondo un'altra repugnarli. Intendendo adunque, come di sopra esponevamo, per il circulo una natura che da uno punto indivisibile cominciando a uno medesimo ritorna, repugna in tutto a esso Dio el quale in questo modo non è circulo, perchè non ha principio d'altronde, ma è esso

---

<sup>1</sup> E: rinvenire. <sup>2</sup> E: o hanno. <sup>3</sup> E: questi. <sup>4</sup> E: e varietà. <sup>5</sup> G: teologi gentili.

punto indivisibile dal quale cominciano e al quale ritornano tutti e' circuli ; sicchè, quanto a questa proprietà, repugna il circolo a esso Dio, perchè non ha nè principio nè fine ; repugna *etiam*<sup>1</sup> alle cose materiali perchè, benchè comincino da uno principio, non possono ritornare a quello ; resta che sia proprio della mente e dell'anima. Secondo molte altre proprietà conviene a Dio, prima perchè è la più perfetta figura di tutte le altre, come è esso Dio di tutte le cose, e solo a questa figura non si può fare addizione<sup>2</sup>, il che dimostra lei essere assolutamente perfetta. *Accedit et alia ratio*<sup>3</sup>, la quale io credo essere potissima : che<sup>4</sup> l'ultima sfera è loco d'ogni cosa locata ; il che pruovano sottilmente e' Platonici di esso Dio dichiarando, come da Porfirio fra gli altri è fatto<sup>5</sup>, non essere l'anima nel corpo, come pare a' vulgari, il che *etiam*<sup>6</sup> Platone nota nel *Timeo*, ma per contrario<sup>7</sup> è esso corpo nell'anima, e per la medesima ragione essa anima nella mente angelica e essa mente angelica in esso Dio, ultimo luogo di tutti e' luoghi, il che ne' misterii degli Ebrei si può comprendere, e' quali fra i più sacri nomi di Dio pongono questo, che è<sup>8</sup> luogo, e così da loro<sup>9</sup> nelle sacre lettere molte volte è chiamato. Sarà dunque per questa ragione, la quale a dichiararla sufficientemente richiederebbe più parole<sup>10</sup>, ma sarebbe fuori di proposito nostro, e così per le soprascritte<sup>11</sup>, chiamato Iddio circolo, il che massimamente<sup>12</sup> è osservato nella teologia degli Ismaelliti, da Parmenide no, benchè molti el credano. Ma noi altrove proveremo quello che da lui è chiamato sfera intelligibile non essere Iddio<sup>13</sup>, ma il mondo intelligibile da Dio immediatamente prodotto.

---

<sup>1</sup> G : ancora. <sup>2</sup> G : questa figura del circolo non si può adgiungere.  
<sup>3</sup> G : Oltre a questo ci è un'altra ragione. <sup>4</sup> G : e questa è che. <sup>5</sup> G : infra li altri fa Porfirio. <sup>6</sup> G : ancora. <sup>7</sup> G : per opposto essere. <sup>8</sup> G : cioè. <sup>9</sup> G om. : da loro. <sup>10</sup> G : ad sufficiente dichiarazione della quale sarieno necessarie più parole. <sup>11</sup> G : preallegate. <sup>12</sup> G : meritamente. <sup>13</sup> G : esso Dio.

CAPITOLO SEDICESIMO <sup>1</sup>.

*Breve epilogo del nascimento d'Amore* <sup>2</sup>.

Epilogando dunque, brevemente dico che ne' natali di Venere, cioè quando prima la bellezza delle idee discese nella mente angelica, essendo essa Venere <sup>3</sup> nuovamente nata ancora <sup>4</sup> non adulta, cioè sendo <sup>5</sup> ancora quella bellezza imperfetta, nacque Amore, cioè nacque nell'Angelo desiderio di avere quella bellezza perfettamente, la quale già in qualche modo avea, e da questo amore stimolato si converse a Dio e da lui ricevette la perfezione di quella bellezza ideale, la quale poichè in sè ebbe perfetta già fu in lui Venere adulta e alla <sup>6</sup> sua perfezione pervenuta.

CAPITOLO DICIASSETTESIMO <sup>7</sup>.

*Delle tre Grazie seguace di Venere e de' loro nomi* <sup>8</sup>.

Dicono e' poeti questa Venere avere per sue seguace e quasi ancille le tre <sup>9</sup> Grazie, e' nomi delle quali si truovono <sup>10</sup> in vulgare Viridità, Letizia e Splendore. Le quali tre grazie non sono altro che tre proprietà conseguente quella bellezza ideale: prima, lo essere verde non è altro che permanere e durare la cosa nel suo essere integra e senza labefazione alcuna; nè per altro si chiama la giovinezza verde se non perchè allora l'uomo ha lo essere suo integro e perfetto el quale, del suo vigore e sua integrità con gli anni poi sempre più e più perdendo, viene ad an-

---

<sup>1</sup> G : cap. XIV. <sup>2</sup> Om. E R 1 R 2 P. <sup>3</sup> G : mente. <sup>4</sup> G : cioè ancora. <sup>5</sup> G : essendo. <sup>6</sup> E : era la. <sup>7</sup> G : cap. XV. <sup>8</sup> Om. E R 1 R 2 P. <sup>9</sup> G om. : tre. <sup>10</sup> G : suonano.

nullarsi in tutto, conciossia che ogni cosa composta tanto nel suo essere duri quanto dura quella debita proporzione che unisce le parte sua a unione di quella.

Nè sia Venere altro che questa proporzione, meritamente essa Viridità non è altro che una proprietà conseguente a essa Venere; e però dove la prima è vera Venere, cioè nel mondo ideale, vi si truova ancora la vera viridità per essere ogni natura intelligibile intransmutabile dalla integrità dello essere suo e in tutto insenescibile; la quale proprietà in tanto deriva alle cose sensibili in quanto possono di essa Venere partecipare<sup>1</sup>, perchè mentre in loro dura quella proporzione in tanto durano e si mantengono verde l'altre dua proprietà della ideale bellezza, e lo illustrare lo intelletto e muover la volontà a desiderio di sè, empiendo quella, quando è posseduta, di ineffabile letizia. E perchè esso essere e quella durabilità e permanenzia non è atto riflessivo, però una delle Grazie è dipinta col volto inverso noi come procedente e non ritornante; le altre dua perchè appartengono allo intelletto e alla volontà, la operazione delli quali è riflessiva, però sono dipinte col volto in là, come di chi ritorna, imperoché le cose sono dette venire a noi dalli Iddii e da noi alli Idii ritornare.

## CAPITOLO DICIOTTESIMO <sup>2</sup>.

### *Del nascimento di Venere, da' Poeti sotto fabulare velamento descritto <sup>3</sup>.*

Dicendo Platone Amore esser nato ne' natali di Venere, è necessario in <sup>4</sup> questo luogo intendere come nascesse essa Venere. Platone nel *Convivio* non dice altro se non che ella

---

<sup>1</sup> G: essa Venere possono partecipare. <sup>2</sup> G: cap. XVI. <sup>3</sup> Om. E R I  
R 2 P. <sup>4</sup> G: a.

fu figliuola di Celio ; el modo come di lui nascessi dichiarono li antiqui teologi de' gentili sotto fabulare velamento, dicendo che Saturno tagliò e' testicoli a Celio suo padre e gittogli nel<sup>1</sup> mare e che dal seme di quelli nacque Venere. Per dichiarazione di questo misterio è prima da presupporre che la materia, cioè quella natura informe della quale abbiamo detto essere composta ogni creatura, è da' teologi molte volte significata per l'acqua, per essere l'acqua in continuo flusso e<sup>2</sup> facilmente recettiva d'ogni forma. Lungo sarebbe se io volessi addurre tutti i luoghi, e della sacra scrittura mosaica ed evangelica e delle sacre lettere de' gentili, ove da loro per l'acqua è significata questa natura.

#### CAPITOLO DICIANNOVESIMO<sup>3</sup>.

Questo solo voglio aggiugnere per rispetto<sup>4</sup>, che questa natura informe prima si truova nello Angelo come in quello che è prima creatura ; però essi<sup>5</sup> angeli sono per questo nome delle acque significati, nè altro è da intendere per l'acque che sono sopra i cieli, delle quali dice David che esse laudano continuamente Iddio, se non essa mente angelica ; il che consente essere Origine Adamantino ; e sono infra Platonici alcuni che vogliono non essere altro quello Oceano, che da Omero è chiamato padre delli Iddii e delli uomini, che quella mente angelica, la quale disopra dichiarammo essere principio e fonte d'ogni altra creatura che doppo lei si truovi. Per questo da Giorgio<sup>6</sup> Gemisto, approbatissimo platonico, è chiamata questa prima mente Nettuno, come quella che è dominatrice di tutte l'acque, cioè di tutte l'altre mente angeliche e umane. Queste sono

---

<sup>1</sup> G : in. <sup>2</sup> G : e per essere. <sup>3</sup> In G (P R 2) il cap. continua senza interruzione. <sup>4</sup> G : che per rispetto. <sup>5</sup> E : questi. <sup>6</sup> E : Gregorio.

quelle acque, questo è quel fonte vivo, del quale, chi ne bee mai più ha sete; queste sono l'acque e mari sopra e' quali, come dicie David, Iddio ha fondato l'universo mondo.

CAPITOLO VENTESIMO <sup>1</sup>.

*Exposizione della fabula di Saturno* <sup>2</sup>.

Secondo, è da sapere per che <sup>3</sup> cagione è detto da' poeti che Saturno castrasse Celio <sup>4</sup>. Fu dichiarato nella prima parte dell'opera <sup>5</sup> come esso Iddio, che è detto Celio secondo e' Platonici, produceva el Primo Angelo, el quale loro chiamano mente divina e e' poeti Saturno, e fu dichiarato che esso Iddio non produsse <sup>6</sup> altra creatura che questa, dalla quale poi era prodotto el resto del mondo. Se dunque colui che rimane sterile nè può poi <sup>7</sup> generare meritamente si può chiamare castrato, poichè è creata <sup>8</sup> la prima mente angelica, per essere pienamente in lei comunicato ciò che dal primo Iddio si può comunicare talmente che <sup>9</sup> non rimane più produttivo di cosa alcuna, non senza <sup>10</sup> gran ragione è detto da' poeti Saturno castrare Celio suo padre. Castra adunque Saturno Celio, ma Giove non castra Saturno, ma bene lo priva del regno, perchè, poichè essa mente ha prodotto l'anima del mondo che è Giove, non rimane sterile come fa Celio prodotto Saturno, ma produce dopo lei tutti e' cieli e gli elementi e tutte l'altre anime <sup>11</sup> razionali; ma perchè l'amministrazione di queste cose mondane si fa mediante el moto del <sup>12</sup> cielo e

---

<sup>1</sup> G: cap. XVII. <sup>2</sup> Om. E R 1 R 2 P. <sup>3</sup> G: dopo questa cognizione è da sapere per quale. <sup>4</sup> G: Celio suo padre. <sup>5</sup> G: opera presente. <sup>6</sup> E: produce. <sup>7</sup> G: più. <sup>8</sup> E: creatura; G: e poichè è creata. <sup>9</sup> G: e talmente comunicato che lui. <sup>10</sup> E: perchè non con. G: non è senza. <sup>11</sup> G: e l'anime. <sup>12</sup> G: el cielo.

di essa anima razionale, che muovono insieme le cose inferiori, essendo, come dichiarammo disopra, essa anima mondana principio d'ogni moto e quella mente in tutto immobile, dicesi da' poeti Saturno essere legato, come quello che non si muove, e l'amministrazione e l'imperio del mondo essere appresso di Giove, il quale però non governerebbe bene il mondo se non fussi<sup>1</sup> aiutato da' consigli del vecchio padre, cioè che l'anima non moverebbe ordinatamente el cielo nè rettamente disporrebbe l'altre cose, se non fussi partecipe della paterna sapienza intellettuale, come da Platone nelle *Leggi* è largamente<sup>2</sup> dichiarato a chi con sana mente le legge. Perchè le sue parole in quel luogo male intese e a qualche platonico e a tutti e' Manichei fur cagione di grandi errori. È dunque chiaro per che<sup>3</sup> cagione Saturno castra Celio e Giove lega Saturno e togli il imperio; seguendo<sup>4</sup> adunque l'esposizione da noi addotta avemo a dire: che tutto quello che comunica Celio a Saturno, cioè quella plenitudine delle idee che discende da Dio nella mente, sono e' testicoli di Celio, perchè separati quegli da esso rimane sterile e non è più generativo. Cascono questi testicoli nel mare, cioè nella natura informe angelica, e *quam primum*<sup>5</sup> con quella sono congiunti<sup>6</sup> nasce essa<sup>7</sup> Venere che è, come avemo detto, quel decore<sup>8</sup> risultante della varietà di quelle idee; e perchè quelle idee non arebbono in sè quella varietà e distinzione se non fusino mischiate a quella natura informe, nè senza quella varietà vi può essere bellezza, meritamente segue che Venere non potessi nascere se non cadendo e' testicoli di Celio nelle marittime acque.

---

<sup>1</sup> E: è. <sup>2</sup> G: pienamente. <sup>3</sup> G: è adunque manifesto per qual. <sup>4</sup> E: che seguendo. <sup>5</sup> G: come prima. <sup>6</sup> G: si congiungano. <sup>7</sup> E: la nostra. <sup>8</sup> G: la quale, come è detto, è quello decore, quello ornato e quella grazia.



CAPITOLO VENTUNESIMO <sup>1</sup>.

*Di Poro e perchè sia detto figliuolo del consiglio <sup>2</sup>.*

Resta a dichiarare perchè Poro è chiamato <sup>3</sup> figliuolo del Consiglio. Essendo Poro l'affluenza di esse idee proveniente dal vero Iddio, è chiamato figliuolo del Consiglio da Platone, imitatore delle sacre lettere degli Ebrei, nelle quali esso Dio è chiamato dal <sup>4</sup> medesimo nome, onde dice Dionisio Areopagita Gesù Cristo essere chiamato Angelo del consiglio e ora nunzio d'Iddio, non intendendo per il consiglio altro che il primo padre Iddio <sup>5</sup>. Il che imitando di poi <sup>6</sup> Avicenna chiamò la prima causa causa consiliativa, il che è a dimostrare che le idee e la ragione delle cose non ha la mente da sé <sup>7</sup>, ma da esso Dio, nè è altro il consigliare uno che dargli notizia <sup>8</sup> e la ragione di quello che gli ha a <sup>9</sup> fare. Avendo dunque prodotto Dio <sup>10</sup> la mente che avessi ad esser fabricatrice di questo mondo visibile, la consigliò, cioè l'ammaestrò ed instrusse dell'opera che ella aveva a fare, formando quella mente di una perfettissima idea di questo artificio mundano.

CAPITOLO VENTIDUESIMO <sup>11</sup>.

*In che modo si ha ad intendere Amore essere il più giovane e il più vecchio di tutti gli Dei <sup>12</sup>.*

Avendo esposto le parole di Diotima del nascimento di Amore <sup>13</sup> e dimostrato le parole di Orfeo, che dice Amore

---

<sup>1</sup> G : cap. XVIII. <sup>2</sup> Om. E R I R 2 P. <sup>3</sup> G : per qual ragione è chiamato Poro. <sup>4</sup> G : per il. <sup>5</sup> E : d' Idio. <sup>6</sup> G om. : di poi. <sup>7</sup> G : la mente non ha da sé le idee e le ragioni delle cose. <sup>8</sup> G : se non dargli la notizia. <sup>9</sup> G : ha ad. <sup>10</sup> E : in Dio. <sup>11</sup> G : cap. XIX. <sup>12</sup> Om. E R I R 2 P. <sup>13</sup> G : le parole del nascimento d'Amore dette da Diotima.

essere nato del seno di Chaos innanzi a tutti gli altri dei, essere conforme al senso di Platone, resta a dimostrare come *etiam*<sup>1</sup> non repugna a quello che Agathon dice, Amore<sup>2</sup> essere più giovane di tutti gli altri dei; il che pare manifestamente repugnare a Orfeo che lo pone più antiquo<sup>3</sup> che tutti gli altri dei. Per intelligenza adunque della vera soluzione, è da ricordarsi di quello che disopra fu detto<sup>4</sup>, cioè che così come la casa ha dua esseri, uno nella idea sua nella mente dello artefice, l'altro nella materia<sup>5</sup>, come sono le pietre e legni e simil cose, e quello primo si chiama essere ideale e questo essere naturale, così è di tutte l'altre cose le quali hanno in quella prima mente el loro essere<sup>6</sup> ideale e fuori di quella el loro essere naturale. Giove adunque e Saturno e tutti<sup>7</sup> li altri dei si possono significare e per la idea di Saturno e di Giove e così delli altri, e per esso Saturno e Giove naturale e non ideale. Dico adunque che el primo dio nell'esser suo naturale e perfetto fu Amore, e prima di lui non fu alcuno altro dio che avessi lo essere naturale, cioè essere perfetto, e lui fu cagione di darlo a tutti li altri dei, il che essere così è manifesto per le cose sopradette, perchè Amore nacque quando le idee<sup>8</sup> discesono nella mente angelica, le quali idee essendo la sustanzia di essa mente, non fu la sustanzia di essa mente prima perfetta che loro fussino perfette, il che non fu se non da poi che Amore fu nato. Se dunque essa mente angelica non ebbe lo essere suo naturale perfetto prima che Amore nascessi, e lui fu cagione di darglielo, in quanto per la conversione da lui fatta a Dio furono quelle idee perfette, molto maggiormente si può dire delli altri dii, i quali sono posteriori d'essa mente, cioè che Amore fu prima che loro

---

<sup>1</sup> G : ancora. <sup>2</sup> G : cioè amore. <sup>3</sup> G : repugni a Orfeo, il quale dice A. essere il più antiquo. <sup>4</sup> G : è detto. <sup>5</sup> G : materia sua. <sup>6</sup> G : lo essere. <sup>7</sup> G : e così tucti. <sup>8</sup> G : cose.

avessino il suo essere naturale perfetto, nonostante che loro fussino prima di lui secondo il loro essere ideale imperfetto. E per questo viene ad essere più giovane di tutti li altri e più bello, perchè esse idee immediatamente furono congiunte a quella natura informe, e lui non nacque in lei se non dapoichè ella fu già dalle idee benchè imperfettamente formata.

### CAPITOLO VENTITREESIMO <sup>1</sup>.

*Come s' intenda el regno della necessità essere stato innanzi all' Amore <sup>2</sup>.*

Del medesimo fundamento si può intendere facilmente quello che dice Agatone, cioè che il regno della necessità fu in prima che il regno di Amore; per la intelligenza della qual cosa è da intendere che Platone nel *Timeo* chiama quella natura informe necessità, e benchè altrove per necessità intenda esso fato <sup>3</sup>, nondimeno in questo luogo si ha a intendere la necessità secondo quel primo modo, cioè per quella natura informe. È adunque da sapere che, essendo ogni creatura composta di quelle dua nature delle quali l'una è materiale l'altra formale, l'una imperfetta e l'altra cagione della perfezione, ogni volta che l'una di loro partecipa più della natura dell'altra si chiama essere subietta a quella e quell'altra predominare a lei; e per questa ragione, perchè nelle creature inferiore è più della parte imperfetta che della perfetta, si dice in loro predominare la materia. Quando dunque le idee erano ancora imperfette e inordinate, perchè quella natura informe e materiale è cagione d'ogni imperfezione <sup>4</sup>, è detto da' teologi allora regnato

---

<sup>1</sup> G: cap. XXI. <sup>2</sup> Om. E R 1 R 2 P. <sup>3</sup> G: fato. <sup>4</sup> G om.: ogni volta che l'una di loro.... cagione d'ogni imperfezione.

avere la necessità. E perchè ogni imperfezione, come è detto che nella creatura si truova, procede da quella natura informe, per questo dice Agatone che tutte le cose, che delle idee si dicono che denotino di loro qualche imperfezione, tutte accadere<sup>1</sup> regnante la necessità, così come tutte le perfezioni poichè amore cominciò a regnare, perchè quando per amore si converse la mente in Dio fu in lei perfetto quel che prima era imperfetto.

### CAPITOLO VENTIQUATTRESIMO<sup>2</sup>.

*Per qual ragione si dica Venere imperare a tre fati<sup>3</sup>.*

Non sarà adunque fuori di proposito esporre per qual cagione dice Orfeo Venere imperare a tutti e tre e' fati<sup>4</sup>, il che solo da' fundamenti di sopra dichiarati sarà manifesto. Pongono, come altre volte avemo detto, e' Platonici dua mondi, questo mondo sensibile e el mondo intelligibile che fu esemplare<sup>5</sup> di questo. In questo mondo veggiamo grandissimo ordine e veggiamo<sup>6</sup> ogni cosa concatenata insieme e dependente insieme con amichevole concorso alla costituzione d'uno tutto. Questo ordine, questa serie di cause e effetti è chiamato da' filosofi fato, e essendo queste cose mondane immagine di quelle idee del mondo intelligibile e dipendenti e sottoposte a quelle, segue<sup>7</sup> che l'ordine di queste dipenda dall'ordine di quelle, el quale ordine è chiamato providenzia così come questo è chiamato fato. E però e' Platonici pongono la providenzia, la quale consiste nell'ordine dell' idee, essere in quella prima mente; la quale providenzia, cioè el quale ordine, depende da esso Dio, come da

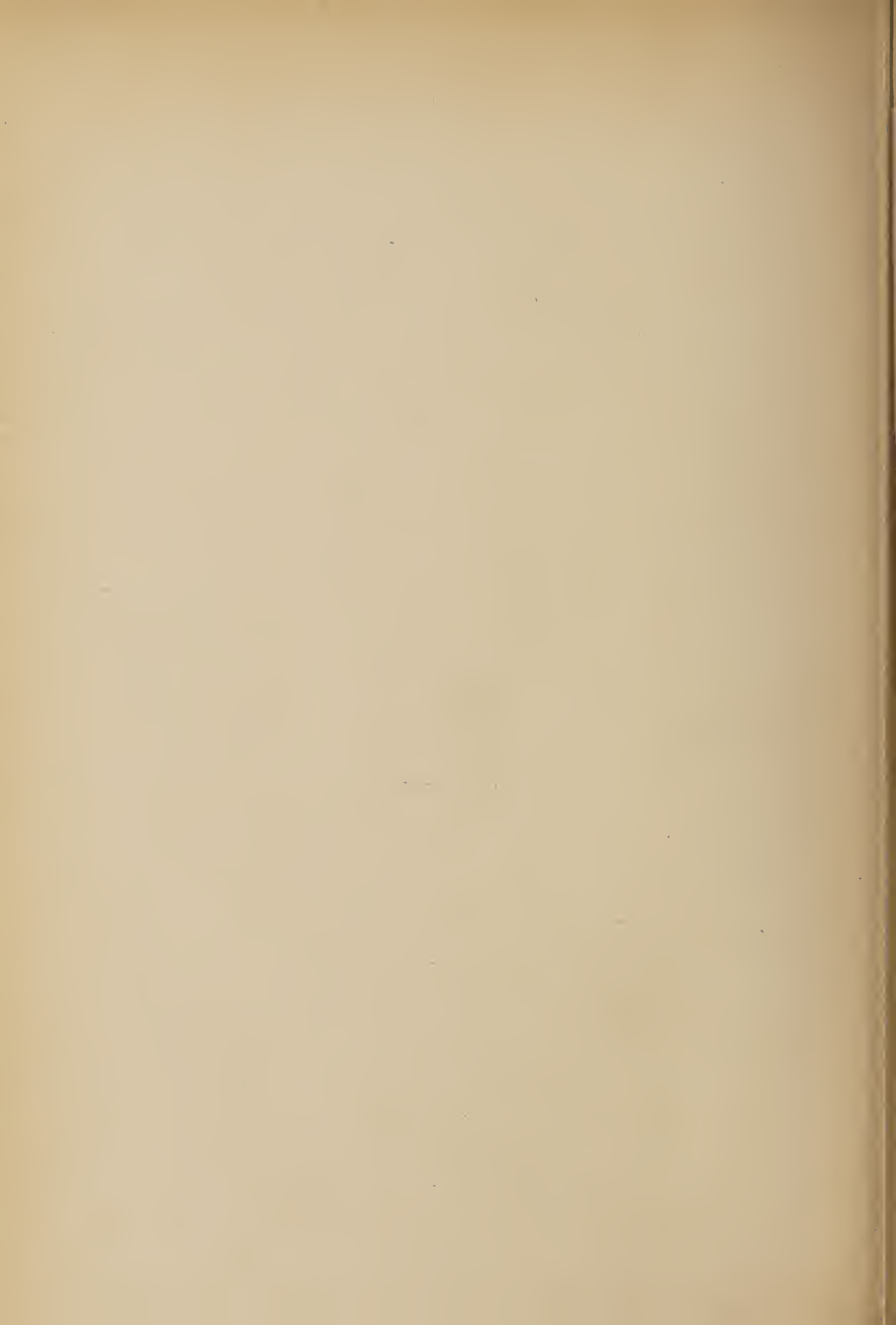
---

<sup>1</sup> G: che.... accadono. <sup>2</sup> G: cap. XXI. <sup>3</sup> Om. E R I R 2 P. <sup>4</sup> G: e tre fati. <sup>5</sup> G: questo sensibile e un altro intelligibile esemplare. <sup>6</sup> G om. <sup>7</sup> G: dipendenti da quelle e a loro sottoposte, seguita.

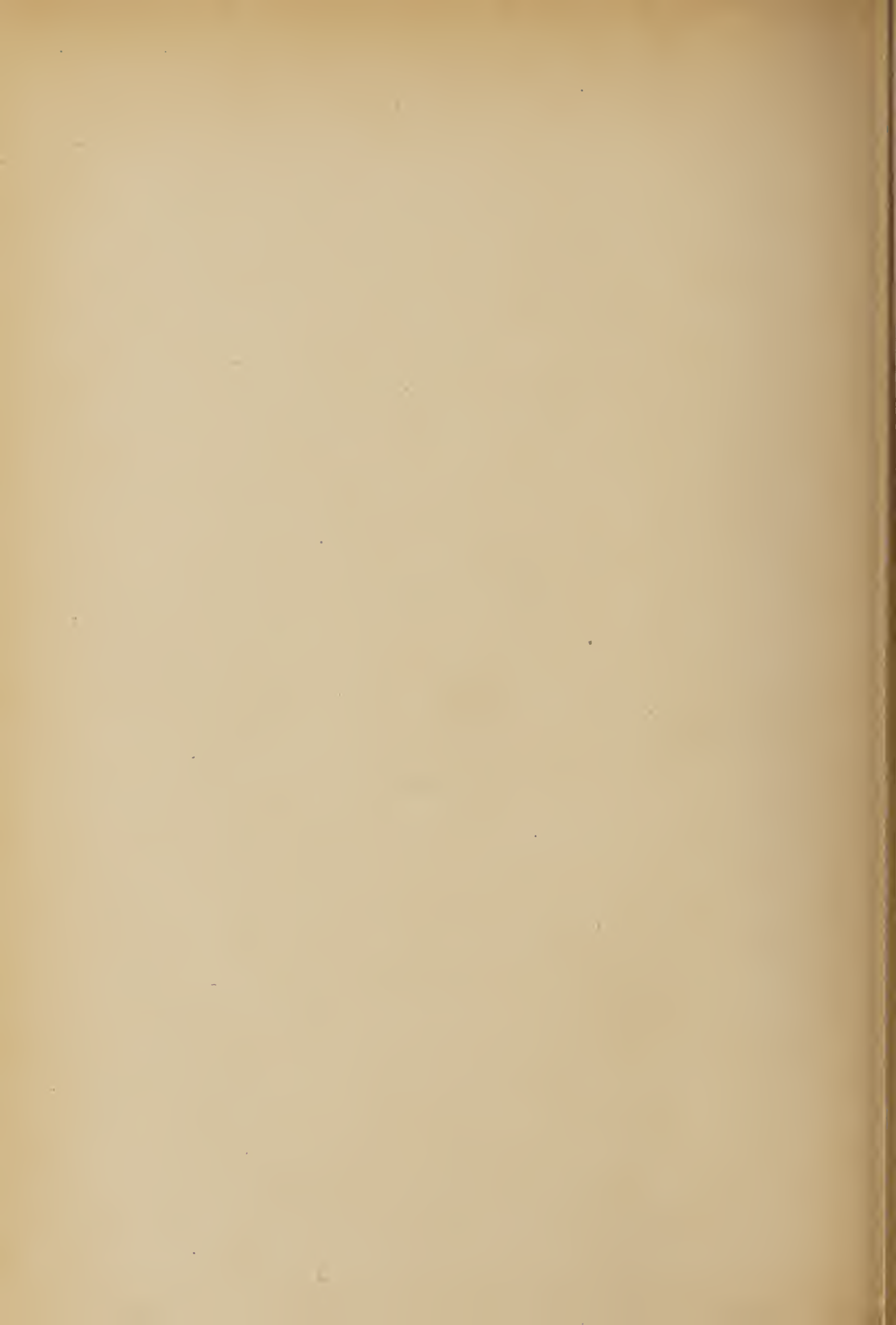
quello che è ultimo fine di questo ordine, nè essa legge di provvidenza, che ordina le cose nel suo fine, altrove le dirizza che a conseguire quell'ultimo ed infinito bene. Se dunque Venere non è altro che l'ordine<sup>1</sup> di quelle idee dal quale dipende l'ordine mondano chiamato Fato, seguita che Venere domini ad esso Fato, el quale Fato in tre<sup>2</sup> è diviso e designato per tre nomi di tre<sup>3</sup> Parche, Cloto, Lachesis e Atropos, perchè quello, che<sup>4</sup> è unito nella provvidenza e misurato da una indivisibile mensura della eternità, fatto già nel Fato temporale, si divide in tre parti, cioè in presente, preterito e futuro, benchè altrimenti ancora si possa dividere secondo que' tre regni divisi a' figliuoli di Saturno, come da noi nel primo libro fu dichiarato. Altri vogliono che Atropos si attribuisca alla sfera non erratica, Cloto agli sette pianeti, Lachesis alle cose dalla luna in giù. Ma il trattare di questa materia richiede proprio e determinato luogo. Di qui si può intendere che al fato non sono sottoposte se non le cose temporali, e queste sono quelle che sono corporee; e però, essendo l'anima razionale incorporea, non è sottoposta al fato, anzi domina a quello, ma bene<sup>5</sup> è sottoposta alla provvidenza e serve a quella, il quale servire è una vera libertà perchè, se la volontà nostra obbedisce alla legge della provvidenza, è da lei guidata sapientissimamente alla consecuzione del suo desiderato fine, e ogni volta che da questa servitù si vuole liberare si fa di libera veramente serva, e fassi schiava del fato del quale prima era padrona, perchè il deviare dalla legge della provvidenza non è altro che lasciare la ragione e seguire<sup>6</sup> il senso e l'appetito irrazionale, el quale è sottoposto al fato per essere di natura corporeo; e però chi a lui si sottopone, molto più si fa servo di colui di cui esso è servo. Ma di questo altra volta parleremo.

---

<sup>1</sup> E : quell'ordine. <sup>2</sup> G : tre parti. <sup>3</sup> G : per e nomi delle tre. <sup>4</sup> E om. : che. <sup>5</sup> E om. : bene. <sup>6</sup> G : seguitare.



LIBRO TERZO





## CAPITOLO PRIMO <sup>1</sup>.

### *Dell'amore angelico e umano e de' loro obbietti* <sup>2</sup>.

Credo a sufficienza essere detto di questo amore celeste e di Venere sua madre. Vero è che se tutte le quistioni che si potrieno muovere alla <sup>3</sup> perfetta cognizione delle idee volessi in questo loco essequire, sarebbe bisogno di più lungo trattato, ma in questo loco sarebbe superfluo, e altrove è nostra intenzione parlarne copiosamente. Lasciando adunque questa materia ad altro tempo e espedito quel che dello amore celeste e angelico era da intendere, passeremo a dichiarare la natura di quello amore che è propria e perfettissima <sup>4</sup> immagine di questo. Così dunque come da Celio <sup>5</sup>, cioè da Dio, descendono nella mente angelica le idee, e per questo in essa nasce amore di bellezza intellettuale, così da la mente angelica descendono nell'anima razionale le medesime idee le quali tanto sono più imperfette di quelle che sono nella mente angelica, quanto l'anima e la natura razionale è più imperfetta dell'angelo e della natura intellettuale, di che mutano e natura e nome, come fu nel primo libro dichiarato. Quel medesimo dunque che di Saturno rispetto a Celio fu detto, quel medesimo è di Giove rispetto a Saturno. E nota che Plotino nel suo libro di

---

<sup>1</sup> Così E e R 1. In G R 2 P continua il libro II, cap. XXII (XXIII).

<sup>2</sup> Om. E R 1 R 2. <sup>3</sup> E : a. <sup>4</sup> G : propriamente una. <sup>5</sup> G : dal cielo.

amore non parla del primo Amore celeste, ma solo di questo, e così similmente non parla di quella prima Venere ma di questa seconda, cioè non della bellezza delle idee discendente da Celio in Saturno, ma di quella che da Saturno discende in Giove, e cioè nell'anima del mondo. Il che lui manifestamente dichiara, perchè quella Venere celeste, di cui lui parla, non dice essere nata di Celio, come dice Platone, ma di Saturno, alla quale cosa chi non ponessi diligente<sup>1</sup> attenzione parrebbe<sup>2</sup> Platone e Plotino in questa cosa<sup>3</sup> essere discordi, così come chi rettamente gli osserva conosce dall'uno e dall'altro insieme aversi la totale e assoluta cognizione dello amore celeste, perchè da Platone è trattato di quello che è primo e vero amore celeste, e da Plotino del secondo che è immagine di quello. Venere adunque, madre di questo Amore, nasce di Saturno e si unisce con Giove, così come quella prima nasce di Celio e si unisce con Saturno, e per quella medesima ragione per che<sup>4</sup> vuole Plotino che le idee, che è la prima Venere, non sieno accidentali ma sostanziali alla mente angelica, vuole eziandio che queste ragioni specifiche, che sono nell'anima come le idee nella mente, sieno sostanziali all'anima; e per questa tale, ora dirà Plotino che Venere celeste è quella prima anima razionale e divina. E per non dare occasione di errare ad alcuno che per queste parole si movessi a credere che la natura dell'anima, in quanto natura di anima razionale, fussi Venere<sup>5</sup>, soggiugne di sotto che questa anima è chiamata Venere in quanto è in lei un certo amore splendido e specioso<sup>6</sup>, designando per questo quelle specifiche ragioni delle quali abbiamo parlato. A che ritornando dico che, così come quel primo amore, il quale è nella mente, si chiama angelico e divino, così quest'altro

---

<sup>1</sup> G : diligentemente. <sup>2</sup> G : indicherebbe. <sup>3</sup> G : in questo. <sup>4</sup> G : per quella ragione medesima per la quale. <sup>5</sup> E : in Venere. <sup>6</sup> E : un certo orto. G : un certo splendido e specioso amore.

che è nell'anima razionale si chiama amore umano, perchè la natura razionale è la principale parte che sia nello uomo <sup>1</sup>.

Ora <sup>2</sup>, espedito quello che è necessario dello amore celeste e della imagine sua, passeremo a trattare dello amore vulgare, il quale non è altro che appetito di bellezza sensibile per il senso del viso, come può essere chiaro per le cose sopradette. Questa bellezza <sup>3</sup>, siccome la intelligibile e come universalmente ogni creatura <sup>4</sup>, ha tre modi di essere, cioè causale, formale, partecipato <sup>5</sup>; la causa sua è el cielo sensibile, animato da quella virtù che el muove, così come la causa della bellezza e Venere intelligibile era quel primo e vero Dio intelligibile. Questa virtù motiva del cielo è la infima potenza dell'anima celeste, secondo la quale potenza è congiunta al corpo del cielo, come è la virtù nostra motiva e progressiva <sup>6</sup> a' muscoli e a' nervi e' quali usa per organi e instrumenti a essequire questa sua operazione che è il moto; così la virtù motiva dell'anima del cielo, atto corpo e organo al moto celeste circolare e sempiterno, così come e' piedi sono atti al moto del camminare degli animali, transmuta mediante esso corpo del cielo questa materia inferiore e formala di tutte le forme che sono in lei, non altrimenti che la mano dell'artefice mediante el pennello forma la sua materia di questa o di quella forma artificiale. La causa adunque di questa Venere vulgare, che <sup>7</sup> è la bellezza di queste forme materiali sensibili, è quella virtù motiva dell'anima celeste, e in quella ha essa Venere lo essere causale. L'essere suo formale e essenziale è in essi colori dalla luce del sole visibile illuminati, così come <sup>8</sup> le idee dalla luce di quel primo invisibile sole. L'essere suo partecipato è nella disposizione quantitativa

---

<sup>1</sup> G: della natura dell'uomo. <sup>2</sup> In G comincia il cap. XXIII *dell'amore volgare e della bellezza sensibile che è l'obbietto suo*. <sup>3</sup> Om. in E: per il senso del viso.... bellezza. <sup>4</sup> G: natura. <sup>5</sup> G: essenziale o vero formale e partecipato. <sup>6</sup> G: congiunta. E om. <sup>7</sup> E om.: che. <sup>8</sup> G: come sono illuminate.

della cosa bella, cioè essa<sup>1</sup> figura che consiste in un tale ordine delle parti; e questa io chiamo<sup>2</sup> bellezza per partecipazione, perchè, come avemo dichiarato<sup>3</sup>, bellezza è obbietto motivo del viso, e non essendo questa quantità atta a muovere el viso se non in quanto è partecipe de' colori e della luce, meritamente non ha per beneficio<sup>4</sup> della propria natura l'essere bellezza e procreativa d'amore, ma per partecipazione e merito d'altri, che per sè e per la natura propria<sup>5</sup> sono atti a muovere el viso e generare nell'animo di chi gli vede amore della cosa vista.

## CAPITOLO SECONDO<sup>6</sup>.

*Seguita dello amore celeste, umano e bestiale<sup>7</sup>.*

Amore dunque vulgare non è altro che desiderio di possedere questa tale bellezza e, come *quam primum*<sup>8</sup> la intelligibile bellezza, che sono le Idee, scendeva<sup>9</sup> nello intelletto angelico, nasceva nella volontà dello Angelo desiderio di fruire pienamente<sup>10</sup> quella bellezza, e per conseguire questo sforzavasi di accostarsi a quello dal quale in lui tale bellezza era pervenuta; così *quam primum* la specie o la immagine di questa bellezza sensibile perviene all'occhio, subito nasce nello appetito sensitivo, el quale come disopra dichiarammo segue la cognizione del senso così come la volontà la cognizione dello intelletto, nasce, dico, uno desiderio di fruire pienamente quella bellezza. E di qui possono nascere dua amori, de' quali l'uno è bestiale e l'altro è umano e razionale, però che questo non è dubbio,

---

<sup>1</sup> G : in essa.    <sup>2</sup> G : si può chiamare.    <sup>3</sup> G : di sopra fu dichiarato.  
<sup>4</sup> E : merito.    <sup>5</sup> G : la loro propria natura.    <sup>6</sup> G : cap. XXIV del l. II.  
<sup>7</sup> Solo in G.    <sup>8</sup> G : subito che.    <sup>9</sup> G : il che sono esse Idee, scendeva.  
E : descendono.    <sup>10</sup> G : possedere.

che avendo<sup>1</sup> a fruire pienamente questa bellezza bisogna unirsi a quello che è principio e fonte suo, dal quale prima procede; e se noi seguitiamo el iudicio del senso, el quale seguitano e' bruti e li animali irrazionali, iudicheremo el fonte<sup>2</sup> di questa bellezza essere nel corpo materiale nel quale la veggiamo posta, e di qui nascerà in noi l'appetito del coito che non è se non congiungersi con quel corpo per più intimo modo che sia possibile; nella quale materia el<sup>3</sup> distendersi più lungamente è un profanare e' casti misteri amorosi di Platone. Ma ritorniamo<sup>4</sup> al proposito nostro; dico che el senso iudica quella bellezza avere origine da quel corpo, e però el fine dell'amore di tutti e' bruti è il coito, ma la ragione tutto l'opposito iudica, la quale conosce quel corpo materiale non solo non essere fonte e principio di bellezza, ma essere in tutto natura avversa e corruttiva d'essa bellezza<sup>5</sup>; e cognosce che, quanto più da quello corpo si separa e in sè si considera, tanto più ha<sup>6</sup> della sua natura e propria dignità e prestanzia<sup>7</sup>, e però cerca non di passare<sup>8</sup> da quella specie ricevuta negli occhi ad esso corpo, ma di<sup>9</sup> depurare questa specie quanto più può, se in lei vede rimasta qualche infezione di natura corporea e materiale. E perchè per l'uomo si può intendere e l'anima razionale posta nella natura perfetta sua, e puossi *etiam*<sup>10</sup> intendere l'anima razionale al corpo già unita e alligata, secondo el primo modo, amore umano è proprio quello che disopra fu detto essere immagine dello amore celeste. Secondo questo altro modo, amore umano questo di che noi parlavamo<sup>11</sup>, cioè amore di bellezza sensibile la quale dall'anima è già dal corpo separata e fatta

---

<sup>1</sup> E: avere. <sup>2</sup> E: fine. <sup>3</sup> E: a. <sup>4</sup> G: ritornando. <sup>5</sup> G: la ragione per opposito iudicio conosce quello corpo materiale non solo non essere fonte e principio di bellezza, ma essere natura in tutto diversa e corruttiva di quella. E: non solo fonte e principio, ma essere natura. <sup>6</sup> E: avere. <sup>7</sup> E: presenza. <sup>8</sup> G: certo non debbe passare. <sup>9</sup> G: debbe. <sup>10</sup> G: ancora. <sup>11</sup> G: parlavano.

di sensibile, quanto patisce la natura sua, intellettuale; e molti sono che non ascendono più in su, e questo cade nella più parte degli uomini. Alcuni più perfetti ricordansi <sup>1</sup> d'una bellezza più perfetta che già vide l'anima loro prima che nel corpo fussi immersa, e allora surge in loro <sup>2</sup> uno desiderio incredibile di rivederla, e per conseguire questo intento separansi quanto più possono dal corpo, talmente che l'anima nella sua pristina dignità ritorna, fatta in tutto padrona del corpo e a lui per niun <sup>3</sup> modo soggetta: e allora è <sup>4</sup> in quell'amore, che è immagine dello amore celeste, e puossi chiamare questo amore di natura umana perfetta e quell'altro amore di natura umana quasi caduca o imperfetta. Poi da questo amore, se va di perfezione in perfezione crescendo <sup>5</sup>, giugne l'uomo a tal grado che, uniendo l'anima sua in tutto con l'intelletto e di uomo fatto angelo, di quello angelico amore tutto infiammato, come materia <sup>6</sup> dal foco accesa e in fiamma conversa alla più alta parte del mondo inferiore si lieva, così lui da tutte le sorde <sup>7</sup> del terreno corpo espurgato e in fiamma spirituale dalla amorosa potenza transmutato, insino allo intelligibile cielo volando, nelle braccia del primo padre felicemente si riposa.

### CAPITOLO TERZO <sup>8</sup>.

*In quale anime si truovi l'amore vulgare e in quale l'angelico e perchè l'anime celeste sieno significate per Iano <sup>9</sup>.*

E per questo che dello amore vulgare avemo detto segue necessariamente che solo in quelle anime possa cadere questo amore vulgare che sono nella materia immerse e dal

---

<sup>1</sup> G: ricordandosi. <sup>2</sup> G: si accendono allora di uno. <sup>3</sup> G: nè è a lui per alcun. <sup>4</sup> G: è l'anima. <sup>5</sup> G!: Da questo amore se poi di perfezione in perfezione si va crescendo. E!: si va poi. <sup>6</sup> G: una terra. <sup>7</sup> G: sorde e macule. <sup>8</sup> G: cap. XXV, lib. II. <sup>9</sup> Om. E R 1 R 2 P.

corpo in qualche modo superate, o *saltem*<sup>1</sup> impedito, e finalmente in quelle anime che non sono libere dalle perturbazioni delli affetti ma sono alla passione sottoposte, quale secondo e' Platonici sono l'anime nostre e l'anime<sup>2</sup> de' demoni; o di tutti, come vogliono alcuni, o degli inferiori e più propinqui alla natura nostra.

### CAPITOLO QUARTO<sup>3</sup>.

Nelle altre anime, come sono le nostre, è necessario che si trovi quello amore angelico eternalmente come<sup>4</sup> è eterno l'intelletto dell'anima nostra; nondimeno pochi uomini l'usano, l'anima<sup>5</sup> de' quali, quasi volte le spalle, ha gli occhi suoi conversi<sup>6</sup> alle cose sensibili e alla cura del corpo. E per piena intelligenza di questo passo è da intendere che l'anime celeste hanno in sè tale perfezione, come dicono tutti e' Platonici, che possono insieme soddisfare all'uno e all'altro uffizio suo<sup>7</sup>, cioè e reggere e amministrare el corpo loro e perciò non si spiccare della intellettuale contemplazione delle cose superiori; e queste anime da antichi poeti<sup>8</sup> furono significate per Iano bifronte, perchè, come lui dalla anteriore e posteriore parte oculate, possono insieme e vedere le cose intelligibili e provvedere alle sensibili; ma l'altre anime più imperfette, che non hanno li occhi se non in una parte di loro, è necessario che, se si<sup>9</sup> volgano con quella parte dalla quale sono oculate al corpo, l'altra, che è senza occhi, rimanga volta<sup>10</sup> verso l'intelletto, e così rimangano<sup>11</sup> prive della visione delle cose intellettuali.

---

<sup>1</sup> G: almeno. <sup>2</sup> G: quelle. <sup>3</sup> In G R 2 P: continua il capitolo. <sup>4</sup> G: così come. <sup>5</sup> G: la memoria. <sup>6</sup> G: quasi avendo volte le spalle allo intelletto volge gli occhi e li converte alle cose. <sup>7</sup> G: loro uffizio. <sup>8</sup> G: furono da molti poeti. <sup>9</sup> G: se le si. <sup>10</sup> E om.: volta. <sup>11</sup> G: elle rimanghino.

Similmente, se <sup>1</sup> convertono gli occhi verso l' intelletto, non possono provvedere più al corpo ed è necessario che lascino la cura di quello ; e per questa ragione queste anime, alle quali è forza per la cura del corpo lasciare el bene <sup>2</sup> dello intelletto, la provvidenza divina le ha legate <sup>3</sup> a corpi caduci e corruttibili, da' quali solute in breve tempo possino, se da loro non manca, alla loro intellettuale felicità ritornare ; e l'altre anime, le quali per la cura del corpo non sono impedito dal bene dello intelletto, ha alligate <sup>4</sup> a corpi eterni incorruttibili. Di questo fundamento puoi trarre e la soluzione d'uno argomento che Aristotile fa <sup>5</sup> nel primo *Dell'anima*, ove dice che se lo essere nel corpo è male dell'anima, come Platone molte volte dice, seguirà <sup>6</sup> che l'anime celesti siano più infelice delle nostre, le quali dal corpo qualche volta si separano. E puoi trarre <sup>7</sup> un altro fundamento, che se noi poniamo tutti e' demoni essere subbietti a passione, bisogna porli tutti essere mortali ; però la definizione data da <sup>8</sup> Apuleio che e' Demoni sono dell'animo <sup>9</sup> passibile ma eterni, si debbe intendere che sono <sup>10</sup> eterni perchè le loro anime sono eterne, ma non che in loro non accaggia separazione dell'anima dal corpo, come eziandio accade in noi. Ritornando adunque al proposito nostro dico <sup>11</sup> che le anime celesti, le quali per Jano sono da' poeti designate, come quelle che del tempo mediante el moto sono principio, hanno e occhi da guardare quella bellezza ideale nello intelletto, la quale amano continuamente, e hanno altri occhi da guardare le cose inferiori e sensibili, non per amarle o desiderare la loro bellezza, ma per comunicargliela e donarla a loro <sup>12</sup>. L'anime nostre, prima che al

---

<sup>1</sup> G : se esse. E : se si. <sup>2</sup> G : la cura. <sup>3</sup> G : alligate. <sup>4</sup> G : ha essa provvidenza alligata. <sup>5</sup> G : di Aristotele. <sup>6</sup> G : seguita <sup>7</sup> G : trarne. <sup>8</sup> G : di. <sup>9</sup> G : cioè che Demoni sieno di animo. <sup>10</sup> G : si debba intendere. <sup>11</sup> G : proposito nostro dico che. <sup>12</sup> G : per comunicare loro quella e farle di essa partecipe.



corpo sieno alligate, sono per il medesimo modo come quelle bifronte <sup>1</sup>, perochè, come dice Platone nel *Fedro*, ogni anima, e intendesi d'ogni anima razionale <sup>2</sup> costituita nella sua natura, ha cura di tutto l'universo corporale. Hanno dunque similmente <sup>3</sup>, *etiam* l'anime nostre, prima che cadino in questo corpo terreno, parimente dua facce, cioè che insieme possono e riguardare le cose intellettuali e provvedere alle sensibili; ma quando nel corpo descendono e viene <sup>4</sup> a loro non altrimenti che se fussino per mezzo divise e delle dua facce gliene rimanessi una sola, onde ogni ora che quell'una faccia che gli è rimasta volgono alla bellezza sensibile, rimangono prive della visione dell'altra, e di qui nasce che niuno può insieme avere e lo amore volgare e quello celeste; e però Zoroastre confortandone a quella visione della <sup>5</sup> bellezza superna crida <sup>6</sup>: « Estendi gli occhi e drizali in su ». E a questo è <sup>7</sup> buon testimonio che molti dalla medesima causa che gli ha rapiti alla visione della bellezza intellettuale, dalla medesima <sup>8</sup> sono stati de' loro occhi corporali, co' quali si vede la bellezza sensibile, accecati. Questo significa la fabula di Tiresia da Callimaco decantata, che per avere visto Pallade nuda, che non significa altro che quella ideale bellezza dalla quale procede ogni sapienza sincera e non vestita o coperta dalla materia, subito divenne cieco e dalla medesima Pallade fu fatto profeta, sicchè <sup>9</sup> quella che gli chiuse li occhi corporali li aperse li occhi dello intelletto, co' quali non meno le future cose che le presenti vedere poteva. Omero da l'ombra d'Achille, dalla quale fu afflato di quello poetico furore che in sè ogni intellettuale contemplazione contiene, fu *etiam* <sup>9</sup> de li occhi corporali excecato. Paulo apostolo non prima al terzo cielo elevato fu raptò, che dalla visione delle cose

---

<sup>1</sup> G: bifronte, cioè hanno due facce. <sup>2</sup> G: finalmente. <sup>3</sup> G: interviene loro. <sup>4</sup> G: alla visione di quella. <sup>5</sup> G: esclama. <sup>6</sup> G: e di questo può essere. <sup>7</sup> G om.: dalla medesima. <sup>8</sup> G: finchè. <sup>9</sup> G: ancora.

divine li occhi suoi alle cose sensibile fur fatti ciechi, del rapto del quale qualche volta forse parleremo.

Tornando dunque<sup>1</sup> alla principale materia dico che l'anima nostra, mentre è conversa alle cose sensibili, non può fruire la visione della bellezza intellettuale e però, quantunque nello intelletto dell'anima di ciascuno eternalmente viva quello amore celeste, nondimeno soli coloro l'usano, e' quali sono pochi, che in tutto remossi sono dalla cura del corpo e possono con<sup>2</sup> Paulo dire di non sapere se siano o nel corpo o fuori del corpo<sup>3</sup>, al quale stato qualche volta perviene un uomo ma stavvi poco, come quelli che noi chiamiamo Estatici. E delle cagioni di questa separazione molte cose vi sarebbero a dire, le quali nel commento nostro sopra el *convivio* di Platone<sup>4</sup> diffusamente diremo, però che da altri, che io abbia letto, non è ancora detto<sup>5</sup> a sufficienza<sup>6</sup>.

Sarà adunque in noi uno amore eterno e sostanziale, cioè quello che è nello intelletto, il quale è angelico, non umano; poi nell'anima nostra, la quale è per natura libera e puossi volgere e alla sensibile bellezza e alla intelligibile, può nascere tre amori, perochè o ama la bellezza sensibile o quella altra celeste. Se la sensibile, o desidera unirsi a quella corporalmente, e questo desiderio, perchè procede da irrazionale iudicio, cioè da iudicare che quella bellezza nasca da quello corpo ove ella è posta, è<sup>7</sup> amore bestiale e irrazionale; o desidera unirsi a quella con la mente, cioè servando in sè la specie e la immagine di quella e con continui pensieri e fissa intenzione dello animo unendo quella a sè e sè a lei quanto più può; e questo amore, perchè nasce da razionale iudicio, cioè da conoscere quella bellezza non

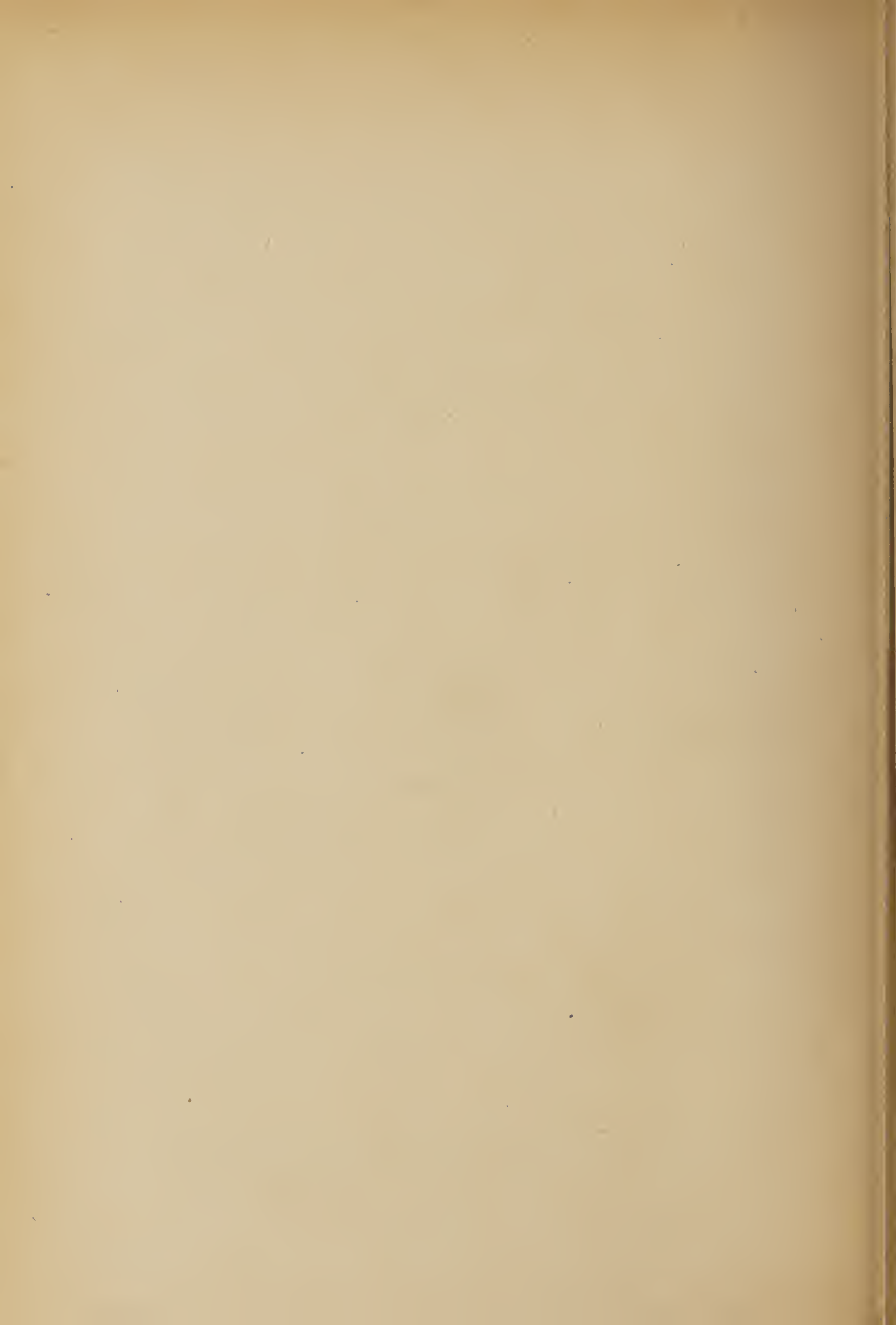
---

<sup>1</sup> G : Ma ritornando alla. <sup>2</sup> G : insieme con. <sup>3</sup> G : se essi sono nel corpo o fuori di quello. <sup>4</sup> G : sopra P. nel *Convivio*. <sup>5</sup> G : sottoscritto. <sup>6</sup> In G comincia il cap. XXVI, ultimo del II libro. In E e R i continua senza interruzione. <sup>7</sup> G : si chiama.

solo non avere origine da quel corpo materiale, anzi perdere della perfezione e dignità sua per essere con quello admista, la quale recupera quando per virtù dell'anima dalla materia è separata, si chiama amore umano e razionale; e la più parte delli uomini circa questi dua amori si ravvolgono<sup>1</sup>. Ma quelli, lo intelletto de' quali da filosofico studio purificato e illuminato cognosce questa bellezza sensibile essere immagine d'un'altra più perfetta, lasciato l'amore di questa, cominciano a desiderare di vedere quella celeste bellezza; e questo è quello terzo amore il quale già gusta in qualche parte quella bellezza celeste, avendo di lei già qualche memoria; e questi, se in tale elevazione di mente perseverano, conseguivano finalmente quello angelico e intellettuale amore il quale, benchè prima in loro fussi, nondimeno loro, come occupati ad altre cose, non se ne accorgevano; de' quali si può dire<sup>2</sup> meritamente che la luce luceva nelle tenebre e le tenebre non la comprendevano; e di questo atto largamente parleremo nella esposizione della sesta stanza della presente canzone, alla narrazione de la quale passeremo<sup>3</sup>, se prima aremo a chi legge ricordato che della fabula<sup>4</sup> di Aristofane, posta nel *Convivio* di Platone, si può avere qualche lume per uno nostro detto nel secondo capitolo di questo trattato. E perchè dal nostro Poeta non è tocco cosa alcuna pertinente a quella, non è nostro officio interpretarla al presente.

---

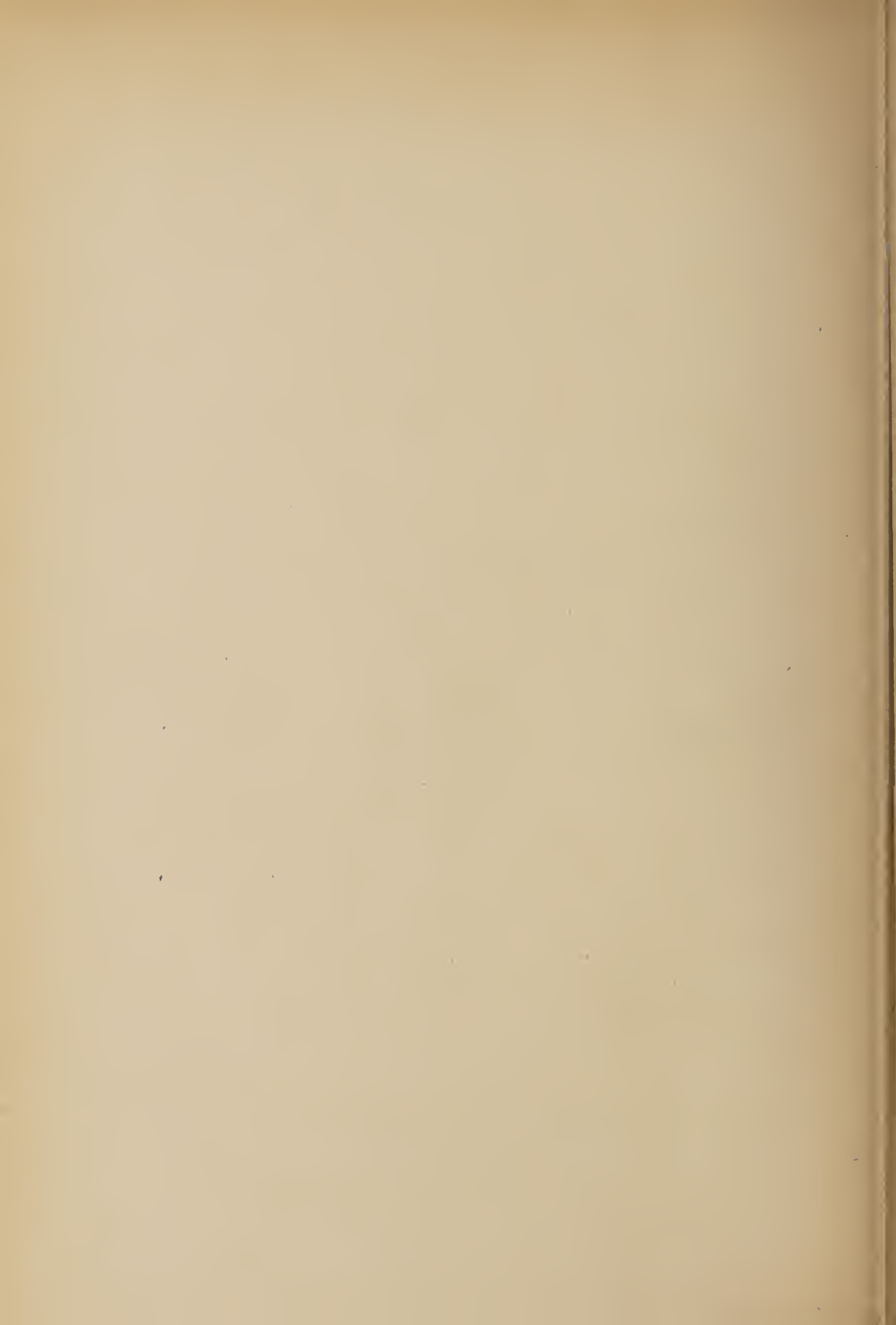
<sup>1</sup> G: rivolgano. <sup>2</sup> G: diceva. <sup>3</sup> E: nelle composizione della sesta stanza alla esposizione della quale canzone passeremo se. <sup>4</sup> G: che la fable.



## COMMENTO PARTICOLARE <sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> In G P e R 2 comincia il libro III : *Libro terzo e ultimo del medesimo signor Conte Joanni Pico Mirandolano sopra la particolare esposizione della subiecta canzona di Hieronymo Benivieni.* Precede la canzone.



## STANZA PRIMA <sup>1</sup>.

El trattare dell'uno amore e dell'altro appartiene a diverse scienze. Dell'amore vulgare tratta el filosofo naturale e el filosofo morale. Dello amore divino tratta el teologo, o, volendo parlare al modo de' Peripatetici, el metafisico. Dell'uno e dell'altro parlò <sup>2</sup> eccellentemente Salomone, del vulgare nello *Ecclesiaste* come naturale filosofo e ne' *Proverbii* come morale, del divino e celeste nella *Cantica* sua, e però Johanan e Manaen ebrei e Jonathan caldeo dice <sup>3</sup> che fra tutti e' cantici della scrittura sacra quello è el più sacro e el più divino. Di questi dua amori specificatamente hanno trattato dua poeti in lingua toscana: dello amore vulgare Guido Cavalcanti in una sua canzona; dell'altro, cioè del celeste, el Poeta nostro nell'opera presente, nella quale, quantunque tratti dell'uno e dell'altro, nondimeno principalmente tratta del celeste, nè dell'altro parla se non in quanto è una debile immagine di quello <sup>4</sup>.

Amor dalle cui man sospes'el freno  
e dopo molti versi soggiugne

Muove la lingua mia, storza l'ingegno.

---

<sup>1</sup> In G R 2: cap. I: a quali scienze si appartenga el trattare così dell'uno come dell'altro amore celeste e vulgare. <sup>2</sup> G: Parla dell'uno e dell'altro. <sup>3</sup> G om.: Johanan e Manaen.... dice. <sup>4</sup> In G comincia il cap. II del III libro col titolo: *Delle differenze che appaiono essere infra lo autore della presente canzona e Guido Cavalcanti.*

Questo è el principio della presente canzona<sup>1</sup>; l'altra da Guido composta comincia

Donna mi priega perch' io voglia dire

e dagli espositori suoi è detto per quella Donna intendersi amore; ne' quali principii noto fra l'uno poeta e l'altro tre differenze.

La prima, che Guido dice che amore lo priega e il nostro Poeta dice che amore lo sforza. La seconda, che quivi è chiamato amore pel nome suo proprio<sup>2</sup>, il che non volse fare Guido. La terza, che quello lo figura per donna e costui no, ma per l'usato nome di amore che suona in nome di maschio; le quali differenze nè da errore di veruno di loro, nè da discorde opinione provengono<sup>3</sup>, ma l'uno e l'altro convenientemente parla secondo la natura dello amore, subbietto del loro poema. Dissi nel capitolo precedente da Guido essere trattato dello amore vulgare e dal poeta nostro del celeste. All'amore vulgare non debbe l'anima razionale essere sottoposta, anzi dominare a lui, perocchè è collocato nello appetito sensitivo inferiore e subbietto alla parte razionale dell'anima; però di lui parlando Guido dice che amor *lo priega* e non *lo sforza*, per dichiarare che lo appetito de' sensi non può fare violenza alla ragione, come molti, in escusazione de' suoi vizii, dicono non potere el consiglio della ragione umana resistere allo impeto della parte sensitiva, la quale ben può pregare la ragione, cioè invitarla e allettarla alle sua voglie, alle quali, quando son moderate, può la ragione senza errore condenscendere e consentire, ma sforzare non la può in modo alcuno. El contrario è dello amore celeste il quale essendo, come nel secondo

---

<sup>1</sup> G: del Poeta nostro. <sup>2</sup> G: che lui è chiamato per il proprio suo nome. In E un' inversione fra la seconda e la terza differenza. <sup>3</sup> E: proviene.



trattato fu dichiarato <sup>1</sup>, posto nella parte intellettuale, debbe meritamente la razionale, che è inferiore, a lei essere sottoposta; nè mai ritiene la natura inferiore la sua libertà se non quando della superiore a sè è interamente serva; però convenientemente si sottopone el nostro Poeta alla violenza dello amor celeste cognoscendo in lei libertà grandissima. La cagione dell'altra diversità, cioè che Guido non chiama amore per il proprio nome, è perchè lo amore vulgare non è vero amore ma così come la sensibile bellezza non è vera bellezza, ma è immagine di quella, così è lui un simulacro e ombra dello amore celeste, el quale solo propriamente si vendica <sup>2</sup> el sacratissimo nome di amore, nè all'altro conviene per altro modo se non come si suole chiamare la statua di Ercole *Ercole* e la faccia di Elena, o dipinta o sculta, *Elena* <sup>3</sup>.

La cagione della terza diversità, che <sup>4</sup> da Guido per nome di femmina è significato amore e dal poeta nostro per nome di <sup>5</sup> maschio, è perchè lo amore vulgare al celeste ha proporzione di cosa imperfetta a cosa perfetta e fu da' Pitagorici la natura imperfetta per la femmina significata e per il maschio la perfetta; nè resterò di aggiugnere a questo che l'amore vulgare, cioè della bellezza corporale, più convenientemente è circa le donne che circa a' maschi; el celeste è il contrario <sup>6</sup>, come ne la orazione di Pausania da Platone nel *Convivio* è scritto, perocchè el vulgare, per essere passione dell'anima sensitiva, è molto propinquo a lasciarci precipitare al congresso del coito, per essere quella parte dell'anima più irrazionale che razionale; al quale atto quando <sup>7</sup> dalla fragilità vinto l'uomo cade, meno inconveniente è nel sesso femminile che nell'altro. L'opposito è nello amore celeste, nel quale non è questo pericolo, ma tutto

---

<sup>1</sup> G: dichiarammo. <sup>2</sup> G: vendica e attribuisce. <sup>3</sup> In G: cap. III (*Soluzione della terza diversità*). <sup>4</sup> G: cioè che. <sup>5</sup> E om.: nome di <sup>6</sup> G: per lo opposto. <sup>7</sup> G: quando pure.

tende<sup>1</sup> alla bellezza spiritale dell'animo e dello intelletto, la quale molto più perfetta si truova ne' maschi che nelle donne, come d'ogni altra perfezione si vede. Però tutti coloro che di questo divino amore sono stati accesi hanno la maggior parte amato qualche giovane di indole generosa, la cui virtù è stata ad altrui tanto più grata quanto l'è stata in un bel corpo, e non si sono effeminati drieto a uno armento di meretrice, le quali non solo non inducono l'uomo a grado alcuno di spirituale perfezione, ma, come Circe, al tutto lo trasformano in bestia. Amava di questo casto amore Socrate non solo Alcibiade, ma quasi tutti e' più ingegnosi e leggiadri della gioventù di Atene. Così da Parmenide Zenone, da Orfeo Museo, da Teofrasto Nicomaco, da Senofonte Clinia fu amato, e' quali tutti non desideravano di essequire<sup>2</sup> con loro amati alcuna opera fedà, come si credono molti che con la misura de' loro vituperosi desideri misurano e' celesti pensieri di coloro, ma solo per eccitarsi da la bellezza corporale esteriore a riguardare quella dell'anima della persona amata<sup>3</sup> della quale emanò e pervenne<sup>4</sup> quella corporea e, essendo quella dell'anima una partecipazione della bellezza angelica, surgendo più in su, elevarsi a uno più sublime grado di contemplazione, tanto che si pervenga al primo fonte d'ogni bellezza che è Dio. Questo è il frutto che cercava Platone dello amore suo e non quel vituperio<sup>5</sup> che gl' imputa Dicearco. Questo spesso conseguiva Socrate il quale più volte, eccitato dalla beltà di Fedro, appresso al fiume Ilisso cantò li altissimi misterii di teologia<sup>6</sup>.

*Dalle cui man.... el freno.* Fra gli altri ordini dalla divina sapienzia posti nelle cose create vedesi questo prin-

---

<sup>1</sup> G: e si dirizza. <sup>2</sup> G: essere con li loro amati alcuna cosa sozza. <sup>3</sup> G om: della persona amata. <sup>4</sup> E: amano quella corporea. <sup>5</sup> G: vituperoso. <sup>6</sup> G: cap. IV, stanza prima (*Dell'ordine posto dalla divina sapienzia nelle cose create*).

cipale : che ogni natura inferiore dalla superiore immediata a sè è governata e, mentre <sup>1</sup> a quella obbedisce, la inferiore, da ogni male difesa, alla sua determinata felicità senza <sup>2</sup> impedimento si conduce e se, per troppo amare la propria libertà e preporre una licenziosa vita alla più utile, dalla obediienza della superiore natura come uno fanciullo dal giogo del maestro si rebella, in doppia pena cade. La prima è che, come nave dal nocchiere abbandonata, or batte in questo scoglio ora in quell'altro senza speranza di porto ; l'altra è che perde l' imperio sopra l'altre nature a lei così sottoposte come lei era a quella dalla quale rebella <sup>3</sup>, il che, acciocchè sia più manifesto, per esempi da' sacri misterii de' teologi repetiti dichiareremo. La natura irrazionale <sup>4</sup> è governata dalla provvidenza altrui, e per la imperfezione sua non è atta al governo di verun'altra creatura così come Dio, per la sua ineffabile eccellenza, ad ogni cosa provvede e lui della provvidenza di verun altro <sup>5</sup> non ha bisogno. Fra Dio e gli animali bruti quasi dua estremi sono la natura degli angeli e la natura delle anime razionali <sup>6</sup>, le quali e da altri sono governate e hanno altri sotto el loro governo. E' primi angeli, da Dio immediatamente illuminati e quasi ammaestrati, ammoniscono e consigliano gli angeli inferiori, come eziandio in Daniel <sup>7</sup> profeta si legge e da Dionisio Aeropagita più latamente <sup>8</sup> è esplicato. L'ultimo ordine delli angeli e a noi immediati, da' Platonici e Pitagorici chiamati *demoni* e dalli Ebrei *Issim*, che si deriva da *Is* che significa uomo, quasi custodi e pastori delli uomini, è deputato al governo nostro, così come noi al governo di tutta la natura irrazionale ; però rettamente dice David che gli uomini sono poco diminuiti dalla natura angelica e sotto e' loro piedi sono sottoposti e <sup>9</sup> li armenti, e pesci,

---

<sup>1</sup> G : mentre che. <sup>2</sup> G : senza alcuno. <sup>3</sup> G : si ribella. <sup>4</sup> G : razionale.  
<sup>5</sup> G : alcuno. <sup>6</sup> E om : razionali. <sup>7</sup> G : David. <sup>8</sup> G : diffusamente. <sup>9</sup> G : sono posti li.

uccelli e tutte le fiere irrazionali ; per le quali parole *etiam*<sup>1</sup> è da notare che molto più distante sono le bestie dalla perfezione nostra che noi dalla angelica ; il che significa dicendo e' bruti essere sotto e' nostri piedi<sup>2</sup> e noi dalla dignitate angelica poco<sup>3</sup> diminuiti. Dunque, mentre e' primi angeli si sottopongono al giogo della divina potestà e la loro propria dignità e lo imperio e la autorità sopra le altre creature ritengono, quando<sup>4</sup> *etiam* per<sup>5</sup> smisurato amore della propria eccellenza aspirano a tale equalità di Dio che, come lui, senza altro aiuto, per le sue proprie forze si vogliono conservare (nel quale errore, per el dono della grazia nella quale sono confirmati, ora cadere<sup>6</sup> non possono, ma cadde già, come dicono e' nostri teologi e gliantiqui cabalisti<sup>7</sup>, Lucifero e suoi seguaci) allora e dalla beatitudine sua sono al baratro di estrema miseria precipitati e ogni imperio sopra all'altre creature gli è tolto, come a Lucifero fu<sup>8</sup>, il quale ora, vedendo noi dal suo dominio sciolti<sup>9</sup>, invidioso insidia ogni ora a' nostri beni. Similmente insino che Adamo alla obbedienza de' superiori si sottopose ed al divino precetto e consiglio non rebellò, fu e felicissimo e dominatore di tutti gli animali, e l'uno e l'altro perse<sup>10</sup> quando, per cupidità di assomigliarsi per la scienza del bene e del male a esso Dio, e quasi per questa via dal suo governo come di quello più non bisognoso liberarsi<sup>11</sup>, gustando el vietato frutto deviò dal divino comandamento. Questo medesimo ordine si vede nel picciol mondo, cioè nell'anima nostra, nella quale le inferiori potenzie dalle superiore sono corrette e ammaestrate<sup>12</sup>, e, mentre a loro credono, senza errore procedono in ogni loro opera. Corregge la immagina-

---

<sup>1</sup> G : eziandio    <sup>2</sup> G om. : nostri.    <sup>3</sup> G : essere poco.    <sup>4</sup> G : ma quando.  
<sup>5</sup> G : ancora per. E : *etiam* da.    <sup>6</sup> G : in cui per essere ora confirmati cadere.  
<sup>7</sup> G om. : come dicono.... cabalisti.    <sup>8</sup> G : advenne.    <sup>9</sup> G : il quale veggendo ora noi dal suo imperio liberi e sciolti.    <sup>10</sup> G : allora perdette.    <sup>11</sup> G : come di quello più bisogno non avessi.    <sup>12</sup> G : administrate.

tiva spesso li errori de' sensi esteriori ; la ragione ammaestra la immaginativa, e la ragione dallo intelletto è illuminata, nè mai in errore non cade se non quando, o la immaginazione troppo proterva alla ragione non presta fede, o la ragione dallo intelletto adversa nelle sua proprie forze troppo si confida. Parimente nelle potenzie appetitive è l'appetito sensitivo dal razionale governato e il razionale dallo intelletto ; il che sottilmente ha toccato qui el nostro Poeta dicendo il freno del suo core pendere dalle mani di amore <sup>1</sup>.

Dichiarammo nel secondo libro lo amore celeste essere appetito intellettuale; però in ogni anima bene composta debbe ogni altro appetito essere da quello governato, il quale governo per il freno, imitando el parlare del *Fedro*, qui è denotato. Dice adunque el suo cuore da amore essere frenato, cioè ogni suo desiderio da quello dependere, e dice *core* perchè comunemente, come da' filosofi e *etiam* nelle <sup>2</sup> sacre lettere è osservato, si attribuiscono le operazioni delle potenzie cognitive dell'anima al capo e delle appetitive al core.

*E nel cui sacro regno.* Non può un uomo che da altri aspetta nuovo beneficio per migliore mezzo provocare verso sè la liberalità di quel tale <sup>3</sup> che mostrarsi grato de' benefici prima ricevuti <sup>4</sup>; però el Poeta nostro, aspettando d'amore soccorso alla presente impresa, fa dimostrazione di gratissimo animo perchè l'amorosa fiamma, dalla quale è suto lo 'ngegno del poeta alla superna intellettuale bellezza elevato, nè quanto al principio nè quanto all'augmento suo o in suoi meriti o in sue forze referisce, ma umilmente di lei chiamandosi indegno, monstra essere e nata e nutrita in lui per clemenzia d'amore.

---

<sup>1</sup> G: tocca el nostro poeta dicendo: *Amor.... del mio cor pende.* <sup>2</sup> G: ancora nelle. E om.: come. <sup>3</sup> G: quello che. <sup>4</sup> G: in prima da lui ricevuti.

*Ma el cor...* Dimostrato come per forza e comandamento d'amore lui è condotto a questa impresa, nel resto di questa prima stanza dua cose dichiara, e sè<sup>1</sup> per le sua forze non sperar poter reggere a tanto peso, e col soccorso d'amore sperare ogni desiderato effetto.

*E la lingua...* La medesima inabilità che fa la lingua non poter essere atta ministra a tanta opera la fa *etiam*<sup>2</sup> impotente a resistere e repugnare a maggior forza di chi la muove a dire<sup>3</sup>.

.... Quell'ale  
promesso ha....

Tocca el Poeta qui<sup>4</sup> uno solenne detto de' teologi e metafisici, ed<sup>5</sup> è che ogni volta<sup>6</sup> che si dice qualche virtù superiore in noi scendere, non si de' intendere che lei dalla sua sublimità scendendo si ponga in loco più inferiore per congiungersi a noi, ma tira noi per la virtù sua a sè e il suo scendere in noi è uno fare ascendere noi a sè, perchè altrimenti di tale coniunzione ne resulterebbe imperfezione a quella virtù e non perfezione a chi la riceve. E quello che inganna la comune immaginazione de' vulgari è el concepersi la coniunzione delle cose spirituali essere simile a quella delle cose corporali<sup>7</sup>, le quali si congiungono per approssimazione di sito e di loco; così<sup>8</sup> credono el lume intellettuale all'anima nostra non si potere congiungere, se quello, come abitante in loco superiore, non scende quasi di cielo in terra per copularsi a noi; e questo significa el Poeta nostro dicendo le medesime ale con le quali amore discese, in lui essere quelle con le quali lui si è per elevare<sup>9</sup> alla sublime contemplazione de' misterii amorosi.

---

<sup>1</sup> Om. G. <sup>2</sup> G: la medesima imbecillità che fa la lingua inetta e insufficiente a tanta impresa la fa ancora. <sup>3</sup> G: parlare. In G comincia il cap. V del III libro (*che il scendere di alcuna virtù superiore in noi è uno tirare ad sè*). <sup>4</sup> G: in questo luogo. <sup>5</sup> G: il quale. <sup>6</sup> G: ora. <sup>7</sup> E: alla corporale. <sup>8</sup> G: così eziandio. <sup>9</sup> G: spera elevarsi.

*Benchè in cima....* Qui dimostra el Poeta dua cose : la prima, questo amore, sotto la signoria del quale lui è vixio e vive, esser quello amore celeste e non vulgare, dicendo che amore si posò<sup>1</sup> in cima del suo core, significando per ciò le potenzie superiore dell'anima eternale, essendo le inferiore<sup>2</sup>, quali sono le sensitive, albergo dell'amore vulgare. L'altra è che denota, per essere in lui già gran tempo dimorato amore e avendo<sup>3</sup> già nel suo core fatto nido<sup>4</sup>, potere di lui fedelmente e con verità parlare come di cosa a sè domestica e familiare.

STANZA SECONDA<sup>5</sup>.

*Io dirò come amor....*

In questa<sup>6</sup> stanza fa l'autore dua cose : prima brevemente propone quello che lui<sup>7</sup> ha a dire d'amore ; di poi, quasi mosso per la recente commemorazione della grandezza della materia che lui propone di trattare, ritorna alla invocazione, insieme con Amore invocando in suo aiuto Apollo. Dice quanto alla prima parte che lui dirà come<sup>8</sup>

.... Amor dal divin fonte  
Dell' increato ben....

cioè della beltà<sup>9</sup> divina, primo principio, come è stato dichiarato, d'ogni bellezza e conseguentemente d'amore che di lei nasce, *s'infonde qua giù*, cioè negli animi nostri ne' quali ultimamente si termina tale influsso.

E dirà<sup>10</sup>, il che fa nella seguente stanza, *quando in*

---

<sup>1</sup> G : quello esservi posto.    <sup>2</sup> G : dell'anima e escludendo le inferiori.  
<sup>3</sup> E om. : avendo.    <sup>4</sup> G : suo albergo e nido.    <sup>5</sup> G : cap. VI.    <sup>6</sup> G : seconda stanza.    <sup>7</sup> G : lui. E : gli.    <sup>8</sup> Qui, come altrove, mentre G cita più ampiamente, E in parte parafrasa e cita in breve.    <sup>9</sup> G : dal fonte della bontà.  
<sup>10</sup> G : Dice oltre ad questo che dirà.

*pria nacque*, cioè come prima nacque nella mente angelica ne' natali di Venere, cioè della ideale bellezza, della quale nel secondo libro tre cose principali furono dette: la prima, è che l'ordine<sup>1</sup> di quelle idee, che noi proviamo<sup>2</sup> per Venere denotarsi, è l'ordine della provvidenza dalla quale questo mondo inferiore è retto e governato; la seconda è che quello ideale splendore per liberale partecipazione della angelica mente all'anima nazionale è partecipato, della quale ultimamente già per amorosa conversione dalla mente perfetta sono mossi e' corpi celesti. Di queste tre cose promette el Poeta parlare, di sotto dicendo che dirà come Amore<sup>3</sup>

Mov'el ciel, l'alme informa e'l mondo regge.

E comincia dal moto del cielo, che è l'ultimo effetto, e da quello ordinatamente ascende al primo, che è il reggere el mondo con la retta regula<sup>4</sup> della provvidenza, benchè poi nell'essequire la promessa dichiarazione tenga ordine retrogrado, il che è fatto dal Poeta per significare che, quantunque nella inquisizione di una verità, quando di lei oscuro lume e confusa cognizione all'intelletto pare, sia conveniente<sup>5</sup> e necessario ordine, come Aristotile dichiara, procedere dalle cose inferiori, come più propinque e più note a noi, alle superiori; nondimeno, dopo la già trovata verità, chi ha di lei scientificamente e, come Platone per tutto osserva, divinamente a parlare, debbe nel suo scrivere servare l'ordine della natura delle cose stesse, cioè che, come<sup>6</sup> delle cose superiori emanano e provengono le inferiori, così<sup>7</sup> dalla cognizione di quelle alla cognizione di queste con scientifico ordine si discende. Di questi tre effetti universalmente per tutta la canzone, secondo che il loco richiede, parla el Poeta, ed è da intendere amore essere

---

<sup>1</sup> G: che quel debito ordine. <sup>2</sup> G: il quale noi proviamo. <sup>3</sup> G: eperò dice che dirà. <sup>4</sup> G: ragione. <sup>5</sup> G: a l'intelletto paia conveniente ordine. <sup>6</sup> G: così come. <sup>7</sup> G: così eziandio.



cagione di questi effetti non effettiva, perchè lui non è quello che le idee nella mente angelica produca, chè questo è Iddio<sup>1</sup>, nè che l'anima illustri dello splendore ideale, chè questo fa la mente, nè che il cielo muova, chè altro motore non ha che l'anima propria; ma dicesi causa perchè senza lui non seguirebbono dalle loro principali cause gli predetti effetti, perchè, se la mente a Dio e l'anima alla mente non si convertissi, della quale conversione è causa Amore, nè in quella le idee nè in questa quelle specifiche ragioni descenderebbono, dalle quali, se l'anima non fussi perfetta e illuminata, non sarebbe atta causa ad eccitare quel<sup>2</sup> moto del cielo, dal seno della materia inferiore, queste forme sensibili. Dichiarerò dunque el Poeta e come amore è causa di questi effetti; poi ultimamente dirò come sieno gli uomini per virtù dello amore celeste sforzati ad elevarsi da terra, cioè dalle cose sensibili, al cielo, cioè alle cose sublimi e spirituali<sup>3</sup>; e dirò con qual legge e per qual modo ora in noi viva quel celeste amore che al cielo ne volge, ora quel vulgare che a terra ne piega, ora in un mezzo stato fra questi dua estremi ne ponga, come e lui nell'ultime stanze toccherà e come da noi fu nel precedente libro diffusamente dichiarato.

Sotto<sup>4</sup> el celeste amore si comprendono el quinto e sesto grado d'amore, e sotto el vulgare el primo e secondo e terzo, e per lo stato di mezzo s'intende il quarto grado, de' quali qui non bisogna<sup>5</sup> parlare, perchè nel principio della V, VI e VII stanza, nelle quali el Poeta ne parla, largamente ne tratteremo<sup>6</sup>. Quanto alla seconda parte, uno dubbio solo è da dichiarare, per che cagione dal Poeta<sup>7</sup> in suo soccorso è invocato e Amore e Apollo: per il che è

---

<sup>1</sup> G: il che fa Dio. <sup>2</sup> G: ad estrahere per il moto. <sup>3</sup> G om.: sublimi. <sup>4</sup> G: Ed è da notare che sotto. <sup>5</sup> G: non bisogna al presente. <sup>6</sup> E: parleremo. G: diffusamente ne tratteremo. <sup>7</sup> G: per qual cagione sia dal poeta nostro.

da sapere che a ciascuno che di qualche materia ha a parlare sono necessarie dua cose. Prima, el concepere di quella la sua natura profondamente; e seconda, el potere e' suoi concetti con accomodato ed elegante modo esplicare di fuori o scrivendo o ragionando<sup>1</sup>. Per consecuzione della prima è necessario, non solo nella mente avere di quella cosa buona cognizione, ma in quella al tutto trasformarsi; nè mai tratterà bene uno mesto caso chi prima dentro l'animo proprio di mestizia non veste, e chi d'uno atto marziale, come d'una guerra fatta, ha a scrivere, non basta la semplice cognizione di quella, ma bisogna, volendo quella col suo parlare effingere e esprimere<sup>2</sup>, prima comporre sè stesso dentro a simile disposizione<sup>3</sup>, e così è in ogni altra materia; però chi d'amore ha a parlare bisogna che in amore si trasformi. Chi può l'acqua trasformare in foco se non el foco? Chi può noi trasformare in amore se non amore<sup>4</sup>? Bisogna adunque a chi di lui scrive el soccorso suo<sup>5</sup>, però che di lui non può scrivere chi non diventi lui<sup>6</sup>. Per consecuzione della seconda è necessario l'aiuto di chi a noi ha a dare el dono di eloquenzia, il che<sup>7</sup> dagli antichi è attribuito alle Muse e ad Apollo. Per questa cagione adunque<sup>8</sup> è dal Poeta nostro invocato Apollo e Amore, così come da chi o di nozze o di guerre scrive, oltre alla invocazione de' dei datori<sup>9</sup> della eloquenzia, è da questo invocato Marte e Imeneo da quello, la qual cosa assai<sup>10</sup> più diffusamente nel primo libro<sup>11</sup> della nostra *Poetica teologia* dichiareremo.

Qui basta<sup>12</sup> questo alla presente esposizione; né senza

---

<sup>1</sup> G: e secondo le sue forze esso concetto con elegante modo e scrivendo o parlando di fuori esplicare. <sup>2</sup> E om.: e esprimere. <sup>3</sup> G: esposizione. <sup>4</sup> G: esso foco..., esso amore. <sup>5</sup> G: chi d'amore scrive el soccorso d'amore. <sup>6</sup> G: chi prima lui non diventa. <sup>7</sup> G: di quello dal quale può pervenire in noi el dono della eloquenzia, e questo. <sup>8</sup> Om. E. <sup>9</sup> G: donatori. <sup>10</sup> Om. E. <sup>11</sup> E: loco. <sup>12</sup> Così in R 1. In E seguono due periodi senza senso, composti tuttavia con le stesse frasi in disordine. R 2 e G hanno invece un testo simile nella sostanza, ma un po' diverso nella forma, che qui si riporta. « Qui basti nella presente espo-

cagione è che la invocazione d'Amore fu sola, e quella di Apollo non fu senza accomodata replicazione, aggiugnendo quella d'Amore. Perocchè bene si può concepere di una cosa el vero e intendere perfettamente e di lei non parlare nè scrivere ; ma non può parlarne o scriverne bene, chi prima non la concepe o intende. Però non può l'aiuto di Amore e beneficio suo in noi circa questo essere per sè senza avere seco insieme lo aiuto di Apollo. Non può quello di Apollo per alcun modo stare senza quello d'Amore, aggiugnendovi questo che, come el concepere la cosa è prima che l'esplicarla, così dovea meritamente, come el Poeta nostro ha fatto, precedere la invocazione d'Amore, fatta nella prima stanza, quella di Apollo, che ora fa nella seconda.

STANZA TERZA <sup>1</sup>.

*Quando dal vero ciel converso scende....*

In questa terza stanza dichiara el Poeta nostro <sup>2</sup> elegantissimamente ove prima nasce amore e come nasce e quello che in fine è amore ; e perchè nel secondo libro è da noi tutta questa materia copiosamente trattata <sup>3</sup>, qui basterà la semplice esposizione delle parole. La summaria

---

sizione quello che detto avemo, adiungendovi ancora questo, che così come el concepere la cosa è prima che lo esplicarla, così ancora meritamente dovea, come il Poeta nostro ha fatto, precedere la invocazione di Amore fatta nella prima stanza alla invocazione di Apollo, il che fa ora nella seconda, nè senza cagione è che la invocazione di Amore fu sola e quella di Apollo non fu senza accomodata replicazione aggiugnendo quella di Amore, perchè ben si può concepere d'una cosa el vero e intenderla perfettamente e di lei non parlare nè scrivere, ma non può già parlare di quella o scrivere bene chi prima bene non la concepe e intende ; però non può lo adiuto d'Amore e beneficio suo in noi essere circa questo per sè, senza avere seco insieme lo adiuto di Apollo, nè può quello di Apollo per alcuno modo stare senza lo adiuto di Amore ». <sup>1</sup> G : cap. VII.

<sup>2</sup> Om. E. <sup>3</sup> G : fu da noi diffusamente di questa materia trattato.

sentenzia di tutta la stanza è questa <sup>1</sup> che, quando da Dio scende nella mente dello Angelo, *prima prole*, cioè prima creatura di <sup>2</sup> Dio, la copia delle idee, desiderando l'Angelo la perfezione di quelle, a Dio si rivolge e da lui consegue <sup>3</sup> piena possessione di quello che desiderava <sup>4</sup>, il che quanto più pienamente ha in sè, tanto ama più ardentemente. E infine conclude che quel desiderio, che dalla mente quanto è in sè oscura e dalle idee in lei ricevute nasce, è quello amore di che nella presente stanza lui <sup>5</sup> parla. Dice dunque <sup>6</sup>.

Quando dal vero cielo....

cioè da Dio primo fra tutte le cose, come è il cielo fra tutte le corporale; e dice *vero* perchè da' Pitagorici e universalmente dagli antichi teologi sono le cose intelligibile e spirituale essistimate essere sole vere cose e le sensibile essere immagine e ombra di quelle e quasi differenti da loro come uno oro d'alchimia, che è fatto dall'arte ad imitazione del vero oro e naturale. E perchè fra el filosofo e el sofista è la medesima differenza, chè el filosofo cerca el vero e el sofista l'apparente, però dicono li antiqui platonici essere l'opifrice delle cose sensibili chiamato sofista; ma per non dare materia ad alcuno <sup>7</sup> d'errare, è da notare che Dio non si chiama vero e intelligibile cielo, come quello che sia idea di questo sensibile, però che, come nel primo libro fu dichiarato, le idee sono nella prima mente da Dio prodotta, ma chiamasi cielo per via di similitudine e di traslazione perchè, come el cielo, che è una parte del mondo suprema, tutte l'altre cose mondane in sè contiene e salva, così Dio nello infinito ambito della sua indivisibile e semplicissima unità ogni cosa creata chiude e conserva. *Scende el divin sole*, cioè la luce delle idee emanante da Dio, autore

---

<sup>1</sup> E om. <sup>2</sup> Om. E. <sup>3</sup> G: conseguita. <sup>4</sup> G: che lui desidera. <sup>5</sup> G: si.  
<sup>6</sup> G: dico adunque. <sup>7</sup> G: e occasione.

d'ogni luce spirituale come el sole celeste d'ogni luce sensibile ; e dicesi scendere el sole ove descende el lume<sup>1</sup> e la virtù sua. *Nell'angelica mente* : mente e intelletto è quello medesimo *che*, cioè il quale sole, *illustra e 'nforma*, perchè, come di sopra fu dichiarato, quelle idee sono sustanziale forme dell'Angelo ; però non bastò a dire *illustra*, che solo dimostrava accidentale perfezione. *La sua prima prole*, cioè l'Angelo prima creatura di Dio, *sotto le vive frondi*, cioè sotto l'adornamento di quelle idee, el quale per che cagione sia dal Poeta per fronde significato fia chiaro a chi di quello si ricorderà che nel XIV capitolo del<sup>2</sup> secondo libro fu detto, ed è che quella informe essenza dell'angelo è da Platone per li orti di Giove significata, nella quale le idee come sempre verdi e frondosi arbori sono da Dio piantate ; e dice *vive* perchè viva si chiama quella cosa che ha in sè intrinseco principio da esequire l'operazione sua, il che per largo vocabulo qualche volta è chiamato moto intrinseco. Di che segue che avendo l'angelo mediante quelle idee intrinseco principio in sè da esequire l'operazione sua, che è lo intendere, meritamente si può dire avere la vita da quelle, vita per certo nobile e degna, della quale dice David a Dio : « dammi intelletto e viverò », reputando chiunque senza quello *vive* essere più morto che vivo e chi di quel partecipa viver di perfetta vita amabile e eterna, della quale quanto si può in questo mondo gustano assai e' filosofi contemplativi<sup>3</sup>. Volse *etiam*<sup>4</sup> l'autore nostro dare l'epiteto della vita alle idee per seguire Joanni Evangelista, il quale, volendo significare ciò che da Dio fu creato essere in lui prima suto secondo l'essere ideale, disse « e tutte le cose fatte in lui erano vita ». Accordansi a ciò e'<sup>5</sup> secreti misterii de' cabbalisti<sup>6</sup>,

---

<sup>1</sup> G : dove scende la luce. <sup>2</sup> G om. : XIV cap. del. <sup>3</sup> Nota marginale in R I : maximus error. <sup>4</sup> G : oltre a questo. <sup>5</sup> G : ancora a questo. <sup>6</sup> G : e sacri misterii delli ebrei.

e' quali alla seconda *sefiroth*, cioè numerazione, che dal primo padre procede ed è in sè la prima ideale sapienza, attribuiscono el nome di vita.

Lei che 'l suo primo ben....

La luce e illumina e riscalda, ma prima illumina e poi riscalda, e poi che ha riscaldato più che prima perfettamente illumina, però che chi la riceve, poi che è dal calore infiammato, più simile fatto alla natura della luce, più atto assai diviene a essere da lei informato<sup>1</sup>; così<sup>2</sup> descendendo la luce ideale nella mente angelica prima la illumina, ma non perfettamente, ma poi che da tale luce nasce in lei<sup>3</sup> un calore d'ardentissimo desiderio e inestinguibile sete di saziarsi al fonte del predetto lume, portata da tale ardore quasi da uno carro di foco, al loco agiugne ove per infinita liberalità del primo padre, cioè di esso Dio in cui non alberga invidia<sup>4</sup>, tanto del desiato lume quasi nettare dolcissimo in lei trabocca, quanto lei capace è al ricevere; e perchè quanto di quello più bee tanto più lo desidera, chè più gusta la sua dolcezza, però el Poeta soggiugne<sup>5</sup>:

Quinc' el primo disio....

cioè di possedere la bellezza ideale perfettamente; el quale desiderio, cioè el quale amore, trasforma lei amante nella cosa amata. Questo, dico, tale disio allora, cioè<sup>6</sup> quando dello splendore divino più in sè riceve per maggiore approssimazione *al vivo sol dell' increate luce*, che è Dio<sup>7</sup>,

Mirabilmente allor s'incende e' nfiamma

per innato disio. Dimanderebbe forse alcuno perchè<sup>8</sup> dice innato, conciosiachè quello disio in lei nasca dalle idee

---

<sup>1</sup> G: informato. <sup>2</sup> G: così adunque. <sup>3</sup> E om.: in lei. <sup>4</sup> E om.: cioè.... invidia. <sup>5</sup> E: soggiunse. <sup>6</sup> G: Allora cioè. <sup>7</sup> G cioè a esso Dio. <sup>8</sup> E: Dimanderà uno perchè. G: per qual cagione.

ricevute, le quali non da sè stessa possiede ma di fuori in lei provengono dal primo padre. Deesi<sup>1</sup> rispondere che quantunque d'altronde riceva le idee, origine di questo desiderio, nondimeno non le riceve come cosa accidentale o distinta dalla sustanzia sua, ma come atto suo primo intrinseco e sustanziale, e per denotare questo el Poeta, e non dare occasione d'errare, credendo queste idee descendere nell'Angelo come distinte ed estrinseche dalla sua sustanzia, disse innato, cioè nativo<sup>2</sup>, naturale e non accidentale disio questo ardore.

Quell'ardor quell'incendio e quella fiamma.

Quel che qui el Poeta soggiugne nel secondo libro è dichiarato a sufficienza, cioè come el desiderio di possedere la ideale bellezza, che nasce e dalla mente angelica in sè oscura e dalla luce prima perfetta in lei ritornata<sup>3</sup>, è il primo amore che sia nel mondo ed è il più vero, così come la bellezza da lui amata è la più vera che pensare si possi. Ed è per le medesime cose dette chiaro come lui nasce di ricchezza e di povertà<sup>4</sup>, e' quali da Platone Penia e Poro sono chiamati, e similmente<sup>5</sup> come nasce allora che da Celio è prodotta Venere che<sup>6</sup> in Cipri s'onora. Nè senza causa<sup>7</sup> el Poeta qui più tosto<sup>8</sup> ha voluto con poetica leggiadria significare Poro e Penia ambedue per nomi di femmina, cioè ricchezza e inopia, che seguendo appunto le parole di Platone l'uno per nome di maschio figurare, l'altro di femmina; e questo ha fatto perchè la inopia e la ricchezza, cioè il possedere la cosa amata in qualche modo e in qualche modo esserne privato, non è principale e effettiva causa

---

<sup>1</sup> G: A cui così si debbe. <sup>2</sup> G om.: nativo. <sup>3</sup> G: ma ancora in lei imperfetta ricevuta. <sup>4</sup> G: d'inopia, cioè di povertà e di ricchezza. <sup>5</sup> Om. E. <sup>6</sup> G: «allora che di sè el ciel facea chi Cipri onora», cioè quando dal cielo è prodotta Venere la quale. <sup>7</sup> G: e nota che. <sup>8</sup> G: in questo più tosto. E: più presto.

dello amore, la quale di sopra dicemmo che per il padre si significava, ma è sotto <sup>1</sup> quella specie di causa la quale da' filosofi è detta, senza la quale non segue l'effetto; e perchè questa dicono e' Platonici ridursi alla specie e modo della causa materiale come meno principale e men degna <sup>2</sup>, la quale per la materia si significa, però volse el Poeta e l'uno e l'altro per nome di femina significare.

STANZA QUARTA <sup>3</sup>.

*Questi perchè....*

La perfetta cognizione d'ogni cosa consiste nell'intendere e la natura sua propria e tutte le sue proprietà che conseguono a quella. Qualche volta per le proprietà a noi note investighiamo la natura della cosa e qualche volta, per opposito processo, dalla cognizione della natura in sè si perviene alla intelligenza <sup>4</sup> della proprietà, e questo modo è più perfetto assai, el quale in questo loco <sup>5</sup> ha seguito el nostro Poeta che, dichiarato nella terza stanza la natura d'amore, per quella nella presente ne dichiara la sua principale proprietà e d'indi assegna <sup>6</sup> la ragione dei più degni effetti che amore opera in noi.

*Questi perchè....* Assegna la prima proprietà con la sua ragione, ed è che essendo el primo e vero amore, dal quale ogni altro amore dipende, nato dalla ideale bellezza che si chiama Ciprigna, cioè Venere, per la ragione sopradetta <sup>7</sup> bisogna che ogni amore a bellezza tenda e in quella si

---

<sup>1</sup> G: ma sono quella. <sup>2</sup> E: come materia principale e degna la quale per la materiale. <sup>3</sup> G: cap. VIII. <sup>4</sup> G: cognizione. <sup>5</sup> E om.: in questo loco. <sup>6</sup> G: nella presente dichiara la sua proprietà e da quella assegna. <sup>7</sup> E om.: per la ragione sopradecta.



dirizi<sup>1</sup>, e però non può ignuno desiderio di cosa deforme o turpe vendicarsi<sup>2</sup> el sacratissimo nome di amore.

*Quinc'el pigro disio....* El secondo effetto di amore è questo: che per lui si eccita in noi el desiderio di quella beltà celeste e intelligibile, la quale avendo dimenticata l'anima dal corpo oppressa, rimane in noi sopito e addormentato ogni disio di quella, ma per amore di nuovo eccitato<sup>3</sup> si sveglia e dalla sensibile bellezza de' corpi a quella dell'anima e d'indi all'angelica<sup>4</sup> per onorata traccia guidandone, ultimamente nel seno d'essa divinità, primo fonte d'ogni bellezza, ne conduce.

*Da lui el foco....* Mirabili e secreti misterii amorosi si contengono ne' cinque prossimi versi sequenti, e principalmente dove lui dice d'amore in noi accendersi el foco, nel quale<sup>5</sup> arde morendo el core e ardendo di quella morte<sup>6</sup> tuttavia cresce. Dissimula per certo sotto brevissime parole uno altissimo senso, el quale è questo. Quanto<sup>7</sup> l'anima nostra è nell'esercizio di qualche sua potenza o virtù più efficacemente fissa, più debile rimangono le operazione dell'altre, e quando ad una tutta si converte l'altre mancono in tutto eccetto quelle nelle quale la vita dell'animale consiste. Il che fia per esempio più chiaro: se uno è fortemente<sup>8</sup> fisso nella immaginazione, mancono le operazioni delle virtù sensitive esteriore e vedesi per esperienza di alcuni che, mentre nel pensiero d'una cosa sono profondamente fissi, nè intendono chi gli parla nè veggono quel che dinanzi agli occhi gli è posto; così chi è tutto nella parte razionale converso pensa e intende con l'occhio puro della ragione senza avere seco in compagnia atto alcuno della immaginativa; similmente chi allo esercizio della parte

---

<sup>1</sup> E om.: e in quella si dirizi. G: si volga e in quella si dirizi. <sup>2</sup> G: e sozza attribuirsi. <sup>3</sup> Om. E. <sup>4</sup> Om. G. <sup>5</sup> G: nel quale foco. <sup>6</sup> G: quello amore. <sup>7</sup> G: quando. <sup>8</sup> E: forte.

intellettuale perviene, mancono in lui gli atti e le operazioni e della ragione e d'ogni altra virtù inferiore cognoscitiva. E perchè, come nel primo libro fu detto, la parte razionale è propria dell'uomo e per la intellettuale con gli angeli comunica, questo tale non più di umana vita ma di angelica vive e, morto nel mondo sensibile, nello intelligibile rinasce a più perfetta vita. El moto e la operazione è segno di vita, la privazione di questi è segno di morte. Dunque quando nell'uomo niuna umana operazione appare<sup>1</sup> è veramente morto quanto all'essere umano e, se da quello passa all'essere intellettuale, è per tale morte di uomo<sup>2</sup> in angelo trasformato; nè altrimenti el detto si debbe intendere de' sapienti cabbalisti quando o Enoch in Matatron, angelo della divinità, o universalmente alcuno altro uomo in angelo dicono trasformarsi. E però se el divino e celeste amore, del quale lo autore parla, è desiderio intellettuale, come fu dichiarato nel secondo libro, nè a tale essere si può passare se prima quanto alla umana parte dell'anima non si muore, meritamente dice el Poeta che mentre<sup>3</sup> el core, cioè l'anima umana che nel core alberga, arde nello amoroso foco, muore per quello ardore, ma in quello morendo non manca, anzi cresce, perchè da quel foco quasi santissimo olocausto tutta abbruciata, sacrificata al primo Padre fonte della bellezza, per ineffabile grazia al tempio di Salomone d'ogni ricchezza spirituale ornato, vero abitaculo della divinità, felicemente si conduce; inestimabil dono di amore, che fa li uomini equali alli angeli, ammirabile virtù che per la morte a noi dona la vita. E di qui puoi intendere con quanto misterio da Platone nel *Convivio* e nella orazione di Fedro sia posta la fabula di Alceste e di Orfeo, della quale vedremo solo uno<sup>4</sup> anagogico senso alla

---

<sup>1</sup> G: Alcuna operazione umana non appare. <sup>2</sup> E om.: di uomo. G: per morte. <sup>3</sup> E om.: che mentre. <sup>4</sup> E: un solo.

predetta nostra esposizione conforme, per il quale e la mente di Platone e la profondità di questa materia perfettamente dichiareremo. È adunque l'intenzione di Platone di dimostrare<sup>1</sup> come per alcuna via non sia da sperare di potere aggiugnere alla fruizione della intellettuale bellezza, se prima in tutto le inferiori potenzie abbandonando, la umana vita insieme con quelle non si abbandona; nè ama perfettamente, cioè d'amore perfetto, chi per amore non muore. Dico di amore perfetto<sup>2</sup>, perchè quello amore del quale nel secondo libro dicemmo lui essere immagine del celeste amore può albergare in chi ancora è uomo, conciosiacosachè esso nella parte razionale dimori; ma di quello il quale è puro e sinceramente intellettuale, l'antiquità e dignità del quale è ivi da Fedro esposta, non può vestirsi chi prima di questa vita non si spoglia, separando non el corpo dall'anima, ma l'anima dal corpo. Però Alceste perfettamente amò, che all'amato andare volse per morte, e morendo per amore fu per la grazia delli Dei a vita restituita, cioè<sup>3</sup> regenerata in vita, non per corporale ma per spirituale regenerazione. Ma chiunque crede, non si spiccando in tutto dal sensibile mondo, ma in quello ancora vivendo, potere congiungersi alla perfetta sublimità ideale, obbietto del nostro amore, erra grandemente, però che le idee in sè e nell'essere suo vero non si possono vedere se non con l'occhio della virtù intellettuale, el quale seco non patisce consorzio di atto di inferiore virtù, ma ogni ora che eccita<sup>4</sup> chi se gli appropinqua, abbrucia e consuma e come vivacissimo foco in sè converte. Nell'altre potenzie inferiori, o razionale o immaginarie<sup>5</sup>, veggonsi non le idee in sè ma le loro immagine e similitudine, tanto più perfette nella ragione, detta intelletto passibile<sup>6</sup> da' Peripatetici, che nella fantasia, ovvero

---

<sup>1</sup> G: mostrare. <sup>2</sup> G: cioè di amore non muore, dico di amore perfetto.

<sup>3</sup> G: in vita revocata, cioè. E om.: cioè. <sup>4</sup> G: è excitato. <sup>5</sup> Om. G. <sup>6</sup> G: possibile.

immaginazione, quanto quella è più propinqua all'intelletto ; e questo nè più leggiadramente nè più sottilmente potea dichiarare Platone che per lo essempro da lui addutto d'Orfeo, del quale dice che, desiderando andare <sup>1</sup> a vedere l'amata Euridice, non volse andargli <sup>2</sup> per morte, come molle e effeminato dalla musica sua, ma cercò modo di andargli vivo, e perciò dice Platone che non potè conseguire la vera <sup>3</sup> Euridice, ma solo un'ombra e uno fantasma di lei gli fu demonstrato. Nè altrimenti accade <sup>4</sup> a chi crede <sup>5</sup>, non si spiccando dalle operazione della immaginativa e della parte eziandio razionale, ad aggiungere alla vera cognizione delle intellettuali idee, perchè non loro in sè e nell'essere suo vero, ma qualche loro fantasma e similitudine, o nello intelletto passibile o nella immaginativa relucente, vede. Il quale senso benchè sia sottile e alto, nondimeno è alle cose tanto conforme che quasi meraviglia mi pare che e Marsilio e ogni altro, preso dalle parole di Platone, non l'abbia inteso <sup>6</sup> ; e testimone me n'è la coscienza mia, che la prima volta che mai el *Simposio* lessi, non prima ebbi finito di <sup>7</sup> leggere le parole sue in questo loco, che nella mente questa verità m'apparve, la quale *etiam* nel commento nostro sopra 'l *Convivio* e nella nostra poetica teologia più diffusamente esplicheremo <sup>8</sup>. Questo nodo vo' lassare a svolgere <sup>9</sup> a chi legge, che el medesimo serpente che privò Orfeo di Euridice, a lui, cioè a esso Orfeo, insegnò <sup>10</sup> la musica e proibillo per propria morte racquistare l'amata Euridice ; nè più oltre vo' scoprire questo secreto *et qui habet aures audiendi audiat* <sup>11</sup>. Solo per più sufficiente dichiarazione di questa materia è da

---

<sup>1</sup> G : lui di andare. <sup>2</sup> G : andare a quella. <sup>3</sup> E : ad avere la cara. <sup>4</sup> G : adviene. <sup>5</sup> G : spera. <sup>6</sup> G : Questo senso quantunque è sottile e alto, nondimeno è tanto alla cosa conforme che meraviglia mi pare come ogni altro filosofo dalle parole di Platone non lo abbi inteso. <sup>7</sup> E : fornito (?) leggere. <sup>8</sup> G : dichiareremo. <sup>9</sup> G : voglio lasciare sciogliere. <sup>10</sup> G : l' insegnò. <sup>11</sup> G om. : *et qui.. audiat*.

sapere più oltre, che qualche volta si dice l'anima essere separata dal corpo, ma non el corpo da lei; e questo è quando ciascuna delle potenzie dell'anima, eccetto quella che 'l corpo nutrisce, chiamata vegetativa, è ligata e non opera niente come se in tutto<sup>1</sup> non fusse; il che, come è detto, accade quando la parte intellettuale, regina dell'anima, è in atto e opera, che per la sua dignità non compatisce in sè l'atto di alcuna altra potenza, eccetto quello della potenza nutritiva, le cui operazioni<sup>2</sup>, per la grande distanza sua da lei, non sono dall'atto di quella in tutto annullate, benchè grandemente debilitate. Ma se molto si fortifica e si prolunga l'operazione intellettuale, bisogna che eziandio con questa parte ultima vegetativa l'anima si separi talmente che e lei dal corpo e il corpo da lei sia separato. Può dunque per la prima morte, che è separazione solo dell'anima dal corpo, e non per l'opposito, vedere lo amante<sup>3</sup> l'amata Venere celeste e a faccia a faccia con lei, ragionando della divina immagine sua, e' suoi purificati occhi felicemente pascere; ma chi più intrinsecamente ancora la vuole possedere e, non contento del vederla e udirla, essere degnato de' suoi intimi amplessi e anelanti baci, bisogna che<sup>4</sup> per la seconda morte dal corpo per totale separazione si separi, e allora non solo vede e ode la celeste Venere, ma con nodo indissolubile a lei s'abbraccia, e con baci l'uno in l'altro la propria anima trasfundendo, non tanto cambiano quelle, quanto che sì perfettamente insieme si uniscono, che ciascheduna di loro dua anime e ambedue una sola anima chiamare si possono. E nota che la più perfetta e intima unione che possa l'amante<sup>5</sup> avere della celeste amata si denota per la unione di bacio, perchè ogni altro congresso o copula più in là usata nello amore corpo-

---

<sup>1</sup> G om. : niente. E : in tutto. <sup>2</sup> E : eccetto dalla nutritiva la quale.  
<sup>3</sup> E : la mente. <sup>4</sup> Om. E. <sup>5</sup> E : la mente.

rale non è licito per alcuno modo per traslazione<sup>1</sup> alcuna usare in questo santo e sacratissimo amore; e perchè e' sapienti cabalisti vogliono molti degli antiqui padri in tale ratto d'intelletto essere morti, troverai appresso di loro essere morti di *binsica*, che in lingua nostra significa morte di bacio, il che dicono di Abraam, Isaac, Iacob, Moyse, Aaron, Maria, e di qualcuno altro. E chi el predetto nostro fondamento non intende, mai la loro intenzione perfettamente intende; nè più ne' loro libri leggerai se non che *binsica*, cioè morte di bacio, è quando l'anima nel ratto intellettuale tanto alle cose separate si unisce, che dal corpo elevata in tutto l'abbandona; ma perchè a simil morte tale nome convenga non è stato da altri, per quanto ho letto<sup>2</sup>, insino ad ora esposto. Questo è quello che il divino nostro Salomone nella sua *Cantica* desiderando esclama: «Baciami co' baci della bocca tua». Monstra nel primo verso Salomone<sup>3</sup> la intenzione totale del libro e l'ultimo fine del suo amore; questo Platone significa ne' baci del suo Agatone e non quel che molti, riguardando in se stessi Platone, credono di lui<sup>4</sup>; nè più oltre che al bacio vedrai<sup>5</sup> mai andare nè Salomone nè Platone nè chiunque d'amore parlando del celeste ha ragionato.

Da lui el foco, per cui da lui deriva  
Ciò ch'n lui vive, in noi s'accende, e dove  
Arde morendo el cor, ardendo cresce.

Avemo<sup>6</sup> dichiarato come el core nello amoroso foco ardendo more e per tal morte cresce a più sublime vita. La dichiarazione dell'altra parte, cioè come per questo foco d'amore deriva negli altri ciò che in lui vive, averemo pienamente nella esposizione del prossimo testo.

---

<sup>1</sup> G: o per transunzione. <sup>2</sup> G: io abbi lecto. <sup>3</sup> E om. <sup>4</sup> G om.: questo Platone.... credono di lui. <sup>5</sup> G: vedremo. <sup>6</sup> G: abbiamo di sopra.

*Per lui el fonte immortale...* Per el fonte immortale intende Dio e è nome attribuito a lui ancora dagli antiqui cabalisti, e, se amore non fussi, non descenderebbe da questo fonte la inestimabile copia delle vive acque che, prima nell'angelica mente, ricevute d'indi poi, pure per amore, nell'anima piovano, dalla quale per el moto de' cieli si produce ciò che nel sensibile mondo di nuovo appresso a noi si genera. Non riceverebbe lo influsso della bontà divina l'angelo se a lei<sup>1</sup> non si convertissi, nè si converte per altro che per amore, come avemo<sup>2</sup> detto, nè dell'angelico lume parteciperebbe l'anima, se parimente per amoroso desiderio a lui non si convertisse. Dunque è cagione amore della produzione d'ogni cosa che da Dio procede, intendendo per amore quel che Platone e il Poeta nostro intende; non per amore che in lui sia, come Marsilio crede<sup>3</sup>, perchè in lui sarebbe imperfezione, ma per l'amore delle creature verso di lui, come avemo dichiarato e per il modo detto.

*Da lui deriva ciò che in lui vive*, cioè ciò che in quella mente vive; e per dichiarare el Poeta che questo amore non è uno accidente nè una qualità in quella mente, ma è a<sup>4</sup> lei sostanziale, dice quello che è nella mente essere in quello amore, per el merito del quale è la perfezione delle idee in lei, e di poi nell'anima derivando ne proviene e consegue<sup>5</sup> la produzione e l'ornato di ciò che nel sensibile mondo si contiene. Il resto della stanza per le sopradette cose è chiaro, nè ha bisogno di altra esposizione, e di sopra nel primo e secondo libro fu dichiarato<sup>6</sup> quale sia quello amore eterno del quale l'anima nostra arde continuamente, quantunque a noi, nel freddo della materia agghiacciati,

---

<sup>1</sup> G : lui. <sup>2</sup> G : come di sopra è. <sup>3</sup> G om. : non per amore.... crede.  
<sup>4</sup> G : in. <sup>5</sup> G : e da quella nell'anima del mondo proviene e conseguene.  
<sup>6</sup> G : Quello che segue nella presente stanza è per le cose di sopra dette chiaro nè ha bisogno di altra esposizione, perchè assai apertamente.... demonstramo.

non pervenga sentimento di questo caldo<sup>1</sup>. Onde<sup>2</sup> meritamente insieme<sup>3</sup> con David ci possiamo condolere dicendo: l'acque sono intrate nell'intimo dell'anima nostra; e beato è chi può dire: la grande moltitudine dell'acque di questo mio corporale abisso non ha potuto in me estinguere<sup>4</sup> el foco del celeste amore.

STANZA QUINTA<sup>5</sup>.

*Come del primo ben....*

Qui dichiara<sup>6</sup> el Poeta come nasce Venere vulgare, cioè la sensibile bellezza, della quale materia avendo noi trattato nel secondo libro a sufficienza<sup>7</sup>, qui basterà una semplice esposizione delle parole dello autore. Così dunque come la mente angelica da Dio<sup>8</sup> ha l'essere, el vivere e lo intendere, così l'anima razionale, che dalla mente è prodotta, ha da lei lo intendere, el muovere, el fingere. Ciò è perchè<sup>9</sup> l'anima razionale intende sé e l'altre cose incorporee, muove le corporee eterne<sup>10</sup>, qual sono e' cerchi celesti, fabbrica e finge le corporee corruptibili mediante el moto de' corpi eterni, perchè movendo loro, come lo autore soggiunge, dipinge nella materia inferiore quelle forme delle cose che ha in sé concette, dalle quale forme, raggi dello intelligibile sole, è illuminata; e come lei dalla mente angelica le riceve, così alla materia<sup>11</sup> le comunica. Dunque ciò che in sé<sup>12</sup> contiene diffunde, producendo ogni altra natura particolare che è dopo lei<sup>13</sup>; e perchè da essa, cioè dall'anima razionale,

---

<sup>1</sup> G: alcuno senso di quello calore. <sup>2</sup> E: che. <sup>3</sup> G: insieme con. E: con. <sup>4</sup> G: spegnere in me. <sup>5</sup> G: capo. IX. <sup>6</sup> G: nella presente stanza dimostra. <sup>7</sup> G: perchè nel secondo libro sufficientemente ne abbiamo trattato. <sup>8</sup> G: esso Dio. <sup>9</sup> G: perchè. E: cioè perchè. <sup>10</sup> G: che sono eterne. <sup>11</sup> E: nostra. <sup>12</sup> G: per tal modo adunque ciò che essa in sé. <sup>13</sup> G: che dopo lei si truova.



è prodotta l'anima sensitiva e motiva del corpo, e similmente la vegetativa, come nel *Timeo* si pruova, però soggiunge el Poeta che *ciò che di poi si muove vive e sente* da lei ha tutte queste operazioni. Dunque da lei<sup>1</sup>, cioè dall'anima motiva de' cieli, chiamata Giove nel *Simposio* da Platone, nasce qua giù, cioè nella materia inferiore, significata da Platone per Dione, Venere, cioè la bellezza sensibile de' corpi, come dal cielo, cioè da Dio, nasce nello intelletto, cioè nella mente angelica, l'altra Venere, che è la celeste bellezza.

*L'altra che dentro....* Chiude l'autore nel fine di questa stanza, sotto brevissime parole, altissimi sensi della bellezza corporale, tratti delle medolle de' secreti misterii degli antiqui filosofi e teologi. Per intelligenza de' quali è da sapere che essendo, come nel secondo libro provammo, la bellezza obbietto del viso, e ogni cosa visibile è<sup>2</sup> visibile mediante la luce, seguita che l'atto, la forma e l'efficacia<sup>3</sup> d'ogni bellezza sia dalla luce, o corporale, se la bellezza è ne' corpi, o intelligibile o spirituale, se la bellezza è spirituale. Dunque quando prima le idee nell'informe essenza dell'angelo discesono, era il loro essere come è l'essere de' colori e figure visibile la notte, prima che sopra a loro lo splendore de' solari razi discenda. E come chi al notturno lume della luna un bel corpo vede, desidera in più chiara luce del giorno vederlo per potere più pienamente fruire quella bellezza, il che nell'opaco<sup>4</sup> e adumbrato lume della notte non gli è concesso, così vedendo l'angelica mente la ideale bellezza in sè, ma opaca e tenebrosa, e non potendo quella nella notte della sua imperfezione e nelle tenebre della sua natura se non debilmente vedere però che<sup>5</sup>, come la luna per sè non luce, così per

---

<sup>1</sup> G : Da questa adunque. <sup>2</sup> G : e conciosiachè ogni cosa visibile sia visibile. <sup>3</sup> G : vivacità. <sup>4</sup> G : e adumbrato. E om. <sup>5</sup> E : nella debilità della sua natura però che.

sè, se al primo Padre non si converte, niuna perfezione possiede, desiderò con amoroso desiderio al paterno sole convertirsi, e del copioso lume di quello vestita e la bellezza sua fare più perfetta e l'occhio suo intellettuale illustrare in tale forma<sup>1</sup> che l'amata bellezza potessi pienamente godere. Così si converse e, convertendosi, disse Id-dio: « Sia fatta la luce », e fu sopra a lei<sup>2</sup> fatta la luce; luce spirituale e intelligibile, che el volto della celeste Venere rende e in sè bellissimo e all'occhio de la prima mente fa chiaramente essere visibile, la quale ringraziando la liberalità paterna e a lui conversa canta: « Segnato è sopra noi el lume del tuo volto. Tu se' fonte della vera vita e nel tuo lume noi vedremo lume ». Non altrimenti nella beltà sensibile dua cose abbiamo a considerare: la prima è l'obietto in sè che si vede, el quale, quanto alla prima sua sustanzia, è quel medesimo nella mezzanotte che nel mezzogiorno. L'altra è la luce diurna<sup>3</sup> che a quello congiungendosi è a lui quasi come è al corpo l'anima. Avendo presupposto questo, s'imagina el Poeta nostro che, come la prima parte della beltà sensibile procede dalla prima parte della beltà intelligibile, cioè le corporale forme da quelle forme ideale, così questa luce sensibile proceda e emani da quella luce intelligibile che sopra le idee scende, la quale fu opinione de' teologi fenici e fu di poi<sup>4</sup> da Iamblico e da Iuliano platonici approvata. Però dice el Poeta, *l'altra*, cioè la celeste Venere, che continuamente nel divin sole si specchia, e dice *dentro al sole* per dimostrare che quella mente, con tutto el suo sforzo a Dio convertendosi, a lui quanto più può intimamente si unisce; e dice che *si specchia all'ombra di quel che per lei a contemplar s'avvezza*, cioè all'ombra della essenza dell'Angelo la quale, per la

---

<sup>1</sup> E om.: in tale forma. <sup>2</sup> G om.: sopra a lei. <sup>3</sup> E: divina. <sup>4</sup> G: e da Iamblico poi.

infermità sua facendo quel lume ideale alquanto opaco e tenebroso<sup>1</sup>, è detto dal poeta fargli ombra. E dice che questa essenza dell'Angelo per questa Venere è a contemplarsi avvezza, perchè per quelle idee quella, come altrove avemo dichiarato, diventa intellettuale.

Questo dice così: *come dal vivo sole che in lei refulge* prende ogni sua ricchezza, cioè di quello splendore divino, *così indulge*, cioè dona, comunica e partecipa quella sua luce *a questa*, alla bellezza sensibile<sup>2</sup>, dalla quale non altrimenti nasce l'amore vulgare che da quell'altra l'amore celeste; e così come sempre quello la vulgare, così ancora questo la celeste vagheggia, seguita e desidera, come di sopra fu dichiarato, e però soggiugne e dice<sup>3</sup>:

....e come amor celeste in lei,  
Così sempre 'l vulgar pende in costei.

#### STANZA SESTA<sup>4</sup>.

*Quando formata in pria...*

Prima che alla esposizione di questa stanza discenda, perchè in lei si tratta come la particolare beltà di uno corpo nell'animo d'altrui accende foco d'amore, non sarà se non

---

<sup>1</sup> E om.: e tenebroso. <sup>2</sup> G: E perchè per quelle idee essa essenza dello Angelo diventa intellettuale, per questo dice el poeta che lei, mediante essa Venere, al contemplar s'avvezza, come di sopra fu pienamente dichiarato.

*Com'ogni sua ricchezza  
Prende dal vivo sol ch'en lei refulge,*

così come essa Venere celeste prende ogni sua ricchezza, cioè di quello splendore divino, dal vivo sole, cioè da esso Dio,

*Così sua luce indulge*

cioè dona, comunica e partecipa quella sua luce *a questa*, cioè alla bellezza sensibile, dalla quale non altrimenti nasce. <sup>3</sup> G: soggiunge lo nostro autore.

<sup>4</sup> G: cap. X.

utile della predetta bellezza dare qualche lume e cognizione. È dunque da considerare che nella bellezza <sup>1</sup> de' corpi, che a noi nella luce del dì si manifesta, dua cose appaiono <sup>2</sup> a chi bene la considera. La prima è la materiale disposizione del corpo che consiste nella debita quantità delle sua parte e nella conveniente qualità. La quantità è nella grandezza de' membri, se l'è secondo la proporzione del tutto conveniente, e nel sito loro e distanza l'uno dall'altro. La qualità è nella figura e nel colore. La seconda è una certa qualità che per più proprio nome che di grazia non si può chiamare, la quale appare e resplende nelle cose belle, e pare a me che propriamente si vendichi el nome di Venere, cioè di bellezza <sup>3</sup>, perchè lei è quella sola che l'amoroso foco negli umani cori accende. Questa vogliono molti che resulti e nasca <sup>4</sup> dalla prima disposizione del corpo, cioè che dal sito, figura e colori de' membri resulti nel tutto questa grazia; contro alla qual sentenza, a mio iudicio debbe bastare la esperienza, perchè molte volte vedremo uno corpo da ogni canto inaccusabile e perfettissimo in ogni sua parte quanto a tutte le condizioni sopradette, e nondimeno el vedremo privato d'ogni grazia; e per contrario <sup>5</sup> qualche volta si vedrà in uno corpo, che e nella figura e nel colore potrebbe essere assai meglio proporzionato, apparire nondimeno mirabil grazia. Questo molto bene dichiara Catullo in uno suo epigramma dove dice:

Quinzia a molti par bella, agli occhi miei  
Candida, longa, retta, in sè ciascuna  
Parte di quest'esser confess' in lei.  
Ma niego ben che 'l tutto accolto in una

---

<sup>1</sup> G om.: È dunque.... bellezza. <sup>2</sup> G: appaiono. <sup>3</sup> G: questa propriamente si attribuisca e si vendichi el nome di Venere cioè di bellezza. E om.: cioè di. <sup>4</sup> G: e vogliono molti che questa tale qualità nasca e resulti. <sup>5</sup> G: e così per l'opposito.

Forma bel sia, che 'n sì gran corpo un falso  
Fior non risplende pur di grazia alcuna.

Concede el poeta in Quinzia essere e la qualità del colore per la bianchezza, e della figura per la drittezza<sup>1</sup>, e la quantità che ne' formosi si richiede, che è la grandezza; e nondimeno per niuno modo concede potersi chiamare bella perchè gli mancava quella Venere e grazia, che noi avemo detto, la quale alla beltà corporale è come el sale<sup>2</sup> a ogni vivanda. Quale dunque diremo noi essere la causa che uno corpo di tale grazia sia dotato e un altro ne sia privato<sup>3</sup>? Dirò quello che<sup>4</sup> ne penso sottomettendo el mio iudicio a ogni migliore sentenza<sup>5</sup>. Credo che poi che tale effetto dal corpo non procede, necessariamente si abbia ad attribuire alla qualità dell'anima<sup>6</sup>, la quale quando in sè è molto perfetta e lucida credo che insino nel corpo terrestre qualche razzo del suo splendore trasfonda; e in questo convengono tutti li antiqui filosofi e teologi. Quando<sup>7</sup> dal monte e dalla divina visione discese Moyse era la faccia sua tanto illustre, che gli occhi del popolo sopportare non la potevano, ma con la faccia velata allora parlava<sup>8</sup>; scrive Porfirio che ogni ora che l'anima di Plotino in qualche sublime contemplazione si elevava, appariva nel volto suo mirabile splendore. E questo è quello che esso Plotino scrive, che mai niuno bello fu cattivo; vuole Plotino questa beltà, cioè questa tal grazia, che *etiam*<sup>9</sup> spesso in uno corpo e di statura e di colore meno che mediocrementemente bello appare, essere segno certissimo della intrinseca perfezione dell'anima, della quale perfezione parlando Salomone ne' *Proverbi* dice: « La sapienza dell'uomo illumina la faccia sua »; e credo

---

<sup>1</sup> G: essere diritta. <sup>2</sup> G: e quella grazia, della quale disopra abbiamo detto e la quale è alla bellezza corporale come el sale. <sup>3</sup> G: privo in tutto. <sup>4</sup> G: che io per me. <sup>5</sup> G: opinione. <sup>6</sup> G: necessariamente debba attribuire all'anima. <sup>7</sup> G: che quando. <sup>8</sup> G: Onde era necessario che con la faccia velata parlassi loro. <sup>9</sup> G om.: *etiam*.

questa sentenza massimamente essersi verificata nelle tre osservate carattere del sacro nome del protoplasto Adam<sup>1</sup>, e chi può intendere questo secreto lo intenda. Aggiugneria<sup>2</sup> uno Platonico che l'anime che dalla spera di Venere scendono abbiano oltre all'altre a causare precipuamente ne' loro corpi simile effetto<sup>3</sup>.

STANZA SESTA SETTIMA E OTTAVA.

*Quando formata in pria....*

L'ordine dell'universo è che dalle cose separate e intelligibile procedino le cose inferiore, e queste quanto più possono alle sue cause convertendosi a loro ritornino; il che veggio nella presente canzona mirabilmente essere dal Poeta osservato il quale, d'amore e di bellezza avendo a trattare, prima dalla celeste beltà e dal celeste amore incominciò, e di lei nella terza e quarta stanza sua natura, sua origine e sua proprietà sufficientemente dichiarò; di poi narrò nella quinta stanza<sup>4</sup> come da quella procedeva la bellezza sensibile e l'amore di quella. Ora nel resto della canzona mostra a noi<sup>5</sup> come dalla beltà sensibile si ascende per ordinati gradi alla beltà intelligibile, alla quale giunto termina l'autore l'opera sua, come in quella a cui<sup>6</sup> pervenendo ogni amoroso desiderio terminare si debbe; nè più sottile, nè più ordinato, nè più sufficiente modo può osservare, chi di qualunque cosa ha a trattare, quanto ha el

---

<sup>1</sup> G R 1 R 2: protoplausto. E: protoplatisto. <sup>2</sup> G: Adgiugnerebbe a questo. <sup>3</sup> G: affetto. In E segue il titolo: *stanza VI, VII e VIII.* <sup>4</sup> G: la natura, origine, e proprietà de quali nella terza e quarta stanza sufficientemente dichiarate, e nella quinta da poi narrato come.... <sup>5</sup> G: Mostra ora nel resto della presente canzona. <sup>6</sup> E: come in lei.

Poeta nostro qui dottamente osservato<sup>1</sup>; modo da pochi inteso e conosciuto, ed è quello che Platone nel *Filebo* chiama dedurre la unità in multitudine e la multitudine nella sua unità ridurre, il che chi bene sa fare<sup>2</sup> meritamente, come Platone scrive, *tamquam Deum eum sequi debemus*<sup>3</sup>, uomo certamente divino e angelo terrestre, atto, per la scala di Iacob, in compagnia delli altri contemplativi angeli, *pro arbitrio*<sup>4</sup> ad ascendere e descendere. E questo ordine nel Commento nostro<sup>5</sup> sopra el *Simposio* diffusamente tratteremo. Seguendo dunque lo autore, questo ordine mostra come per sei gradi, da la materiale beltà incominciando, al primo fine suo l'uomo si conduce<sup>6</sup>. All'anima a' sensi conversa prima per li occhi se gli<sup>7</sup> presenta la particolare beltà di Alcibiade, di Fedro, o di qualche altro corpo speziioso; a quello<sup>8</sup> inclina e in quella forma particolare si diletta, e quivi fermandosi è nel primo grado più imperfetto e più materiale; e di questo effetto nel principio di questa stanza assegna el Poeta la cagione, cioè donde proceda che uno più presto a uno che a un altro sia affezionato. El secondo grado è quando l'anima quella immagine per gli occhi ricevuta con la virtù sua interiore, ma pure ancora materiale e fantastica, in sè riforma e tanto più perfetta la fa<sup>9</sup> quanto la fa più spirituale, e dalla materia più separandola<sup>10</sup>, alla ideale beltà, benchè ancora assai lontana, più l'appropinqua<sup>11</sup>. El terzo grado è quando col lume dello intelletto agente l'anima, quella forma ricevuta da ogni particolarità separando, la natura propria della

---

<sup>1</sup> G: ciascuno che di qualche materia ha a trattare, che questo il quale veggiamo essere suto nella presente canzona dal nostro Poeta osservato.

<sup>2</sup> G: e quello che bene questo ordine e modo sa osservare. <sup>3</sup> G: el doviamo, quasi come se uno Dio fussi, seguitare. <sup>4</sup> G: secondo la sua volontà. <sup>5</sup> G: e di questo ordine nel commento sopra el *Simposio*. <sup>6</sup> G: al primo fonte di quella l'uomo felicemente si conduce. <sup>7</sup> G: se li rappresenta. <sup>8</sup> E: il.

<sup>9</sup> G: più perfetta fa quella. <sup>10</sup> G: e quanto più dalla materia separandola.

<sup>11</sup> G: benchè ancora da quella molto lontana, l'appropinqua.

corporale<sup>1</sup> bellezza in sè considera, nè più alla propria immagine di uno solo corpo ma alla universale bellezza di tutti e' corpi insieme intende<sup>2</sup>. Questo è l'ultimo grado al quale pervenga l'anima a' sensi conversa, che<sup>3</sup>, quantunque in questo ultimo grado la beltà in sè riguardi, e non come nel seno<sup>4</sup> di materia alcuna ristretta, nondimeno da' sensi e da' fantasmi particolari tale cognizione riceve, onde nasce che chi per questa via sola alla cognizione della natura delle cose perviene non può perspicuamente e senza velo di grandissima ambiguità vederle. E hanno creduto e credono molti Peripatetici, e massime e' latini, non potere l'anima nostra unita al corpo<sup>5</sup> a più perfetta cognizione ascendere, il che nel nostro concilio dimostreremo dalla mente di Aristotile e quasi di tutti e' Peripatetici arabi e greci essere grandemente alieno. El quarto grado è che l'anima, considerando l'operazione sua, vede sè cognoscere la natura della bellezza universalmente come non ristretta ad alcuna particolarità, e cognosce che ogni cosa, che nella materia è fondata, è particolare<sup>6</sup>, di che conclude questa tale universalità non dallo obbietto esteriore sensibile, ma dallo intrinseco suo lume e sua<sup>7</sup> virtù procedere; onde fra sè stessa dice: « se negli adumbrati specchi de' fantasmi naturali solo per vigore della luce mia m'apparisce questa bellezza<sup>8</sup>, certo è ragionevole<sup>9</sup> che nello specchio della mia sustanzia riguardando, da ogni nube e tenebre<sup>10</sup> materiale spogliata, debba ogni tale cosa<sup>11</sup> più chiaramente vedere ». E così in sè conversa vede la immagine della beltà ideale a sè dall'intelletto partecipata, come fu nel secondo libro dichiarato; e questo è il quarto grado, perfetta immagine

---

<sup>1</sup> G: particolare. <sup>2</sup> G: si volge. <sup>3</sup> G: imperocchè. <sup>4</sup> G: grembo. <sup>5</sup> E om.: unita al corpo. <sup>6</sup> G: e non ristretta ad alcuna particolare e conosce che ogni cosa che è nella materia fondata è particolare. <sup>7</sup> G: e dalla sua virtù. <sup>8</sup> G: de' fantasmati materiali per vigore della mia luce mi rappresenta. <sup>9</sup> G: ragionevol cosa. <sup>10</sup> G om.: tenebre. <sup>11</sup> G: ogni simil cosa assai.



dello amore celeste, come di sopra fu detto. Di poi da sè all'intelletto proprio ascendendo è nel quinto grado, ove la celeste Venere in propria forma e non immaginaria, ma non però con totale<sup>1</sup> plenitudine della sua beltà, che in intelletto particolare non cape, se gli dimostra; de la quale avida e sitibunda l'anima cerca el proprio e particolare intelletto alla universale e prima mente congiungere, prima delle creature, albergo ultimo e universale<sup>2</sup> della ideale bellezza. Al quale pervenendo<sup>3</sup>, grado in ordine sesto, termina el suo cammino, nè gli è licito nel settimo, quasi sabbato del celeste amore, muoversi più oltre, ma quivi<sup>4</sup> debbe come in un suo fine a lato al primo Padre, fonte della<sup>5</sup> bellezza, felicemente riposarsi. Questa è la scala degli amorosi gradi, per la quale alla vera, integra e distinta cognizione di questa materia d'amore si ascende. Questi gradi, e come dall'uno all'altro si ascenda, non so se con più leggiadria di verso o se con più profondità<sup>6</sup> di dottrina descriva el poeta<sup>7</sup> nella VI, VII e VIII stanza; ma prima che a ciò discenda, nel principio de la VI assegna la ragione perchè sia tratto uno più a l'amore di questo che di quell'altro. La qual ragione, benchè si fondi tutta sopra e' principii de' Platonici<sup>8</sup>, nondimeno appresso ad altri mai mi ricordo avere letto<sup>9</sup>. E per intelligenza d'essa è da sapere prima, che fra l'anime umane dicono e' Platonici alcune essere<sup>10</sup> di natura di Saturno, alcune di<sup>11</sup> Giove e così degli altri pianeti, e intendono per questo che un'anima harà più cognizione e conformità con l'anima del cielo di Saturno che con l'anima del cielo di Giove, e un'altra per contrario<sup>12</sup>;

---

<sup>1</sup> E om: totale. G: benchè non però. <sup>2</sup> G: prima infra tutte le creature, e universale albergo. <sup>3</sup> G: E a quella pervenendo l'anima. <sup>4</sup> G: lui. <sup>5</sup> G: d'ogni. <sup>6</sup> G: o con più ordine e dottrina. <sup>7</sup> G: scrivere si possa che si descriva el Poeta nostro. <sup>8</sup> G: delli antiqui Platonici. <sup>9</sup> G: appresso d'altri non mi ricordo averla mai letta. <sup>10</sup> G: secondo dicono e Platonici.... alcune sono. <sup>11</sup> G: di natura di. <sup>12</sup> G: e così per l'opposito.

che non è per altro se non perchè quest'anima è di tale natura e quella di tale, nè altra causa intrinseca se n'ha ad assignare di questo, di che estrinseca ed effettiva causa ne è quello che esse anime produce, cioè l'opifice del mondo <sup>1</sup>, del quale dice Platone nel *Timeo* che alcune anime nella luna, alcune <sup>2</sup> negli altri pianeti e stelle, che lui chiama instrumenti del tempo, spargendo semina. Secondo, è da sapere che unendosi, come *etiam* nel primo libro fu detto essere mente de' Platonici, l'anima immediatamente al veicolo celeste, e mediante quello al corpo terreno e corruttibile, vogliono alcuni, l'opinione de' quali segue in questo l'autore nostro <sup>3</sup>, che l'anima razionale descendendo dalla stella sua formi lei stessa el corpo terrestre che lei <sup>4</sup> ha a governare. Sopra a questi principii fondandosi el Poeta, si immagina che nel veicolo de l'anima che scende, che è da lei con quella potenza vivificato con la quale el corpo terrestre forma, sia dalla sua stella infusa una virtù formativa del corpo corruttibile, e secondo che da altra o altra stella scende, così riceve virtù diversamente formativa. Onde dicono e' fisionomi el tale uomo avere effigie lunare, el tale solare, el tale mercuriale, el tale gioviale <sup>5</sup>, el tale saturnina, el tale marziale, e dalla effigie iudicano l'anima di colui <sup>6</sup> essere di simile natura, il che è molto conveniente all'opinione del Poeta <sup>7</sup>. Ma perchè la materia inferiore non è sempre obediante a chi la forma e stampa, però non può esprimere sempre la virtù dell'anima nel corpo terreno la effigie che lei vorrebbe, onde nasce che essere possono dua gioviali che nella forma appariranno dissimili, perchè la materia della concezione dell'uno sarà suta altrimenti disposta a ricevere quella figura dell'anima che quella dell'altro; pure nientedimeno sempre <sup>8</sup> quello che in l'uno è

---

<sup>2</sup> E: Dio. <sup>3</sup> G: alcune altre. <sup>4</sup> Om. E: in questo.... nostro. <sup>5</sup> G: lei di poi. <sup>6</sup> G: el tale venerea, el tale gioviale. E om.: el tale gioviale. <sup>7</sup> G: quel tale. <sup>8</sup> G om.: sempre.

perfetto, nell'altro è come cosa incominciata e non assoluta. Vuole dunque el Poeta nostro l'essere la figura de' dua corpi della virtù d'una medesima stella formata generare fra coloro convenienze e conformità d'intenso amore<sup>1</sup>. Dice dunque el Poeta che *quando l'alma del divin volto formata*, o immediatamente, come vogliono e' cattolici, o mediatamente secondo e' Platonici<sup>2</sup>, *si parte per descender qua giù, s'imprime negli umani cori*. Però che el core è più appropriata stanza all'anima, che è per la natura sua fonte di vita e di calore, e per el suo continuo moto al cielo, donde lei discende, molto si conforma<sup>3</sup>.

Dalla più eccelsa parte  
Ch'alberghi el sol....

cioè dal Cancro, segno infra tutti e' dodici segni del Zodiaco sopra questo nostro empireo superiore più eccelso, cioè più elevato<sup>4</sup>, ed è sentenza de' Platonici che dicono l'anima discendere per il Cancro e ascendere per el Capricorno; e credo sia el fundamento loro perchè el Cancro è casa della Luna, la cui virtù massime domina sopra la parte vegetale vivificativa de' corpi, e el Capricorno è casa di Saturno, preposto alla contemplazione alla quale l'anima del corpo sciolta liberamente può vacare<sup>5</sup>. *Dove*, cioè ne' corpi umani terrestri; *esprimendo*, cioè essa anima; *con mirabile arte*, arte certo divina e mirabile dalla volontà paterna per la intellettuale sapienza e ragione dell'anima nella celeste natura infusa. *Quel valore*, cioè quella virtù formativa del corpo elementare, il quale valore *tolto da la sua stella e raccolto nel grembo di sua prima spoglia celeste, idest* del suo celeste veiculo, in quel vive e si ferma; esprimendo dunque la figura

---

<sup>1</sup> G: vuole.... che lo essere della figura di dua corpi... formati generi fra loro per tale conformità intenso amore. <sup>2</sup> G: secondo Platone. (Come altrove, in G in luogo della parafrasi si ha la precisa citazione dei versi). <sup>3</sup> G: ha al cielo onde lei discende più eccelsa conformità. <sup>4</sup> E om.: segno.... elevato. <sup>5</sup> G: attendere.

in tal virtù *seme*, cioè seme umano, *forma, fabbrica e stampa*, quanto in lui *sue luce possono*, forma — dice — el suo albergo, cioè questo organico corpo sensibile nel quale in questo mondo l'anima alberga. Ma quel seme umano « or più or meno repugna al divin culto », come noi di sopra dichiarammo.

*Indi*, cioè da quel corpo da quelle tale anime figurato, *qualor dal sol*, cioè dallo splendore della bellezza *che in lei ne è sculto*, scende nell'altrui core la stampa della figura in sè impressa; e vuol dire che ognora che quella tale effigie da qualcuno altro è vista, *se gli è conforme*, cioè se è figura prodotta da stella conforme alla stella di chi la riguarda, *avvampa l'alma* di quel tale d'amoroso foco: e questo, come io ho detto, è el primo grado<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> In G tutto il passo è alquanto diverso, almeno formalmente. Lo do per intero, come saggio:

*Quel valor poi che da dua stelle ha tolto  
E che nel grembo accolto  
Vive di sue celeste spoglie prime*

cioè quella virtù formatrice del corpo elementare la qual vive di poi e si ferma nel grembo delle prime sue celeste spoglie, cioè del suo celeste veicolo, e la qual di poi esprimendo la figura in tale virtù quasi seminale contenuta,

*Quanto nel seme uman posson sue lime,  
Forma suo albergo in quel, fabbrica e stampa*

cioè forma questo corpo organico sensibile nel quale in questo mondo l'anima alberga in quello seme umano,

*Ch'or più or men repugna al divin culto,*

come di sopra fu dichiarato. « *Indi* », cioè da quel corpo da tale anima figurato, « *qualor dal sol* », cioè dallo splendore di quella bellezza che in lei n'è sculto

*Scende nell'altrui cor l'infusa stampa,*

della figura in sè impressa, e vuol dire questo, che ogni ora che quella tale effigie è vista da qualunque altro « *se gli è conforme* », cioè, se è figura prodotta da stella conforme alla stella di colui che la riguarda, « *advampa l'alma* » di quel tale di amoroso foco; e questo come di sopra mostrammo è il primo grado.

*.... che poi che 'n sè l'alberga assai  
Più bella a divin rai  
Di sua virtù l'effinge....*

*Che poi che in sè*: qui si contiene el secondo e terzo grado indistintamente e è da avvertire<sup>1</sup> che el Poeta prima<sup>2</sup> nel fine della sesta stanza e nel principio della settima perstringe e generalmente tocca l'ascenso dal primo grado all'ultimo<sup>3</sup>, accennando la loro distinzione, ma non la esprimendo, seguendo in questo<sup>4</sup> l'ordine da' filosofi e massime da' Peripatetici nel proemio della fisica di Aristotele instituto, che alla confusa e indistinta cognizione della cosa preceda la distinta esplicazione di quella. Così<sup>5</sup> el Poeta nostro ha in questo luogo osservato, il quale<sup>6</sup> poi che sotto implicito compendio della cognizione di questi gradi n'ha dato qualche lume, essequisce di poi in quel luogo *per tre fulgidi specchi* distintamente quello che ne' precedenti versi brevemente toccando promesse<sup>7</sup>. Nè senza misterio el<sup>8</sup> nostro Poeta congiunge queste tre stanze<sup>9</sup> talmente che el senso del fine della sesta si fornisce<sup>10</sup> nel principio della settima e el fine di questa nel principio dell'ottava. Il che a chi più oltre non considerassi parrebbe forse contro alla regola della canzona, nella quale pare conveniente ogni stanza avere per sè<sup>11</sup> la sua sentenza fornita<sup>12</sup>, come e nelle cinque prime e nelle ultime osserva el Poeta. Ma ha voluto denotare per questo che in niuno grado precedente l'ultimo si debbe l'uomo fermare, nè proporselo per fine dell'amore suo, ma avere<sup>13</sup> l'uno sempre per scala dell'altro. Non è laudabile el dilettersi della forma d'un bel giovane, se tu non usi questo come grado al riguardare in te la proporzione e conforme qualità di quella figura *etiam* fuor di

---

<sup>1</sup> E: avvertisce. <sup>2</sup> Om.: G. <sup>3</sup> E: poi ivi *per tre* fulgidi specchi distintamente essequisce e quel che ne precedenti versi ha già promesso. R 1 ha le stesse parole al margine. <sup>4</sup> E om.: in questo. <sup>5</sup> G: come. <sup>6</sup> E om.: ha in questo..., il quale. <sup>7</sup> E om. qui: essequisce.... promesse. <sup>8</sup> G: è che il. <sup>9</sup> G: queste tre stanze in tal forma congiunge. <sup>10</sup> G: finisca. <sup>11</sup> G: pare conveniente cosa che ogni stanza per sè abbia. <sup>12</sup> G: finita. <sup>13</sup> G: debbe l'uno sempre avere.

quel crasso e material corpo nel quale tu l'hai vista<sup>1</sup>. Nè l'occupare la immaginativa in considerare la figura d'un corpo può essere opera se non vana, se in quella ti fermi e non l'adopri per instrumento a contemplare con la ragione la universale bellezza di tutti e' corpi. Nè può essere se non debile e inferma l'anima che sempre sopra il corpo prostrata mai in sè non si diriza e in sè stessa rivolgendosi e' sua tesauri mai riconosce, ma, come dice Asaf, essendo in dignità e onore posta, non si conosce e simile diventa a' bruti insipienti, che la virtù del<sup>2</sup> ritornare in sè non hanno. Nè in sè o per sè potria<sup>3</sup> l'anima a sufficienzia possedere quel lume di bellezza che da sè non ha, ma solo per dono e comunicazione d'altrui, se a colui non ritorna che di quello lei ha fatto partecipe<sup>4</sup>, el quale essendo particolare fiume, se la sua sete vorrà in tutto estinguere, bisognerà che al primo mare di beltà da esso fonte immediatamente emanante si conduca, imitando el Poeta nostro che, cominciando ne la sesta stanza a disporre e' gradi di questa scala sopra la quale da terra al cielo si ascende, non prima si fermò col verso<sup>5</sup> che al primo bene la<sup>6</sup> condusse.

Dalla cui viva e sola

Luce informato amando si fa bello

La mente, l'alma, el mondo e ciò che è in quello.

Però non sono in verità nella presente<sup>7</sup> canzona più che sette stanze, benchè in nove si divida, perchè di queste tre<sup>8</sup> niuna per sè è fornita, ma di tutte insieme una ne resulta. Dunque nella sesta stanza perfetta si ferma el Poeta, come ogni amante nel suo sesto grado, ed essendo per procedere più oltre sente amore che raccoglie el freno, per questo

---

<sup>1</sup> G: prima l'hai veduta. <sup>2</sup> G: tal virtù di potere. <sup>3</sup> G: potrà, <sup>4</sup> G: il quale ha fatto lei di essa bellezza partecipe, e dal quale essendo lui. <sup>5</sup> G: a sua versi pose fine. <sup>6</sup> G: ti. <sup>7</sup> Om. E. <sup>8</sup> G: tre stanze.

denotando a noi che chi nel <sup>1</sup> sesto grado perviene non gli è lecito camminare più innanzi, perchè quello è il termine dell'amorosa via, quantunque per via d'un altro amore più oltre si vada; ed è quello amore col quale si ama Dio in sè e non in quanto autore della ideale beltà, ma non conviene con lo amore del quale noi parliamo <sup>2</sup>, perchè quello non è desiderio di bellezza, che in Dio secondo e' Platonici per la sua infinita <sup>3</sup> semplicità non si truova, come ne' primi libri dichiarammo. Ora, ritornando alla esposizione del testo, dice el Poeta confundendo <sup>4</sup> insieme el secondo e terzo grado, *che poi che l'anima alberga in sè la immagine per gli occhi ricevuta, assai più bella la effinge e forma a' divini rai di sua virtù* <sup>5</sup>, cioè della virtù fantastica o vero cogitativa e della virtù razionale <sup>6</sup>.

*E di qui nasce*: monstra che dal detto suo si può intendere perchè qualche volta e quasi sempre <sup>7</sup> l'amato all'amante pare più bello assai che in sè non è, il che procede perchè l'amante <sup>8</sup> riguarda l'amato nella immagine che di lui ha l'anima in sè fabricata, e halla fatta tanto più bella quanto più dalla materia, principio d'ogni deformità, l'ha separata; e oltre che <sup>9</sup> quella figura che l'anima ha in sè formata, più bella che la specie estrinseca si mostra per essere in vero in sè più bella, eziandio se gli agiugne che, essendo generata e fatta dall'anima, l'anima in lei come in sua cosa più si diletta e più ancora la stima che in sè non è <sup>10</sup>. E però soggiugne l'autore:

---

<sup>1</sup> G: che a colui el quale al. <sup>2</sup> G: al presente si parla. <sup>3</sup> Om. G. <sup>4</sup> G: comprendendo. <sup>5</sup> G cita alla lettera i vv. *assai più bella.... virtù.* <sup>6</sup> In G segue: *la effingie, fabbrica e forma, e di qui.... error si pasce.* <sup>7</sup> G: Qui dimostra lo autore come per le sue parole si può intendere per qual cagione avvenga che molte volte e quasi sempre. <sup>8</sup> Om. E. <sup>9</sup> E: l'altro che. G: ancora che, oltre ad questo che quella figura che l'anima ha in sè formata assai più che la sua estrinseca specie bella si dimostra per essere in verità più bella, ci si adgiugne che, essendo questa generata. <sup>10</sup> G: che essa in sè e nello essere suo proprio non è.

Pascesi el cor d'un dolce error, l'amato  
Obbietto in sè come in sua prol guardando

cioè come in sua opera e sua creatura, da lei fatta e generata <sup>1</sup>.

Tal'or poi reformando

Qui mostra l'autore <sup>2</sup> come dal quarto grado a l'ultimo fine <sup>3</sup> si giugne, pretermettendo la esplicata dichiarazione de' mezzi, cioè del quinto e sesto, pe' quali a quello si perviene, e' quali ne accenna ove dice *di grado in grado* <sup>4</sup>. Dice adunque che talora l'anima riforma quella specie universale <sup>5</sup> « al lume divino che in lei n'è impresso », cioè al lume della beltà ideale a lei partecipata; e questo è *raro e celeste dono*, perchè pochi a questo giungono, ma solo quegli che sono molto perfetti, e' quali sono sì pochi che, come di sopra dissi, molti iudicorono essere impossibile al uomo giugnere a questo grado; e però disse <sup>6</sup> *raro e celeste dono*. *Quinci elevando*, cioè dalla reformazione fatta <sup>7</sup>, che è il quarto grado, *di grado in grado sè*, cioè dal quinto grado, che è il proprio particolare intelletto, al sesto grado della coniunzione col primo e universale intelletto *nell' increato sole*, cioè a Dio, ritorna, dal quale <sup>8</sup>, benchè per molti mezzi, come immediatamente lui soggiugne e dichiara <sup>9</sup>, è formato quel lume di beltà che nel corpo amato appare, perochè « uno sole », *idest* un sol lume che da esso divino volto emana, passando quasi per tre specchi, la mente, cioè l'angelica natura, el spirto, cioè la natura razionale, e el corpo,

---

<sup>1</sup> E om: e però soggiugne.... facta e generata. <sup>2</sup> Om. E. <sup>3</sup> Om. G. <sup>4</sup> G: sesto grado, li quali nondimeno accenna dove dice *di grado in grado*, e per li quali all'ultimo grado si perviene. <sup>5</sup> E om: universale. <sup>6</sup> G: veramente raro e celeste, perchè pochi sono quelli che a questo grado pervenghino e questi sono molto perfetti, ma sono sì rari che, come di sopra dicemmo, molti iudicorono essere impossibile allo uomo di giungere ad questo grado e però rettamente disse. <sup>7</sup> G: decta. <sup>8</sup> G: ritorna, *onde formato*,... *espresso*, dal quale Dio, benchè. <sup>9</sup> Om G.



cioè el sensibile mondo, di bellezza <sup>1</sup> adorna. *Quinci*: qui <sup>2</sup> el Poeta ordinatamente e' sopradetti gradi ne esplica <sup>3</sup>, de' quali noi assai distintamente nel principio della esposizione della sesta stanza avemo parlato <sup>4</sup>. Dice dunque, incominciando dal primo grado e più infimo, che *quinci*, cioè dal corpo, *gli occhi ricevon le ornate spoglie* di quello, cioè la specie di beltà decisa da quel corpo, il che, come di sopra dissi, è il primo grado e più materiale; poi soggiugne *e per gli occhi ove soggiorna*, dove dichiara come questa specie, dallo obbietto agli occhi pervenuta, passa dalla virtù visiva degli occhi, che è senso esteriore, alla virtù immaginativa, che è senso interiore; la quale immaginativa lui chiama *l'altra ministra del core* <sup>5</sup>, per el core intendendo la sustanzia dell'anima razionale, alla quale servono e ministrano le potenzie sensitive così interiore come esteriore, come e' filosofi tutti concordemente dichiarano: Ora essendo quelle spoglie, cioè quelle specie <sup>6</sup>, dalla immaginativa concette, dice el Poeta che sono da lei *talor poi reformate, ma non però espresse*, però che la immaginativa, come più alta e più nobile potenza del senso, di fuori fa quella specie più spirituale e conseguentemente più la spicca <sup>7</sup> dalla deformità della materia, che seco non patisce la forma della vera Venere, ma non può però, per essere lei pure potenza ancora materiale <sup>8</sup> e organica, ridurre quella specie a perfetta immaterialità. Però dice che la reforma, ma non la esprime; e questo è el secondo grado el quale, quantunque sia amore di particolare corpo, nondimeno non ama quella particolare beltà più in quella crassa e corpulenta persona, ma in quella immagine che nell'anima sua ha già di lui formata; e come questo grado è del primò

---

<sup>1</sup> G: adorna d'ogni bellezza. <sup>2</sup> G: «Quinci gli occhi», ora el poeta.  
<sup>3</sup> G: e dichiara. <sup>4</sup> G: nel principio della sesta stanza parlammo. <sup>5</sup> G: «l'altra sua ancilla», cioè del core. <sup>6</sup> R om.: cioè quelle spezie. <sup>7</sup> G: e separa.  
<sup>8</sup> G: non può ancora lei per essere vera potenza materiale.

più perfetto, così ancora è più felice, perchè non meno gode l'amante nell'assenza sua che nella presenza ; sempre l'ha seco, el vede e ode e con lui familiarmente conversa<sup>1</sup>. Chi è nel primo grado tanto è felice quanto l'amato gli è presente, condizione in ogni modo assai migliore di quello bestiale furore e non amore, el cui bene non può se non per piccolo tempo durare e non può non lassare dopo sè se non longissima amaritudine e penitenza<sup>2</sup>; il che dovrebbe essere<sup>3</sup> a ciascuno sufficiente stimulo a farlo con celerrima fuga<sup>4</sup> da questa essecranda voluttà rimanersi<sup>5</sup> e con festinatissimo corso a quel celeste amore properare ove niuno vestigio di miseria, ma ogni plenitudine di felicità si truova. Nè debbe allettare veruno a questa misera voluttà l'essere stati molti e per santità e per prudenzia e per dottrina celebratissimi uomini da quella presi, anzi questo debbe essere a ciascuno invece<sup>6</sup> di ragione efficacissima a mostrare<sup>7</sup> che quella in tutto si debba con ogni ingegno<sup>8</sup> fuggire. Perochè se questo male è sì pestifero e velenoso che abbia in sì forte e perfette anime potuto generare egritudini quasi incurabili, debbe ciascuno indubitabilmente persuadersi che nella sua abbia a partorire letale al tutto e mortifero morbo ; di che meritamente si può concludere, chiunque in tale precipizio ruina, di sè medesimo e de' sua mal composti pensieri, da Dio correzione<sup>9</sup> e paterna punizione, dagli uomini forse non meno pietà<sup>10</sup> e compassione che biasimo meritare<sup>11</sup>. Ora ritornando alle parole del Poeta, poi che del primo e secondo grado ha parlato, venendo al terzo dice : *indi di varie e molte...*<sup>12</sup>. Ed è che l'anima,

---

<sup>1</sup> G : sempre el vede, sempre lo ode e con lui familiarmente a tutte l'ore conversa. <sup>2</sup> G : nè di sè altro che longissima amaritudine e grandissima penitenza lasciare. <sup>3</sup> G : per certo essere. <sup>4</sup> Om. G. <sup>5</sup> G : rimuovere. <sup>6</sup> G : e luogo. <sup>7</sup> Om. E. <sup>8</sup> Om. E. <sup>9</sup> G : correttiva. <sup>10</sup> Om. G. <sup>11</sup> G : riportare. <sup>12</sup> E : *di poche e rade*. G cita i vv. *indi di varie e molte... in un pinge e figura*.

surgendo sopra el primo e secondo grado, l'uno e l'altro de' quali particolarmente la bellezza considerando dalla materia non si spoglia, in universale concetto essa natura in sè considera e la moltitudine di tutti e' particolari corpi belli nella unità della bellezza in sè reduce; il che è propriamente di quello el quale di giù in su <sup>1</sup> ascende, cioè di quello che la moltitudine nella sua unità riduce, come di sopra fu detto <sup>2</sup>.

*Quinc' amor l'alma....* In questa universal cognizione l'anima come in cosa da lei fabricata si diletta, come *etiam* poco innanzi dicemmo, e in lei el lume della vera beltà, come lume di sole sotto 'acqua, vede. El fonte del lume è el cielo e d'indi all'acqua per dua gradi mezzi <sup>3</sup> del foco e de l'aria perviene; non altrimenti da Dio, primo cielo e intelligibile fonte del lume della bellezza, per dua gradi mezzi dell'intellettuale ideale e della ragione all'anima partecipata, quasi per il mezzo <sup>4</sup> del foco e dell'aria, nella specie universale da' sensi astratta come in acqua el lume della vera bellezza resplende <sup>5</sup>.

*Pur non so che divin* <sup>6</sup>.... Questo è lo ascenso dal terzo grado al quarto, cioè alle idee all'anima partecipate, nella quale non è più ombra di bellezza, ma si vede la beltà vera, quantunque non essenziale ma partecipata.

*Quinci mentr'el pio core* <sup>7</sup>, il che dichiara dicendo: *nella sua mente el vede inserto*. Poi soggiugne: *indi a più chiaro e aperto lume*. Ed è l'ascenso dal quinto grado al sesto, nel quale el proprio particolare <sup>8</sup> intelletto con la universale e prima mente, assai più della nostra aperta e chiara, congiunge, la quale mente è immediata e prossima a Dio, primo

---

<sup>1</sup> G: di giù in su. E: giù e su. <sup>2</sup> E om.: come.... fu detto. In G seguono i vv. *Quinc' amor.... sott'acqu'el vede*. <sup>3</sup> G: si perviene per el foco e per l'aria. <sup>4</sup> E: per mezzo. <sup>5</sup> E: della spirituale da sensi astratta resplende. <sup>6</sup> G cita i vv. *Pur non so che divin.... superba siede*. <sup>7</sup> G cita vv. *Quinci mentr'el pio cor.... sospeso vola*. <sup>8</sup> Om. E.

e intelligibile sole; e però disse *appresso a quel sole sospeso vola*, dalla cui viva e sola luce come la mente, l'anima e 'l mondo si faccia bello, assai disopra avemo dichiarato <sup>1</sup>.

STANZA ULTIMA <sup>2</sup>.

*Canzon, io sento Amor ch' el fren raccoglie* <sup>3</sup>.

Fu opinione degli antiqui teologi non si dovere temeramente publicare le cose divine e e' secreti misterii, se non quanto di sopra n'era permesso; però finge el Poeta sè, come quasi apparecchiato a ragionare più oltre, essere da Amore ritratto e da lui essergli comandato che al vulgo de' misterii amorosi solo la cortecchia monstri riservando le midolle del vero senso agli intelletti più elevati e più perfetti, regola osservata da chiunque delle cose divine appresso gli antiqui ha scritto. Scrive Origene avere Iesu Cristo revelato molti misterii a' discepoli, e' quali loro non volsono <sup>4</sup> scrivere, ma solo a bocca, a chi loro ne pareva degno, gli comunicarono; e questo Dionisio Areopagita conferma avere osservato di poi e' sacerdoti nostri, che per suscessione l'uno dall'altro ricevevi la intelligenza de' <sup>5</sup> secreti che non era lecito a scrivere; e Dionisio a Timoteo, esponendo de' nomi di Dio e della gerarchia angelica e ecclesiastica molti profondi sensi, gli comanda che tenga el libro nascoso e non lo comunichi se non a pochi, che di tale cognizione siano <sup>6</sup> degni. Questo ordine appresso gli antiqui ebrei fu santissimamente osservato e per questo la loro scienza, nella quale la esposizione delli astrusi e asconditi <sup>7</sup> misterii della legge si contiene, Cabala si chiama, che si-

---

<sup>1</sup> G : è dichiarato. <sup>2</sup> G : cap. XI, stanza IX. <sup>3</sup> E : *Canzona, io sento*.  
<sup>4</sup> G : vogliono. <sup>5</sup> G : da quelli. <sup>6</sup> G : sono. <sup>7</sup> E om. : absconditi.

gnifica recezione, perchè non per scritti ma per successione a bocca l'uno dall'altro la ricevono. Scienza per certo divina e degna di non partecipare se non con pochi, grandissimo fundamento della fede nostra, el desiderio solo del quale<sup>1</sup> mi mosse all'assiduo studio della ebraica e caldaica lingua, senza le quali alla cognizione di quella pervenire è al tutto impossibile. Quanto fussi el medesimo stilo da' Pitagorici osservato si vede per<sup>2</sup> la epistola di Liside ad Ipparco, nè per altra ragione gli Egizii in tutti e' loro templi aveano sculpte le Sfinge, se non per dichiarare doversi le cose divine, quando pure si scrivano, sotto enigmatici velamenti e poetica dissimulazione coprire<sup>3</sup>, come el Poeta nostro nella presente canzona<sup>4</sup> avere fatto secondo le forze nostre avemo dichiarato, e dagli altri poeti latini e greci<sup>5</sup> nel libro della nostra poetica teologia<sup>6</sup> dichiareremo.

---

<sup>1</sup> G : della quale. Om. : solo. <sup>2</sup> G : dire non bisogna e fanne piena fede. <sup>3</sup> G : aveano gli Egizii davanti a loro templi scolpito le Sfinge se non per dichiarare che le cose divine... si debbano sotto enigmatici velamenti coprire. <sup>4</sup> E : qui. <sup>5</sup> G : e il simile essere suto dalli altri così greci come latini poeti observato. <sup>6</sup> G : filosofia.



INDICI





## I.

### INDICE DEGLI ARGOMENTI

#### Acque

- simboli, delle, 476.
- simbolo del cielo cristallino, 230.
- simbolo della materia piena di forme e degli angeli, 510
- simbolo delle qualità, 210-12.
- unione delle acque, 216.

#### Allegoria, sue basi, 192.

#### Amore

- amicizia e amore, 488.
- bellezza, della, 487.
- celeste e volgare, 521 ss. 536 ss., 560.
- Dio, amore verso, 488.
- figlio di Venere e Vulcano, 499.
- figlio di Poro e Penia, 513.
- filosofia e amore, 535 ss.
- giovane e vecchio, 514 ss.
- gradi di Amore, 545 ss.
- nascita di Amore, 500 ss., 508.
- sensi varî d'Amore, 486.
- specie d'Amore, 524 ss.
- vista e Amore, 497.

#### Angeli

- amore e sapienza negli a., 252, 418.
- atto e potenza negli a., 290.
- cori angelici, 110, 112, 539.
- dottrina esoterica ebraica, 246 ss.
- gerarchie e funzioni degli a., 254, 256, 262.

inferiori all'uomo, 266.

intelletto degli a., 254.

materia e forma negli a., 252, 472.

menti angeliche, idee, forme intelligibili, 292, 502 ss., 549.

molteplicità o unicità dell'a., 464.

numero, l'angelo è, 250.

perfezione e imperfezione nell'a., 250.

regolano i cieli, 260-62.

significato simbolico degli a., 112.

unità, l'angelo è, 248.

uomo e angelo, 102, 539.

#### Anima

ali dell'anima, 128.

appetiti dell'a., 280.

cielo, anima del, 240, 477.

cielo, simboleggiata dal, 270.

contrasti nell'a., 116, 282.

facce, due, dell'a., 527 ss.

funzioni teoriche e pratiche, 274, 280.

mondo, anima del, 468.

parti dell'a., 114, 479, 553.

preesiste al corpo, 528.

unità dell'a., 478.

vegetativa, 216.

virtù dell'a., 260.

#### Animali, 220.

gradi varî di a., 300.

- Appetiti, 280, 541.  
diversi secondo la cognizione, 493.  
elezione, volontà e a., 494.  
superiori e inferiori, 282.
- Armonia  
universale, 566.
- Astrologia  
caratteri dell'a., 234, 236, 296, 472.  
polemica contro l'a., 242, 296 ss.
- Attributi  
di Dio, 410 ss., 426 ss., 436 ss.
- Aristotele  
Dio, secondo A., 404 ss.  
essere e uno, secondo A., 396.  
generi sommi, in A., 426.
- Averroè  
generi sommi, in A., 426.  
teoria dell'intelletto, 254.
- Avicebron  
teoria degli angeli, 472.
- Avicenna  
generi sommi, in A., 426.  
intermediari fra Dio e il mondo, 426.
- Bellezza  
armonia e bellezza, 497.  
comune, bellezza in, 494 ss.  
contrarietà e b., 495.  
desiderio di b. e amore, 486.  
Dio e la bellezza, 495, 574.  
duplice, 498-99.  
forme di, 523 ss.  
funzione della b., 509.  
gradi della b., 567.  
ideale, 526.  
madre d'Amore, 499.  
mondo, bellezza del, 497.  
varietà e bellezza, 511.  
vista e bellezza, 497.
- Bene  
bello e bene, 565.
- Dio è il bene, 491.  
essere e bene, 430.  
oggetto del desiderio, 489.  
Olimpiodoro sul bene, 432 ss.
- Bibbia.  
sensi della B., 174 ss.
- Cabala, 154 ss., 581 ss.
- Cabalisti, 128.  
Dio, secondo i, 559.  
Enoch e Metatron, 554.  
Sefiroth, 549.
- Caldo  
e freddo, 218.
- Causa  
amore, causa dell'a., 499.  
Aristotele e Platone sulla c., 206.  
classificazione delle c., 204 ss.  
materiale, 499.  
prima, 462.
- Cielo  
decimo cielo, 224.  
fenomeni del c., 218.  
influenze del c., 234, 236.  
moti del c., 236, 544.  
natura del c., 220 ss.  
simbolo della causa agente, 206.
- Circolo, 270.  
nature circolari, 504 ss.
- Concordia  
Aristotele e Platone, di, 144, 162,  
386.  
filosofi, dei, 140.
- Conoscenza  
divina, 412 ss., 492 ss.  
divina e umana, 492 ss.  
gradi della c., 408, 573.  
interiore, 268.  
possesso delle cose, 492.  
varia secondo gli appetiti, 493.

- Corpo  
simboleggiato dalla terra, 270.
- Creature  
desiderano Dio, 491.  
distinte in tre gradi, 463.
- Cristo, 220.  
mediatore, 324.
- Definizione  
necessità della, 485.
- Delfici  
precetti, 124.
- Desiderio  
bellezza, di, 486.  
comune, in, 491 ss.  
natura del, 489.  
naturale, 490 ss.
- Dialettica, 112.
- Dianoia, 278.
- Dionigi Areopagita  
angeli, dottrina degli, 262.  
Dio, dottrina di, 462.
- Dio  
amore, Dio e l'a., 488.  
attributi di Dio, 406, 410, 412, 436.  
bellezza e Dio, 495, 574.  
causa prima, 462.  
desiderato da tutte le creature, 490.  
felicità in Dio, 326.  
finito e infinito in Dio, 410.  
intelletto e Dio, 462.  
tenebre e Dio, 412.  
tutto in Dio, 406.  
ubiquità di Dio, 326.
- Discussione  
utilità della, 136 ss.
- Doxa, 278.
- Elementi  
triplice modo d'essere degli e., 474.
- Empedocle  
teoria dell'amore, 116.
- Ente  
inferiore all'uno, 400 ss.  
uno e ente secondo Aristotele, 396.  
uno e ente secondo Parmenide, 396.  
uno e ente secondo i Platonici, 388 ss.  
uno, ente, Dio, 404.
- Epopiteia, 122.
- Essere  
bene e essere, 432 ss.  
Dio e l'essere, 404 ss., 436 ss.  
formale, causale, partecipato, 461.  
ideale e formale, 467.  
materia e essere, 422 ss.  
Olimpidoro sull'essere, 430.  
simbolicamente indicato, 471.  
tripartito, 461.  
uno ed essere, 402.
- Etere, 214.
- Fato  
provvidenza e fato, 516.
- Favole poetiche  
interpretazione delle favole p., 475.
- Felicità  
caratteri della f., 318 ss., 326, 328.  
caratteri della f. soprannaturale, 326 ss., 332.  
Dic, felicità in, 326, 336, 438, 440.  
naturale e soprannaturale, 326 ss.  
unione intellettuale e f., 322.
- Ficino  
errori del F., 465, 488, 499, 556, 560.
- Figlio di Dio  
secondo i Platonici, 466.

- Filosofi  
concordia dei, 140.  
venalità dei, 132.
- Filosofia  
difesa della f., 130.  
meditazione di morte, 120.  
necessità di conoscere ogni f., 136.  
religione e f., 338.
- Firmamento, 214, 218.  
stelle fisse e f., 230.
- Fisica, 114.
- Forma  
angeli, negli, 252.  
luce indica la f., 210, 212.
- Forme intelligibili, 292.
- Gallo  
significato simbolico, 126.
- Generi sommi, 426.  
Aristotele, Avicenna e Averroè sui  
generi sommi, 426.  
rapporti loro, 426 ss.
- Giacobbe  
scala di, 114.
- Giove  
significato simbolico di, 214.
- Gradi  
bellezza, della, 567 ss.  
conoscenza, della, 573 ss.  
creature, delle, 463, 545.
- Grazia  
natura della grazia e della bellezza, 564.
- Grazie  
le tre Grazie, loro significato, 508 ss.
- Idee  
natura delle idee, 480.  
opinione dei Platonici, 467.
- rapporti con Dio e le menti, 502 ss,  
549.
- Intelletto  
angelico, 254.  
illuminazione dell' i., 276.  
intende sè con una luce interiore, 288.  
pieno di forme, 500.  
potenza riflessiva, 509.  
teorie sull' i., 479.  
umano, 254, 274, 278,
- Intendere, 288.
- Legge  
la legge, 342.
- Leggi  
le leggi universali, 294.
- Libertà  
umana, 336.
- Luce  
Avicenna, sulla luce, 238, 272.  
decimo cielo, proviene dal, 226.  
intelletto e luce, 288.  
simboleggia Abramo, 342.  
simbolo delle forme, 210 ss.  
simbolo delle specie intelligibili, 252.
- Luna, 232.
- Macrocosmo, 380 ss.
- Magia  
naturale, 148-154.
- Maimonide  
teoria dell' intelletto angelico, 254.
- Male, 434.
- Manicheismo  
critica del, 284, 512.
- Materia  
angeli, negli, 258.

- forme e m., 504, 509.  
natura della m., 208.  
necessità e m., 515.  
unità, ma non essere, 422 ss.
- Metamorfosi  
loro significato, 106.
- Metempsicosi, 106.
- Microcosmo  
uomo microcosmo, 192, 220, 380 ss.,  
478, 540.
- Misteri  
ebraici, 246.  
filosofi (dei) antichi, 561.  
greco, 122, 126, 172 ss.  
teologici, 580 ss.
- Molti  
e uno, 116.
- Mondo  
anima del m., 468 ss.  
bellezza del m., 407.  
celeste, mondo, 246.  
eternità del m., 468.  
infiniti mondi, 469.  
ordine del m., 473 ss.  
parti del m., 475.  
sensibile, 468 ss.  
tabernacolo, simbolo dei m., 186 ss.  
triplice (angelico, intelligibile, sub-  
blunare), 184.  
uomo sintesi dei m., 192.
- Morale, 112 ss.
- Morte  
amore e m. (morte di bacio), 558.  
filosofia meditazione di m., 121.
- Mosè  
fonte della sapienza greca, 170.
- Movimento  
rettilineo e circolare, 334.
- Natura  
felicità di n., 326.  
grazia e n., 326, 338.  
inferiore e superiore, 538 ss.  
religione di natura, 324.
- Nettuno  
suo significato, 214.
- Nomi  
astratti e concreti, 402.  
divini, 410 ss.
- Numeri  
arte dei n., 146.  
unità e numero, 248.
- Occhio  
simbolo della mente, 288.
- Ordine  
universale, 566.
- Orfeo  
inni di O., 160.
- Pace  
amore e p., 526  
unifica, 438.  
universale, 382.
- Paradiso  
fiumi del p., 126.
- Parche  
loro significato simbolico, 517.
- Peccato  
originale, 308.
- Pianeti  
influenze dei p., 234 ss.  
moti dei p., 236.
- Pitagorici  
precetti, 124 ss.  
segreto, 156.  
silenzio, 172.

- Platone  
essere e uno in P., 388.  
materia nel *Filebo* e nel *Timeo*, 432.  
*Parmenide* (il), 390 ss.  
*Sofista* (il), 294 ss.
- Platonici  
anima del mondo secondo i P., 468.  
catena aurea, 288.  
ente e uno, 388.  
eternità del mondo, 468.  
Figlio (il) di Dio, 466.  
Idee (le), 467.  
interpretazioni del *Parmenide*,  
390 ss.  
lodi dei P., 142.  
materia prima, 422.  
tripartiscono l'essere, 461.
- Plutone  
significato, di P., 214.
- Pregiera, 320.
- Principio (in), 374 ss.
- Privazione, 290 ss.  
tenebre e pr., 208 ss.
- Profezie  
del Messia nell'Antico Testamento,  
348.  
del Messia nel Talmud, 354.
- Ragione, 274.  
mediatrice fra senso e intelletto, 494.
- Ragioni seminali, 298.
- Redenzione, 310.
- Relazioni, 312 ss.
- Religione  
filosofia e religione, 338.  
naturale, 324.
- Salvezza, 346 ss.
- Sapere  
amore e s., 418.  
angelico, 252.
- Sefiroth, 549 ss.
- Segreto  
e silenzio, 156.
- Senofane  
sfero, in, 252.
- Senso, 274 ss.  
comune, 276.
- Socrate  
furori socratici, 122.
- Sole, 232.  
Cristo e il sole, 360.
- Spirito  
intermedio fra corpo e anima, 270 ss.
- Tabernacolo  
significato del, 120.  
simbolo dei mondi, 186.
- Talmud  
età del, 356.  
profezie del, 354.
- Temperamenti  
umani e astri, 570
- Tenebre  
dimora di Dio, 412.  
privazione e t., 208 ss.
- Teologia  
antica, 122, 146.  
caldea, 108, 126.  
mistica, 414.  
pace della t., 118.  
poetica, 546, 581.
- Terra  
simbolo dei cieli, 228.  
simbolo della causa materiale, 206.

Unione

con Dio, 124.  
intellettuale, 322.

Unità

angelo (l') non è u., 248.  
Dio è unità, 248.  
felicità e unità in Dio, 326, 336.  
numero e unità, 250.  
universale, 250.

Uno

ente e uno, 388 ss.  
materia e uno, 422 ss.  
molteplice e uno, 116.

Uomo

angelo (l') e l'uomo, 102, 266, 302,  
539.  
camaleonte, 106.  
*copula mundi*, 102, 300.  
creazione dell'uomo, 104.  
dignità dell'uomo, 102, 302, 304 ss.

libertà dell'uomo, 106, 336.  
microcosmo, 192, 220, 302, 380 ss.,  
478.  
natura dell'uomo, 266 ss.  
natura duplice dell'uomo, 340 ss.  
responsabilità umana, 306.  
sintesi universale, 192.  
spirito e carne nell'uomo, 118.  
varietà dei tipi umani, 104.

Vista

bellezza e vista, 497 ss.  
duplice, 497.  
intendere e vedre, 288.

Vita

acque di vita, 128.  
attiva e contemplativa, 112, 473.  
intellettuale, 502.

Volontà

natura riflessiva della volontà,  
509.





## II.

### INDICE DEI NOMI \*

- ABARIS hyperboreus, 150.  
 ABBA (Rabbi), 180.  
 ABDALLA Saracenus, 102.  
 ABENAZZA, cfr. Abraham ibn 'Ezrà.  
 ABRAAM [Abraham ibn 'Ezrà], 180, 224, 238, 496.  
 ABUBACER [Abu Bekr ibn Tufail], 276, 330.  
 ABUMASAE [Abu Ma' shar o Abu Nasr Alfarabi?], 146.  
 AEGIDIUS Romanus, 140, 142, 178, 502.  
 AGLAOPHAMUS, 146.  
 ALBERTUS Magnus, 140, 142, 178, 208 (*Sum theol.* II, I, q. 4), 328.  
 ALEXANDER Aphrodisiensis, 140, 212, 326 (*In met.* 820, 25), 330.  
 ALPHARABIUS [Abu Nasr Alfarabi], 140, 276, 330.  
 ALKINDUS [Ja 'qob b. Ischaq al-Kindi], 152.  
 AMBROSIUS, 178.  
 AMMONIUS [Hermeiu], 140.  
 AMMONIUS [Platonicus], 124 (da Plutarco).  
 AMMONIUS [Sakkas], 172.  
 ANAXAGORAS, 188.  
 ANSELMUS, 420 (*Prosl.* 15).  
 APOLLINARIUS, 178, 296.  
 APOLLONIUS [Tyan.], 150.  
 APULEIUS, 528.  
 ARISTOTELES, 136, 140 (*Ammonii Vita Ar.* 29), 144, 146 (*Probl.* XX, 6), 150 (fr. 34), 156, 162, 196, 204 (*Met.*, XII, 2; *Phys.* I, 6), 208 (*Phys.* I, 7), 210 (*Phys.* I, 6), 212 (*An. Post.*, II, 13), 228 (fr. 204), 232, 238, 270 (*De caelo* II, 6), 276 (*De An.* III, 2), 298, 304, 386, 388 (*Met.* IV, 2; XI, 3), 396, 404 (*Met.* VI, 2; XII, 10), 406 (*Met.* XII, 10), 418 (*Met.* XII, 7), 420, 424 (*Met.* X, 3), 426, 434 (*Met.* VIII, 3; VIII, 6) 465, 470 (*Met.* XII, 6, 1071 b), 474, 479, 485, 491 (*Eth. Nic.*, I, 1, 1094 a), 492 (*De An.* III, 3, 427 a), 568, 573 (*Phys.*).  
 Ps. ARISTOTELES, 218 (*De Plantis*, I, 1), 252 (*De Mel. Xen. et Gor.*, 3), 270 (*De Spir.* I, 481).  
 ASCLEPIUS, 102, 114, 304.  
 ASCLEPIUS Atheniensis, 106.  
 ATTICUS, 469 (*Euseb. Praep. Ev.*, 15, 6, 2).

---

\* Si registrano qui le citazioni del Pico con le relative indicazioni, anche per quanto riguarda il *Comento*, dove non sono date a pie' di pagina. I numeri in corsivo indicano che il richiamo non è esplicito nel testo.

- AUGUSTINUS, 128 (*De Gen. ad litt.*, IV, 29-30), 142, 144 (*Contra Acad.*, III, 19), 160, 178, 198 (*De Gen. ad litt.*, V, 3), 202, 230, 250 (*Div. quaest.*, I, 79), 320 (*De civ. Dei*, X, 9), 328, 412 (*Enar. in Ps.*, 134), 416, 418 (*Serm.* 340), 428, 430 (*Solil.* II, 5).
- AVEMPACE [Ibn Badja], 140.
- AVENZOAR (Abumaron) Babylonius, 148.
- AVERROES, 140, 146, 204 (*De subs. orbis*, 1), 238, 254, 290, 330, 426.
- AVICEBRON [Shelomoh ibn Gebirol], 472 (*Fons Vitae*, IV, 5-6).
- AVICENNA, 140, 146, 238 (*De caelo et mundo*, 14), 272, 330, 426 (*Met.* I, 4), 428, 465 (*Met.* IX, 14), 466, 513.
- BABYLONII, 238.
- BACON R., 152.
- BASILIUS, 178, 202, 230, 260 (*In Hex.* III, 3), 296 (*In Hex.* VI, 57).
- BEDA Venerabilis, 178, 224.
- BENIVENIUS D., 386.
- BENIVENIUS H., 445 ss.
- BOETHIUS, 144 (*De Interp.* II, II, 3).
- BONACCORSIUS B., 445 ss.
- CABALISTAE, 554, 580, 581.
- CALLIMACUS, 529.
- CORONDAS, 150.
- CATULLUS, 564 (*Carmina*, 86).
- CAVALCANTI J., 535 ss.
- CHALDAEI, 108, 126, 128, 136, 144, 176, 232, 244, 280, 481.
- CICERO, 138, 294 (*Acad.* II, 121).
- CHRYSOSTOMUS, 178.
- CLEMENS Alex., 172.
- CRONICUS A., 160 [cfr. *FICINI Opera*, I, 957].
- CYRILLUS Alex., 296, 298.
- DACTYLUS hebraeus, 160.
- DAMASCENUS, 258.
- DAMASCIUS, 142, 242.
- DAMIGERON, 150.
- DANTE ALIGHIERI, 467-8.
- DARDANUS, 150.
- DEMOCRITUS, 150, 170.
- DICEARCHUS, 538.
- DIDYMUS, 178.
- DIODORUS, 178, 296.
- DIOGENES Laer., 150.
- DIONYSIUS Areopagita, 112 (*Cael. Jer.* VI-VII), 156, 160, 176 (*Cael. Jer.* II), 222 (*Cael. Jer.*, VII), 246, 248, 254 (*Cael. Jer.*, VII), 262 (*Cael. Jer.* XI), 266 (*Cael. Jer.*, IV), 398 (*Nom. Div.*, I, 6), 402 (*Div. Nom.*, I, 7; V, 6), 414 (*Myst. theol.*, V), 416, 418, 420, 462, 464, 513, 539, 580.
- EBIONITAE, 174.
- EFFREN Syrius, 230.
- EMPEDOCLES, 108 (fr. 117), 116 (fr. 115), 150, 170, 496 (fr. 17).
- ELEAZARUS [Rabbi Eli 'ezer], 180.
- ENNIUS, 218.
- ENOCH, 108.
- EPICURUS, 294, 414.
- EUDEMUS Rodius, 485.
- EUDIXUS, 150.
- EUSEBIUS, 142, 172, 178, 280, 296.
- EVANTES Persa, 108.
- FICINUS Marsilius, 126, 298, 447, 466, 488, 489, 499, 556, 559.
- FRANCISCUS de Mayronis, 140.
- GENNADIUS, 178.
- GERSONIDES [Levi b. Gershon], 180.
- GORGAS, 138.
- GREGORIUS Magnus, 258.
- GUILLELMUS Parisiensis [d'Auvergne], 152.
- HEBRAEI, 108, 134, 144, 154, 156, 160, 176, 184, 196, 208, 234, 246.
- HELIAS Cretensis [Elijah del Medigo], 426.
- HENRICUS, 140, 142.
- HERACLITUS, 118 (fr. 53), 214 (fr. 31), 476 (fr. 12), 495 (fr. 44).
- HERENNIUS, 172.

- HERMIAS Platonicus, 142, 464.  
 HERMIPPUS Pythagoricus, 150, 172.  
 HESIODUS, 503.  
 HIERONYMUS, 160, 176 (*Ep.* 53), 350.  
 HIEROTHEUS, 248.  
 HILARIUS [di Poitiers], 154.  
 HIPPARCUS, 172.  
 HOMERUS, 150, 288, 406, 487, 495,  
 510, 529.  
 HORATIUS, 140.  
 HOSTANES, 150. (*Vit. Pyth.*, 5).
- JAMBlichus, 118, 126, 140, 156, 160,  
 (*Vit. Pyth.*, 28, 145), 172, 452,  
 436 (*Vit. Pyth.*, 82), 562.  
 INNOCENTIUS VIII, 158, 184.  
 JOANNES, 180.  
 JOANNES Philoponus (Gramaticus),  
 144.  
 JOHANAN Alemanno, 535.  
 JONETHES Chaldaeus [Jonathan], 180,  
 366, 535.  
 JOSEPH, 180.  
 JOSEPHUS, 178.  
 ISAAC [Ischaq il cieco?], 180.  
 ISAAC Persa, 196.  
 ISAAC Philosophus [Ischaq Israeli],  
 224.  
 JULIANUS Imperator, 226, 562.
- LAURENTIUS MEDICES, 168, 180, 386.  
*Liber de Causis*, 500 (c. X).  
 LUCILIUS, 106.  
 LYSIS, 172.
- MACROBIUS, 112.  
 MANAEM [Menachem da Recanati],  
 180, 535.  
 MANICHAEI, 370, 512.  
 MANILIUS, 388 (III, 89).  
 MAUMETH, 108.  
 MEDICES Laurentius, cfr. Laur. Med.  
 MELITO, 302.  
 MERCURIUS Trismegistus, 102, 144,  
 466.  
 MOSES [Mosheh b. Maimon, Maimo-  
 nide], 180, 254, 276.  
 MOSES [Mosheh b. Nachman], 180, 350.
- MUSAEUS, 497, 538.  
 NEONIAS [Nechunjah b. ha-Qanah],  
 180.  
 NICOMACHUS, 538.  
 NONIUS Marcellus, 106, 124, 218.  
 NUMENIUS, 170 (fr. 13).
- OLYMPIODORUS, 142, 430, 432.  
 ORIGENES, 154, 156, 178, 258, 260,  
 510, 580.  
 ORIGENES Neoplat., 172.  
 OROMASIUS, 150.  
 ORPHEUS, 160, 162, 308, 504, 513  
 (fr. 169 Kern), 538.  
 ORPHICI hymni, 242, 516 (LV).
- PARISIENSES theologi, 416.  
 PARMENIDES, 392 ss., 396 ss., 503,  
 507 (fr. 8, 42), 538.  
 PERIPATETICI, 204, 206, 240, 296, 298,  
 320, 406, 416, 555, 568.  
 PERSAE, 102, 148, 156, 320.  
 PHILO Judaeus, 170, 178.  
 PHILOLAUS, 146, 172.  
 PHILOSTRATUS, 172.  
 PINDARUS, 481 (*Pyth.*, 8, 136).  
 PLATO, 104, 120 (*Phaed.*, 60 d), 122  
 (*Phaedr.*, 244 ss.), 124 (*Alc. I*,  
 132 c), 126 (*Phaed.* 118 a), 134  
 (*Phaedr.* 247 a, *Tim.* 29 e), 140, 142  
 (*Ep.* VII, 341 d), 144, 146 (*Epin.*  
 677 a; *Resp.* 525 d e), 148, 150  
*Alc. I*, 121; *Charm.* 156), 156  
 (*Ep.* II, 312 d e), 160, 162, 170,  
 172, 184 (*Phaedr.* 247 c), 208  
 (*Tim.* 52 b), 220 (*Tim.* 39 e), 236,  
 240 (*Tim.* 41 d), 242 (*Alc. I*, 124  
 a b), 268 (*Alc. I*, 124 a), 270  
 (*Phaedr.* 215 c), 276 (*Theaet.*, 156 a  
 ss.), 280 (*Resp.* 588 d), 298, 360  
 (*Resp.* 508 e), 386, 390 (*Parm.*  
 127 c. ss.), 392 (*Parm.* 135 d), 394  
 (*Parm.* 136 e ss.; *Soph.* 237 d),  
 396, 402 (*Parm.* 137 c), 404, 418  
 (*Resp.* 509 b), 422 (*Tim.* 49 a ss.;  
*Phileb.* 16 c, 23c-27 e), 426  
 (*Soph.* 238 d, 251 a-253 b), 428,  
 436 (*Phileb.* 20 c d), 438, 447, 448,

- 464 (*Tim.* 30 b; *Phaedr.* 79 c e),  
 465, 466, 469 (*Polit.* 272 e ss.),  
 470, 472 (*Phileb.* 26 c), 474  
 (*Tim.* 48 b ss.), 477 (*Phileb.* 30 c d),  
 478 (*Tim.* 41 d), 479, 480, 485,  
 487 (*Symp.* 201 a), 487 (*Phaedr.*  
 238 c), 488, 492, 496, 498 (*Symp.*  
 180 d), 499, 500, 501, 502 (*Phileb.*  
*Epinom.*), 503, 504, 506 (*Tim.* 34 b),  
 507 (*Tim.* 34 c), 509-10 (*Symp.*  
 180 d), 512 (*Leges*, 896 e), 513, 514  
 (*Symp.* 195 a), 515 (*Symp.* 195 c,  
*Tim.* 47e-48 a), 516 (*Symp.* loc.  
 cit.), 522, 525, 528, 529 (*Phaedr.*  
 246 b c), 531 (*Symp.* 189 d ss.),  
 537 (*Symp.* 180 c ss.), 538 (*Phaedr.*  
 228 e), 541 (*Phaedr.* 246 b ss.),  
 544, 549, 551, 564 (*Symp.* 179 b  
 ss.), 555, 556, 558 (*Symp.* 197 d),  
 559, 561 (*Tim.* 42 d; *Symp.* 180 d),  
 567 (*Phileb.* 16 c ss.), 570 (*Tim.*  
 42 d).
- PLATONICI, 188, 204, 212, 214, 258,  
 278, 330, 406, 416, 420, 424, 461,  
 462 ss.
- PLETHO G. G., 128, 214, 510.
- PLINIUS, 150, 152.
- PLOTINUS, 140, 152 (*En.* IV, IV, 32  
 ss.), 172, 240 (*En.* I, I, 10), 270  
 (*En.* IV, 4, 45), 298 (*En.* VI, VII,  
 8), 402 (*En.* V, I, 8), 462 (*En.* V,  
 VII, 40), 464, 465, 479, 497, 522  
 (*En.* III, v, 2-3), 565 (*En.* I, VI, 6).
- PLUTARCHUS, 124, 416 (*De Is. et Os.*,  
 49), 469 (*De an. procr.*, 28).
- POLITIANUS, 182, 386, 418.
- POMERIUS, 198 (*De vita contempl.*,  
 I, p. 2).
- PORPHYRIUS, 126 (*Vit. Pyth.* 42), 140,  
 148 (*de abs.*, IV, 16), 152 (*Vit.*  
*Pyth.*, 10), 172 (*Vit. Pyth.*, 57;  
*Vit. Plot.*, III), 320 (*Ad Marcel.* 18),  
 464, 466, 479, 507, 565 (*Vit. Plot.*  
 XIII).
- PROCLUS, 142, 146, 214, 464, 466, 479.
- PROPERTIUS, 138, 198, 497.
- PYTHAGORAS, 124, 144, 146, 150, 156,  
 160, 162, 170, 172, 436.
- PYTHAGORICI, 108, 118 (*Jambl. Vit.*  
*Pit.* 230, 33), 188, 218, 224, 232,  
 280, 320, 326, 539, 581.
- REMIGIUS, 178.
- SAADIAS [Sa 'adiah Gaon di Sura], 180.
- SALOMON [Shelomoh b. Ischaq], 180.
- SAMUEL Ofnides [Shemu 'el b. Chofni,  
 Gaon di Sura?], 196.
- SCOTUS Duns, 138, 140, 142, 146, 502.
- SENECA, 144 (*Ep.* 33, 7), 408 (*Ep.* 102).
- SEVERUS, 178.
- Simeon [Shim 'on b. Jochai], 180.
- SIMPLICIUS, 188, 396 (*In Phys.* I, 147).
- SIXTUS IV, 158.
- SOCRATES, 126, 390, 538.
- SPEUSIPPUS, 479.
- STOICI, 206.
- STRABUS [Walafridus], 178, 224.
- STRATON, 294.
- SYRIANUS, 462.
- TALMUD, 352 (*Aboda Zara* 9 a). 356.
- THEMISTIUS, 140.
- THEOCRITUS, 280 (*Iv.* IX, 33-36).
- THEODORETUS, 142, 178, 298.
- Theodorus platonicus, 320, 491.
- THEOPHRASTUS, 140, 538.
- THOMAS Aquin., 138, 142, 146, 206,  
 222, 404, 448.
- TIMAEUS, 104, 236.
- VARRO, 206 (*De lingua lat.*, V, 59), 416  
 (*Ivi*, V, 10).
- VERGILIUS, 328 (*Ecl.* III, 60), 487.
- XALMOSIDES, 150.
- XENOCRATES, 479.
- XENOPHANES, 252.
- XENOPHON, 538.
- ZENON, 392 ss., 538.  
*Zohar*, 208 (I, 16 a), 352 (I, 25 a).
- ZOROASTER, 124, 128, 150, 160, 466,  
 502, 529.

### III.

## INDICE DEI LUOGHI BIBLICI

- Genes.* I, 1-27, 198-202.  
 I, 1, 374.  
 I, 2, 112.  
 I, 3, 562.  
 I, 12, 432.  
 I, 25, 490.  
 VI, 12, 108.  
 XXVII, 27, 260.  
 XXVIII, 12-13, 114.
- Exod.* XXV, 26, 120.  
 XXV, 40, 194.
- Num.* XXVII, 16, 108.
- Deut.* XVII, 3, 254.  
 XXIV, 19, 178.
- Job.* XXVIII, 36, 126.  
 XXXII, 8, 136.  
 XXXVIII, 7, 112.
- Psal.* IV, 7, 562.  
 VIII, 6, 102, 266.  
 XVII, 12, 248.  
 XVIII, 2, 342.  
 XLIV, 2, 420.  
 XLIV, 18, 128.  
 XLV, 3, 344.  
 XLV, 4, 344.  
 XLVIII, 21, 110.  
 LVII, 7, 440.  
 LXVII, 14, 246.  
 LXXXI, 6, 110.  
 LXXXIII, 3, 414.  
 LXXXVII, 12, 412.  
 XCII, 3, 344.
- Psal.* XCIII, 4, 344.  
 CXVIII, 11, 174.  
 CXXXV, 5, 190.  
 CXXXV, 6, 511.
- Prov.* VIII, 27, 294.  
 VIII, 29, 294.
- Eccle.* I, 2, 372.  
 I, 4, 212.  
 I, 7, 258.
- Cant.* I, 7, 268.
- Isaia.* VI, 2, 264.  
 VI, 3, 154.
- Jerem.* I, 5, 116.  
 V, 22, 296.  
 IX, 21, 130.  
 X, 2, 244, 342.
- Ezech.* I, 16, 192.  
 I, 26, 224.  
 VIII, 2, 174.
- Dan.* VII, 10, 116, 264.
- Zach.* IV, 2-3, 224.
- Matth.* VII, 6, 156.  
 IX, 37, 178.  
 XII, 8, 260.  
 XIII, 28, 240.
- Marc.* XVI, 15, 108, 192.
- Lucas* II, 14, 358.  
 II, 32, 362.  
 XIX, 38, 118.
- Joan.* I, 5, 358.  
 V, 39, 366.  
 VI, 44, 344.

- Joan.* VIII, 25, 244.  
X, 34, 110.  
XIV, 6, 324.  
XVII, 21, 336.
- Act.* VII, 22, 170.
- Rom.* VII, 24, 408.  
VIII, 5, 112.  
VIII, 14, 336.  
VIII, 15, 372.  
VIII, 28, 342.  
VIII, 35, 336.  
XIII, 14, 282.  
XIV, 3, 198.
- I Cor.* II, 6, 156.  
II, 14, 440.  
V, 5, 308.  
V, 11, 176.
- I Cor.* XIII, 12, 336.  
XV, 31, 408.  
XV, 46, 440.
- II Cor.* III, 5, 320.  
XII, 2, 112.
- Galat.* IV, 6, 372.
- Colos.* I, 16, 244.  
III, 1-2, 440.
- I Tim.* IV, 12, 136.
- Hebr.* I, 4, 266.  
I, 7, 190.  
I, 14, 256, 304.
- Jac.* I, 17, 292.
- I Joan.* I, 1, 176.  
I, 3, 274.  
II, 16, 438.  
V, 19, 438.

#### IV.

### INDICE DELL' INTRODUZIONE

- ABBA (Rabbi), 73.  
 ABUMARON Babilonese, 19.  
 ADELANDO Arabo, 19.  
 ADRAMITTENO M., 5.  
 AGOSTINO (Sant.), 31, 81.  
 ALBERTO MAGNO, 19.  
 ALASSANDRO VI, 50.  
 ALESSANDRO di Afrodisia, 19.  
 ALFANI Alfano, 56.  
 ALFARABI, 19.  
 ALGARALI, 84, 85.  
 AMBROGIO (Sant'), 31.  
 AMMONIO, 19.  
 ANACREONTE, 10.  
 ANTIQUARIO J., 49, 51.  
 ANTONIO (Cittadini) da Faenza, 38,  
 39, 43, 55.  
 APOLLINARE, 83.  
 APULEIO, 83.  
 ARCANGELO da Borgonovo, 32.  
 ARISTOTELE, 9, 22, 27, 34, 35, 36, 37,  
 43, 67, 68, 72, 80, 86.  
 AVEMPACE, 19, 70.  
 AVERROE, 19, 35, 36, 67, 68, 69,  
 85, 86.  
 AVICENNA, 19, 35, 36, 68.  
 BALDO PERUGINO, 11, 21, 50.  
 BANDINI A. M., 4, 28, 54.  
 BARBARO Ermolao, 6, 7, 8, 9, 10, 21,  
 22, 32, 46, 47, 48, 51.  
 BASILIO (San), 31, 81.  
 BATTISTA Mantovano, cfr. Spa-  
 gnuoli B.  
 BELLANTIUS L., 44.  
 BENIVIENI D., 11, 48.  
 BENIVIENI G., 3, 6, 10, 11, 13, 14,  
 15, 16, 17, 18, 20, 48, 50, 51, 58.  
 BEROALDO F., 32, 50.  
 BERTI D., 24, 30, 34, 50, 79.  
 BORGONOVO, cfr. Arcangelo da B.  
 BOSSI M., 32, 49.  
 BOTTIGLIONI G., 6, 50.  
 BRUNO Giordano, 59.  
 BUONACCORSI B., 15, 16.  
*Cabalisti*, 19.  
*Caldei*, 19.  
 CALORI CESIS F., 50.  
 CAPELLA MARZIANO, 83.  
 CAPPELLI A., 27.  
 CARAMELLA S., 59.  
 CASSANDRA Fedele, 32.  
 CASSIODORO, 83.  
 CASSIRER E., 43.  
 CERETTI F., 6, 30, 50.  
 CESARE, 83.  
 CICERONE, 22, 83.  
 CIPRIANO (San), 83.  
 CITTADINI A., cfr. Antonio da Faenza.  
 COLLENUCCIO P., 40.  
 COLUMELLA, 83.  
 CORNEO A. da Urbino, 11, 20, 30, 48.  
 CORTESE A., 49.

- CRESCIMBENI G. M., 16.  
CRINITO P., 79-84.  
CURZIO Quinto, 83.
- DANTE, 7, 15.  
DEMOCRITO, 35, 36.  
DIDIMO, 10.  
DIONIGI Areopagita, 31, 32, 37, 87.  
DONATO G., 47.  
DOREZ L., 6, 19, 21, 22, 27, 48,  
50.  
DUKAS P., 72.
- EGIDIO Romano, 19.  
ELIA del Medigo, 9, 10, 18, 36, 49,  
51, 53, 67-72.  
ENRICO di Gand, 19.  
EPIFANIO, 75.  
EPITTETO, 4, 5, 9.  
ERACLITO, 35.  
ERMETE Trismegisto, 19, 79.  
ESTE (d') Ercole, 50.  
EUSEBIO, 76.
- FABRONI A., 30, 34, 38.  
FEDELE Cassandra, cfr. Cassandra  
Fedele.  
FELTRE (da) Jacopo, 50.  
FERRIGUTO A., 10.  
FESTUGIERE A., 4.  
FICINO Marsilio, 11, 12, 17, 27, 28,  
29, 32, 35, 37, 40, 44, 47, 50.  
FILELFO F., 51.  
FILOPONO Giovanni, 31.  
FILOSTRATO, 49.  
FONZIO B., 32, 51.  
FRANCESCO di Mayronnes, 19.
- GAGUIN R., 54.  
GANAI (di) Germano, 12, 35.  
GENTILE G., 59.  
GIAMBILICO, 19, 28.  
GIORGIO Veneto F., 32.  
GIRALDI Cinthio, 16, 17.  
GIROLAMO (San), 75.  
GONZAGA Federigo, 50.  
GORGIA, 21, 22.  
GREGORIO DI NISSA. 31.
- GRIMANI D., 49, 52.  
GUARINO Battista, 49, 50.
- HAIN, 48, 53.  
HALM C., 54.  
HEIBERG J. L., 50.  
HEINEMANN (von) O., 54.  
HIEROTHEUS, 31.
- JANDUN (di) Giov., 36.  
INNOCENZO VIII, 20, 24, 26, 27, 32,  
34, 63-66.  
JOCHANAN Alemanno, 17.  
ISAAC Narbon., 19.
- KRISTELLER P. O., 12, 28, 40, 56.
- LAMI G., 52.  
LANDINO C., 32.  
LANFREDINI G., 24, 29, 30, 33, 34.  
LATTANZIO, 31.  
LAURENTIANUS Laurentius, 79, 80, 82.  
LEGRAND E., 5.  
LEONE EBREO. 59.  
LEONICENO N., 38, 48.  
LIBRI (di) B., 32.  
LIVIO, 83.  
LODI L., 54.  
LUCIANO, 79.  
LUCREZIO, 7.
- MANUZIO A., 5, 37, 49.  
MAIMONIDE, 19.  
MALVEZZI T., 49.  
MAOMETTO, 28, 41.  
MAOMETTO DI TOLEDO, 19.  
MEDICI (de') Giuliano, 4.  
MEDICI (de') Lorenzo, 7, 23, 24,  
29, 30, 32, 33, 34, 37, 46, 48, 76.  
MEDICI (de') Piero, 6.  
MEDIO T., 48.  
MENACHEM da Recanati, 17, 70.  
MERCATI G., 51, 58.  
MIGLIAVACCA B., 50.  
MITRIDATE F., 11, 18, 28.
- OMERO, 10.  
ORFEO, 35.



- OROMASIUS, 81.  
ORIGENE, 20, 26, 74-75.  
PAOLO (San), 12, 31.  
PETRUS LEO, 28.  
PETRARCA, 7.  
PICO Anton Maria, 52, 78.  
PICO Gian Francesco, 3, 6, 12, 23,  
30, 35, 39, 42, 45, 46, 49, 50, 52,  
53, 54, 55, 56.  
PICTORIUS L. B., 6.  
PITAGORA, 19, 35, 79, 80, 81.  
PIZZAMANNO A., 49.  
PLATONE, 9, 11, 17, 27, 31, 34, 35,  
36, 37, 69, 81, 84, 85.  
PLOTINO, 17, 19, 37.  
POLIZIANO, 3, 4, 5, 6, 9, 36, 37, 38,  
40, 47, 50.  
PONTANO, 44, 52.  
PORFIRIO, 19.  
PROCLO, 17, 19, 37.  
  
RAMUSIO G., 47.  
RE C., 16.  
  
SALLUSTIO, 83.  
SALVIATI L., 10, 21, 28, 32, 48, 72.  
SALVO-COZZO G., 32.  
  
SAVONAROLA G., 7, 41, 79-81.  
SCOTO Duns, 19, 34, 35.  
SCOTO ERIUGENA, 32.  
SENECA, 9, 83.  
SERATHICUS N., 32.  
SIMPLICIO, 19, 39.  
SOLONE, 80.  
SPAGNUOLI Battista, 35, 49, 50, 52.  
SVETONIO, 83.  
  
TACITO, 83.  
TALETE, 35.  
TEMISTIO, 8, 9, 19, 39, 85.  
TEOFRASTO, 19.  
THUASNE L., 22.  
TIRABOSCHI G., 52.  
TOMMASO d'Aquino, 19, 34, 35, 38.  
TUPPO (del) Fr., 23.  
  
UGOLINO Taddeo, 48.  
  
VALGIMIGLI G. M. 38.  
VALLA G., 50.  
VERINO U. 50.  
VERNIA N., 38.  
  
ZOROASTRO, 79, 81.



## INDICE DELLE MATERIE

Avvertenza . . . . .	Pag. VII
Introduzione . . . . .	I
1. I primi tentativi letterari, p. 3. — 2. La lettera a Ermolao Barbaro « sui filosofi barbari », p. 7. — 3. Il commento alla canzone d'amore, p. 10. — 4. L' <i>Oratio</i> , le <i>Conclusiones</i> , l' <i>Apologia</i> , p. 18. — L' <i>Heptaplus</i> , p. 27. — 6. Il <i>De Ente et Uno</i> , p. 34. — 7. Le <i>Disputationes adversus astrologus</i> , p. 40. — 8. Le epistole e gli scritti minori, p. 45. — 9. L'edizione delle sue opere. Appendice.	
Appendice . . . . .	61
1. <i>Damnatio propositionum</i> , p. 63. — 2. Epistola di Elia del Medigo p. 67. — 3. Epistola di un ignoto amico, p. 72. — 4. Dall' <i>Apologia</i> , 74. — 5. Epistola in volgare a Lorenzo, p. 76. — 6-8. Colloqui con Pietro Crinito, p. 79 — 9-10. Colloqui A. Nife, p. 84.	
Bibliografia . . . . .	87
Oratio de hominis dignitate . . . . .	101
Heptaplus . . . . .	167
De Ente et Uno . . . . .	385
Commento alla canzone d'amore . . . . .	443
Indici . . . . .	583









3 9031 01459742 1

230215

DOES NOT CIRCULATE

~~B785~~  
~~.P5A1G3~~ 230215 PA 785  
 G3 1942  
 Author Mirandola, G. Pico D.  
 Title De Hominis Dignitate

~~MIRANDOS~~ B  
 785  
~~B785~~ .P51  
~~P5A1G3~~ G3  
 1942

~~✓~~ Boston College Library  
 Chestnut Hill 67, Mass.

Books may be kept for two weeks unless a shorter time is specified.

Two cents a day is charged for each 2-week book kept overtime; 25 cents a day for each overnight book.

If you cannot find what you want, inquire at the delivery desk for assistance.

VALLECCHI EDITORE FIRENZE

Prezzo netto L. 1500