

PRIN 2010-2011    Unità di Ricerca ILIESI CNR    Attività 2013-2015  
IPERTESTO <http://prin.iliesi.cnr.it>

*Il problema anima-corpo alla luce dell'etica tra Rinascimento e Settecento*  
*testi • percorsi tematici • terminologia • censure*

★

MARSILIO FICINO

EL LIBRO DELL'AMORE



*Proemio di Marsilio Fecino fiorentino sopra El libro dell'Amore, a Bernardo del Nero e Antonio di Tuccio Manetti, prudenti ciptadini fiorentini, amici suoi carissimi.*

Sogliono e mortali quelle cose che generalmente e spesso fanno dopo lungo uso farle bene, e quanto più le frequentano, tanto farle meglio. Questa regola per la nostra stoltitia e ad nostra miseria falla nello amore. Tutti continuamente amiamo in qualche modo, tutti quasi amiamo male e quanto più amiamo tanto peggio amiamo, e se uno in centomila ama rectamente, perché questa non è comune usanza, non si crede. Questo monstruoso errore, guai ad noi, ci adviene perché temerariamente entriamo prima in questo faticoso viaggio d'amore che impariamo el termine suo, e modo di camminare, e e periculosi passi del cammino.

E però quanto più andiamo tanto più, omè miseri, ad nostro gran danno erriamo. Tanto più importa lo sviarsi per questa selva obscura che per gli altri viaggi, quanto più numero e più spesso ci cammina.

El sommo amore della providentia divina, per ridurci alla diritta via da noi smarrita, anticamente spirò in Grecia una castissima donna chiamata Diotima, sacerdote, la quale da Dio spirata, trovando Socrate philosopho dato sopra tutti

allo amore, gli dichiarò che cosa fussi questo ardente desiderio e per che via ne possiamo cadere al sommo male, e per che via ne possiamo salire al sommo bene. Socrate rivelò questo sacro mysterio al nostro Platone, Platone, philosopho sopra gli altri pio, subito uno libro per rimedio de' Greci ne compose. Io per rimedio de' Latini el libro di Platone di greca lingua in latino tradussi e, confortato dal nostro magnifico Lorenzo de' Medici, e mysterii che in decto libro erano più difficili comentai, e acciò che quella salutifera manna a Diotima dal cielo mandata a più persone sia comune e facile, ho tradocto di latina lingua in toscana e decti platonici mysterii insieme col commento mio. El qual volume dirizzo principalmente ad voi Bernardo del Nero e Antonio Manetti, dilectissimi miei, perché son certo che l'amore el quale vi manda el vostro Marsilio Fecino con amore riceverete, e darete ad intendere a qualunque persona presumessi leggere questo libro con negligentia o con hodio, che non ne sarà capace in sempiterno; imperò che la diligentia dello amore non si comprende colla negligentia, e esso amore non si piglia con l'odio. El Santo Spirito, Amore Divino, el quale spirò Diotima, ci allumini la mente e accenda la volontà in modo che amiamo Lui in tutte le sue opere belle, e poi amiamo l'opere sue in Lui, e infinitamente godiamo la infinita sua bellezza.

## CAPITOLO I

### *Dell'ordine del libro.*

Platone padre de' philosophi, adempiuti gli anni ottantuno della sua età, el septimo dì di novembre nel quale egli era nato sedendo a mensa, levate le vivande, finì sua vita. Questo convito, nel quale parimente la natività e fine d'esso Platone si contiene, tutti gli antichi platonici infino a' tempi di Plotino e Porfirio ciascuno anno celebravano. Ma dopo Porfirio anni MCC si pretermissono queste solenne vivande. Finalmente ne' nostri tempi el clarissimo viro Lorenzo de' Medici, volendo el platonico convivio rinnovare, la cura d'esso a Francesco Bandino commisse. Con ciò sie cosa adunque che el Bandino avessi ordinato honorare el septimo dì di novembre, invitati nove platonici, con regale apparato nella villa di Careggi gli ricevette. Questi furono: messere Antonio degli Agli vescovo di Fiesole; maestro Fecino medico; Cristofano Landini poeta; Bernardo Nuti retorico; Tommaso Benci; Giovanni Cavalcanti nostro familiare; dua de' Marsupini, Cristofano e Carlo, figliuoli di Carlo poeta. Finalmente el Bandino volle che io fussi el nono, acciò che per Marsilio Fecino, a quegli di sopra aggiunto, el numero delle Muse si raguagliassi. E quando le vivande furono levate Bernardo Nuti prese el libro di Platone el quale è *Convivio d'Amore* intitolato, e di decto *Convivio* lesse

tutte le orationi; le quali lecte, pregò gli altri convitati che ciascuno una ne dovessi exporre. La qual cosa tutti acconsentirono; e per sorte quella prima oratione di Phedro toccò a Giovanni Cavalcanti a sporre, la oratione di Pausania a Antonio theologo, quella di Erisimaco medico a Fecino medico, e similmente d'Aristophane poeta a Cristofano poeta, e così del giovanetto Agatone a Carlo Mursupino; a Tommaso Benci fu data la disputatione di Socrate; l'ultima d'Alcibiade a Cristofano Marsupino. Questa tale sorte tutti approvarono, ma el vescovo e il medico, l'uno alla cura dell'anime, l'altro a quella de' corpi obligati andare, a Giovanni Cavalcanti loro disputationi commissono; gli altri, ad costui voltati, con attentione stettono a udire. Allora in tal modo cominciò a parlare.

## CAPITOLO II

*Della regola di lodare l'amore e della sua dignità e grandezza.*

Gratissima sorte, optimi convitati, oggi a me tocca, per la quale è accaduto che io Phedro Mirrinusio rapresenti. Io dico quel Phedro, la familiarità del quale tanto stimò Lisia tebano, sommo oratore, che con oratione diligentissimamente composta renderselo benivolo si sforzò. La cui apparentia fu a Socrate di tanta admiratione, che già appresso al fiume Ilisso, dallo splendore d'essa commosso e più altamente elevato, cantò mysterii divini; il quale innanzi non solamente delle cose celesti, ma ancora delle terrene diceva sé essere ignorantissimo. Dello ingegno del quale tanto dilecto pigliava Platone, che e primi fructi degli studii suoi a Phedro mandò; a questo gli epigrammi, ad costui l'elegie di Platone, ad questo el primo libro di Platone che tractò della bellezza, el quale *Phedro* si chiama. Con ciò sia adunque che io simile a Phedria sia suto

giudicato, non certamente da me, perché tanto non mi attribuisco, ma dal caso della sorte, la qual cosa da voi è suta approvata, con questi felici auguri la sua oratione volentieri imprima interpreterò, dipoi quello che al vescovo e al medico toccava, secondo la facultà dello ingegno, metterò ad executione. Tre parti in ogni cosa considera qualunque platonico philosopho: di che natura sono quelle cose che gli vanno innanzi, di che quelle che l'accompagnano, e così quelle che seguitano dipoi. E se queste parti essere buone approva, essa cosa loda, e così per contrario. Quella adunque è laude perfecta la quale l'antica origine della cosa racconta, narra la forma presente e dimostra e fructi futuri. Dalle prime parti ciascuna cosa di nobiltà si loda, dalle seconde di grandezza, dalle terze di utilità. Il perché per quelle tre parti nelle lode queste tre cose si concludono: nobiltà, grandezza e utilità. Per la qual cosa el nostro Phedro, principalmente contemplato la presente excellentia d'Amore, grande iddio lo chiamò. Sobgiunse: agli huomini e gli dii degno d'ammirazione. E non senza ragione, con ciò sia che noi propriamente delle cose grandi pigliamo admiratione. Colui veramente è grande allo imperio del quale tutti gli huomini e tutti gli dii, secondo che si dice, si sottomettono; imperò che apresso agli antichi, così gli dii come gli huomini s'innamorano. La qual cosa Orpheo e Esiodo insegnano quando dicono le menti degli huomini e degli dii da Amore essere domate. Dicesi ancora essere degno d'ammirazione, perché ciascuno quella cosa ama, per la bellezza della quale si maraviglia. Certamente gl'iddii, o vero angeli come vogliono

e nostri theologi, maravigliandosi della bellezza divina, quella amano, e similmente adviene agli huomini di quella de' corpi. Questa certamente è laude d'amore, che si trahe dalla sua presente excellentia che esso accompagna. Dipoi dalle parte che gli vanno innanzi Phedro lo loda, quando afferma Amore essere antiquissimo di tutti gl'iddii, dove risplende la nobiltà d'Amore, quando la sua prima origine si narra. Terzo, lo loderà dalle cose che seguitano, dove apparirà la sua maravigliosa utilità. Ma imprima dell'antica e nobile sua origine, appresso della sua futura utilità disputereno.

### CAPITOLO III

#### *Della origine dell'Amore.*

Orfeo nell'*Argonautica*, imitando la teologia di Mercurio Trismegisto, quando cantò de' principii delle cose alla presentia di Chirone e degli Heroi, cioè huomini angelici, pose el chaos innanzi al mondo e dinanzi a Saturno, Giove e gli altri iddii. Nel seno d'esso chaos collocò l'Amore, dicendo Amore essere antiquissimo, per sé medesimo perfecto, di gran consiglio. Hesiodo nella sua Theologia, e Parmenide pictagoreo nel libro *Della natura*, e Acusileo poeta, con Orfeo e Mercurio s'accordano. Platone nel *Thimeo* similmente descrive el chaos e in quello pone l'Amore, e questo medesimo nel *Convivio*

racconta Phedro. E platonici chiamano el caos el mondo senza forme, e dicono el mondo essere caos di forme dipinto. Tre mondi pongono, tre ancora saranno e caossi. Prima che tutte le cose è Iddio Auctore di tutte, el quale noi esso Bene chiamiamo. Iddio imprima crea la mente angelica, dipoi l'anima del mondo come vuole Platone, ultimamente el corpo dello universo. Esso sommo Iddio non si chiama mondo, perché el mondo significa ornamento di molte cose composto, e lui al tutto semplice intendere si debbe. Ma esso Iddio affermiamo essere di tutti e mondi principio e fine. La mente angelica è il primo mondo facto da Dio, el secondo è l'anima dell'universo, el terzo a tutto questo edificio el quale not veggiamo.

Certamente in questi tre mondi ancora tre caos si considerano. In principio Iddio crea la substantia della mente angelica, la quale noi ancora essentia nominiamo. Questa nel primo momento della sua creatione è senza forme e tenebrosa, ma perché ella è nata da Ddio per uno certo appetito innato a Dio suo principio si volge; voltandosi a Ddio dal suo razzo è illustrata, e per lo splendore di quel razzo s'accende l'appetito suo; acceso tutto a Ddio s'accosta; accostandosi piglia le forme, imperò che Iddio, che tutto può, nella mente che a Llui s'accosta scolpisce le nature di tutte le cose che si creano. In quella adunque spiritualmente si dipingono tutte le cose che in questo mondo sono.

Quivi le spere de' cieli e degli elementi, quivi le stelle, quivi le nature de' vapori, le forme delle pietre, de' metalli, delle piante e degli animali si generano. Queste spetie di tutte le cose, da divino aiuto in quella superna mente concepute, essere le idee non dubitiamo; a quella forma e idea de' cieli spesse volte iddio Cielo chiamiamo, e la forma del primo pia-

neta Saturno, e del secondo Giove, e similmente si procede ne' pianeti che seguitano. Ancora quella idea di questo elemento del fuoco si chiama iddio Vulcano, quella dell'aria Giunone, dell'acqua Nettunno, e della terra Plutone. Per la qual cosa tutti gl'iddii assegnati a certe parti del mondo inferiore sono le idee di queste parti in quella mente superna adunate. Ma innanzi che la mente angelica da Dio perfettamente ricevevi le idee a Llui s'accostò; e prima che a Llui s'accostassi era già d'accostarsi acceso l'appetito suo; e prima che il suo appetito s'accendessi aveva il divino razzo ricevuto; e prima che di tale splendore fussi capace, l'appetito suo naturale a Dio suo principio già s'era rivolto; e innanzi che a Lui si rivolgessi era la sua essentia senza forme e tenebrosa, la quale essentia, per ancora di forme privata, vogliamo che caos certamente sia. E' l suo primo voltamento a Ddio è el nascimento d'Amore, la infusione del razzo è cibo d'Amore, lo incendio che ne seguita crescimento d'Amore si chiama, l'accostarsi a Ddio è l'impeto d'Amore; la sua formatione è perfectione d'Amore, e lo adunamento di tutte le forme e idee e Latini chiamano mondo, e' Greci cosmon, che ornamento significa. La gratia di questo mondo a di questo ornamento è la bellezza, alla quale subitamente che quello Amore fu nato tirò e condussevi la mente angelica, la quale essendo brutta per suo mezzo bella divenne. Però tale è la conditione d'Amore, ch'egli rapisce le cose alla bellezza e le brutte alle belle congiugne. Chi dubiterà adunque che l'Amore non se-

guiti subitamente el chaos, e prima sia che il mondo e che tutti gl'iddei che sono alle parti del mondo distribuiti, considerato che quello appetito della mente sia innanzi alla sua formatione, e nella mente formata naschino gl'iddei e il mondo? Meritamente adunque fu costui da Orfeo « antiquissimo » chiamato. Oltre a questo « per sé medesimo perfecto », quasi voglia dire che a sé medesimo dia perfectione.

Imperò che pare che quel primo istinto della mente per sua natura la sua perfectione attinga da Dio, e quella dia alla mente che di quivi piglia sue forme, e similmente faccia agl'iddii che di quivi si generano. Ancora lo chiamò « di gran consiglio », e ragionevolmente, con ciò sia che la sapientia onde propriamente deriva ogni consiglio alla angelica mente è attribuita, perché quella per amore inverso Iddio voltatasi per lo ineffabile suo razzo risplendette.

Non altrimenti si dirizza la mente inverso Iddio che inverso el lume del sole l'occhio si faccia. L'occhio prima guarda, dipoi non altro che lume del sole è quello che vede, terzo nel lume del sole e colori e le figure delle cose comprende. Il perché l'occhio, primamente oscuro e informe, ad similitudine di caos ama el lume mentre che ei guarda, e guardando piglia e razzi del sole, e quegli ricevendo de' colori e delle figure delle cose si forma. E sì come quella mente subito ch'ell'è senza le forme nata, si volge a Dio, e quivi si forma, similmente l'anima del mondo inverso la mente a Iddio, di quivi generata, si rivolta; e benché imprima ella sia caos e nuda di forme, nondimeno inverso l'angelica mente per amore dirizzatasi, pigliando le forme mondo diventa. Né altrimenti la materia di questo mondo per lo innato amore difacto inverso

l'anima si dirizzò, e a lei tractabile si dispose. E benché ella nel suo principio senza ornamento di forme fussi caos non formato, nondimeno per mezzo di tale amore ricevette dalla anima l'ornamento di tutte le forme che in questo mondo si veggono, il perché di caos mondo è divenuta. Tre adunqu' e mondi, tre e caos si considerano. Finalmente in tutti l'amore accompagna el chaos e va innanzi al mondo; desta le cose che dormono, le tenebrose illumina, dà vita alle cose morte, forma le non formate, e dà perfectione alle imperfecte. Delle quali laude quasi nessuna maggiore si può dire o pensare.

## CAPITOLO IV

### *Della utilità d'amore.*

Abbiamo insino a hora della sua origine e nobiltà parlato; della sua utilità stimo già sia da disputare.

Certamente superfluo sarebbe narrare tutti e beneficii che l'amore arreca alla humana generatione, maxime potendo in somma tutti ridurgli. Perché l'uficio della vita humana consiste in questo: che ci scostiamo dal male e accostiànci al bene. El male dell'uomo è quello che è inonesto, e quello che è il suo bene è l'onesto. Senza dubio tutte le leggi e discipline non d'altro si sforzano che dare agli huomini tali instituti di vita che dalle cose brutte si guardino, e le honeste mandino ad executione. La qual cosa finalmente appena con grande spatio di tempo, legge e scientie quasi innumerabili possono conseguire, e esso semplice amore in brieve mette ad effecto. Perché la vergogna delle cose turpe, cioè brutte, rimuove, e il desiderio dell'essere eccellente alle honeste gli huomini tira. Queste due cose non per alcuno altro modo che per amore possono gli huomini con più facilità o prestezza conseguire. Quando noi diciamo amore, intendete desiderio di bellezza, perché così apresso di tutti e philosaphi è la diffinitione

d'amore; e la bellezza è una certa gratia la qual maximamente el più delle volte nasce dalla conrispondentia di più cose; la qual conrispondentia è di tre ragioni. Il perché la gratia che è negli animi è per la conrispondentia di più virtù; quella che è ne' corpi nasce per la concordia di più colori e linee. Ancora gratia grandissima ne' suoni per la consonantia di più voci apparisce. Adunque di tre ragioni è la bellezza: cioè degli animi, de' corpi e delle voci. Quella dell'animo con la mente solo si conosce; quella de' corpi con gli occhi; quella delle voci non con altro che con gli orecchi si comprende. Considerato adunque che la mente, el vedere e l'udire sono quelle cose con le quali sole noi possiamo fruire essa bellezza, e l'amore di fruire la bellezza desiderio sia, l'amore sempre della mente, occhi e orecchi è contento. Or che gli fa bisogno d'odorare, di gustare o di toccare, con ciò sia che questi sensi non altro che odori, sapori, caldo e freddo, molle e duro o simil cose comprendino? Nessuna di queste cose adunque, da poi ch'elle sono semplice forme, è la bellezza humana; maxime considerato che la pulcritudine del corpo humano richiegga concordia di varii membri, e l'amore riguardi la fruizione della bellezza come suo fine. Questa solo alla mente e al vedere e allo udire s'appartiene. Lo amore adunque in queste tre cose si termina.

E lo appetito che gli altri sensi seguita non amore, ma piuttosto libidine o rabbia si chiama. Oltre ad questo, se lo amore inverso lo huomo desidera essa bellezza humana, e la bellezza del corpo humano in una certa conrispondentia consiste, e la conrispondentia è certa temperantia, seguita che non altro appetisca amore se non quelle cose le quali sono temperate, modeste e onorevoli. Sì che e piaceri del gusto e tacto che sono voluptà, cioè piaceri tanto vehementi e furiosi che la mente del proprio stato rimuovono, e l'uomo perturbano, non solo non le desidera amore anzi l'ha in abbomina-

tione, e quelle fugge come cose che per la loro intemperanza sono contrarie alla bellezza. La rabbia venerea, cioè luxuria, tira gli huomini alla intemperanza, e per conseguente alla inconrispondentia; il perché similmente pare che alla deformità, cioè bruttezza, gli huomini tiri, e amore alla bellezza: la deformità e la pulchritudine sono contrarii.

Questi movimenti adunque che alla deformità e pulchritudine ci rapiscono, medesimamente appariscono intra loro essere contrarii. Per la qual cosa l'appetito del coito e lo amore non solamente non sono e medesimi moti, ma essere contrarii si mostrano. E questo testificano gli antichi theologi e quali a Dio el nome d'Amore hanno attribuito. La qual cosa ancora e cristiani theologi sommamente confermano, e nessuno nome comune con le cose disoneste è conveniente a Dio. E però ciascuno che è d'intellecto sano si debba guardare che l'amore, certamente nome divino, alle stolte perturbationi scioccamente non transferisca. Vergognisi adunque Dicearco e qualunque altro ha ardire di riprendere la maestà di Platone, che abbi troppo allo amore attribuito. Imperò che agli affecti onesti, onorevoli e divini, non solamente troppo, ma abbastanza mai attendere non possiamo. Di qui nasce che ogni amore è onesto e ogni amatore è giusto, perché ogni vero amore è bello e condecete, e propriamente le cose a sé simili ama. Ma lo sfrenato incendio dal quale agli acti lascivi siamo tirati, con ciò sia che egli tragga alla deformità, giudicasi alla

bellezza essere contrario. Acciò che adunque noi ritorniamo qualche volta alla utilità d'amore, el timore della infamia che dalle cose inoneste ci discosta, e el desiderio della gloria che alle honorevoli imprese ci fa caldi, agevolmente e presto da amore procedono. E prima perché amore appetisce le cose belle, sempre le laudabili e magnifiche desidera; e chi ha in odio le deforme, necessario è che le disoneste e spurche sempre fugga. Ancora se due insieme s'amano, l'uno all'altro con diligentia attendono, e doversi piacere scambievolmente desiderano: in quanto l'uno dall'altro è atteso, come quegli che mai non mancano di testimonianza, sempre si guardano dalle disoneste cose; in quanto ciascuno di piacere all'altro s'ingegna, sempre con ogni sollecitudine e diligentia alle magnifiche si mettono, acciò che e' non sieno a disprezzo alla persona amata, ma d'essere degni di reciproco amore si stmino. Ma questa ragione copiosissimamente la dimostra Phedro, e pone tre exempli d'amore: uno di femmina di maschio innamorata, dove parla d'Alceste moglie di Admeto, la qual fu contenta morire pe' l suo marito; l'altro di maschio innamorato di femmina, come fu Orfeo di Euridice; terzo di maschio a maschio come fu Patroclo d'Achille, dove dimostra nessuna cosa quanto amore rendere gli huomini forti. Ma l'allegoria d'Alceste o d'Orfeo al presente non ricercheremo; imperò che queste cose, narrandole come storie, molto più mostrano la forza e lo 'mperio d'amore che volendo a quelle sensi allegorici dare. Adunque confessiamo al tutto che Amore sia iddio grande e mirabile; ancora nobile e utilissimo, e in tal modo allo amore opera diamo che del suo fine, che è essa bellezza, rimaniamo contenti.

Questa bellezza con quella parte solo con la quale è conosciuta si fruisce, con la mente e col vedere e con l'udire la conosciamo. Adunque con questi tre la possiamo fruire; con gli altri sensi non la bellezza, la quale desidera amore, ma più tosto qualche altra cosa che fa bisogno al corpo possediamo. Con questi tre adunque la bellezza cercheremo, e per quella che si mostra ne' corpi o nelle voci, come per certi vestigi, cioè mezzo conveniente, quella dell'animo investigheremo. Loderemo la corporale e quella approveremo, e sempre ci sforzeremo d'observare che tanto sia l'amore quanto sia essa bellezza; e dove non l'animo ma solo el corpo fussi bello, quello come ombra e caduca imagine della bellezza appena e leggermente amiamo; dove solamente fussi l'animo bello, questo perpetuo ornamento dell'animo ardentemente amiamo; e dove l'una e l'altra bellezza concorre, vehementissimamente piglieremo admiratione. E così procedendo dimostreremo che noi siamo in verità famiglia platonica, la qual certamente non altro pensa che cose liete, celeste e divine. E questo basti quanto alla oratione di Phedro. Adunque vegnamo a Pausania.



## QUI FINISCE LA I ORATIONE E COMINCIA LA II

### CAPITOLO I

*Che Iddio è bontà, bellezza e giustitia, principio, mezzo e fine.*

Vollono e pittagorici philosophi ch' el numero ternario fussi di tutte le cose misura: stimo per cagione che col numero di tre Iddio governa le cose, e le cose ancora con esso ternario numero sono terminate. Di qui è quel verso di Virgilio: « Del numero non pari si dilecta Iddio ». Certamente quel sommo Autore prima crea tutte le cose; secondo ad sé le rapisce; terzo dà loro perfectione. Tutte le cose principalmente in mentre ch' elle nascono escono di quel sempiterno fonte, dipoi in quel medesimo ritornano quando la loro propria origine adomandano, ultimamente perfecte divengono quando elle sono nel loro principio ritornate.

Questo divinamento cantò Orfeo quando disse Giove essere principio, mezzo e fine dell' universo: principio in quanto egli tutte le cose produce, mezzo in quanto poi che sono pro-

docte ad sé le tira, fine in quanto le fa perfecte mentre che ad sé ritornano.

E per questo quello re dell'universo buono e bello e giusto possiamo chiamare, come appresso Platone spesse volte si dice: buono in quanto le cose e' crea, in quanto egli l'allecta bello, giusto in quanto secondo e meriti di ciascuna le fa perfecte. La bellezza adunque, la quale per sua natura ad sé tira le cose, sta tra lla bontà e la giustitia, e certamente dalla bontà nasce e va alla giustitia.

## CAPITOLO II

### *Come la bellezza di Dio partorisce l'amore.*

E questa spetie divina, cioè bellezza, in tutte le cose l'amore, cioè desiderio di sé, ha procreato. Imperò che se Idio ad sé rapisce el mondo e el mondo è rapito da lui, un certo continuo attramento è tra Dio e el mondo, e da Dio comincia e nel mondo passa, e finalmente in Dio termina, el quale come per un certo cerchio donde si partì ritorna. Sì che un cerchio solo è quel medesimo da Dio nel mondo, e dal mondo in Dio, e in tre modi si chiama: in quanto e' comincia in Dio e allecta, bellezza; in quanto e' passa nel mondo e quello rapisce, amore; in quanto, mentre che e' ritorna nell'Auctore, a Llui congiugne l'opera sua, dilectatione. L'amore adunque cominciando dalla bellezza termina in dilectatione. E questo intese Ieroteo e Dionisio Ariopagita in quel loro inno preclaro, nel quale così questi teologi cantarono: « Amore è un cerchio buono el quale sempre da bene in bene si rivolta ». E necessario è che l'amore sia buono, con ciò sia che lui, nato da bene, si ritorni in bene; perché quel medesimo iddio è la bellezza el quale tutte le cose desiderano, e nella cui possessione tutte si contentono, sì che di qui el nostro desiderio s'accende, qui l'ardore degli amanti si riposa: non che si spenga, ma perché e' s'adempie. E non senza ragione Dionisio aguaglia Iddio al sole:

imperò che sì come el sole illumina e corpi e scalda, similmente Iddio lume del vero agli animi concede e ardore di carità. Questa comparazione del sexto libro della *Republica* di Platone certamente in questo modo come udirete si trae. Veramente el sole e corpi visibili crea, e così gli occhi co' qual'e' si vede; e acciò che gli occhi veghino infonde in loro spirito rilucente, e acciò che e corpi sieno veduti questi di colore gli dipigne. Né ancora el proprio razzo agli occhi, né e proprii colori a' corpi all'ufficio del vedere sono abastanza, se già quello lume che è uno sopra tutti e lumi, dal quale lume molti e proprii lumi agli occhi e a' corpi sono distribuiti, in loro non discenda e quegli inlumini, desti e aumenti. In questo medesimo modo quel primo acto di tutte le cose el quale si dice Idio, producendo le cose, a ciascuna ha donato spetie e acto, el quale acto certamente è debole e impotente alla executione dell'opera, perché da cosa creata e da patiente subiecto fu ricevuto. Ma la perpetua e invisibile unica luce del divino sole sempre a tutte le cose, con la sua presentia, dà conforto e vita e perfectione. Della qual cosa divinamente cantò Orfeo, dicendo esso Iddio confortare tutte le cose e sé sopra tutte spandere. In quanto Iddio è acto di tutte le cose e quelle aumenta, si chiama *bene*; in quanto egli secondo le loro possibilità le fa deste, vivaci, dolce e grate e tanto spirituali quanto esser possono, si dice bellezza; in quanto egli allecta quelle tre

potentie dell'anima, mente, viso e audito, agli obiecti che hanno a essere conosciuti, pulchritudo si chiama; e in quanto, essendo nella potentia che è apta al conoscere, quella congiugne alla cosa conosciuta, si chiama verità. Finalmente come bene crea e regge e dà alle cose perfectione, come bello le illumina e dà loro gratia.

### CAPITOLO III

*Come la bellezza è splendore della bontà divina, e come Idio è centro di quattro cerchi.*

E non senza proposito gli antichi teologi posono la bontà nel centro, e nel cerchio la bellezza: dico certamente la bontà in uno centro e in quattro cerchi la bellezza. Lo unico centro di tutte le cose è Iddio, e' quattro cerchi che intorno a Dio continuamente si rivolgono sono la mente, l'anima, la natura e la materia. La mente angelica è cerchio stabile; l'anima per sé mobile; la natura in altri, ma non per altri, si muove; la materia non solo in altri, ma ancora da altri è mossa. Ma perché noi Idio chiamiamo centro e quegli altri quattro perché cerchi dichiareremo. El centro è uno punto del cerchio stabile e indivisibile, donde molte linee divisibile e mobile vanno alla loro simile circonferenza. La quale circonferenza, che è divisibile, non altrimenti si volge intorno al centro che uno corporal tondo in uno ganghero si faccia. E tale è la natura del centro

che, benché sia uno, indivisibile e stabile, niente di meno in ogni parte di molte, anzi di tutte, le mobili e divisibili linee si truova, però che in ogni parte di ciascuna linea è el punto. Ma perché nessuna cosa dal suo dissimile può essere tocca, le linee che vanno dalla circonferenza insino al centro non possono questo tale punto toccare se non con uno loro punto medesimamente semplice, unico e immobile. Chi negherà Iddio di tutte le cose essere meritamente chiamato el centro, considerando che sia in tutte le cose al tutto unico, semplice e immobile, e tutte le cose che sono producte da Lui sieno multiplici, composte e in qualche modo mobili, e come elle escono da Lui, così ancora a similitudine di linee o di circonferentie in Lui ritornano? In tal modo la mente, l'anima, la natura e la materia che da Dio procedono in quel medesimo s'ingegnano di ritornare, e da ciascuna parte con ogni diligentia quello attorniano. E come el centro in ogni parte di linea e in tutto el cerchio si trova, e tutte le linee per loro punto toccano el punto che è nel mezzo del cerchio, similmente Iddio che è centro di tutte le cose, el quale è unità semplicissima e atto purissimo, sé medesimo in tutte le cose mette, non solamente per cagione che Egli è a tutte le cose presente, ma ancora perché a tutte le cose create da Lui ha dato qualche intrinseca parte e potenza semplicissima e prestantissima, che l'unità delle cose si chiama, dalla quale e alla quale come dal centro e al centro, tutte l'altre potentie e parti di ciascuna cosa dependono. E certamente bisogna che le cose create innanzi a questo loro proprio centro e a questa loro propria unità si raccolghino, che al loco creatore s'accostino, acciò

che per loro proprio centro al centro di tutte le cose s'accostino. La mente angelica prima nella sua supereminenza e nel suo capo si lieva ch'ella salga a Ddio, e similmente l'anima e l'altre cose fanno. El cerchio del mondo che noi veggiamo è imagine di quegli che non si veggono, cioè della mente e dell'anima e della natura; imperò che e corpi sono ombre e vestigie dell'anima e delle menti. L'ombre e' vestigii la figura di quella cosa rappresentano, della quale e' sono vestigi e ombre; il perché quelle quattro cose meritamente sono quattro cerchi chiamate. Ma la mente è tondo immobile perché la sua operatione come la sua substantia sempre è quella medesima, imperò che sempre a uno medesimo modo intende e medesime cose vuole. E possiamo qualche volta la mente per una sola cagione mobile chiamare, perché sì come tutte l'altre cose da Dio procede e in Lui medesimo per ritornare si volge. L'anima del mondo e qualunque altra anima è mobile cerchio, perché per sua natura non senza discorso cognosce, né senza spatio di tempo adopera; e el discorso da una cosa in altra e la temporale operatione senza dubio moto si chiama. E se alcuna stabilità è nella cognitione dell'anima, più tosto è per beneficio della mente che per natura dell'anima. Ancora la natura mobile cerchio si dice. Quando noi diciamo anima, secondo l'uso degl'antichi theologi, intendiamo la potentia che è nella, ragione e nel senso dell'anima posta; quando diciamo natura, la forza dell'anima apta a generare s'intende. Quella virtù in noi propriamente chiamarono lo huomo, quest'altra dello huomo idolo e ombra. Questa virtù del generare mobile certamente si dice, perché con ispatio di tempo finisce l'opera sua. E in questo da quella proprietà dell'anima è differente, che l'anima per sé e in sé si muove: per sé dico perché ell'è principio di moto, in sé ancora perché in essa substantia dell'anima rimane l'operatione della ragione e del senso, e di questi non resulta

nel corpo necessariamente opera alcuna. Ma quella potenza del generare la quale chiamiamo natura per sé si muove, essendo ella una certa potentia dell'anima, la quale anima si muove per sé. Dicesi ancora che si muove in altri, perché ogni operatione sua nel corpo si termina nutricando, aumentando e generando el corpo.

Ma la materia corporale è cerchio che si muove da altri e in altri: da altri dico perché è dall'anima agitato, in altri dico perché si muove in spatio di luogo. Già adunque possiamo apertamente intendere per qual cagione gli antichi theologi la bontà nel centro, e la bellezza nel cerchio ponghino. La bontà di tutte le cose è uno Idio pe 'l quale tutte sono buone, la bellezza è el razzo di Dio infuso in que' quattro cerchi che intorno a Dio si rivolgono. Questo razzo dipigne in questi quattro cerchi tutte le spetie di tutte le cose, a noi chiamiamo quelle spetie nella mente angelica idee, nell'anima ragioni, nella natura semi, nella materia forme. Il perché in quattro cerchi quattro splendori appariscono: lo splendore delle idee nel primo; lo splendore delle ragioni nel secondo; lo splendore de' semi nel terzo; lo splendore delle forme nell'ultimo.

## CAPITOLO IV

### *Come Platone delle cose divine si dispone.*

Questo misterio significò Platone nella pistola al re Dionisio quando egli affermò Iddio essere cagione di tutte le cose belle, quasi dicessi Iddio essere di tutta la bellezza principio. E disse così: « Circa el re del tutto sono tutte le cose, e per cagione di lui sono tutte; e lui è cagione di tutte le cose belle; le seconde cose sono circa el secondo, le terze circa el terzo. L'animo dello huomo desidera qual sieno quelle cose intendere guardando in quelle cose che sono a llui propinque, tra le quali nessuna è sufficiente. Ma circa esso re e quelle cose che io dissi, non è alcuna cosa tale; e quello che è dopo questo, l'animo parla ». Questo testo si spone in questo modo.

« Circa el re » significa non dentro al re ma fuori del re, perché in Dio non è compositione alcuna; e quel che significhi quella parola « circa » Platone lo expone quando agiugne « tutte le cose sono per cagione di lui e lui è cagione di tutte le cose belle ». Come se dicessi così: circa el re del tutto tutte le cose sono, perché a llui come ad fine tutte per natura si

rivolgono, sì come da lui come principio sono producte. « Di tutte le cose belle », cioè di tutta la bellezza la quale ne' cerchi sopradecti risplende; imperò che le forme de' corpi si riducono a Ddio pe' semi, e semi per le ragioni, le ragioni per le idee, e co' medesimi gradi da Dio si producono. E proprio quando dice « tutte le cose » intende le idee, perché in queste tutto el resto s'include. « Le seconde circa el secondo, le terze circa el terzo ». Zoroastre pose tre principi del mondo, signori di tre ordini: Oromasin, Mitrin, Arimanin, e quali Platone chiama iddio, mente, anima; e que' tre ordini pose nelle spetie divine, cioè idee, ragioni a semi. Le prime adunque, cioè l'idee, circa el primo, cioè circa Dio, perché da Dio sono date alla mente e riducono essa mente allo Idio medesimo.

« Le seconde circa el secondo », cioè le ragioni circa la mente, perché elle passano per la mente nell'anima e dirizzano l'anima alla mente. « Le terze circa el terzo », cioè e semi delle cose circa l'anima, perché mediante l'anima passano nella natura, che s'intende nella potenza del generare, e ancora congiungono la natura all'anima. Pe 'l medesimo ordine dalla natura nella materia discendono le forme. Ma Platone non computa le forme nell'ordine sopra decto, perché avendo Dionisio re domandatolo solo delle cose divine, lui addusse e tre ordini che s'appartengono alle spetie incorporali come divini, e pretermisse le forme de' corpi. Ancora non volle Platone chiamare Idio el primo re ma el re del tutto, perché se l'avessi chiamato el primo, parrebbe forse che lo collocassi

in qualche spetie di numero e parità di conditione insieme co' seguenti duci. E non disse circa lui sono le prime cose, ma tutte, acciò che non credessimo Iddio essere governatore d'un certo ordine più tosto che dell'universo. « L'animo dello huomo desidera quali sieno quelle cose intendere »: accortamente dopo que' tre splendori della divina bellezza e quali ne' tre cerchi risplendono, indusse l'amore dell'animo inverso quegli perché di quindi l'ardore dell'animo s'accende. Conveniente cosa è che l'animo divino le cose divine desideri. « Guardando in quelle cose che sono a llui animo propinque »: la cognitione humana comincia da' sensi, e però per quelle cose che noi veggiamo più prestanti ne' corpi sogliamo spesso delle divine dare giudicio. Per le forze delle cose corporali investighiamo la potentia di Dio, per l'ordine la sapientia, per futilità la bontà divina. Chiamò Platone le forme de' corpi « propinque » all'anima, perché queste forme nel seguente grado dopo l'anima sono locate. « Tra le quali nessuna è sufficiente »: che s'intende che queste forme né sufficientemente sono, né sufficientemente ci mostrano le divine; imperò che le vere cose sono l'idee, ragioni e semi, ma le forme de' corpi sono più tosto ombre delle cose vere che vere cose; a come l'ombra del corpo non mostra la figura del corpo distinta, così e corpi non mostrano la natura propria delle sostanze divine. « Ma circa esso re e quelle cose che dissi non è alcuna cosa tale »: perché le nature mortali e false non sono proprio simili alle immortali e vere. « E quel ch'è dopo questo l'animo parla »: questo s'intende che l'animo, mentre che giudica le nature divine con le mortali, falsamente delle divine parla, e non pronuntia le divine ma le mortali.

## CAPITOLO V

*Come la bellezza di Dio per tutto splende e amasi.*

E acciò che noi in breve molto comprendiamo, el bene è essa supereminente essentia di Dio, la bellezza è un certo acto o vero razzo di quindi per tutto penetrante, prima nell'angelica mente, poi nell'anima dell'universo a nelle altre anime, terzo nella natura, quarto nella materia de' corpi. E questo razzo la mente d'ordine d'idee adorna, l'anima d'ordine di ragioni empie, fortifica la natura di semi, veste la materia di forme. E come uno medesimo razzo di sole illustra quattro corpi: fuoco, aria, acqua e terra, così uno razzo di Dio la mente, l'anima, la natura, la materia illumina. E qualunque in questi quattro elementi guarda el lume, vede esso razzo di sole, e per esso si converte a considerare la luce del sole superna. Così qualunque considera l'ornamento in questi quattro, mente, anima, natura e corpo, e esso ama, certamente el fulgore di Dio in questi e per decto fulgore esso Idio vede e ama.

## CAPITOLO VI

### *Delle passioni d'amore.*

Di qui adviene che lo impeto dello amatore non si spegne per aspecto o tacto di corpo alcuno, perché egli non desidera questo corpo o quello ma desidera lo splendore della maiestà superna refulgente ne' corpi, e di questo si maraviglia. Per la qual cosa gli amanti non sanno quello che si desiderino o cerchino, perch'è non cognoscono Idio, del quale l'occulto sapore misse nell'opere sue uno dolcissimo odore di sé, pe 'l quale odore tutto di siamo incitati e sentiamo questo odore, ma non sentiamo el sapore.

Con ciò sia adunque che noi alectati pe 'l manifesto odore appetiamo el sapore nascoso, meritamente non sappiamo che cosa sia quella che noi desideriamo. Ancora di qui sempre adviene che gli amanti hanno timore e reverentia allo aspecto della persona amata, e questo adviene etiandio a' forti e sapienti huomini in presentia della persona amata, benché sia molto inferiore. Certamente non è cosa humana quella che gli spaventa, occupa e frange, perché la forza humana negli huomini più forti e sapienti è sempre più eccellente; ma quel

fulgore della divinità risplendente nel corpo bello constringe gli amanti a maravigliarsi, tremare e venerare decta persona come una statua di Dio. Per la ragione medesima l'amatore sprezza per la persona amata ricchezze e onori: egl'è ben dovere che le cose divine alle humane si prepongano. Adviene etiandio spesse volte che l'amante desidera transferirsi nella persona amata, e meritamente, perché in questo acto egli appetisce e sforzasi di huomo farsi iddio. O quale è quello che non voglia essere idio più tosto che huomo? Accade ancora che quegli che sono presi dal laccio d'amore alcuna volta sospirano, alcuna volta s'allegnano: e' sospirano perché e' lasciano sé medesimi e distrugonsi, rallegransi perché in migliore obiecto si transferiscono. Sentono scambievolmente gli amanti or caldo or freddo, a exemplo di coloro che hanno terzana errante: meritamente sentono freddo quegli che il proprio caldo perdono; ancora sentono caldo essendo dal fulgore del superno razzo accesi. Di frigidità nasce timidità, di calidità nasce audacia; però gl'innamorati altra volta timidi sono a altra volta audaci. Gli huomini etiandio d'ingegno tardo amando diventano molto acuti: quale è quell'occhio che per celeste razzo non vega? Infino a qui basti avere tractato della diffinitione dello amore e della pulchritudine che è sua origine, e delle passioni degli amanti.

## CAPITOLO VII

### *Di due generationi d'amore e di due Venere.*

Ora disputeremo brevemente di dua generationi d'amori. Pausania appresso di Platone afferma lo amore esser compagno di Venere, e tanti esser gli amori quante sono le Venere, e racconta due Venere da due amori accompagnate: l'una Venere celeste, l'altra volgare; e la celeste esser nata da Celio senza madre, la volgare nata di Giove e di Dione. E platonici chiamano el sommo Iddio Celio, perché come el cielo contiene tutti gli altri corpi, così Idio tutti gli altri spiriti. E chiamano la mente angelica per più nomi: alle volte Saturno, alle volte Giove, altra volta Venere, perché la mente angelica è e vive e intende, sì che la sua essentia chiamano Saturno, la vita Giove, la intelligentia Venere. Oltre ad questo l'anima del mondo la chiamano similmente Saturno, Giove a Venere: in quanto ella intende le cose superne s'appella Saturno, in quanto muove e cieli Giove, in quanto genera le cose inferiori s'appella Venere. La prima Venere che abbiamo nominata, che è nella

mente angelica, si dice esser nata di Celio senza madre, perché la materia da' fisici è chiamata madre, e quella mente è aliena dalla corporale materia. La seconda Venere, che nell'anima del mondo si pone, di Giove e di Dione è generata: di Giove cioè di quella virtù dell'anima mondana, la qual virtù muove e cieli, imperò che tal virtù ha creato quella potentia che le cose inferiori genera; dicono ancora questa Venere avere madre, per cagione che, essendo ella infusa nella materia del mondo, pare che con la materia s'accompagni. Finalmente, per arrecare in somma, Venere è di dua ragioni: una è quella intelligentia la quale nella mente angelica ponemmo; l'altra è la forza del generare all'anima del mondo attribuita. L'una e l'altra ha l'amore simile ad sé compagno. Perché la prima per amore naturale ad considerare la bellezza di Dio è rapita, la seconda è rapita ancora pe 'l suo amore ad creare la divina bellezza ne' corpi mondani. La prima abbraccia prima in sé lo splendore divino, dipoi diffunde questo alla seconda Venere; questa seconda transfonde nella materia del mondo le scintille dello splendore già ricevuto. Per la presentia di queste scintille tutti e corpi del mondo, secondo sua capacità, risultano belli. Questa bellezza de' corpi l'animo dell'uomo apprende per gli occhi, e questo animo ha due potentie in sé, la potentia del cognoscere e la potentia del generare: queste due potentie sono in noi due Venere, le quale da due amori sono accompagnate. Quando la bellezza del corpo humano si rappresenta agli occhi nostri, la nostra mente, la quale è in noi la prima Venere, ha in reverentia e in amore detta bellezza come imagine dell'ornamento divino, e per questa ad quello spesse volte si desta. Oltr'ad questo la potentia del generare, che è Venere in noi seconda, appetisce di generare una forma a questa simile. Adunque in amendua queste potentie è l'amore, el quale nella prima è desiderio di contemplare, nella seconda è desiderio di generare bellezza. L'uno e l'altro amore è onesto, seguitando l'uno e l'altro divina imagine. Or che è quello

che Pausania nello amore vitupera? Io ve 'l dirò. Se alcuno per grande avidità di generare postpone el contemplare, o veramente attende alla generatione per modi indebiti, o veramente antepone la pulcritudine del corpo a quella dell'animo, costui non usa bene la dignità d'amore, e questo uso perverso è da Pausania vituperato. Certamente colui che usa rectamente l'amore loda la forma del corpo, ma per mezzo di quella cogita una più eccellente spetie nell'anima, nell'angelo e in Dio, e quella con più fervore desidera, e usa intanto l'ufficio della generatione in quanto l'ordine naturale e le leggi da' prudenti poste ci dectano. Di queste cose tracta Pausania diffusamente.

## CAPITOLO VIII

*Che conforta allo amore e disputa dell'amor semplice e dello scambievole.*

Ma voi o amici conforto e priego che con tutte le forze abbracciate lo amore, che è senza dubbio cosa divina. E non vi sbigottisca quello che d'un certo amante disse Platone, el quale veggendo uno amante disse « quello amatore è uno animo nel proprio corpo morto, nel corpo d'altri vivo ». Né ancora vi sbigottisca quello che della amara e miserabile sorte degli amanti canta Orpheo. Queste cose come s'abbino ad intendere, e come si possa rimediare, io ve'l dirò, ma priegovi che diligentemente m'ascoltiate.

Platone chiama l'amore amaro, e non senza cagione, perché qualunque ama amando muore; e Orphea chiamò l'amore uno pomo dolce amaro: essendo lo amore volontaria morte, in quanto è morte è cosa amara, in quanto volontaria è dolce. Muore amando qualunque ama, perché el suo pensiero, dimenticando sé, nella persona amata si rivolge. Se egli non pensa di sé, certamente non pensa in sé, e però tale animo non adopera in sé medesimo, con ciò sia che la principale operatione dell'animo sia el pensare. Colui che non adopera in sé, non è in sé, perché queste due cose, cioè l'essere e l'operare, insieme si ragguagliano: non è l'essere senza l'operare, l'operare non excede l'essere; non adopera alcuno dove e' non è e dovunque egli è adopera. Adunque non è in sé l'animo dello amante da poi che in sé non opera. S'egli non è in sé, ancora non vive in sé medesimo; chi non vive è morto e però è morto in sé qualunque ama, o viv'egli almeno in altri. Senza dubbio due sono le spetie d'amore, l'uno è semplice, l'altro è reciproco. L'amore semplice è dove l'amato non ama l'amante; quivi in tutto l'amatore è morto, perché non vive in sé, come mostrammo, e non vive nello amato essendo da lui sprezzato. Adunque dove vive? Viv'egli in aria, o in acqua, o in fuoco, o in terra o in corpo di brutto? No, perché l'animo humano non vive in altro corpo che humano. Vive forse in qualche

altro corpo di persona non amata? Né qui ancora, imperò che se non vive dove vehementemente vivere desidera, molto meno viverà altrove. Adunque in nessuno luogo vive chi ama altrui e non è da altrui amato, e però interamente è morto el non amato amante, e mai non risuscita, se già la indegnatione no 'l fa risuscitare.

Ma dove l'amato nello amore risponde, l'amatore almen che sia nello amato vive. Qui cosa meravigliosa adviene quando due insieme s'amano: costui in colui e colui in costui vive. Costoro fanno a cambio insieme e ciascuno dà sé ad altri per altri ricevere. E in che modo e' dieno sé medesimi si vede, perché sé dimenticano; ma come ricevino altri non è sì chiaro, perché chi non ha sé, molto meno può altri possedere.

Anzi l'uno e l'altro ha sé medesimo, e ha altrui, perché questo ha sé ma in colui, colui possiede sé ma in costui. Certamente mentre che io amo te amante me, io in te cogitante di me ritruovo me, e me da me medesimo sprezzato in te conservante racquisto; quel medesimo in me tu fai. Questo ancora mi pare meraviglioso: imperò che io, da poi che me medesimo perdetti, se per te mi racquisto, per te ho me. Se per te io ho me, io ho te prima e più che me, e sono più ad te che a me propinquo, con ciò sia che io non m'accosto a me per altro mezzo che per te. In questo la virtù di Cupidine dalla forza di Marte è differente: perché lo imperio a l'amore così sono differenti.

Lo 'mperadore per sé altri possiede, l'amatore per altri ripiglia sé, e l'uno e l'altro degli amanti di lungi si fa da sé e propinquo ad altri, e in sé morto in altri risuscita. Una solamente è la morte nell'amore reciproco, le resurrezioni sono due; perché chi ama muore una volta in sé quando si lascia, risuscita subito nello amato quando l'amato lo riceve con

ardente pensiero, risuscita ancora quando lui nello amato finalmente si riconosce e non dubita sé essere amato. O felice morte alla quale seguitano due vite! O meraviglioso contracto nel quale l'uomo dà sé per altri, e ha altri, e sé non lascia! O inestimabile guadagno quando due in tal modo uno divengono, che ciascheduno de' dua per uno solo diventa due, e come raddoppiato, colui che una vita aveva, intercedente una morte, ha già due vite; imperò che colui che essendo una volta morto due volte resurge, senza dubbio per una vita due vite e per sé uno due sé acquista. Manifestamente nell'amore reciproco giustissima vendetta si vede. L'omicidiale si de' punire di morte; e chi negherà colui che è amato essere micidiale, con ciò sia cosa che l'anima dallo amante seperi? E chi negherà lui similmente morire, quando lui ama similmente l'amante? Questa è restitutione molto debita, quando costui a colui, e colui a costui rende l'anima che già tolse. L'uno e l'altro amando dà la sua, e riamando per la sua restituisce l'anima d'altri; per la qual cosa per ragione debba riamare qualunque è amato, e chi non ama l'amante è in colpa d'omicidio, anzi è ladro, omicidiale e sacrilego. La pecunia dal corpo è posseduta, e 'l corpo dall'animo; adunque chi rapisce l'animo dal quale e il corpo e la pecunia si possiede, costui rapisce insieme l'animo, el corpo e la pecunia, il perché come ladro, omicidiale e sacrilego si debba a tre morti condannare, e come infame e impio può senza pena da ciascuno essere ucciso; se già lui medesimo spontaneamente non adempie la legge, e questo è ch'egli ami l'amante suo; e così facendo egli con quello che una volta è morto similmente una volta muore, e con colui che due volte risuscita lui due volte ancora risuscita. Per le ragioni predecite abbiamo dimostro l'amato dovere riamare

l'amante suo. Di nuovo non solamente dovere, ma essere costrecto così si mostra. L'amore nasce da similitudine; la similitudine è una certa qualità medesima in più subiecti, sì che se io sono simile ad te, tu per necessità se' simile a me; e però la medesima similitudine che constringe me ch'io t'ami, constringe te a me amare. Oltr'a questo l'amatore sé toglie a sé e all'amato si dà, e così diventa cosa dell'amato; l'amato adunque ha cura di costui come di cosa sua, perché a ciascuno sono le sue rose care. Aggiugnesi che l'amante scolpisce la figura dello amato nel suo animo.

Doventa adunque l'animo dell'amante uno certo specchio nel quale riluce la imagine dell'amato, il perché l'amato quando riconosce se nello amante, è costrecto ad lui amare.

## CAPITOLO IX

*Che cercano gli amanti.*

Ma che cercano costoro quando scambievolmente s'amano? Cercano la pulchritudine: perché l'amore è desiderio di fruire pulchritudine, cioè bellezza. La bellezza è uno certo splendore che l'animo humano ad sé rapisce. La bellezza del corpo non è altro che splendore nell'ornamento di colori e linee, la bellezza dell'animo è fulgore nella consonantia di scientie e costumi. Quella luce del corpo non è conosciuta dagli orecchi, naso, gusto o tacto, ma dall'occhio. Se l'occhio solo la conosce, solo la fruisce, solo adunque l'occhio fruisce la corporale bellezza, e essendo l'amore desiderio di fruire bellezza e questa conoscendosi dagli occhi soli, l'amatore del corpo è solo del vedere contento, sì che la libidine del toccare non è parte d'amore né affecto d'amante, ma spetie di lascivia e perturbatione d'uomo servile. Ancora quella luce dell'animo solo con la mente comprendiamo, onde chi ama la bellezza dell'animo solo si contenta di consideratione mentale. Finalmente la bellezza tra gli amanti per bellezza si cambia: el più antico con gli occhi fruisce la bellezza del più giovane, e il più giovane fruisce con la mente la bellezza del più antico; e colui che solo

di corpo è bello, per questa consuetudine diventa bello dello animo, e colui che di animo solo è bello, riempie gli occhi di corporale bellezza. Questo è cambio meraviglioso all'uno e all'altro, onesto, utile e giocondo. L'onestà in amendue è pari, perché equalmente è onesto lo 'mparare e lo 'nsegnare; nel più antico è giocondità maggiore, el quale ha dilectatione d'aspecto e d'intellecto; nel giovane è maggiore utilità, imperò che, quanto è più prestante l'anima che il corpo, tanto è più pretioso lo acquisto della bellezza intellectuale che corporale. Infino ad qui abbiamo disposto l'oratione di Pausania; per lo advenire l'oratione d'Erissimaco dichiareremo.



## COMINCIA LA III ORATIONE

### CAPITOLO I

*Che l'amore è in tutte le cose e 'nverso tutte.*

Tre cose per lo advenire secondo la mente di Erisimaco si debbono tractare: prima che l'amore è in tutte le cose e per tutte si dilata; seconda che di tutte le cose naturali l'amore è factore e conservatore; terza che di tutte l'arti egli è maestro e signore.

Tre gradi di cose nella natura si considerano: superiori, inferiori e equali. Le superiori sono cagione delle inferiori, le inferiori sono opere delle superiori, le cose equali hanno tra lloro una natura medesima. Le cagioni amano le sue opere come sue parti e imagini; l'opere desiderano le sue cagioni come conservanti; quelle cose che sono equali apportano amore reciproco tra lloro sì com'e membri d'un corpo medesimo.

E però Iddio con benivolentia governa gli angeli, e gl'angeli insieme con Dio governano l'anime, l'anime con costoro insieme per naturale amore reggono e corpi, e in questo l'amore de' superiori agl'inferiori chiaramente si vede. Ancora e corpi volentieri si congiungono all'anime loro e da quelle mal volentieri si partono; gli animi nostri desiderano la felicità de' celesti; e celesti fanno riverentia alla maestà divina, e questo è l'affecto d'amore negli inferiori inverso le cagioni superne. Oltr'a questo tutte le parte del fuoco volentieri insieme s'accostano, e così le parti della terra, acqua e aria insieme s'accordano; e in qualunque spetie d'animali, gli animali della spetie medesima con scambievole benivolentia insieme s'accostano, e qui l'amore tra le cose equali e simili si vede. Chi potrà adunque dubitare che l'amore non sia e in tutte le cose e inverso tutte? E questo è quello che Dionisio Ariopagita nel libro *De' nomi divini* secondo la mente di Jeroteo così tractò: « L'amore divino, o vero angelico, spiritale, o vero animale, o naturale, non è altro che una certa virtù di congiugnere e unire; la quale muove le cose superiori a provvedere alle inferiori, e concilia le cose equali a scambievole comunione, e ancora desta le inferiori che alle più nobili si convertino ». E questo è quello che disse Dionisio.

## CAPITOLO II

*Che l'amore è factore e conservatore del tutto.*

Ma el secondo membro della nostra oratione, nel quale l'amore si dice factore e conservatore di tutto, così si pruova. El desiderio d'amplificare la propria perfectione è un certo amore; la somma perfectione è nella somma potentia di Dio; questa dalla divina intelligentia è contemplata e di qui la volontà divina intende fuori di sé produrre; pe 'l quale amore di multiplicare, tutte le cose sono da llui create. E però Dionisio disse: « El divino amore non lasciò el Re del tutto senza generatione in sé fermarsi ». Questo medesimo istinto di multiplicare in tutti è dal sommo Autore infuso. Per questo e sancti spiriti muovono e cieli e distribuiscono loro doni alle creature sequenti; pet questo le stelle el loro lume spargono per gli elementi; per questo el fuoco presta di sua natura all'aria; l'aria all'acqua e l'acqua alla terra, e, per ordine opposto, la terra tira ad sé l'acqua, l'acqua l'aria, l'aria el fuoco. E ciascuna erba e alberi appetendo multiplicare suo seme generano effecti simili a lloro; similmente e bruti e gl'uomini allectati dalla cupidità medesima sono tirati ad procreare figliuoli. Se l'amore fa ogni cosa, certamente ogni cosa conserva,

perché a uno medesimo s'appartiene l'ufficio di fare e di conservare. Senza dubbio e simili sono da' simili conservati, e l'amore el simile tira al simile. Tutte le parti della terra per forza di scambievole amore tra loro come simili s'accostano, e tutta la terra ad uno centro del mondo come ad simile suo discende. Ancora le parti dell'acqua tra loro e con tutto el corpo dell'acqua ad luogo conveniente si muovono. Questo medesimo le parti della aria e del fuoco fanno, e la sfera dell'aria e del fuoco alla regione superna, come simile, per amore di quella salgono. Oltr'a questo per la unità delle sue parti tutte le cose si conservano, e per la dispersione si guastano; e la unità delle parti dell'amore che è tra quelle nasce. E questo si può vedere negli humori de' corpi nostri e negli elementi del mondo, per la concordia de' quali, secondo che disse Empedocles Pictagorico, el mondo e el corpo nostro consiste, e per la discordia si disperge. E la concordia in questi nasce da naturale amore. Per questo Orfeo dell'amore così cantò: « Tu solo, Amore, reggi le redine di tutte le cose mondane ».

### CAPITOLO III

*Che l'Amore è maestro di tutte l'arti.*

Resta dopo questo a dichiarare come l'Amore è maestro e signore di tutte l'arti. Noi intenderemo lui essere maestro dell'arti, se considerreno nessuno potere arte alcuna trovare o imparare se non mosso da dilecto di ricercare el vero, e se chi insegna non ama e discepoli, e s'e discepoli non portano amore ad tal doctrina. Chiamasi ancora signore a governatore dell'arti, perché colui conduce a perfectione l'opere dell'arti, el quale ama l'opere dette e le person a chi fa l'opere. Aggiugnesi che gli artefici in qualunque arte non cercano altro che l'amore. Or dimmi: che considera altro la medicina che e quattro homori del corpo diventino insieme amici e stieno benivoli, e quali nutrimenti e quali medicine ami la natura? Qui si ritruovano da Eresimaco ancora que' doa amori e quali di sopra Pausania descripe: amore celeste e vulgare; perché la temperata complessione del corpo ha temperato amore e alle cose temperate, l'intemperata compressione ha amore contrario e a cose contrarie; a quello si vuol dare opera, a questo in nessuno modo acconsentire. Ancora nell'arte dello

schermire e d'altri giuochi corporali è da 'nvestigare quale abito di corpo, che modi di exercitare e che gesti richiegga; nella agricultura qual terra, che semi e che coltura voglia, e che modo di coltura da ciascuno alberi si richiegga. Questo medesimo s'observa nella musica, gli artefici della quale ricercano che numeri qual' numeri o più o meno amino. Costoro tra uno e due, tra uno e sette quasi nessuno amore ritruovano; ma tra uno e tre, quattro, cinque, sei e otto più vehemente amore hanno trovato. Costoro le voci acute e grave, per natura diverse, con certi intervalli a modi tra lloro amiche fanno; onde deriva la compositione e suavità della armonia; etiandio e moti veloci e tardi insieme in modo temperano che tra lloro amici divengono, e dimostrano concordia grata. Due sono le genera-

tioni di musica: l'una è grave e costante, l'altra molle e lasciva; quella è utile a chi l'usa, questa è dampnosa, come Platone nel libro della *Republica* e delle *Leggi* giudica; e nel *Convivio* suo propose a quella la musa Urania, a questa propose la musa Polimnia. Altri amano la prima generatione di musica, altri la generatione seconda: all'amore de' primi si debbe acconsentire e concedere que' suoni che loro amano, all'apetito degli altri si debbe resistere perché l'amore di coloro è celeste, e degli altri vulgare. È ancora nelle stelle e negli elementi una certa amicitia la quale l'Astrologia considera. In questi si ritruovano ancora que' dua amori, perché in essi è el moderato amore, quando insieme con scambievoli proprietà temperatamente consonano; evi ancora l'amore immoderato quando qualcuno di loro ama sé medesimo troppo e lascia gli altri. Di quello resulta grata serenità della aria, tranquillità dell'acqua, fertilità della terra, sanità degli animali; dell'altro resultano cose contrarie a queste. Finalmente la facultà de' profeti e sacerdoti pare che in questo si rivolga, che c'insegni qual sieno l'opere degli huomini a Dio amiche e per che modo gli uomini si facciano amici a Dio, che modo d'amore e di carità inverso di Dio e patria e genitori e ad altri presenti e passati si debba osservare. Questo medesimo nell'altre arti si può coniecturare, e insomma conchiudere l'Amore in tutte le cose essere, inverso tutte factore e conservatore di tutte, e signore e maestro d'ogn'arte. Meritamente Orfeo chiamò l'Amore « ingegnoso, di due na-

ture, portante le chiave dello universo ». In che modo sia di due nature prima da Pausania, poi da Erisimaco avete udito; e in che modo porti le chiavi del mondo possiamo da Orfeo per le cose superiori intendere. Perché, secondo che mostrammo, questo desiderio d'amplificare la propria perfectione che in tutti è infuso, spiega la nascosta e implicata fecondità di ciascuno, mentre che constringe germinare fuori e semi, e le forze di ciascheduno trae infuori, concepe e parti, e quasi con chiavi apre e concepti e produce in luce. Per la qual cosa tutte le parti del mondo, perché sono opere d'uno artefice e membri d'una medesima machina, intra sé in essere e vivere simili, per una scambievole carità insieme si legano; in modo che meritamente si può dire l'amore nodo perpetuo e legame del mondo e delle parti sue immobile sostegno, e della universa machina fermo fondamento.

## CAPITOLO IV

*Che nessuno membro del mondo porta odio all'altro.*

Se così è, nessuno membro di questa opera può avere odio all'altro membro, perché el fuoco non fugge l'acqua per odio che all'acqua porti ma per amore di sé, acciò non sia dal freddo dell'acqua spento. Né anche l'acqua per odio di fuoco el fuoco spegne, ma per uno certo amore d'amplificare el proprio freddo è tirata a generare acqua simile a sé della materia del fuoco. Imperò che essendo ogni appetito naturale diricto al bene e nessuno al male, el proposito dell'acqua è non spegnere el fuoco, che è male, ma è generare acqua simile ad sé, e questo è bene; e s'ella potessi senza danno di fuoco questo fare non spegnerebbe el fuoco. La medesima ragione s'assegna dell'altre cose che tra lloro contrarie e inimiche paiono. Certamente l'agnello non ha in odio la vita e figura del lupo, ma la destructione di sé la quale del lupo seguita, e 'l lupo non per odio dello agnello ma per amore di sé l'agnello divora. E lo huomo non ha a noia l'uomo ma e viti dello huomo; e se portiamo invidia a' più potenti e acuti di noi non procede da odio di loro, ma da amore di noi, dubitando di non essere da loro superati. Per la qual cosa niente ci dà noia che non possiamo dire l'Amore essere in tutte le cose e per tutte discorrere. Adunque questo tanto iddio perch'egli è in ogni luogo e

è dentro a tutte le cose, doviamo temere come potente signore, lo imperio del quale schifare non possiamo, e come sapientissimo giudice al quale non sono le nostre cogitationi nascose. Questo ancora, che è creatore del tutto e servatore, come padre doviamo venerare, e come tutore e refugio stimare; costui perché insegna l'arti come preceptore seguitare, pe 'l quale come fattore siamo e viviamo, come conservatore perseveriamo in essere, come da giudice siamo governati, come da preceptore siamo ammaestrati e formati ad bene e felicemente vivere.

## COMINCIA LA IV ORATIONE

### CAPITOLO I

*Ove si pone el testo di Platone dell'antica natura degli huomini.*

Decte queste parole el nostro familiare pose fine al suo dire, e dopo lui seguitò Christofano Landino, huomo di dottrina eccellente, el quale ne' tempi nostri abbiamo conosciuto essere degno poeta orfico e platonico. Costui seguì in questo modo, dichiarando l'oscura e implicata sententia d'Aristofane. Benché Giovanni Cavalcanti per diligentia di sua disputatione ci ha liberati in parte da lunghezza di tractare, nientedimeno la sententia d'Aristofane, perché è intricata con obscurissime parole, richiede ancora qualche altra dichiarazione e luce. Disse Aristofane essere l'Amore sopra tutti gl'iddii alla humana generatione benefico, curatore, tutore e medico. In prima bisogna narrare qual fu da principio la natura degli huomini e quali loro passioni. Non era in quel tempo tale quale è hora, ma molto diversa: in prima erano generationi tre di huomini, non solamente maschio e femina come è hora, ma uno terzo

d'amendua composto. E era intera la spetie di qualunque huomo e tonda; aveva el dosso e' lati in circulo, mani quattro e quattro gambe; ancora due volti posti in sul tondo collo insieme simili. E la generatione masculina nacque dal sole, la femminina dalla terra, la composta dalla luna; onde erano d'animo superbo e corpo robusto. Il perché missono mano a combattere con gli dei e volere salire in cielo, e per questo Giove segò ciascuno di loro per lo lungo e d'uno ne fece dua, ad exemplo di coloro che segano lo uovo sodo con uno capello per lungo; e minacciogli, se di nuovo insuperbissimo contro a Dio, di segargli un'altra volta in simil modo. Poi che la natura humana fu divisa, ciascheduno desiderava el suo mezzo ripigliare, e però concorrevano e gittando le braccia a riscontro s'abbracciavano appetendo reintegrarsi nel primo habito; e certamente per fame e otio sarebbono mancati se Idio non avessi a tal copula modo trovato. Di qui è nato lo scambievole amore negli uomini, conciliatore della natura antica, sforzandosi di fare uno di due e medicare el caso hu-

mano. Ciascheduno di noi è uno mezzo huomo, quasi segato come que' pesci che si chiamano orate, e quali, segati in lungo bene pe 'l mezzo, d'uno pesce, dua pesci restano vivi. Ciascuno huomo cerca el mezzo suo, e quando ad alcuno, di qualunque sesso avido sia, el mezzo suo si scontra, si risente fortemente, e con ardente amore s'invesca e non patisce pure uno momento da lui separarsi. Adunque la cupidità di ristorare el tutto è decta amore, el quale nel tempo presente molto ci giova, riducendo ciascuno nel suo mezzo ad sé amicissimo, e porgeci speranza somma nel tempo futuro che, se rectamente onoreremo Iddio, ci restituirà ancora nella figura antica, e così medicandoci ci farà beati.

## CAPITOLO II

*Ove si espone l'opinionone di Platone dell'antica figura degli huomini.*

Queste cose narra Aristofane e molte altre molto monstruose, sotto le quali come velami è da stimare divini mysterii esser ascosi. Era costume degli antichi theologhi e sacri loro secreti, acciò che non fussino dagl'huomini impuri macchiati, coprire con ombracoli di figure; noi la sentenza sopra detta così brevemente disporremo arrecando le parole decte in somma. Gli huomini anticamente avevano tre sessi: mascolino, femminino, composto; e quali erano figliuoli del sole, terra e luna. Erano gli huomini allora interi ma volendosi per la superbia con Iddio aguagliarsi, divisi sono in due, e di nuovo fieno divisi se di nuovo gli assalterà superbia. Poi che furono divisi, el mezzo per amore tirato fu al mezzo per resti-

tuire lo 'ntero, el quale poi che fia restituito, sarà l'umana generatione beata. La somma della nostra esposizione è questa. Gli huomini, cioè l'anime degli huomini, anticamente, e questo è quando sono da Dio create, sono interi, perché sono l'anime di due lumi ornate, naturale e sopra naturale, acciò che pe 'l naturale le cose equali e inferiori, pe'l sopra naturale le superiori considerassino. Vollonsi aguagliare a Dio mentre che all'unico lume naturale si rivoltorono, e qui furono divise, perdendo el sopra naturale splendore, quando solo al naturale si rivolsono, onde subito ne' corpi caggiono. Se di nuovo insuperbiscono, di nuovo fieno divise, che s'intende: se troppo si confideranno nel naturale ingegno ancora el lume naturale si spegnerà in parte. Tre sessi avevano, l'anime maschie dal sole, le femmine dalla terra, le composte dalla luna nate; cioè el fulgore divino alcune anime secondo la fortezza, la quale è maschia, alcune secondo la temperanza, che è femmina, alcune secondo la giustitia, che è composta, ricevettono.

Queste tre virtù in noi sono figliuole da altre tre virtù che Dio possiede. Ma quelle tre in Dio si chiamano sole, luna e terra; in noi maschio, femmina e composto. Poi che furono divisi, el mezzo tirato fu al mezzo; l'anime già divise e immerse ne' corpi, quando giungono agli anni della età discreta, pe 'l lume naturale che riserborono quasi per uno mezzo dell'anima sono svegliate ad ripigliare, con studio di verità, quel lume sopra naturale che già fu l'altro mezzo dell'anima, el quale cadendo perdettono. E ricevuto questo saranno intere e nella visione di Dio beate. Questa sarà la somma dell'expositione presente.

### CAPITOLO III

*Che lo huomo è essa anima e l'anima è immortale.*

El corpo è composto di materia e di quantità, e alla materia s'appartiene ricevere, alla quantità s'appartiene essere divisa e distesa; e la receptione e divisione sono passioni. E però el corpo per sua natura è solamente a passione e corruptione subiecto; sì che se alcuna operatione pare si convenga al corpo, non adopera in quanto è corpo, ma in quanto è in lui una certa forza e qualità quasi incorporale. Come nella materia del fuoco è la calidità, nella materia dell'acqua la frigidità, nel corpo nostro la complexione; dalle quali qualità l'operationi de' corpi nascono, perché el fuoco non riscalda perché egli sia lungo, largo e profondo, ma perché egli è caldo, e non riscalda più quel fuoco che è più sparto, ma quello che è più caldo. Con ciò sia adunque che per benefitio delle qualità s'adoperi, e le qualità non sieno composte di materia e di quantità, seguita ch'el patire s'appartiene al corpo, e 'l fare s'appartiene a cosa incorporale. Queste qualità sono instrumenti ad operare, ma elleno per sé ad operare non sono sufficienti perché non sono sufficienti essere per sé medesime; imperò che quello che giace in altri, e sé medesimo substentare non può, senza dubio da altri depende.

E per questo adviene che le qualità, le quali sono necessa-

riamente dal corpo sostenute, etiandio sieno facte e recte da qualche substantia superiore, la quale non è corpo né giace in corpo. Questa è l'anima, la quale essendo presente al corpo sostiene sé medesima e dà al corpo qualità e complexione, e per esse, come per instrumenti, nel corpo e pe 'l corpo varie operationi exercita. Di qui si dice che l'uomo genera, nutrica, cresce, corre, sta, siede, parla, fabrica l'opera dell'arti, sente, intende; e tutte queste cose fa l'anima. Adunque l'anima è lo huomo. E quando noi diciamo l'uomo generare, crescere e nutrire, allora l'anima come padre e artefice del corpo genera le parti corporali, nutrica e augmenta; e quando diciamo l'uomo stare, sedere, parlare, allora l'anima e membri del corpo sostiene, piega e rivolge; e quando diciamo l'uomo fabricare e correre, allora l'anima porge le mani e agita e piedi come a llei piace. Se noi diciamo l'uomo sentire, l'anima per gl'instrumenti de' sensi, quasi come per finestre, conosce e corpi di fuori; se diciamo l'uomo intendere, l'anima per sé medesima senza instrumento di corpo la verità conseguita. Adunque l'anima fa tutte quelle cose che si dicono farsi dall'uomo, el corpo le patisce; il perché l'uomo solo è l'anima, el corpo è opera e instrumento dell'uomo, specialmente perché l'animo la sua operatione principale, che è lo 'ntendere, senza instrumento di corpo exercita, con ciò sia che intenda cose incorporali, e pe 'l corpo non si possa altre cose che corporali conoscere. Per la qual cosa l'animo adoperando qualche cosa per sé medesimo, certamente per sé medesimo è e vive: vive, dico, senza il corpo quello che senza el corpo alcuna volta adopera. Se l'animo è per sé medesimo, meritamente si conviene a llui uno certo essere non comune al corpo, e per

questo può conseguire nome d'uomo proprio a sé, non comune al corpo, el quale nome, perché è decto di qualunque di noi per tutta la vita, essendo ciascuno in qualunque età huomo chiamato, certamente pare che significhi qualche cosa stabile. Ma el corpo non è cosa stabile, perché crescendo e scemando, e per resolutione e alteratione continua, continuo si muta, e l'anima sta quella medesima sempre, secondo che c'insegna l'assidua inquisitione della verità e la volontà del bene perpetua e la ferma conservatione della memoria. Chi sarà adunque tanto stolto che l'appellatione dell'uomo, la quale è in noi fermissima, attribuisca al corpo che sempre corre, più tosto che all'anima che sta ferma? Di qui può essere manifesto che quando Aristofane nominò gli huomini, intese l'anime nostre secondo l'uso platonico.

#### CAPITOLO IV

*Che l'anima fu creata con due lumi e perché ella venne nel corpo.*

L'anima subito da Dio creata, per uno certo naturale instincto in Dio suo padre si converte, non altrimenti che il fuoco, per forza de' superiori generato in terra, subito per impeto di natura a' superiori luoghi si dirizza; sì che l'anima inverso Iddio rivolta, da' razzi di Dio è illustrata. Ma questo primo splendore quando si riceve nella sostanza dell'anima, che era per sé senza forma, doventa scuro, e tirato alla capacità dell'anima, doventa proprio a lei e naturale; e però per esso, quasi come a lei eguale, vede sé medesima e le cose che sono sotto lei, cioè e corpi, ma le cose che sono sopra lei per esso non vede. Ma l'anima per questa prima scintilla diventata già propinqua a Dio, riceve oltr'a questo un altro più chiaro lume pe' il quale le cose di sopra conosca. Ha adunque due lumi, uno naturale l'altro sopra naturale, pe' quali insieme congiunti, come con due alie, possa per la regione sublime volare. Se l'anima sempre usassi el lume divino, con esso alla divinità sempre s'accosterebbe, onde la terra d'animali rationali sarebbe vota.

Ma la divina providentia ha ordinato che l'animo di sé sia signore, e possa alcuna volta amendua e lumi, alcuna volta l'uno de' dua usare. Di qui adviene che per natura l'animo rivolto al proprio lume, lasciando el divino, si pieghi inverso

sé e inverso le forze sue che al reggimento del corpo s'appartengono, e desideri queste sue forze mettere ad effecto nel fabricare e corpi. Per questo desiderio, secondo e platonici, l'animo gravato ne' corpi discende, dove le forze del generare, muovere e sentire exercita, e per la sua presentia adorna la terra, infima regione del mondo. La quale regione non debba mancare di ragione, acciò che nessuna parte del mondo sia dalla presentia de' rationali viventi abbandonata, sì come l'Autore del mondo, alla similitudine del quale el mondo è facto, è tutto ragione. Cadde l'animo nostro nel corpo quando, lasciando el divino lume, solo si rivolse al lume suo, a cominciò a volere essere di sé contento. Solo Iddio, al quale nulla manca, sopra el quale è nulla, sta contento di sé medesimo e è ad sé sufficiente. Per la qual cosa l'animo allora si fece pari a Dio, quando volle si sé medesimo essere contento, quasi non meno che Iddio bastassi a sé medesimo.

## CAPITOLO V

*Per quante vie l'anima ritorna a Ddio.*

Questa superbia volle Aristofane essere cagione che l'animo, che nacque intero, si segassi, cioè di due lumi usassi dipoi l'uno lasciando l'altro. Per questo si tuffò nel profondo del corpo come in fiume letheo, e sé medesimo ad tempo dimenticando, da sensi e libidine, quasi come da birri e tyranno, è tirato. Ma dipoi che è cresciuto el corpo, e purgati gl'instrumenti de' sensi, pe 'l mezzo della disciplina si desta alquanto, e in questo el lume naturale comincia a risplendere e l'ordine delle cose naturali ricerca. Nella quale investigatione s'avede essere uno sapiente architectore del mondano edificio, e esso fruire desidera. Quello architectore solo con sopra naturale lume può essere inteso, e però la mente dalla inquisitione della propria luce ad ricomperare la luce divina è mossa e allectata, e tale allectamento è el vero amore, pe 'l quale l'uno mezzo dell'uomo l'altro mezzo dell'uomo medesimo appetisce; perché el lume naturale, che è la mezza parte dell'animo, si sforza d'accendere in noi quello divino lume, che è l'altra mezza parte di quello el quale già fu da noi sprezzato. E questo è quello che nella epistola a Dionisio re disse Platone: «L'animo dello huomo desidera qual' sieno le cose divine intendere risguardando in quelle cose che sono a llui propinque ».

Ma quando Idio infuse la luce sua nell'animo, l'accomodò soprattutto ad questo, che gli huomini da quella fussino condotti alla beatitudine, la quale nella possessione di Dio consiste. Per quattro vie ad questa siamo condotti: prudentia, fortitudine, iustitia, temperantia. La prudentia primo la beatitudine ci mostra, le tre altre virtù come tre vie alla beatitudine ci conducono. Idio adunque variamente in varii animi la sua scintilla a tal fine tempera, in modo che secondo la regola della prudentia altri per l'ufficio della fortitudine, altri per l'ufficio della giustitia, altri per l'ufficio della temperanza al suo creatore ritornano; per che alcuni pe 'l mezzo di questo dono con forte animo sopportano la morte per la religione, per la patria, pe' genitori, alcuni ordinano la vita loro con tal giustitia, che né fanno ingiuria ad alcuno né in quanto possono lascion fare, alcuni con vigilie, digiuni, fatiche, domano le libidine.

Costoro per tre vie procedono, ma ad uno medesimo fine di beatitudine, secondo che prudentia mostra, pervenire si sforzano. Ancora queste tre virtù nella divina prudentia si contengono, pe 'l desiderio delle qual gli animi degli huomini, accesi medianti gli uffici di queste, ad esse pervenire desiderano, accostarsi a lloro e perpetuamente fruirle. Noi sogliamo chiamare negli huomini la fortezza maschia per cagione della forza e della audacia, la temperanza femina per la mansueta natura, la giustitia composta dell'uno e dell'altro sexo: maschia perché non lascia fare ingiuria ad alcuno, femina perché ella non fa ingiuria.

E perché al maschio s'appartiene el dare, alla femina el ricevere, chiamiamo el sole maschio che lume dà ad altri e non

riceve, la luna composta dell'uno e dell'altro sexo perché riceve el lume dal sole e dallo agl'elementi, la terra femina perché riceve da tutti e non dà ad alcuno. Il perché sole, luna, terra, fortezza, giustitia, temperantia meritamente si chiamano maschio e composto e femmina; e per attribuire a Dio la più eccellente appellatione, chiamiamo queste virtù in lui sole, luna, terra; e in noi sexo mascolino, composto, feminino. E noi diciamo essere concessa a coloro la luce maschia, a' quali fu donata la luce divina dal sole divino con affecto di fortitudine; e a coloro essere concessa la luce composta, a' quali dalla luna di Dio fu infusa lucecon affecto di giustitia; e a coloro la femina, a' quali dalla terra di Dio con affecto di temperanza. Ma noi, rivolti alla lute naturale, sprezzàmo già la divina, e però lasciando l'una riservàmo l'altra, sì che abbiamo perduta la metà di noi e l'altra metà riservamo. Ma in certo tempo d'età conducti dal lume naturale, tutti desideriamo el divino, benché per diversi modi diversi huomini all'acquistarlo procedino; e coloro vi vanno per fortezza, e quali dalla fortezza di Dio quello già con affecto di fortezza ricevettono, altri per giustitia, altri per temperanza similmente. Finalmente ciascuno così el suo mezzo ricerca come da principio ricevette, e alcuni per la masculina luce di Dio, che già perdettono e hanno ricomperata, vogliono fruire la masculina fortezza di Dio, alcuni per la luce composta cercano similmente fruire la virtù composta, alcuni per la feminina similmente.

Tanto dono acquistano coloro e quali, da poi che la scintilla naturale nell'età debita rilucette, stimano quella non essere sufficiente a giudicare le cose divine, acciò che per inditio di naturale scintilla non attribuischino affecti di corpi o d'anime alla maiestà divina, e stimino quella non essere più nobile ch'è corpi e anime. E in questo molti si dice avere errato e quali, investigando Idio, perché si confidono nel naturale ingegno, altri dissono Dio non essere, come Diagora, altri ne dubitarono, come Protagora, altri giudicorono Lui essere corpo come gli epicuri, stoici, cyrenaici, altri dissono Dio essere una anima del mondo, come Marco Varrone e Marco Manilio. Costoro, come impii, non solamente non racquistorono el lume divino da principio disprezzato, ma etiandio el naturale male usando guastorono.

Quello che è guasto meritamente si chiama rotto e diviso; e però gli animi loro, e quali come superbi nelle forze loro si confidano, sono segati di nuovo, come disse Aristophane, quando ancora el naturale lume, che in loro era rimasto, con false oppenioni oscurano e perversi costumi spengono. E però coloro el lume naturale usano rectamente e quali, conoscendo quello essere povero, stimano lui bastare forse a giudicare le cose naturali, ma ad giudicare le cose sopra natura arbitrano essere di bisogno di lume più sublime; onde purgando l'animo s'apparecchiano in modo che la divina luce di nuovo in loro splenda, pe' razzi della quale rectamente giudicheranno di Dio, e nella antica integrità fieno restituti.

## CAPITOLO VI

*Che l'amore porta l'anime in cielo, e distribuisce e gradi della beatitudine, e dà gaudium sempiterno.*

Adunque o voi, prestantissimi convitati, questo Idio el quale disse Aristophane essere sopra tutti alla humana generatione benigno, fatevelo propitio con ogni generatione di sacrificio, invocatelo con prieghi piatosi, abbracciatelo con tutto el cuore. Costui per sua beneficentia gli animi imprima mena alla celeste mensa abbondante d'ambrosia e di nectare, cioè cibo e liquore eterno, dipoi distribuisce ciascuno a' convenienti scanni. Finalmente in eterno con soave dilecto gli mantiene, perché nessuno ritorna in cielo se non colui che piace al Re del cielo. Colui più che gli altri gli piace, el quale più che gli altri l'ama.

Cognoscere Iddio in questa vita veramente è impossibile ma veramente amarlo, in qualunque modo conosciuto sia, questo è possibile e facile. Quegli che cognoscono Idio non gli piacciono però per questo, se poi non l'amano. Quegli che lo cognoscono e amano sono amati da Dio, non perché lo cognoschino ma perché l'amano. Noi ancora non vogliamo bene a coloro che ci conoscono, ma a quegli che ci amano, perché molti che ci cognoscono spesso abbiamo nimici. Quello adunque che ci rimena in cielo non è la cognitione di Dio, ma è l'amore. Oltr'a questo e gradi di quegli che nel celeste con-

vito seggono, seguitano e gradi degli amanti. Imperò che quegli che più eccellentemente Idio amarono, più eccellenti vivande quivi pascono. Perché quegli che per l'opera della fortezza la fortezza di Dio amarono, questa fruiscono; quegli che la giustitia di Dio, fruiscono la giustitia; quegli che la temperanza, similmente la temperanza divina. E così varii animi fruiscono varie idee della divina mente, secondo che variamente gli porta l'amore. E tutti fruiscono tutto Idio, perché Idio in ciascuna idea è tutto. Ma coloro più prestantemente Idio tutto posseggono, e quali in più prestante idea lo veggono. E ciascuno usufructa quella virtù divina la quale amò vivendo. E però, come dice Platone nel *Phedro*, nel choro de' beati non è invidia, perché essendo la più gioconda cosa che sia possedere la cosa amata, ciascheduno possedendo quello che ama vive contento e pieno. Onde se due amanti usufructano le cose amate, ciascheduno si riposerà nell'uso del suo obiecto, e non arà cura alcuna se altri usufructi più bello obiecto che lui. Sì che, per beneficio dello amore, è facto che in diversi gradi di felicità ciascheduno della sorte sua senza invidia contento viva. Adviene ancora che per l'amore gli animi beati senza fastidio le medesime vivande in sempiterno pascono. Imperò che a ddilectare e convivanti non bastano né vivande né vini, se la fame e la sete non gli allecta, e tanto dura el dilecto quanto l'appetito dura, e l'appetito è decto amore.

Per la qual cosa l'amore eterno, dal quale è acceso l'animo sempre inverso Idio, fa che l'animo sempre gode di Dio come di nova cosa. E questo amore dalla medesima bontà di Dio è sempre acceso, per la quale l'amante diviene beato. Tre adunque benefici dell'amore brevemente dobbiamo raccorre. Primo che restituendo noi nella naturale integrità, la quale nella divisione perdemmo, ci rimena in cielo; secondo che alluoga ciascuno a' convenienti scanni, facendo tutti in quella distributione quieti; terzo che rimuovendo ogni fastidio pe 'l suo ardore continuo, accende in noi nuovo dilecto, e per questo fa l'animo nostro di dolce fruitione felice.



## COMINCIA LA V ORATIONE

### CAPITOLO I

*Che l'Amore è beatissimo perch'egli è buono e bello.*

Carlo Marsupini, degno allievo delle Muse, seguì dopo Christophano Landini, così interpretando l'oratione d'Agatone. El nostro Agatone stima l'Amore essere iddio beatissimo, perché egli è bellissimo e optimo.

E computa quello che si richiede ad essere bellissimo e quello si richiede ad essere optimo. Nella quale computatione esso Amore dipigne, e poi che ha narrato qual sia l'Amore, annovera e benefici da lui conceduti alla generatione humana. E questa è la somma della disputatione sua. A noi s'appartiene ricercare imprima per che cagione, volendo mostrare l'Amore essere beato, disse lui essere molto bello e buono, e che differentia intra la bontà e la bellezza sia. Platone nel *Philebo* dice colui essere beato a cui nulla manca, e questo essere quello che è da ogni parte perfecto. alcuna perfectione è interiore, alcuna exterior. La interiore chiamiamo bontà, l'exteriore

bellezza. E però, quello che è in tutto buono e bello chiamiamo beatissimo, come da ogni parte perfectò. E questa differentia in tutte le cose veggiamo; perché, come vogliono e phisici, nelle pietre pretiose la temperanza de' quattro elementi interiore parturisce di fuori grato splendore. Ancora le herbe e gli alberi, per la interiore fecondità, sono vestiti di fuori di gratissima varietà di fiori e foglie. E negli animali, la salutifera complexione degli homori crea gioconda apparenza di colori e linee, e la virtù dell'animo dimostra di fuori uno certo ornamento nelle parole e gesti e opere honestissimo. Ancora e cieli, dalla sublime loro substantia, di chiarissimo lume sono vestiti. In tutte queste cose la perfectione di dentro produce la perfectione di fuori, e quella chiamiamo bonità, e questa bellezza; per la qual cosa vogliamo la bellezza essere fiore di bontà; e per gli allectamenti di questo fiore, quasi come per una certa esca, la bonità che dentro sta nascosa allecta e circumstanti. Ma perché la cognitione della mente nostra piglia origine da' sensi, non intenderemo né appetiremo mai la bontà dentro alle cose nascosa, se non fussimo a quella indotti per gl'inditii della exterior bellezza. E in questo apparisce mirabile utilità della bellezza, e dello amore che è suo compagno. Per le cose decte, stimo essere assai dichiarato tanta differentia essere intra la bontà e la bellezza, quanta è tra 'l seme e' fiori; e come e fiori, essendo nati da' semi degli alberi, producono ancora e semi, così la bellezza, che è fiore di bontà, come nasce dal bene così riduce al bene gli amanti. La qual cosa tractò nel suo sermone Giovanni nostro.

## CAPITOLO II

*Come Cupidine si dipigne, e per quali parti dell'anima si conosce la bellezza e generasi l'amore.*

Dopo questo, Agatone lungamente narra quante cose si richieggono alla bella apparenza dello idio Cupidine, e dice così: « Cupidine è giovane, tenero, dextro, concordante e splendido ». A noi s'appartiene dire quello che conferiscono queste parti alla bellezza, e poi dichiarare in che modo allo idio Cupidine s'appartenghino. Gli huomini hanno ragione e senso. La ragione per sé medesima comprende le ragioni incorporali di tutte le cose. El senso pe' cinque sentimenti del suo corpo sente le imagini e qualità de' corpi, e colori per gli occhi, per gli orecchi le voci, gli odori pe' 'l naso, per la lingua e sapori, pe' nervi le qualità semplici degli elementi, come è caldo, freddo e simili. Sì che, quanto apartiene al nostro proposito, sei potentie dell'anima alla cognitione s'attribuiscono: ragione, viso, audito, odorato, gusto e tacto. La ragione s'assomiglia a Dio, el viso al fuoco, l'audito all'aria, l'odorato a' vapori, el gusto all'acqua, el tacto alla terra. Perché la ragione va cercando cose celesti, e non ha propria sedia in alcuno membro

del corpo, sì come la divinità non si rinchiude in alcuna parte del mondo. El viso, cioè la virtù del vedere, è collocato nella suprema parte del corpo, come el fuoco nella somma parte del mondo, e per la natura sua piglia el lume, che è proprio del fuoco. L'audito non altrimenti seguita el viso che l'aria pura seguita el fuoco, e attigne le voci che si generano nell'aria rotta e per mezzo dell'aria entrano negli orecchi. L'odorato è assegnato all'aria caliginosa e a' vapori mescolati d'aria e d'acqua, perché egli è posto tra gli orecchi e la lingua come tra l'aria e l'acqua, e comprende facilmente e ama assai que' vapori che nascono per la mixtione dell'aria e dell'acqua, quali sono gli odori dell'erbe, fiori e pomi suavissimi al naso. Chi dubiterà assigliare el gusto all'acqua, el quale succede all'odorato come a una aria grossa, e nuota sempre nel liquore della sciliva, e dilectasi molto nel bere e ne' sapori umidi? Chi dubiterà ancora assegnare el tacto alla terra, con ciò sia che per tutte le parti del corpo, che è terreno, sia el tacto, e ne' nervi, che sono molto terreni, s'adempia el toccare, e facilmente apprenda le cose che hanno solidità e pondo, che dalla terra procede? Di qui adviene ch'el tacto, gusto e odorato sentono solamente le cose che sono loro proxime, e sentendo molto patiscono, benché l'odorato apprenda cose più remote che gusto e tacto. Ma l'audito apprende ancora cose più remote, e non è tanto offeso; el viso ancora più di lungi adopera, e fa in momento quello che l'audito in tempo, perché prima si vede el baleno che s'oda el tuono. La ragione piglia le cose remotissime, perché non solamente le cose che sono nel mondo e presenti com'el senso, ma etiandio quelle che sono sopr'al cielo, e quelle che furono e saranno apprende. Per queste cose può essere manifesto che di quelle sei forze dell'anima

tre n'appartengono al corpo e alla materia, come è tacto, gusto e odorato; e tre s'appartengono allo spirito, e questo è ragione, viso e audito. E però quelle tre che declinano più al corpo, convengono più col corpo che con l'animo, e quelle cose che sono da loro comprese, con ciò sia che muovino el corpo conveniente a loro, a mala pena pervengono infino all'anima, e come cose poco simili a lei, poco le piacciono. Ma l'altre tre, che sono remotissime dalla materia, convengono molto più con l'anima, e pigliano quelle cose che poco muovono el corpo e l'animo muovono molto. Certamente gli odori, sapori, caldo e simili qualità fanno al corpo giovamento o nocimento grande; ma all'admiratione e giudizio dell'animo poco fanno, e mezzanamente da quello sono desiderate. Ma la ragione della incorporale verità, colori, figure, voci, muovono poco e apena el corpo, ma assottigliano l'animo a ricercare, e il desiderio suo ad sé rapiscono. El cibo dell'animo è la verità; ad trovar questa giovano gli occhi, e ad impararla gli orecchi; e però quelle cose che s'appartengono alla ragione, viso e audito, l'animo desidera a fine di sé medesimo, come proprio nutrimento; e quelle cose che muovono gli altri sensi sono più tosto necessarie a conforto, nutrizione e generatione del corpo. Adunque l'animo cerca queste, non per cagione di sé, ma d'altri, cioè del corpo. E noi diciamo gli huomini amare quelle cose le quali ad fine di loro desiderano; quelle che per fine d'altri, non diciamo propriamente amare. Meritamente adunque vogliamo che l'amore solamente alle scientie, figure e voci s'appartenga. E però quella gratia solamente che si truova in questi tre obiecti, cioè nella virtù dell'animo, figure e voci, perché molto provoca l'animo si chiama « callos », cioè provocatione, da uno verbo che dice « caleo », che vuol dire provoco, e « callos » in greco significa in latino bellezza.

Grato è a noi el vero e optimo costume dell'animo, grata ci è la spetiosa figura del corpo, grata la consonanza delle voci; e perché queste tre cose l'animo, come a llui accomodate e quasi incorporali, di più prezzo assai stima che l'altre tre, però è conveniente che lui queste più avidamente ricerchi, con più ardore abbracci, con più vehemenza si maravigli. E questa gratia di virtù, o figura, o voce che chiama l'animo ad sé rapisce per mezzo della ragione, viso e audito, rectamente si chiama bellezza. Queste sono quelle tre gratie delle quali così parlò Orfeo: « Splendore, viridità e letitia abbondante ». Orfeo chiama splendore quella gratia e bellezza dell'animo, la quale nella chiarezza delle scientie e costumi splende; e chiama viridità, cioè verdezza, la suavità della figura e del colore, perché questa maxime nella verde gioventù fiorisce; e chiama letitia quel sincero, utile, e continuo dilecto che ci porge la musica.

### CAPITOLO III

*Che la bellezza è cosa spirituale.*

Essendo così, è necessario che la bellezza sia una natura comune alla virtù, figure e voci; perché noi non chiameremmo qualunque di questi tre bello, se non fussi in tutti e tre comune diffinitione della bellezza. E per questo si vede che la natura della bellezza non può essere corpo, perché s'ella fussi corpo non converrebbe alle virtù dell'animo, che sono incorporali. Ed è tanto di lunga dall'essere corpo, che non solamente quella che è nelle virtù dell'animo, ma etiandio quella che è ne' corpi e nelle voci non può essere corporea. Imperò che, benché noi chiamiamo alcuni corpi belli, non sono però belli per la loro materia. Perché uno medesimo corpo di huomo oggi è bello, e domani per qualche caso è brutto, come se altro fussi l'essere corpo e altro l'essere bello. E non sono ancora e corpi belli per la loro quantità, perché alcuni corpi grandi e alcuni brevi appariscono formosi, e spesse volte e grandi brutti e e piccoli formosi, e pe 'l contrario e piccoli brutti e' grandi gratissimi. Ancora spesse volte adviene ch'egli è simile bellezza in alcuni corpi grandi e in alcuni piccoli. Se adunque, stante spesso la quantità medesima, la bellezza per alcuno caso si muta, e mutata la quantità alle volte sta la bellezza, e simile gratia spesso è ne' grandi e ne' piccoli, certamente queste due

cose, bellezza e quantità, in tutto debbono essere diverse. Oltr'a questo, se ancora la formosità di qualunque corpo fussi nella grossezza del corpo quasi corporale, nientedimeno non piacerebbe a chi riguarda in quanto ella fussi corporale, perché all'animo piace la spetie d'alcuna persona non in quanto ella giace nell'exteriore materia, ma in quanto la imagine di quella pe 'l senso del vedere dall'animo si piglia. Quella imagine nel vedere e nell'animo non può essere corporale, non essendo questi corporei. In che modo la piccola popilla dell'occhio tanto spatio del cielo piglierebbe, se lo pigliassi in modo corporale? In nessuno, ma lo spirito in uno punto tutta l'amplitudine del corpo in modo spiritale e in imagine incorporale riceve. Allo animo piace quella spetie sola che da lui è presa; e questa, benché sia similitudine di un corpo extrinseco, nientedimeno nell'animo è incorporale. Adunque la spetie incorporale è quella che piace, e quello che piace è grato, e quello che è grato è bello. Di qui si conchiude che l'amore a cosa incorporale si riferisce, e essa bellezza è più tosto una certa spirituale similitudine della cosa, che spetie corporale. Sono alcuni che hanno oppenione la pulchritudine essere una certa positione di tutti e membri, o veramente commensuratione e proportione con qualche suavità di colori; l'oppenione de' quali noi non ammettiamo. Imperò che, essendo questa dispositione delle parti solo nelle cose composte, nessuna cose semplici spetiose sarebbono. Ma noi veggiamo pure e puri colori, e' lumi, e una voce, e uno fulgore d'oro, e' l candore dello ariento, e la scientia, e l'anima, e la mente, e Iddio, le quali cose sono semplici, essere belle; e queste cose ci dilectano molto, come cose molto spetiose. Aggiugnesi che quella proportione inchiude tutti e membri del corpo composto insieme, in modo che ella non è in alcuno de' membri di per sé, ma in tutti insieme. Adunque qualunque de' membri in sé non sarà bello.

Ma la proportione di tutto el composto nasce pure dalle parti, onde ci risulta una absurdità, e questa è che le cose che non sono per loro natura spetiose, partorirebbono la polchritudine. Adviene etiandio spesse volte che, stando la medesima proportione e misura de' membri, el corpo non piace quanto prima; certamente oggi nel corpo vostro è la medesima figura che nell'anno passato, e non la medesima gratia. Nessuna cosa più tardi invecchia che la figura, nessuna cosa più tosto invecchia che la gratia; e per questo è manifesto non essere tutto uno figura e polchritudine. E ancora spesso veggiamo essere in alcuno più recta dispositione di parti e misura che in uno altro, l'altro nientedimeno, non sappiamo per che cagione, si giudica più formoso e più ardentemente s'ama. E questo ci ammonisce che dobbiamo stimare la formosità essere qualche altra cosa, oltr'alla dispositione de' membri. La medesima ragione ci ammaestra che noi non sospettiamo la polchritudine essere suavità di colori, perché spesse volte el colore in uno vecchio è più chiaro, e in uno giovane è maggiore gratia. E negli equali d'età, alcuna volta accade che colui che supera l'altro di colore, è superato dall'altro di gratia e di bellezza. Non ardisca però alcuno affermare la spetie essere una mixtione di figura e di colori, perché così le scientie e le voci che mancano di colore e di figura, e ancora e colori e' lumi che non hanno determinata figura, non sarebbero degni d'amore. Oltr'a questo, la cupidità di ciascheduno, da poi che quello ch'e' voleva si possiede, senza dubbio s'adempie, come la fame e la sete per cibo e poto si quietano; ma l'amore per nessuno aspetto o tacto di corpo si satia. Adunque e' non cerca natura alcuna di corpo, e' cerca pure la bellezza. Onde e' si conchiude ch'ella non può essere cosa corporale. Per tutte queste cose si vede che quelli che accesi d'amore hanno sete della polchritu-

dine, se vogliono per beveraggio di questo licore spegnere l'ardentissima sete, bisogna che cerchino el dolcissimo omore della bellezza, per spegnere la sete loro altrove che nel fiume della materia e ne' rivoli della quantità, figura e colori.

O miseri amanti, in che luogo vi volgerete voi? Chi fu quello che accese l'ardentissime fiamme de' vostri cuori? Chi spegnerà el grande incendio? Qui è la grande opera e qui è la fatica. Io ve 'l dirò, ma attendete.

## CAPITOLO IV

*Che la bellezza è lo splendore del volto di Dio.*

La Divina potentia supereminente allo universo, agl'angeli e agli animi da Lui creati clementemente infonde, sì come a suoi figliuoli, quel suo razzo, nel quale è virtù feconda ad qualunque cosa creare. Questo razzo divino in questi, come più propinqui a Dio, dipigne l'ordine di tutto el mondo molto più expressamente che nella materia mondana; per la qual cosa questa pictura del mondo, la quale noi veggiamo tutta, negl'angeli e negli animi è più expressa che innanzi agli occhi. In queglii è la figura di qualunque spera, del sole, luna e stelle, degli elementi, pietre, arbori e animali. Queste picture si chiamano negli angeli assemblari e idee, negli animi ragioni e notitie, nella materia del mondo imagini e forme. Queste picture sono chiare nel mondo, più chiare nell'animo, e chiarissime sono nell'angelo. Adunque uno medesimo volto di Dio riluce in tre specchi posti per ordine: nell'angelo, nell'animo, e nel corpo mondano; nel primo, come più propinquo, in modo chiarissimo; nel secondo, come più remoto, men chiaro; nel terzo, come remotissimo, in modo molto oscuro. Dipoi la sancta mente dell'angelo, perché non è da ministerio di corpo

impedita, in sé medesima si reflecte, dove vede quel volto di Dio nel suo seno scolpito, e veggendolo si maraviglia, e maravigliandosi con grande avidità a quello sempre s'unisce. E noi chiamiamo la bellezza quella gratia del volto divino, e lo amore chiamiamo l'avidità dello angelo, per la quale s'invischia in tutto al volto divino. Iddio volessi, amici miei, che questo ancora advenisse a noi! Ma l'animo nostro, creato con questa conditione, che si circondi da corpo terreno, al ministerio corporale declina, dalla quale inclinatione gravato, mette in oblio el thesoro che nel suo pecto è nascoso. Dipoi che nel corpo terreno è involto, lungo tempo all'uso del corpo serve, e ad questa opera sempre accomoda el senso, e accomodavi ancora la ragione più spesso ch'è non debbe.

Di qui adviene che l'animo non riguarda la luce del volto divino, che in lui sempre splende, prima che el corpo sia già adulto e la ragione sia desta, con la quale consideri el volto di Dio che manifestamente agli occhi nella machina del mondo riluce. Per la qual consideratione s'innalza a riguardare quel volto di Dio che dentro all'animo risplende, e perché el volto del padre è a' figliuoli grato, è necessario ch'el volto del Padre Iddio agli animi sia gratissimo. Lo splendore e la gratia di questo volto, o nell'angelo, o nell'animo, o nella materia mondana che si sia, si debbe chiamare universale bellezza, e l'appetito che si rivolge inverso quella è universale amore.

E noi non dubitiamo questa bellezza essere incorporale, perché nell'angelo e nello animo questa non essere corpo è manifesto, e ne' corpi ancora questa essere incorporale mostramo di sopra. E al presente di qui lo possiamo intendere, che l'occhio non vede altro che lume di sole, perché le figure e' colori de' corpi non si veggono mai se non da llume illustrati, e essi non vengono con la loro materia all'occhio; e pure

necessario pare questi dovere essere negli occhi, acciò che dagli occhi sieno veduti. Uno adunque lume di sole, dipinto di colori e figure di tutti e corpi in che percuote, si rappresenta agli occhi; gli occhi per lo aiuto d'uno lor certo razzo naturale pigliano el lume del sole così dipinto, e, poi che l'hanno preso, veggono esso lume e tutte le dipinture che in esso sono. Il perché tutto questo ordine del mondo che si vede, si piglia dagli occhi non in quel modo che gli è nella materia de' corpi, ma in quel modo che gli è nella luce la quale è negli occhi infusa. E perché egli è in quella luce separato già dalla materia, necessariamente è senza corpo. E questo di qui manifestamente si vede perché esso lume non può essere corpo, con ciò sia che in uno momento da oriente a occidente quasi tutto el mondo riempie, e penetri da ogni parte el corpo dell'aria e dell'acqua senza offensione alcuna, e spandendosi sopra cose putride non si macchia. Queste condizioni alla natura del corpo non si convengono, perché el corpo non in momento, ma in tempo si muove, e uno corpo non penetra l'altro senza dissipatione o dell'uno o dell'altro, o d'amenduni. E due corpi insieme misti, con scambievole contagione si turbano, e questo veggiamo nella confusione dell'acqua e del vino, del fuoco e della terra.

Con ciò sia adunque che el lume del sole sia incorporale, ciò che egli riceve riceve secondo el modo suo. E però e colori e le figure de' corpi in modo spiritale riceve. E nel modo medesimo lui ricevuto dagli occhi si vede; onde nasce che tutto l'ornamento di questo mondo, che è el terzo volto di Dio, per la luce del sole incorporale offerisce sé incorporale agli occhi.

## CAPITOLO V

*Come nasce l'amore e lo odio, e che la bellezza è spirituale.*

Di tutte queste cose seguita che ogni gratia del volto divino, che si chiama l'universale pulchritudine, non solamente nell'angelo e nell'animo sia incorporale, ma etiandio nello aspetto degli occhi. Non solamente questa faccia tutta insieme, ma etiandio le parti sue d'ammirazione commossi amiamo; dove nasce particolare amore a particolare bellezza. Così poniamo affectione a qualche huomo, come membro dell'ordine mondano, maxime quando in quello la scintilla dell'ornamento divino manifestamente risplende. Questa affectione da due cagioni dipende, sì perché la imagine del paterno volto ci piace, sì etiandio perché la spetie e figura dell'uomo aptamente composta, aptissimamente si confà con quel sigillo o vero ragione della generatione humana, la quale l'anima nostra prese dall'Auctore del tutto e in sé ritiene. Onde la imagine dell'uomo exteriore presa pe' sensi, passando nell'animo, s'ella si discorda dalla figura dell'uomo la quale l'animo dalla sua origine possiede, subito dispiace, e come brutta odio genera; s'ella si concorda, di fatto piace, e come bella s'ama. Per la qual cosa accade che alcuni, scontrandosi in noi, subito ci piacciono o vero dispiacciono, benché noi non sappiamo la cagione di tale effecto. Perché l'animo, impedito nel ministerio del corpo, non riguarda le forme che sono per natura dentro a llui; ma per la naturale e occulta disconvenientia o

convenientia, seguita che la forma della cosa exteriore, con la imagine sua pulsando la forma della cosa medesima che è dipinta nell'animo, dissuona o vero consuona, e da questa occulta offensione, o vero allectamento, l'animo commosso la decta cosa odia o ama. Quel razzo divino di che sopra parliamo, infuse nell'angelo e nell'animo la vera figura dello huomo che si debba generare intera; ma la compositione dello huomo nella materia del mondo, la quale è dal divino Artefice remotissima, degenera da quella intera sua figura: nella materia meglio disposta resulta più simile, nell'altra meno.

Quella che resulta più simile, com'ella si confà con la forza di Dio, e con l'idea dell'angelo, così si confà ancora alla ragione e sigillo che è nell'animo. L'animo approva questa convenientia del confarsi, e in questa convenientia consiste la bellezza, e nella approvatione consiste l'affecto d'amore. E perché l'idea e la ragione, o vero sigillo, sono alieni dalla materia del corpo, però la compositione dello huomo si giudica simile a quegli non per la materia o per la quantità, ma per qualche altra parte incorporale. E secondo che è simile si conviene con quegli, e secondo che si conviene è bella. E però el corpo e la bellezza sono diversi. Se alcuno dimanda in che modo la forma del corpo possa essere simile alla forma e ragione dell'anima e dell'angelo, priego quel tale che consideri lo edificio dello architectore. Da principio l'architectore la ragione e quasi idea dello edificio nello animo suo concepe, dipoi fabrica la casa, secondo ch'e' può, tale quale nel pensiero dispose. Chi negherà la casa essere corpo, e questa essere molto simile alla incorporale idea dello artefice, alla cui similitudine fu facta? Certamente per uno certo ordine incorporale, più tosto che per la materia, simile si debba giudicare. Sforzati un poco a trarne la materia, se tu puoi: tu la puoi trarre col pensiero.

Orsù, trahi allo edificio la materia, e lascia sospeso l'ordine: non ti resterà di corpo materiale cosa alcuna; anzi, tutto uno sarà l'ordine che venne dallo artefice, e l'ordine che nell'artefice rimase. Deh, fa' questo medesimo nel corpo di qualunque huomo, e così troverai la forma di quello che si confà col suggello dell'animo essere semplice e senza materia.

## CAPITOLO VI

*Quante parti si richieggono ad fare la cosa bella, e che la bellezza è dono spirituale.*

Finalmente che cosa è la bellezza del corpo? Certamente è uno certo acto, vivacità e gratia risplendente nel corpo per lo influxo della sua idea. Questo splendore non discende nella materia, s'ella non è prima aptissimamente preparata. E la preparatione del corpo vivente in tre cose s'adempie: ordine, modo e spetie; l'ordine significa le distantie delle parti, el modo significa la quantità, la spetie significa lineamenti e colori. Perché imprima bisogna che ciascuno membri del corpo abbino el sito naturale, e questo è che gli orecchi, gli occhi e 'l naso e gli altri membri sieno nel luogo loro; e che gli occhi amenduni equalmente sieno propinqui al naso, e che gli orecchi amenduni equalmente sieno discosti dagli occhi. E questa parità di distantie che s'appartiene all'ordine ancora non basta se non vi si aggiugne el modo delle parti, el quale attribuisca a qualunque membro la grandezza debita, attendendo alla proportione di tutto el corpo. E questo è che tre nasi posti per lungo adempino la lunghezza d'uno volto, e ancora e due mezzi cerchi degli orecchi congiunti insieme faccino el cerchio della bocca aperta, e questo medesimo faccino le ciglia se insieme si congiungono. La lunghezza del naso ragguagli la lunghezza del labbro, e similmente dell'orecchio; e dua tondi

degli occhi raguagliano l'apertura della bocca; otto capi faccino la lunghezza di tutto el corpo; e similmente le braccia distese per lato a le gambe distese faccino l'altezza del corpo.

Oltr'a questo stimiamo essere necessaria la spetie, acciò che gli artificiosi tracti delle linee, e le cresphe, e lo splendore degli occhi adornino l'ordine e 'l modo delle parti. Queste tre cose, benché nella materia sieno, nientedimento parte alcuna del corpo essere non possono. L'ordine de' membri non è membro alcuno, perché l'ordine è in tutti e membri, e nessuno membro in tutti e membri si ritruova. Aggiugnesi che l'ordine non è altro che conveniente distantia delle parti, e la distantia è o nulla, o vacuo, o uno tracto di linee. Ma chi dirà le linee essere corpo, con ciò sia cosa che manchino di latitudine e profondità, che sono necessarie al corpo? Oltre ad questo el modo non è quantità, ma è termino di quantità. E termini sono superficie, linee e punti; le qual cose, non avendo profondità, non si debbono corpi chiamare. Collochiamo ancora la spetie non nella materia, ma nella gioconda concordia di lumi, ombre e linee. Per questa ragione si mostra la bellezza essere dalla materia corporale tanto discosta, che non si comunica a essa materia se non è disposta con quelle tre preparationi incorporali, le quali narrate abbiamo. El fondamento di queste tre preparationi è la temperata complexion de' quattro elementi, in modo ch'el corpo nostro sia molto simile al cielo, la substantia del quale è temperata, e non si ribelli dalla formatione dell'anima per la exorbitantia d'alcuno homore. Così el celeste splendore facilmente apparirà nel corpo simile al cielo. E quella perfecta forma dell'uomo, la quale possiede l'animo, nella materia pacifica e obbediente risulterà più propria. Quasi in simile modo si dispongono le voci a ricevere la bellezza loro. L'ordine loro è el salire dalla voce grave all'octava, e lo scendere dall'octava alla grave; el modo è el

discorrere debitamente per le terze, quarte e quinte voci, e tuoni e semituoni; la spetie è la risonantia della chiara voce. Per queste tre cose, come per tre elementi, e corpi di molti membri composti, come sono alberi e animali, e ancora la congregatione di molte voci, ad ricevere la bellezza si dispongono; e' corpi più semplici, come sono e quattro elementi, e pietre e metalli e le semplici voci, si preparano a essa bellezza sufficientemente per una certa temperantia, fecundità e chiarezza di loro natura. Ma l'animo è di sua natura a essa accomodato, maximamente per questo, che egli è spirito, e quasi specchio a Dio proximo, nel quale, come di sopra dicemmo, luce la imagine del volto divino. Adunque come allo oro niente bisogna aggiugnere ad fare che paia bello, ma basta separarne le parti della terra, se da esse è offuscato, così l'animo non ha bisogno che se gli aggiunga cosa alcuna ad fare che egli apparisca bello, ma bisogna por giù la cura e sollecitudine del corpo tanto anxia, e la perturbatione della cupidità e del timore: subito la naturale pulchritudine dell'animo si mosterrà. Ma acciò ch'el nostro sermone non trapassi molto el proposito suo, conchiudiamo brevemente per le sopra decte cose la bellezza essere una certa gratia vivac'e spiritale, la quale, per razzo divino, prima s'infonde negli angeli, poi negli animi degli huomini, dopo questi nelle figure e voci corporali; e questa gratia per mezzo della ragione e del vedere e dello udire muove e dilecta l'animo nostro, e nel dilectare rapisce, e nel rapire d'ardente amore infiamma.

## CAPITOLO VII

### *Della dipintura d'Amore.*

Dipoi Agatone poeta, secondo l'uso degli antichi poeti, veste questo iddio Amore di humana imaginatione.

Dipignelo ad similitudine d'uno huomo formoso, e dice l'Amore essere « giovane, tenero, flexibile, ovvero agile, aptamente composto e nitido ». Queste parte qui narrate sono più tosto preparationi alla bellezza, che essa bellezza, imperò che di queste cinque parti le prime tre significano la complexione temperata, la quale è el fondamento primo, l'altre due designano el modo e la spetie. E phisici hanno dimostra lo inditio della temperata complexione essere la dilicata e ferma equalità della tenera carne, perché dove il caldo sopravanza molto el corpo è arido e piloso, ove abbonda el freddo è duro, ove la siccità è aspro, ove l'umidità è labile, ineguale e torto. Adunque la eguale e ferma tenerezza del corpo dimostra la dispositione di quello ne' quattro homori essere temperata: per questa cagione Agatone chiamò l'amore « molle, dilicato e tenero ».

Ma perché lo chiamò egli « giovane? » Perché non solamente per beneficio della natura, ma etiandio dell'età la decta temperanza si possiede. Imperò che per la lunghezza del tempo si dissolvono le parti sottili del corpo, onde restano le parti più grosse, perché exalando el fuoco e l'aria rimane la

soprabondanza dell'acqua e della terra. E perché lo chiamò egli « agile e flexibile »? Acciò che tu intenda lui essere atto ad tutti e movimenti e prompto, e non pensi che quando egli lo chiama « molle » voglia per questo intendere la mollitie femminile, inepta e pigra, perché quella è diversa dalla complexione temperata. Dopo questo aggiunse « aptamente composto », cioè d'ordine e di modo di parti honestissimamente figurato; aggiunse « e nitido », cioè di suave spetie di colori rilucente. Proposte queste preparationi Agatone non aprì quello che di qui seguiva, ma a noi appartiene intendere che, dopo queste preparationi, viene quella gratia che è bellezza. E queste cinque parti si expongono, nella figura dello huomo, in quello modo che abbiamo narrato. Ma nella potentia dello amore si debbono altrimenti intendere, perché la sua forza e qualità dimostrano. Dipignesi l'Amore giovane, perché comunemente e giovani s'innamorano, e gl'innamorati appetiscono la età giovanile. Molle, perché gl'ingegni mansueti sono più facilmente presi dallo amore, e quegli che sono presi, benché innanzi feroci fussino, mansueti divengono. Agile e flexibile, perché di nascoso viene e di nascoso si parte. Adapto e composto, perché desidera cose formose e ordinate, e fugge le contrarie. Nitido, cioè splendido, perché nella florida e splendida età inspira l'animo dell'uomo, e desidera cose fiorite. E perché Agatone queste cose nel testo copiosissimamente tracta, basta a noi averle brevemente tocche.

## CAPITOLO VIII

### *Delle virtù d'Amore.*

E quelle cose che Agatone tracta delle quattro virtù, sono poste per significare la bontà dello Amore; e prima lo chiama « giusto », perché dove è intero e vero amore, ivi è scambievole benivolentia, la quale non patisce che si faccia ingiuria di fatti o villania di parole. Egli è tanto la forza di questa carità, che ella sola può conservare la generatione humana in tranquilla pace; e questo non può fare la prudentia, fortezza, forza d'arme o di legge o di eloquentia, se già la benivolentia non l'aiuta. Chiamalo dipoi « temperato », perché egli doma le cupidità disoneste; e questo è che, cercando l'amore essa bellezza, la qual consiste in uno certo ordine a temperantia, egli ha in odio le vili e immoderate concupiscentie, e fugge sempre e gesti che non sono honesti; la qual cosa da principio la tractò Giovanni assai. Ancora dove regna l'amore, tutte l'altre cupidità si sprezzano.

Aggiunse « fortissimo », imperò che nessuna cosa è più forte che l'audacia, e nessuno con più audacia combatte che l'amatore per lo amato. Agli altri iddii, cioè agli altri pianeti, Marte è superiore di fortezza, perché egli fa gli huomini più

forti. Venere doma Marte, imperò che quando Marte nella natività dello huomo signoreggia, dona magnanimità e iracundia, e se Venere proximamente vi si aggiugne, benché non impedisca la magnanimità da Marte concessa, nientedimeno raffrena el vitio della iracundia, ove pare che, facendo Marte più clemente, lo domi. Ma Marte non doma mai Venere, perché Venere, se tiene la signoria della natività dello huomo, concede affecto d'amore, e se Marte proximamente vi s'aggiugne, fa con la caldezza sua lo impeto di Venere più ardente. In modo che, se nascendo uno, Marte si ritruova nella casa di Venere, come è Libra e Tauro, colui che nasce, per la presentia di Marte, sarà sottoposto molto alle fiamme d'amore. Marte ancora seguita Venere, Venere non seguita Marte, imperò che l'audacia seguita l'amore e l'amore non seguita l'audacia, perché gli huomini non s'innamorano proprio per lo essere audaci, ma spesse volte, per essere feriti da amore, diventano audacissimi ad qualunque pericolo per la persona amata. Finalmente el segno manifestissimo della singulare fortezza dello amore è questo: che tutte le cose ubbidiscono a llui e egli a nessuna. Imperò che gli habitatori del cielo amano, e amano gli animali, e amano tutti e corpi, gli huomini ricchi e re potenti soggiogano el collo allo imperio d'amore, ma l'amore a nessuno di costoro si sottomette; perché e doni de' ricchi

non comperano l'amore, e minacci e le violentie de' potenti non ci possono constringere che incominciamo amare o dallo amore ci dipartiamo. L'amore è libero, e spontaneamente nasce nella libera volontà, la quale Idio ancora non constringerà, perché da principio ordinò la volontà essere libera. Sì che l'amore fa forza a ognuno, e non riceve da alcuno violentia. E è tanto la sua libertà, che l'altre affectioni, arti, operationi dell'animo desiderano el più delle volte premio diverso da loro, ma l'amore di sé medesimo è contento, come se lui solo el suo premio fusse, quasi non sia altro, oltr'all'amore, che dell'amore sia degno premio.

Imperò che chi ama, spetialmente ama l'amore, perché sopra tutto questo ricerca, che l'amato lo ami.

E' ancora « sapientissimo ». Per che ragione l'Amore sia creatore e conservatore del tutto, e maestro e signore di tutte l'arti, assai nell'oratione di Eriximaco si disse, perché in queste cose la sapientia dello Amore si mostra. Per la disputatione superiore, si conchiude l'Amore per questo essere beatissimo, perché è bellissimo e ottimo; e ch'e' sia bellissimo apparisce perch'e' si dilecta delle cose belle, come suo simili; e ch'e' sia ottimo si vede in questo, che fa gli amanti ottimi, e è necessario che colui sia ottimo, el quale gli altri fa ottimi.

## CAPITOLO IX

### *De' doni d'Amore.*

Quello che sia Amore si dichiarò nel nostro discorso, e quale egli sia apparì di sopra per le parole d'Agatone, e che doni conceda agli huomini facilmente per le cose predecite si dichiara. Alcuno amore è semplice, alcuno è scambievole. El semplice, qualunque huomo piglia, fa prudente ad antivedere, acuto a disputare, abbondante nel ragionare, magnanimo alle cose da fare, faceto nelle cose giucose, prompto ne' giuochi, nelle cose gravi fortissimo. L'amore scambievole, levando e pericoli, arreca sicurtà; levando la dissensione, genera concordia; e schifando la miseria, induce felicità. Ove è reciproca carità non vi sono insidie e tradimenti, sonvi le cose comuni, e sono sbandite le lite' furti, homicidii, guerre. Tale tranquillità nascere dall'amore scambievole non solo negli animali, ma

etiandio ne' cieli e elementi, Agatone in questa oratione dichiara; e di sopra nella oratione di Eriximaco è largamente dimostro. Nel fine della presente oratione si dice che lo amore, co 'l canto suo, addolcisce la mente degli iddii e degli huomini. E questo intenderà, qualunque si ricorderà essere di sopra dimostro lo amore essere in tutte le cose, e a tutte distendersi.

## CAPITOLO X

*Che l'Amore è più antico e più giovane che gl'altri idii.*

Ma innanzi che io facci fine, o optimi viri, solverò tre questioni che nascono nella disputatione d'Agatone. Prima si dimanda per che cagione Phedro disse l'Amore più antico che Saturno e Giove, e Agatone disse più giovane. Secondariamente, quello che appresso Platone significa el regno della necessità e lo imperio dell'Amore. Terzio, quali iddii quali arti, regnante l'Amore, hanno trovate. El Padre del tutto Iddio, per amore di propagare el seme suo, e per benignità di provvedere, ha generato le menti sue ministre, le quali muovono el pianeta di Saturno e Giove e degli altri; queste menti, subito che da Dio sono nate, riconoscendo el padre loro l'amano. Quello amore da che sono le menti generate diciamo essere più antico di loro, e quello amore, col quale le menti create amano el loro creatore, diciamo essere più giovane che le menti.

Oltr'a questo, la mente angelica non riceve dal Padre le idee del pianeta di Saturno e degli altri, se prima non si rivolta inverso la faccia di Dio per naturale amore. Dipoi la medesima mente, avendo ricevute le idee, con più ardore ama el dono di Dio. Così adunque la dilectione dell'angelo inverso Iddio, in uno modo è più antica che le idee, che si chiamano iddii, e in uno altro modo è più giovane. Sì che l'Amore è principio e fine, e è el primo degli iddii e l'ultimo.

## CAPITOLO XI

*Che l'Amore regna innanzi alla necessità.*

Ma acciò che solviamo la seconda questione, e' si dice che l'Amore regna innanzi alla necessità, perché lo Amore divino a tutte le cose nate da lui ha dato origine. Nel quale nessuna violentia di necessità si pone, perché non avendo sopr'ad sé cosa alcuna egli adopera in qualunque cosa, non constretto, ma per libera volontà. E la mente angelica che seguita lui, per la semenza di Dio necessariamente germina. E così, colui per amor produce, costei per necessità procede; quivi incomincia el domino dell'Amore, e qui el dominio della necessità. Questa mente, benché nascendo dalla somma bontà di Dio sia buona, nientedimeno, perché procede fuori di Dio, necessariamente degenera dalla infinita perfectione del Padre, perché l'effecto non riceve mai tutta la bontà di sua cagione. In questa necessaria processione e degeneratione dello effecto consiste lo imperio della necessità. Ma la mente, subito come è nata, come dicemmo, ama el suo Auctore, e in questo acto resurge el regno d'Amore, perché questa inverso Iddio per amor si leva, e Iddio quella, inverso lui rivoltata per amore, illumina. Ancora di nuovo qui sottentra la potentia della necessità, con ciò sia che quel lume che da Dio discende non si riceva dalla mente in tanta chiarezza con quanta da Dio è data; perché la

mente, per sua natura, è quasi tenebrosa, e non riceve se non secondo la sua capacità naturale. E però, per la violentia della natura ricevente, quel lume più oscuro diventa. A questa necessità succede di nuovo el principato dell'Amore, perché quella mente, accesa per questo primo splendore di Dio, più ardentemente in lui si volta, e invitata da questa scintilla di lume desidera tutta la possessione del lume. Di qui Dio, per la benignità di sua providentia, oltre a quel primo lume naturale, dona ancora el lume divino. E così le potentie dell'Amore e della necessità subcedono scambievolmente l'una all'altra. La qual successione nelle cose divine s'intende secondo ordine di natura, nelle cose naturali secondo intervallo di tempo, in modo che l'Amore sia el primo di tutti e l'ultimo. E come abbiamo detto dell'angelo, così dobbiamo intendere dell'animo e dell'altre opere di Dio, quanto a questi dua imperii.

Per la qual cosa se noi parliamo assolutamente, egli è più antico lo imperio dell'Amore che della necessità, perché quello comincia in Dio, e questo nelle cose create. Ma quando parliamo delle cose create, la potentia della necessità è prima che il regno d'Amore; con ciò sia che le cose prima per necessità procedono, e procedendo degenerano, ch'elle si volghino con amore inverso Iddio. Orpheo cantò questi dua imperii in due hymni: lo imperio della necessità nello *Ymno della nocte*, così

dicendo: « La forte necessità a tutte le cose signoreggia »; el regno dell'Amore cantò così nello *Ymno di Venere*: « Tu comandi a' tre fati e tutte le cose generi ». Divinamente Orpheo pose due regni, e fece comparatione fra loro, e alla necessità antepose l'Amore quando disse questo comandare a' tre fati, ne' quali la necessità consiste.

## CAPITOLO XII

*In che modo, nel regno della necessità, Saturno castrò Celio e Giove legò Saturno.*

Ma in che modo, mentre che signoreggia la necessità, e sequenti iddii sien detti da Agatone castrare e legare e loro padri, facilmente per le cose sopra decte intenderemo. Non è da stimare che la mente dello angelo divida in sé medesima esso Iddio, ma in lei si divide el dono che gli è dato da Dio. Poco innanzi mostramo a sufficientia e doni di Dio, per necessità, mancare dalla loro somma perfectione nello spirito che gli riceve. Onde nasce che quella fecundità di natura, che è in Dio intera, ma nell'angelo è diminuita, meritamente si dice essere castrata. E questo si dice advenire mentre che regna la necessità, perché non adviene per volontà di chi dà o di chi riceve, ma per quella necessità per la quale l'effecto non si può alla sua cagione aguagliare. E così Saturno, cioè l'agnolo, pare che castrò Celio, cioè el sommo Iddio; e ancora Giove, cioè l'anima del mondo, pare che legò Saturno, cioè la potentia dall'agnolo ricevuta ristigne in sé per difecto di sua natura, e riducela a più stretti confini, imperò che più ampla è la potenza di Saturno che di Giove. Sì che la potenza,

che in Saturno si stima per la sua amplitudine libera a sciolta, in Giove, per la strettezza di natura, già si dice essere legata. E di questo, infino a qui, basti; vegnamo alla terza questione.

### CAPITOLO XIII

*Quali iddii quali arti danno agli huomini.*

Stima Agatone che dagli iddii per amore sieno date l'arte alla generatione humana. El regno da Giove; l'arte di saettare, indovinare e medicare da Appolline; la fabrica de' metalli da Vulcano; la 'ndustria del tessere da Minerva; la musica dalle Muse. Dodici deità sono sopra e dodici segni del zodiaco Pallas sopra all'Ariete, Venere al Tauro, Apollo a' Gemini, Mercurio al Cancro, Giove al Leone, Cerere alla Vergine, Vulcano alla Libra, Marte allo Scorpione, Diana al Sagittario, Vesta al Capricorno, Giunone allo Aquario, Neptunno a' Pesci.

Da costoro sono tutte l'arti alla generatione nostra concesse, perché quegli segni mettono le forze sue di ciascuna arte ne' corpi nostri; e quelle deità le mettono nello animo. Così Giove, pe' l mezzo del Leone, fa l'uomo aptissimo al governo divino e humano, cioè al dispensare degnamente le cose spirituali e le temporali; Appollo pe' Gemini ci dà la industria del medicare e saettare; Pallas per lo Ariete l'arte del tessere; Vulcano per la Libra la fabrica de' metalli, e così gli altri l'altre arti. E perché eglino ci danno e loro doni per benignità di loro

providentia, si dice che eglino fanno questo mossi da amore. Oltre ad questo, per quella velocissima e ordinatissima conversione de' cieli, stimiamo nascere consonantia musicale, e per otto moti d'otto deli otto tuoni, e da tutti insieme uno concerto producirsi. Adunque e nove suoni de' cieli chiamiamo nove muse per cagione della musicale concordia. L'animo nostro da principio fu dotato della ragione di questa musica, e meritamente, essendo l'origine sua dal cielo. Dentro a llui è nata la celeste armonia, la quale poi imita e mette in opera con varii canti e instrumenti. E questo dono, come gli altri, ci fu concesso per amore dalla providentia divina. Adunque, clarissimi viri, questo iddio Amore perch'egli è bellissimo amiamo, perch'egli è ottimo seguitiamo, perch'egl'è beatissimo veneriamo, adciò che per sua clementia e largità ci conceda possessione della sua bellezza, bontà e beatitudine.

## COMINCIA LA VI ORATIONE

### CAPITOLO I

#### *Della introductione al dire d'amore.*

Qui fece fine Carlo Marsupini: dipoi Tommaso Benci, diligente imitatore di Socrate, con allegro animo e lieta faccia prese a comentare le parole socratiche così dicendo.

El nostro Socrate, giudicato dallo oracolo d'Appolline sapientissimo di tutti e Greci, soleva dire sé fare professione dell'arte amatoria più che d'alcuna altra; quasi voglia dire che per la peritia di questa arte e Socrate, e qualunque altro, fussi da essere giudicato sapientissimo. Questa tale arte non ebbe da Anaxagora, Damone, Archelao fisici, non da Pro-dico Chio e Aspasia retorici, non da Conno musico, da' quali

molte cose aveva apparato, ma diceva averla da Diotima divinatrice quando era tocca da spirito divino.

E secondo el mio giudicio, voleva mostrare che solamente per ispiratione divina potevano gli huomini intendere che cosa fussi la vera bellezza, e quello che fussi el legittimo amore, e in che modo si dovessi amare, tanta è la potentia e sublimità della facultà amatoria. Da queste celesti vivande adunque state discosti, state dico discosti o impii, e quali involti nelle fecce terrene, e al tutto a Bacco e a Priapo divoti, l'amore che è dono celeste abbassate in terra e in loto ad uso di porci. Ma voi castissimi convivanti, e tutti gli altri consecrati a Pallade e Diana, e quali per la libertà del purissimo animo e perpetuo gaudio della mente siate in giubilo, e divini misterii da Diotima a Socrate revelati con diligentia ascoltate.

Ma innanzi che voi udiate Diotima è da solvere una certa questione, la qual nasce tra quegli che di sopra hanno tractato d'Amore e quegli che hanno di sotto a tractare. Imperò che quegli che di sopra ne hanno disputato chiamorono l'Amore bello, buono, beato e iddio; il che a Socrate e Diotima non piace, ma pongonlo in mezzo tra bello e brutto, buono e malo, beato e misero, iddio e huomo. Noi approviamo l'una e l'altra sententia, benché l'una per una ragione e l'altra per un'altra.

## CAPITOLO II

*Che l'Amore è in mezzo tra la bellezza e il suo contrario, e è idio e demonio.*

La pietra calamita mette nel ferro una sua certa qualità per la quale, essendo el ferro facto molto simile alla calamita,

s'inchina inverso questa lapida, cioè pietra. Questa tale inclinatione in quanto ella è nata da detta lapide e inverso lei si rivolge, senza dubbio si chiama inclinatione lapidea, ma in quanto ella è nel ferro si chiama parimente ferrea e lapidea; imperò che tale inclinatione non è nella pura materia del ferro, ma è in materia già formata per la qualità della pietra, e però la proprietà d'amenduni ritiene. El fuoco ancora per sua qualità, cioè pe 'l caldo, accende el lino, e 'l lino acceso e sospeso per la qualità del caldo, s'innalza verso la superna regione del fuoco. Questo tale inalzamento che fa el lino in quanto egli, sospinto dal fuoco, si volge inverso el fuoco, si chiama igneo, cioè focoso; in quanto egli è nel lino, nel lino dico non semplice ma già affocato, si chiama dalla natura di ciascuno, così del lino come del fuoco, equalmente lineo e igneo.

La figura dello huomo la quale spesse volte, per la interiore bontà felicemente concessa da Dio, è nello aspecto bellissima, per gli occhi di coloro che la riguardano nel loro animo transfonde el razzo del suo splendore. Per questa scintilla l'animo, come per uno certo hamo tirato, inverso del tirante si dirizza. Questo tale tiramento, el quale è Amore, perché dipende dal bello, buono e felice e in quello si torna, senza alcuno dubbio lo possiamo chiamare bello, buono, beato e iddio, secondo el giudizio d'Agatone e degli altri che di sopra hanno parlato; e perché egli è nell'animo già acceso per la presenza di quello razzo bello, siamo constrecti a chiamarlo uno certo affecto medio tra bello e non bello. Imperò che l'animo, per infino a tanto che non riceve la imagine d'alcuna

bella cosa, quella ancora non ama, come cosa ancora non conosciuta da lui; e colui che la intera bellezza possiede, non è stimolato dagli stimoli d'amore. Imperò che chi è colui che desidera quello che fruisce? Seguita adunque che l'animo in quel tempo s'accenda d'ardente amore, quando egli, avendo trovato alcuna spetiosa imagine di cosa bella e di quella gustato qualche sapore nel suo giudizio, per tale saggio è incitato alla intera possessione di quella. Con ciò sia adunque che l'animo in parte possegga essa cosa bella, e in parte ne manchi, ragionevolmente in parte è bello e in parte non bello. E in tal modo vogliamo che per tale mixtione l'Amore sia un certo affecto medio tra bello e brutto, partecipante dell'uno e dell'altro. E certamente per questa ragione Diotima, acciò che qualche volta a lei torniamo, l'Amore chiamò demonio; imperò che come e demonii sono spiriti medi tra gli spiriti celesti e terreni, così l'Amore tiene el mezzo tra la bellezza e la privatione di quella. Questa sua regione essere tra la bella natura e non bella, assai l'accennò Giovanni nella sua prima e seconda oratione.

### CAPITOLO III

#### *Dell'anime delle spere e de' demoni.*

Ma voglio conosciate in che modo e demoni habitino la regione in mezzo tra 'l cielo e la terra, per le parole di Diotima in questo *Convivio*, e per quelle di Socrate nel *Philebo* e *Phedro*, e per quelle dello Atheniense peregrino nelle *Leggi* ed *Epinomide*. Stima Platone tutta la machina di questo mondo da una anima essere recta e mossa, perché el corpo del mondo è composto di tutti e quattro gli elementi, e le particelle del mondo sono e corpi di tutti gli animali, e 'l corpicino di qualunque animale è particella del corpo del mondo. E non è decto corpicino composto dello intero elemento del fuoco, aria, acqua, terra, ma di certe parti di questi elementi. Adunque quanto el tutto è più perfecto che la parte, tanto è più perfecto el corpo del mondo che il corpo di qualunque animale. Certo absurda cosa sarebbe che il corpo imperfecto avessi l'anima e il perfecto senza anima fussi. Chi è sì semplice che dica la

parte vivere e el tutto non vivere? Vive adunque tutto el corpo del mondo, considerato ch'è corpi degli animali vivono, che sono parti d'esso tutto. Una bisogna che sia l'anima dello universo, sì come una è la materia e uno è lo edificio. Con ciò sia adunque che (come piace a Platone), dodici sieno le spere del mondo, otto cieli e quattro elementi, e che queste dodici spere sieno tra loro separate, e diverse di spetie, moti e proprietà, necessario è che l'abbino dodici anime diverse di virtù e spetie. Una sarà adunque l'anima dell'una prima materia, e dodici saranno l'anime de' dodici cerchi. Chi negherà vivere la terra e l'acqua, le quali danno vita agli animali generati da loro? E se queste fecce del mondo vivono, e sono piene di viventi, per che cagione l'aria e 'l fuoco, essendo più eccellenti, non debbono vivere, e similmente avere e loro animali? E così e cieli in simile modo. Certo gli animali del cielo, che sono le stelle, e gli animali della terra e dell'acqua veggiamo, ma quegli del fuoco e dell'aria non si veggono, perché el puro elemento del fuoco e dell'aria non si vede. Ma ècci questa differentia, che in terra sono due generationi d'animali, rationali e brutali, e similmente è nell'acqua: considerato che l'acqua sia corpo più degno che la terra, non debbe essere meno abbondante d'animali rationali che la terra. Ma e dieci cerchi di sopra, per la loro excellentia solamente sono ornati d'animali rationali. L'anima del mondo, cioè della prima materia, e l'anime delle dodici spere e delle stelle, perché sommamente seguitano Iddio e' divini angeli, sono chiamati iddii mondani da' platonici; e quegli animali che sotto la luna habitano la regione del

fuoco etereo si chiamano demonii, e similmente quegli dell'aria pura, e così quegli dell'aria nebulosa che è presso all'acqua; e quegli rationali che habitano la terra huomini sono chiamati. Gli iddii sono immortali e impatibili, gli huomini sono patibili e mortali; e demoni certamente sono immortali, ma sono patibili.

Non attribuiscono però a' demoni naturalmente le passioni corporali, ma sì certi affecti d'animo pe' quali amano gli huomini buoni e hanno e cattivi alquanto in odio; e amabilmente e ardentemente si mescolano nel governare le cose inferiori, maxime le humane. Tutti questi in quanto a questo ufficio paiono buoni; e ancora parte de' platonici, insieme co' theologi cristiani, vogliono essere alquanti mali demoni; ma qui de' mali al presente non si disputa. E quegli buoni, che di noi hanno custodia, sono per proprio nome chiamati da Dionisio Eriopagita angeli governatori del mondo inferiore, la qual cosa non disente dalla mente di Platone. Ancora secondo l'uso di Dionisio, possiamo chiamare angeli ministri di Dio quegli spiriti che Platone chiama iddii e animi delle spere e stelle. Il che non è discordante da Platone, perché è manifesto nel suo decimo libro delle *Leggi* che non rinchiude quegli animi ne' corpi delle spere, sì come ne' loro corpi l'anime degli animali terreni, ma afferma loro essere di tanta virtù dal sommo Iddio dotati, che insieme possino e fruire Iddio, e senza alcuna fatica o molestia, secondo la volontà del Padre loro, reggere e muovere e cerchi del mondo, e movendo questi, facilmente le cose inferiori governare. Sì che tra Platone e Dionisio è differenza di parole, più tosto che di sententia.

## CAPITOLO IV

*Di sette doni che discendono da Dio agli huomini per 'l mezzo de' ministri di Dio.*

L'idee di tutte le cose sono nella mente divina, e a queste servono gl'iddii mondani, e a' doni degli iddii servono e demonii; perché dal sommo grado allo infimo della natura tutte le cose per debiti mezzi passano, in tal modo che quelle idee, che sono concepti della mente divina, comunicano agli huomini e loro doni per 'l mezzo degli iddii e de' demoni. E questi doni principalmente sono sette: sottilità di contemplare, potentia di governare, animosità, chiarezza di sensi, ardore d'amore, acume d'interpretare, fecondia di generare. La forza di questi doni Iddio principalmente in sé contiene, dipoi concede questa a' sette iddii che muovono e sette pianeti, e da noi si chiamano angeli sette, che intorno al trono di Dio si rivoltano, in modo che ciascuno ricevono d'uno dono più che d'un altro secondo la proprietà di sua natura. E quegli iddii distribuiscono e doni agli ordini de' demonii a lloro sottoposti, secondo la proportion medesima. Certamente Iddio infonde questi doni agli animi da principio, quando da lui nascono; e gli animi, discendendo ne' corpi dal cerchio lacteo per cancro, si rivolgono

in uno celeste e lucido velame, nel quale rinvolti ne' terreni corpi si rinchiudono; perché l'ordine naturale richiede che l'animo purissimo non si congiunga a questo corpo impurissimo se non per mezzo d'uno puro velame, el quale essendo men puro che l'animo e più puro che questo corpo, è stimato da' platonici comodissima copula dell'animo col corpo terreno.

Di qui adviene che gli animi de' pianeti agli animi nostri, e i corpi loro a' corpi nostri, confermano e fortificano quelle sette dote che da principio da Dio ci furono date. Al medesimo ufficio attendono altrettante nature di demonii che stanno in mezzo tra' celestiali e gli huomini. El dono della contemplatione fortifica Saturno per mezzo de' dimoni saturnini; la potentia del governo e dello imperio Giove col ministerio de' suoi gioviali demoni, e similmente Marte pe' martiali favorreggia la grandezza dello animo; e 'l Sole con l'aiuto de' demoni solari aiuta la clarità de' sensi e dell'oppinione, onde seguita lo 'ndivinare, e Venere pe' venerei incita all'amore; Mercurio pe' mercuriali desta allo interpretare e pronumptiare; la Luna ultimamente mediante e suoi lunari demoni l'ufficio della generatione augmenta. E benché a tutti gli huomini concedino facultà di queste cose, nientedimeno a coloro più in spetialità conferiscono, nella conceptione e nascimento de' quali, secondo la dispositione del cielo, hanno più domino. Le quali cose benché in verità venendo da dispositione divina sieno honeste, nondimeno possono qualche volta disoneste parere, quando noi non le usiamo rectamente; il che è mani-

festo nell'uso del governo, animosità, amore e generatione. Adunque lo instinto d'Amore, per abbreviare, è dal sommo Iddio e da Venere, che si chiama iddea, e da' suoi venerei demoni concesso. E perché da Dio discende egli si può chiamare iddio, e perché da' demonii si conferma si può chiamare demonio. Per la qual cosa ragionevolmente da Agatone si chiama iddio, e da Diotima demonio; io dico demonio venereo.

## CAPITOLO V

*Degli ordini de' demoni venerei, e in che modo saectano l'amore.*

Dicesi el demonio venereo essere amore di tre ragioni. El primo pongono e platonici in Venere celeste, cioè in essa intelligentia dell'angelica mente; el secondo in Venere volgare, che significa in quella potentia che ha l'anima del mondo di generare; e quali si chiamano due demoni, perché sono in mezzo tra la bellezza e privatione di quella, sì come di sopra toccammo e di sotto più chiaramente dimosterreno. El terzo amore è l'ordine de' demoni che accompagna el pianeta di Venere. Questo ancora in tre ordini si divide: alcuni sono assegnati allo elemento del fuoco, alcuni altri allo elemento dell'aria purissima, alcuni all'aria più grossa e nebulosa; e tutti si chiamano « heroes », che vuol dire amatorii, el quale vocabolo « heroes » viene da uno vocabolo greco che si dice « heros », el quale significa amore. E primi demoni saettano le frecce loro in quegli huomini ne' quali la collera, che è omore focoso, signoreggia; e secondi in coloro ne' quali signoreggia el sangue, che è omore aereo; e terzi in coloro ne' quali predomina la flemma e la melancolia, che sono omori aquei e terrestri. E con ciò sia che tutti gli huomini dalle saepte di Cupidine sieno feriti, nondimeno sono più che gli altri feriti quattro generationi di huomini, imperò che Platone dimostra nel *Phedro* quelle anime essere molto saeptate dallo amore, le

quali seguitano Giove o Phebo o Marte o Giunone, e Giunone qui significa Venere. E quelle essendo inclinate allo amore da' principii della loro generatione, dice che sommamente amano quegli huomini e quali sono nati sotto le stelle medesime. Di qui viene che e gioviali a' gioviali, e martiali a' martiali, e così alcuni altri a altri, portano affectione grandissima.

## CAPITOLO VI

### *Del modo dello innamorare.*

Quello che io dirò nello exemplo d'uno intendete degli altri. Qualunque animo sotto lo imperio di Giove nel corpo terreno discende, concepe, nel discendere, una certa figura di fabricare uno huomo conveniente alla stella di Giove, la qual figura nel suo corpo celestiale, che è ottimamente adaptato a riceverla, molto propria scolpisce. E se similmente arà trovato in terra temperato seme, ancora in quello dipigne la terza figura, molto simile alla seconda e prima; e se troverà el contrario non sarà sì simile. Spesso adviene che due animi saranno discesi regnante Giove, benché in varii tempi; e l'uno di loro, essendosi abbattuto in terra a seme adaptato, perfectamente arà figurato el corpo suo secondo quelle idee di prima, ma l'altro, avendo trovato materia inepta, arà pure cominciato la medesima opera, ma non l'arà adempiuta con tanta similitudine allo exemplo di sé medesimo. Quel corpo è più bello che questo; ma amendua, per una certa similitudine di natura, scambievolmente si piacciono. Vero è che quello più piace, che è tra loro giudicato più bello, onde nasce che ciascuno maxime ama non qualunque è bellissimo, ma ama e suoi, dico quegli che hanno avuto natività consimile, ancora quando e'

non fussino sì begli come molti altri. E però, sì come abbiàno decto di sopra, coloro che sono nati sotto una medesima stella sono in tal modo disposti, che la imagine del più bello di loro, entrando per gli occhi nell'animo di quell'altro, interamente si confà con una certa imagine formata dal principio d'essa generatione, così nel velame celestiale dell'anima come nel seno dell'anima. L'animo di costui, così percosso, ricognosce come cosa sua la imagine di colui che si gli fete innanzi, la quale quasi interamente è tale quale ab antiquo egli ha in sé medesimo, e quale già volle scolpire nel corpo suo ma non potette, e quella subitamente appicca alla sua interiore imagine, e quella riformando migliora, se parte alcuna gli manca alla perfecta forma del corpo gioviale; e dipoi essa imagine così riformata ama come sua opera propria. Di qui nasce che gli amanti sono tanto ingannati che giudicano la persona amata essere più bella ch'ella non è; imperò che in processo di tempo e' non veggono la cosa amata nella propria imagine presa pe' sensi, ma veggono quella nella imagine già formata dalla loro anima ad similitudine della loro idea. Desiderano ancora vedere continuamente quel corpo dal quale ebbono quella tale imagine, imperò che, benché l'animo, ancora che sia privato della presentia del corpo, e appresso di sé conservi la imagine di quel tale, e quella quanto a llui gli sia abastanza, nondimeno gli spiriti e gli occhi, che sono instrumento dell'anima, quella non conservano. Tre cose senza dubio sono in noi: anima, spirito e corpo; l'anima e 'l corpo sono di natura molto diversa: congiungonsi insieme per mezzo dello spirito, el quale è un certo vapore, sottilissimo e lucidissimo, generato pe' 'l caldo del

cuore della più sottile parte del sangue, e di qui essendo sparso per tutti e membri piglia le virtù dell'anima, e quelle comunica al corpo. Piglia ancora per gli instrumenti de' sensi le imagine de' corpi di fuori, le quale imagine non si possono appiccare nell'anima, però che la sustantia incorporea, che è più eccellente ch'è corpi, non può essere formata da loro per la receptione delle imagine, ma l'anima, essendo presente allo spirito in ogni parte, agevolmente vede le imagine de' corpi come in uno specchio in esso rilucenti, e per quelle giudica e corpi, e tale cognitione è senso da' platonici chiamata. E in mentre ch'ella riguarda, per sua virtù in sé concepe imagine simile a quelle, e ancora molto più pure, e tale conceptione si chiama imaginatione e fantasia.

Le imagine concepute in questo luogo conserva la memoria, e per queste è spesso incitato l'occhio dello intellecto a riguardare le idee universali di tutte le cose, le quali in sé contiene. E però l'anima in mentre che riguarda col senso uno certo huomo, e quello concepe con la imaginatione, comunemente per la sua innata idea contempla con lo intellecto la natura e definizione comune a tutti gli huomini. Adunque allo animo conservante la imagine dello huomo formoso, la imagine dico appresso di sé una sola volta conceputa, e quella avendo riformata, sarebbe abbastanza l'avere veduto qualche volta la persona amata. Nientedimeno all'occhio e allo spirito è bisogno perpetua presentia del corpo exterior, acciò che per la illustratione di quello continuamente si rilluminino e si confortino e si dilectino, e quali sì come specchi pigliano

l'immagine per la presenza del corpo, e per la assenza le lasciano.  
Costoro adunque per loro povertà cercano la presenza del  
corpo, e l'animo el più delle volte, volendo a costoro servire, è  
constrecto desiderare quella medesima.

## CAPITOLO VII

### *Del nascimento d'Amore.*

Ma già è tempo di ritornare alla nostra Diotima, con ciò sia dunque che costei dicessi, per le cagione che noi abbiamo decte, Amore essere nel numero de' dimoni, la sua origine in questo modo dimostrò a Socrate: « essendo a convito nel natale di Venere, Poro, figliuolo di Consiglio, ebbro, ché aveva beuto nectare, si congiunse con Penia nell'orto di Giove, della quale coniunctione nacque Amore. » « Nel natale di Venere », ciò è quando la mente dell'angelo e l'anima del mondo, le quali noi per la ragione decta chiamiamo Venere, nascevano dalla somma maestà di Dio, gl'iddii erano a convito, cioè Cielo, Saturno e Giove si pascevano già de' proprii loro beni.

Però che quando la intelligentia nell'angelo e la virtù del generare nell'anima del mondo, le quali propriamente noi chiamiamo due Veneri, venivano ad luce, già era quel sommo iddio el quale e' chiamato Cielo, era ancora l'essentia e la vita nell'angelo, le quali noi chiamiamo Saturno e Giove, e similmente era nell'anima del mondo la cognitione delle cose superne e l'agitazione de' corpi celesti, e quali ancora chiamiamo

Saturno e Giove. « Poro » e « Penia » significano abbondanza e povertà. Poro figliuolo di Consiglio è la scintilla del sommo Iddio; certamente Iddio si chiama Consiglio, e fonte di consiglio, perché è verità e bontà di tutte le cose, per lo splendore del quale ogni consiglio diventa vero, ad conseguire la bontà del quale si dirizza ogni consiglio. « L'orto di Giove » s'intende la fecundità dell'angelica vita, nella quale quando scende Poro, cioè el razzo di Dio, congiunto con Penia, cioè congiunto con la povertà che prima era nello angelo, crea l'Amore. L'angelo imprima per esso iddio è e vive; in quanto ad queste due cose, essentia e vita, si chiama Saturno e Giove; ha ancora la potentia dello intendere, la quale, secondo el nostro giudicio, si chiama Venere. Questa tale potentia, se da Dio non è illuminata, è per sua natura informe e obscura, sì come è la virtù dell'occhio innanzi che a llui venga el lume del sole. Questa obscurità crediamo che sia Penia, quasi povertà e mancamento di lume. Ma quella virtù dello intendere, per uno suo certo instincto naturale voltatasi verso el Padre suo, da llui piglia el razzo divino, che è Poro e abbondantia, nel quale non altrimenti che in uno certo seme s' inchiuggono le cagioni di tutte le cose; per le fiamme di questo razzo s'accende quel naturale instincto. Questo incendio e questo ardore, che nasce della obscurità di prima e della scintilla che vi sopraggiugne, è l'Amore nato di povertà e di ricchezza. « Nell'orto di Giove », ciò è generato sotto l'ombra della vita, con ciò sia che subito dopo el vigore della vita gli nasce ardentissimo desiderio d'intendere. Ma perché inducono eglino Poro essere ebbro di nectare? Perché trabocca per la rugiada della vivacità divina. Ma perché è l'Amore in parte ricco e in parte povero? Perché noi non usiamo desiderare quelle cose le quali

interamente sono in nostra possessione, né quelle ancora delle quali noi al tutto manchiamo. E veduto che ciascuno cerca quella cosa che gli manca, colui che interamente essa cosa possiede a che proposito cercherebbe più oltre? E dato che nessuno desidera quelle cose delle quali egli non ha alcuna cognitione, è necessario che noi abbiamo in qualche modo notitia di quella cosa che noi amiamo. Né anche è abbastanza avere qualche notitia, però che molte cose che ci sono note sogliamo avere in odio, ma bisogna ancora che noi stimiamo quella doverci essere cosa utile e gioconda. Né anche pare che questo c'induca a una grande benivolentia, se noi prima non giudichiamo facilmente potere conseguire quello che noi pensavamo essere giocondo. Qualunque adunque ama qualche cosa, quella interamente certo non possiede, nientedimeno la conosce con la cogitatione dell'animo e quella giudica gioconda, e ha speranza di potere conseguirla. Questa cognitione, giudizio, speranza è quasi una presente anticipatione del bene assente, imperò che non desidererebbe se essa cosa non gli piacesse, né gli piacerebbe se di lei non avesse qualche saggio.

Considerato adunque che gli amanti abbino in parte quel ch'e' desiderano e in parte no, non senza proposito si dice l'amore essere mixto d'una certa povertà e ricchezza. Per questa cagione quella superna Venere, accesa per essa prima gustatione del razzo divino, e per amore transportata alla intera plenitudine di tutto el lume, per questo isforzo accostandosi ella più efficacemente al Padre suo, subito risplende sommamente pe 'l plenissimo splendore di quello. E quelle ragioni di tutte le cose, le quali prima erano in quel razzo che noi

chiamiamo Poro confuse e implicate, già in quella potentia di Venere accostandosi, più chiare e più distincte rilucono. E quella proportione quasi che ha l'agnolo a Ddio, ha ancora l'anima del mondo all'angelo e a Ddio, perché questa, reflectandosi alle cose superiori, similmente da quelle ricevendo el razzo s'accende, e accendendosi genera l'amore mixto d'abbondanza e carestia. Di qui, adornata della forma di tutte le cose, allo exemplo di quelle muove e cieli, e con la sua potentia di generare genera simili forme a quelle nella materia degli elementi. E qui di nuovo veggiamo ancora due Venere: l'una è la forza di questa anima di conoscere le cose superiori, l'altra è la forza sua di procreare le cose inferiori. La prima non è propria dell'anima ma è una imitatione della contemplatione angelica, la seconda è proprio dell'anima, e però qualunque volta noi pognamo una Venere nell'anima intendiamo la sua forza naturale, la quale è sua propria Venere, e quando ve ne pognamo due intendiamo che l'una sia comune etiandio all'angelo, e l'altra sia proprio dell'anima. Sieno adunque due Venere nell'anima, la prima celeste, la seconda vulgare, amendua abbino l'amore: la celeste abbi l'amore a cogitare la divina bellezza, la vulgare abbi l'amore a generare la bellezza medesima nella materia del mondo, perché quale ornamento quella vede tale questa vuole, secondo el suo potere, dare alla macchine del mondo. Anzi l'una e l'altra è trasportata a generare la bellezza, ma ciascuna nel modo suo: la celeste Venere si

sforza di ripignere in sé medesima, con la intelligentia sua, la expressa similitudine delle cose superiori; la volgare si sforza nella mondana materia parturire la bellezza delle cose divine, che è in lei concepata per l'abbondanza de' semi divini. El primo amore chiamiamo alcuna volta iddio, perché egli si dirizza alle sostanze divine, ma el più delle volte lo chiamiamo demonio, perché gli è in mezzo tra la povertà e l'abbondanza. El secondo amore chiamiamo sempre demonio perché e' pare ch'egli abbia un certo affecto inverso el corpo, col quale egli è inclinevole inverso la provincia inferiore del mondo, e questo affecto è alieno da Dio e conveniente alla natura de' demoni.

## CAPITOLO VIII

*Come in tutte le anime sono due amori, e nelle nostre sono cinque.*

Queste due Veneri e questi due amori non solo sono nell'anima del mondo, ma nell'anime delle spere, stelle, demoni e huomini, e con ciò sia che tutte l'anime con ordine naturale all'anima prima si riferiscono, è necessario che gli amori di tutte all'amore di quella in tal modo si riferischino, che da quello in qualche modo dependino. Per la qual cosa noi chiamiamo questi amori semplicemente demoni, e quello chiamiamo el gran demonio, secondo l'uso di Diotima, el quale per lo universo mondo attende a ciascheduno e non lascia impigrire e cuori, ma in ogni parte all'amare gli desta. E in noi non sono solamente due amori ma cinque: e due amori extremi sono demoni chiamati, e tre amori di mezzo non solamente demoni, ma etiandio affecti. Certamente nella mente dello huomo è uno eterno amore di vedere la bellezza divina, e per gli stimoli di questo seguitiamo gli studi di philosophia, e gli uffici della giustitia e della pietà. E' ancora nella potenza del generare uno occulto stimolo a generar figliuoli, e questo amore è perpetuo, dal quale siamo continuamente incitati a scolpire nella effige de' figliuoli qualche similitudine della superna bellezza. Questi due amori in noi perpetui sono. Quegli dua demoni e quali dice Platone sempre all'anime nostre esser presenti, de' quali l'uno in su e l'altro in giù ci tiri, l'uno si

chiama Calodemon, che significa buono demonio, l'altro Cacademon, che s'intende mal demonio. Invero amendua sono buoni, imperò che la procreatione de' figliuoli è necessaria e onesta come la ricerca della verità.

Ma la cagione perché el secondo amore si chiama mal demonio, è che pe 'l nostro uso disordinato egli spesso ci turba e diverte l'animo a' ministeri vili, ritrahendolo dal principale suo bene el quale nella speculatione della verità consiste. In mezzo di questi due in noi sono tre amori, e quali perché non sono nell'animo fermissimi come questi due, ma cominciano, crescono, scemano, mancano, più rectamente si chiamano moti e affecti che demoni. Di questi tre amori l'uno è nel mezzo appunto tra' due stremi sopra decti, gli altri due più all'uno stremo che all'altro pendono. Certamente quando la figura di qualche corpo, per essere la materia bene preparata, è maxime tale quale nella sua idea la divina mente contiene, questa facendosi innanzi agli occhi per gli occhi nello spirito penetra, e di subito all'animo piace perché consuona a quelle ragioni, le quali come exempli d'essa cosa si contengono nella nostra mente e nella potenza del generare, e sono da principio da Dio in noi infuse. Di qui nascono quegli tre amori, per che noi siamo generati e allevati con inclinatione all'una delle tre vite, cioè o alla vita contemplativa, o attiva o voluptuosa. Se noi siamo fatti inclinevoli alla contemplativa, subito per lo aspecto della forma corporale ci inalziamo alla consideratione della spiritale e divina; se alla voluptuosa, subito dal vedere caschiamo nella concupiscentia del tacto; se all'activa e morale, noi solamente perseveriamo in quella dilectatione del vedere e

conversare. E primi sono tanto ingegnosi che altissimamente s'innalzano, gli ultimi sono tanto grossi che ruinao all'infimo, quegli di mezzo nella mezza regione si rimangono. Adunque ogni amore comincia dal vedere, ma l'amore del contemplativo dal vedere surge nella mente, l'amore del voluptuoso dal vedere discende nel tacto, l'amore dell'activo nel vedere si rimane.

L'amore del contemplativo s'accosta più al demonio supremo che all'infimo, quello del voluptuoso più all'infimo che al supremo, quello dell'activo s'accosta equalmente all'uno come all'altro. Questi tre amori tre nomi pigllano: l'amore del contemplativo si chiama divino, dello activo humano, del voluptuoso bestiale.

## CAPITOLO IX

*Quale passioni sieno negli amanti per cagione della madre d'Amore.*

Infino ad qui abbiamo dichiarato l'Amore essere demonio generato di povertà e d'abbondanza, e essere in cinque spetie diviso; per lo advenire dichiareremo, secondo le parole di Diotima, quali affecti e passioni naschino negli amanti da questa tale natura d'Amore.

Le parole di Diotima sono queste: « Perché l'Amore è nato nel natale di Venere, però egli seguita Venere e appetisce le cose belle, perché Venere è bellissima.

E perché egli è figliuolo della povertà, però egli è arido, magro e squalido, ha pie' gnudi, è humile, senza casa, senza lecto e copertura alcuna, dorme agli usci, nella via, a cielo sereno, e sempre è bisognoso. E perché egli è figliuolo della abbondanza, però egli tende lacciuoli alle persone belle e buone; e è virile, audace, feroce, veemente, callido, sagace, uccellatore, e sempre va tessendo nuove tele; è studioso nella prudentia, facondo nel parlare, e in tutta sua vita va philosophando; è incantatore, fa mal d'occhio, è potente, malioso e sofista, e non è in tutto immortale secondo sua natura, né in tutto mortale, ma spesse volte in uno di medesimo germina e vive, a quest'è qualunque volta gli abbonda materia; alcuna volta manca, e di nuovo rinvigorisce per la natura del suo padre, e quello ch'egli ha acquistato ancora da llui si fugge.

Per la qual cosa l'Amore non è mendico e non è ricco, e è posto in mezzo tra la sapientia e la ignorantia ».

Infino qui parla Diotima: noi le parole sue disporremo con quella brevità che fia possibile. Le predecite conditioni, benché sieno in tutte le generationi d'amore, nondimeno nelle tre di mezzo, come più manifeste, più chiaramente si trovano. « Nel natale di Venere generato seguita Venere », cioè essendo l'Amore generato insieme con quegli superni spiriti e quali chiamiamo venerei, convenientemente egli riduce gli animi nostri alle cose superne. « Desidera le cose belle perché Venere è bellissima », cioè egli accende l'anime di desiderio della somma e divina pulchritudine, essendo egli nato in quegli spiriti e quali, per essere a Dio proximi, dall'ornamento di Dio sono illustrati e rilievano noi a' medesimi razzi. Oltr'a questo, perché la vita di tutti gli animali, e alberi e la fertilità della terra consiste nel caldo e humido, Diotima, volendo dimostrare la povertà dell'Amore, accennò mancare a lui l'omere e il caldo in queste parole: « L'Amore è arido, magro e squalido ». Chi è quello che non sappia quelle cose essere aride e secche, alle quali manca l'omere? E chi negherà la squalidezza e giallura venire da difecto di caldo sanguigno? Ancora per lungo amore gli huomini pallidi e magri divengono, perché la forza della natura non può bene due opere diverse insieme fare. La intentione dello amante tutta si rivolta nella assidua cogitatione della persona amata, e quivi tutta la forza e la naturale complessione è attenta, e però el cibo nello stomaco male si cuoce. Di che interviene che la maggiore parte in superfluità si consuma, la minore si manda al fegato e vavi cruda, e quivi

ancora per la ragione medesima si cuoce male; e però poco sangue e crudo di quivi si manda per le vene, el perché tutti e membri dimagrano e impalidiscono per lo essere el nutrimento poco e crudo. Aggiugnesi che dove l'assidua intentione dell'animo ci traporta, quivi volano ancora gli spiriti che sono carro e instrumento dell'anima. Questi spiriti si generano dal caldo del cuore della sottilissima parte del sangue. L'animo dello amante è rapito inverso la imagine dello amato che è nella fantasia scolpita, e inverso la persona amata. Inverso questo sono tirati ancora gli spiriti, e volando quivi continuamente si consumano, per la qual cosa è bisogno di molta materia di sangue puro a ricreare spesso gli spiriti che continuamente si risolvono, dove le più sottili e più lucide parti del sangue tutto dì si logorano, per rifare gli spiriti che continuamente volano fuori. Il perché adviene che risoluto el puro e chiaro sangue, rimane el sangue maculato, grosso, arido e nero, di qui el corpo si secca e impalidisce, di qui gli amanti divengono malinconici perché l'omere malinconico si moltiplica pe 'l sangue secco, grosso e nero, e questo omere co' suoi vapori riempie el capo, disecca el celabro, e non resta dì e nocte d'affliggere l'anima d'imagini nere e spaventevoli. E questo advenne a Lucretio, philosopho epicureo, per lungo amore; el quale prima da amore, e poi da furore di stultitia angustiato, sé medesimo uccise. Questo scandolo adviene a coloro e quali male usano l'amore, e quello che è della contemplatione transferiscono alla concupiscentia del tacto, perché più facilmente si sopporta el desiderio del vedere, che la cupi-

dità del vedere e del toccare. Le qual' cose osservando gli antichi medici, dissono l'amore essere una spetie d'omore malinconico e di pazzia, e Rasis medico comandò che e' si curassi pe 'l coito, digiuno, ebrietà e exercitio. E non solamente l'amore fa diventare gli huomini tali quali decto abbiamo, ma etiandio quegli che sono per natura tali sono allo amore inclinati; e coloro sono tali, ne' quali signoreggia l'omore collerico o malinconico. La collera è calda e secca, la malinconia è secca e fredda: quella nel corpo tiene el luogo del fuoco e questa el luogo della terra. E però quando dice Diotima « arido e secco », intende lo huomo malenconico ad similitudine della terra, e quando dice « squalido e giallo », intende l'uomo collerico ad similitudine del fuoco. E collerici, per l'impeto dell'omore focoso, s'adventano nello amare come in uno precipitio; e malenconici, per la pigritia dell'omore terrestre, sono allo amore più tardi, ma per la stabilità di decto omore, dato che hanno nelle reti, lunghissimo tempo vi si rinvolgono. Meritamente adunque l'Amore arido e giallo si dipigne, con ciò sia che gli huomini che sono tali sogliono darsi all'amore più che gli altri, e questo credo che di qui nasca, perché e collerici ardonno per lo incendio della collera, e' malenconici per l'asprezza della malenconia si rodono; a questo affermò Aristotile nel septimo libro dell'*Etica*. Sì che l'omore molesto affligge sempre l'uno e l'altro, a constringeli a cercare qualche conforto e sollazzo, maximo e continuo, come rimedio contro alla continua molestia dello omore. Questo sollazzo è maximamente nelle lusinghe della musica e dell'arte amatoria, imperò che noi non possiamo ad alcuno dilecto tanto continuamente at-

tendere, quanto alle consonanze musicali e considerazioni di bellezza. Gli altri sensi presto si satiano, ma il vedere e l'udire più lungo tempo si trastullano di voci e pictura vana, e e piaceri di questi due sensi non solamente sono più lunghi, ma etiandio più convenienti alla complessione humana, imperò che nessuna cosa è più conveniente agli spiriti del corpo humano che le voci e le figure degli huomini, spetialmente di quegli che non solamente per similitudine di natura, ma etiandio per gratia di bellezza piacciono. E per questo e collerici e' malenconici seguitano molti e dilecti del canto e della forma, come unico rimedio e conforto di loro complessione molestissima, e però sono alle lusinghe d'amore inclinati: come Socrate, el quale fu giudicato da Aristotile di complessione malenconica, e costui fu dato allo amore più che huomo alcuno, secondo che lui medesimo confessava. Questo medesimo possiamo giudicare di Sapho poetessa, la quale dipigne sé medesima malenconica e innamorata. Ancora el nostro Vergilio, che per la sua effige fu collerico, benché vivessi casto, visse sempre in amore.

« L'Amore ha e piedi ignudi »: Diotima dipinse l'Amore co' piedi ignudi perché lo innamorato è tanto occupato nelle cose amatorie, che in tutte l'altre sue faccende, private e pubbliche, non usa cautela alcuna, ma senza prevedere alcuno pericolo temerariamente si lascia trasportare. E però ne' suoi processi incorre in spessi pericoli, non altrimenti che colui, el quale, andando senza scarpette, spesso da sassi e pruni è offeso. « Humile »: el vocabolo greco « camepetis » significa volante a basso; e così figurò Diotima l'Amore, perché ella vide gl'innamorati, non usando bene l'amore, vivere senza sentimento, e per vilissime cure perire e beni maggiori. Costoro si danno in modo alle persone amate, che si sforzano transferirsi in esse,

e contrafarle sempre in parole e gesti. Or chi è quello che contrafacendo tutto el giorno fanciulle e fanciulli non diventi femminile e puerile? E chi, così facendo, non diventi fanciullo e femina? « Senza casa »: la casa del pensiero humano è l'anima, la casa dell'anima è lo spirito, la casa dello spirito è il corpo. Tre sono gli abitatori, tre sono le case, ciascuno di costoro per l'amore esce di casa sua, perché ogni pensiero dello amante si rivolge più tosto al servizio dello amato che al suo bene, e l'anima lascia indietro el ministerio del corpo suo e sforzasi trapassare nel corpo dello amato. Lo spirito, che è carro dell'anima, mentre che l'anima attende altrove, ancora lui altrove vola, sì che di casa sua esce el pensiero, escene l'anima e escene lo spirito. Del primo uscire seguita stultitia e affanno, del secondo seguita debolezza e paura di morte, del terzo seguita dibattimento di cuore e sospiri; e però l'amore è privato di propria casa, di naturale sedia, di desiderato riposo.

« Senza lecto e coprimento alcuno »: questo vuol dire che l'Amore non ha dove si riposi né con che si cuopra.

Perché, con ciò sia che ogni cosa ricorre alla sua origine, el fuoco dello amore che è acceso nello appetito dello amante dalla bella presenza dello amato, si sforza rivolare nel corpo medesimo onde s'accese, pel quale impeto ne porta seco volando l'appetito e lo appetente. O crudel sorte degli amanti, o vita più misera che ogni morte, se già l'animo vostro, essendo rapito per la violenza dello amore fuori del corpo suo, non disprezzi ancora la figura dello amato e vadasene nel tempio dello splendore divino, ove finalmente si riposerà e satierassi! « Senza coprimento »: chi negherà l'Amore essere ignudo? Perché nessuno lo può celare, con ciò sia che molti segni scuoprono lo innamorato, cioè il guardare simile al toro e fiso, el parlare interrotto, el colore del viso ora giallo ora rosso, gli spessi sospiri, el gittare di qua e là e membri, e continui ra-

marichii e il lodare senza modo e fuor di proposito, la subita indignatione, el vantarsi molto, la impromptitudine, la leggerezza lasciva, e suspecti vani, e ministeri vilissimi e servili. Finalmente come nel sole e nel fuoco la luce del razzo accompagna el caldo, così dello intimo incendio dell'amore seguitano gl'inditii di fuori. « Dorme alla porta »: le porte dell'animo sono gli occhi e gli orecchi, perché per questi molte cose entrano nell'animo, e gli affecti e costumi dell'animo chiaramente per gli occhi si manifestano. Gl'innamorati consumano el più del tempo nel badare con gli occhi e con gli orecchi intorno allo amato, e rade volte la mente loro in sé si raccoglie, vagando spesso per gli occhi e per gli orecchi; e però si dice che dormono alle porte. Dicesi ancora che eglino « giacciono nella via »: la bellezza del corpo debba essere una certa via per la quale cominciamo a salire a più alta bellezza; e però coloro che si rinvolgono nel loto delle libidini, o vero più tempo che non conviene consumano nel guatare, pare che eglino si rimanghino nella via e non aggiunghino al termine. Dicesi ancora che l'Amore « dorme al sereno » e meritamente; perché gl'innamorati in una cosa sola s'occupano, sì che non considerano le faccende loro, e perch'e' vivono a caso sono sottoposti a tutti e pericoli della fortuna, non altrimenti che quegli che vanno ignudi ad cielo sereno da ogni distemperanza dell'aria sono offesi. Per la natura della madre « è sempre bisognoso »: essendo la prima origine dello Amore dalla povertà, e non si potendo interamente sbarbare quello che è naturale, seguita che l'Amore è sempre bisognoso e assetato; imperò che mentre che gli manca qualche cosa a conseguire, l'amore bolle forte, e quando el tutto è conseguitato, perché manca el bisogno, si spegne el caldo dell'amore immoderato.

## CAPITOLO X

*Quali dote abbino gli amanti dal padre dell'Amore.*

Queste cose seguitano della povertà, che è madre dell'Amore; ma della copia, che è padre d'Amore, seguitano cose contrarie alle sopraddecte. E quali sieno le contrarie ciascuno conoscerà intese le cose superiori, perché egli è descritto di sopra così: semplice, trascurato, vile, senza arme, e qui si pongono e contrarii di questi così dicendo: uccellatore, sagace, machinatore, inventore d'agguati, studioso di prudenza, philosopho, virile, audace, vehemente, facundo, mago, sophista. Imperò che el medesimo Amore, el quale nell'altre faccende fa lo innamorato trascurato e da poco, lo fa nelle cose amatorie astuto e industrioso, sì che con maravigliosi modi va uccellando la gratia dello amato, implicandolo con inganni, abbagliandolo con servigi, placandolo con eloquentia, addolcendolo col canto. E 'l medesimo furore che fece lo innamorato lusinghiere ne' servigi, gli subministra di poi l'arme, e s'egli si sdegna contro all'amato diventa feroce, e se egli combatte per

l'amato non può essere vinto. L'amore, come dicemo, piglia origine dal vedere, e 'l vedere è posto in mezzo tra la mente e il tacto.

Di qui sempre nasce che l'animo dello amante si distrahe e hora in su, hora in giù scambievolmente si gitta, hora surge la cupidità del toccare, hora el desiderio della celeste bellezza, e hora quella, hora questo vince, in modo che in quegli che hanno acuto ingegno, e sono honestamente allevati, vince el desiderio della celestiale pulchritudine; negli altri el più delle volte supera la concupiscentia del tacto. Quegli huomini che si tuffano nella feccia del corpo meritamente si chiamano aridi, nudi, vili, disarmati, da poco: aridi perché sempre hanno fame e mai non s'empiono; nudi perché come temerarii a tutti e pericoli sono subiecti, e come huomini sfacciati caggiono in publica infamia; vili perché non pensano cosa alcuna alta e magnifica; disarmati perché sono vinti dalla scelerata cupidità; da poco perché sono tanto capocchi che non s'aveggono a che termino l'amore gli tira, rimangonsi nel viaggio non giugnendo mai al termino. Ma gli huomini contrarii a questi hanno le conditioni contrarie, imperò che pascendosi eglino delle vere vivande dell'animo s'empiono più e con più tranquillità amano; temono la vergogna, sprezzano la umbratile spetie del corpo, levonsi in alto, e, quasi come armati, scacciano da sé le vane libidine sottomettendo e sensi alla ragione. Costoro come industriosissimi e prudentissimi di tutti in tal modo philosophano, che per le figure de' corpi quasi come per certe pedate o vero odori con providentia procedono, e sagacemente investigano per questi l'ornamento dell'animo e delle cose divine, e così prudentemente cacciando felicemente pigliano quella preda ch'e' cercano. Questo tanto dono nasce dalla copia che è padre dello Amore, perché el razzo

della bellezza, che è copia e padre d'Amore, ha questa forza, che'e' si reflecte quivi ond'e' venne, e reflectendosi tira seco l'amante. Certamente questo razzo, disceso prima da Dio, e poi passando nell'angelo e nell'anima come per materie di vetro, e dall'anima nel corpo, preparato a ricevere tale razzo, facilmente passando, da esso corpo formoso traluce fuori maxime per gli occhi come per trasparenti finestre, e subito vola per aria, e penetrando gli occhi dell'uomo che bada ferisce l'anima, accende l'appetito. L'anima ferita e l'appetito acceso induce alla medicina e 'l refrigerio suo, mentre che tira al medesimo luogo seco dal quale lui discese per certi gradi: prima al corpo dello amato, secondo all'anima, tertio all'angelo, quarto a Dio che è prima origine dello splendore predefecto. Questa è utile caccia, questa è la felice ucellagione degli amanti, e però nel *Protagora* di Platone uno familiare di Socrate chiamò Socrate ucellatore dicendo così: « Onde vieni tu, Socrate mio? Io credo però che tu venga da quella ucellagione alla quale l'onesta apparentia d'Alcibiade ti suole invitare ». Oltr'a questo si chiama l'Amore sophista e mago; Platone nel dialogo chiamato *Sophista* definisce sophista essere disputatore borioso e malizioso, el quale con rivolture d'argumentuzzi ci mostra el falso pe 'l vero, e conduce coloro che con lui disputano a sé medesimi contradire. Questo medesimo adviene alle volte agli amanti e agli amati, perché gl'amanti accecati per la nebbia dello amore spesse volte pigliano le cose false per le vere, mentre che egli stimano gli amati essere più begli, acuti e

buoni ch'e' non sono. Ancora contradicono a lloro medesimi per la violenza dello amore: altro la ragione consiglia, altro la concupiscentia seguita, e spesse volte mutano e loro consigli per lo imperio della persona amata, e repugnano a sé per consentire ad altri. Ancora le persone belle per la astutia degli amanti danno nelle reti, e diventano humane quelle che innanzi furono pertinaci.

Ma perché si chiama l'Amore mago? Perché tutta la forza della magica consiste nello amore: l'opera della magica è uno certo tiramento dell'una cosa dall'altra per similitudine di natura. Le parti di questo mondo, come membri d'uno animale dependendo tutte da uno Auctore, si connectono insieme per comunione di natura, e però come in noi el cervello, polmone, cuore, fegato e gli altri membri traggono l'uno dall'altro qualche cosa, e scambievolmente si favoreggiano, e alla passione dell'uno compatisce l'altro, così e membri di questo grande animale, cioè tutti e corpi del mondo, intra loro concatenati, accattano intra lloro e prestano loro nature. Per questa comune parentela nasce amore comune, da tale amore nasce el comune tiramento, e questa è la vera magica. Così dalla concavità della spera lunare si tira el fuoco in alto per congruità di natura, dalla concavità del fuoco è tirata similmente l'aria, dal centro del mondo la terra, ancora dal suo luogo l'acqua; di qui la calamita tira el ferro, l'ambra la paglia, el zolfo el fuoco, el sole volge inverso sè fiori e foglie, la luna muove l'acque e

Marte e venti, e varie herbe tirano ad sé varie spetie d'animali, così nelle cose humane ciascuno è tirato dal suo piacere. Adunque l'opere della magica sono opere della natura, e l'arte è ministra; perché l'arte, quando s'avede che in qualche parte non è intera convenientia tra le nature, supplisce a questo in tempi debiti per certi vapori, qualità, numeri, figure, così come nell'agricoltura la natura parturisce le biade e l'arte aiut'a preparare la materia. Questa arte magica attribuirono gli antichi a' demoni, perché e demoni intendono qual sia la parentela delle cose naturali intra lloro, e qual cosa con qual cosa consuoni, e come la concordia delle cose, dove manca, si possa ristorare. Dicesi che alcuni philosophi ebbono amicitia con queste demonia, o per qualche proportione naturale come Zoroastre e Socrate, o per adoratione come Appollonio e Porphirio; e però si dice che essi demoni porgevano a costoro in vigilia segni, voci e cose monstruose, e in sogno revelationi e visioni; sì che pare che costoro sieno divenuti maghi per l'amicitia che ebbono con gli spiriti decti, sì come essi spiriti sono maghi perché conoscono l'amicitia delle cose naturali, e tutta la natura per lo scambievole amore maga si chiama. Oltr'a questo e corpi belli fanno mal d'occhio a chi molto vi bada, e gl'innamorati pigliano con forza di eloquentia e di cantilene le persone amate, quasi come per certi incantesimi, e con servigi e doni gli aescano e occupano quasi come con malie. Per la qual cosa a nessuno è dubio che Cupidine non sia mago, con ciò sia che tutte le forze della magica consista

nello amore, e l'opera dello amore s'adempia in un certo modo con mal d'occhio, incantesimi, e malie. « E non è mortale interamente, né anche immortale », l'Amore non è mortale perché quegli due amori in noi che chiamiamo demoni sono in noi perpetui; non è immortale perché e tre amori e quali ponemo in mezzo di que' due tutto di si mutano, crescendo e scemando. Aggiugnesi che nello appetito dell'uomo, dal principio della vita, è acceso uno fervore che non si spegne mai: questo non lascia l'animo in sé posare, ma sospignelo sempre ad appiccarsi con vehementia a qualche cosa. Diverse sono le nature degli huomini, onde quel continuo fervore dello appetito, el quale è el naturale amore, induce alcuni alle lettere, alcuni alla musica o alle figure, alcuni a honestà di costumi o a vita religiosa, alcuni agli honori, alcuni ad ragunare danari, molti ad luxuria di gola e di ventre, e altri a altre cose, e ancora el medesimo huomo in diversi tempi di età a ddiverse cose. Adunque el medesimo fervore si chiama immortale e mortale: immortale perché non si spegne mai e muta materia più tosto ch'e' si spenga; mortale perché non attende sempre a una cosa medesima, ma cerca nuovi dilecti, o per mutatione di natura o per essere satio di lungo use d'una cosa medesima, sì che quel fervore che muore in una cosa risuscita in un'altra.

Dicesi ancora immortale per questa cagione, che la figura che una volta è amata sempre s'ama, imperò che quanto tempo una medesima figura persevera in uno medesimo huomo, tanto tempo s'ama in quello medesimo; e quando da llui è

partita, non è più quella la figura in colui la quale tu prima amavi, ma èvene una nuova, la quale nuova tu non ami perché anche imprima non l'amavi, e non cessi però d'amare la prima; ma èvi questa differentia, che prima tu vedevi quella figura antiqua in altri, e hora la vedi in te medesimo, e questa medesima sempre fissa nella memoria ami sempre, e quante volte si rappresenta all'occhio dell'animo tante volte t'accende ad amare.

Di qui nasce che qualunque volta ci si riscontra la persona antiquamente amata ci commoviamo subito, sentendo o tremito nel cuore o liquefactione nel fegato, e alcuna volta battono gli occhi, e 'l volto non altrimenti si veste di varii colori che si faccia l'aria nebulosa, quando, per avere el sole adverso, crea l'arco baleno; imperò che la presenza delle persone amate desta la figura sua che prima dormiva nell'animo dello amante, e offeriscela agli occhi dell'animo, e soffiando raccende el fuoco che sotto la cenere giaceva. Per questa cagione l'Amore si chiama immortale; ma dicesi ancora mortale, perché, benché e dilecti volti stieno sempre nel petto infissi, nondimeno non si offeriscono equalmente agli occhi dell'animo, il perché pare che la benivolentia scambievolmente bolla e intepidisca. Aggiugnesi che l'amor bestiale e anche lo humano non può senza indignatione mai essere: chi è quello che non si sdegni contro a colui che gli ha rubato l'animo? Quanto è grata la libertà tanto è la servitù molesta, e per questo tu hai in odio le per-

sonne belle insieme a amile, ha'le in odio come ladre e micidiali, amile e honorile come specchi in che risplende el celeste lume. O misero, tu non sai quel che ti faccia! Non sai, o huomo perduto, dove ti rivolga! Tu non vorresti essere col tuo omicidiale, e ancora non vorresti vivere senza la felice presentia; tu non puoi essere con costui che t'uccide, tu non puoi vivere senza costui che con tante lusinghe ruba te a te e tutto te ad sé usurpa; tu desideri di fuggire costui che con le fiamme sue t'arde, desideri ancora accostarti ad lui, acciò che accostandoti a colui che ti possiede a te medesimo t'accosti. O misero, tu cerchi te fuor di te, e accostiti a colui che ti ruba per ricomperare te qualche volta, che se' prigionie! O stolto, tu non vorresti amare perché tu non vorresti morire, ancora non vorresti non amare perché tu giudichi d'asservire alle imagini delle cose celeste. Per questa altercatione adviene che quasi in qualunque momento l'amore s'appassa e rinverdisce. Oltr'ad questo Diotima pone l'Amore « in mezzo tra la sapientia e la ignorantia », perché l'amore per suo obiecto seguita le cose belle: delle cose belle la sapientia è la più bella, e però appetisce la sapientia. Colui che appetisce la sapientia non la possiede in tutto, perché chi è quello che cerchi quello ch'e' possiede? E ancora interamente non ne manca, ma in questo solo

almeno è savio, che riconosce la ignoranza sua, e colui che non sa sé non sapere senza dubbio non sa le cose e non sa el suo non sapere, e non desidera la scientia della quale non s'avede che sia privato. Adunque l'amore della sapientia, perché è in parte di sapientia privato, e in parte è sapiente, però in mezzo tra la sapientia e la ignorantia si pone. Disse Diotima questa essere la conditione dello Amore, ma la conditione della superna bellezza è questa: che è dilicata, perfecta e beata; dilicata in quanto per la sua suavità l'appetito di tutte le cose a sé allecta, perfecta in quanto le cose che allecto tirando le illustra co' razzi suoi e falle perfecte, beata in quanto empie le cose illustrate de' beni eterni.

## CAPITOLO XI

*Quale sia l'utilità d'amore per la sua diffinitione.*

Da poi che Diotima narrò quello che è l'origine dell'amore e la sua qualità, già dichiara qual sia el fine e l'utilità dell'amore in questo modo. Tutti desideriamo avere beni, e non solamente avere, ma avergli sempre; ciascuno beni de' mortali si mutano e mancano, e tosto tutti si perderebbono, se in luogo di quegli che se ne vanno continuamente non rinascessino nuovi beni. Adunque acciò che e beni ci durino noi desideriamo rifare e beni periti, e' beni periti non si rifanno se non per la generatione, di qui è nato lo stimolo di generare in ciascuno. La generatione, perché fa le cose mortali nel continuare simili alle divine, certamente è dono divino; alle cose divine perché sono belle le cose brutte sono contrarie, e le cose belle sono simili e amiche, e però la generatione, che è opera divina, perfectamente e facilmente s'adempie nel subiecto bello, e per lo contrario nel subiecto contrario. Per la qual cosa quello stimolo del generare cerca le cose belle e fugge le brutte; dimandate voi che cosa sia l'amore degli huomini e ad che giovi? Egli è appetito di generare nel subiecto bello per con-

servare la vita nelle mortali cose perpetua: questo è l'amore degl'uomini viventi in terra, questo è il fine di nostro amore. Certamente in quel tempo che ciascuno de' mortali si dice vivere, e essere quel medesimo come è dalla pueritia alla vecchiaia, benché sia chiamato quel medesimo, nondimeno non riserba in sé mai le cose medesime, ma sempre di nuovo si riveste, come dice Platone, e spogliasi delle cose vecchie, secondo peli, carne, ossa, sangue e tutto el corpo; e non solo adviene questo nel corpo, ma etiandio nell'anima continuamente si mutano costumi, consuetudini, openioni, appetiti, piaceri, dolori, timori e nessuno di questi persevera el medesimo e simile: le cose di prima se ne vanno, succedono cose nuove. E quello che è più maraviglioso è questo: che le scientie patiscono la medesima conditione, e non solamente l'una scientia se ne va, l'altra ne viene, e non siamo sempre secondo le scientie quegli medesimi, ma etiandio ciascuna scientia quasi patisce questo, perché la meditatione e la ricordanza è quasi uno ripigliare la scientia che periva; perché la dimenticanza è una dipartenza della scientia, ma la meditatione restituisce nella memoria nuova dispositione del sapere in luogo di quella che si partiva, in modo che pare la scientia medesima. In questo modo quelle cose che nell'animo e nel corpo sono mutabili, si conservano non perché elle sieno sempre appunto quelle medesime, perché questa dota è propria delle cose divine, ma perché quello che si parte lascia uno nuovo successore a sé simile. Con questo rimedio le cose mortali alle immortali

simili si rendono. E' adunque nell'una e nell'altra parte dell'anima, sì in quella che ha a conoscere sì in quella che ha a reggere el corpo, ingenerato l'amore di generare per conservare vita perpetua. L'amore che è nella parte che regge el corpo subito da principio ci constringe ad cercare el mangiare e 'l bere, acciò che per questi nutrimenti si generino gli omori de' quali si ristori quello che di noi continuo si perde: per questa generatione si nutrica el corpo e cresce. Cresciuto el corpo, quello amore sospigne el seme a provocalo alla libidine di procreare figliuoli, acciò che quello che in sé medesimo non può sempre stare, riservandosi nel figliuolo simile ad sé, così si mantenga in sempiterno. Ancora l'amore del generare che è in quella parte dell'anima che conosce, fa che l'anima cerca la verità come proprio nutrimento, pel quale nel modo suo si nutrichi e cresca. E se alcuna cosa pel dimenticare è cascata dell'animo o dorme di dentro per negligentia, con la diligentia del meditare quasi rigenera, rivocando nella mente quello che per dimenticanza era perito, o vero sopito per negligentia. E poi che l'animo è cresciuto, questo amore lo stimola d'ardentissimo desiderio d'insegnare e scrivere, acciò che restando la scientia generata nelle scripture o negli animi de' discepoli, la intelligentia dello auctore intra gli huomini rimanga eterna. E così per beneficio dell'amore el corpo e l'anima dell'uomo pare che restino ancora qui tra gli huomini in sempiterno. L'uno e l'altro amore ricerca cose belle: certamente quello che regge el corpo desidera nutrire el proprio corpo di nutrimenti dilicatissimi, suavissimi e spetiosissimi, e desidera generare belli figliuoli di bella femina; e l'amore che s'appartiene all'animo s'affatica di riempier l'animo di orna-

tissime e gratissime discipline, e scrivendo con ornato e bello stilo publicare scientia alla sua simile, e insegnando generare la medesima scientia, per similitudine, in qualche animo bello. Bello dico quello animo che è acuto e ottimo. Noi non veggiamo esso animo e però non veggiamo sua bellezza, ma veggiamo el corpo che è imagine e ombra dello animo, sì che per questa imagine coniecturando stimiamo che in uno formoso corpo uno animo spetioso sia; e di qui adviene che noi più volentieri insegnamo a' belli.

## CAPITOLO XII

*Di due amori, e che l'anima nasce formata di verità.*

Assai abbiamo parlato della diffinition d'amore; dichiariamo hora qual sia la sua distinctione, la quale appresso a Platone si fa per la fecondità dell'anima e del corpo. Le parole di Platone sono queste: « In tutti gli huomini è pregno el corpo e è pregno l'animo ». Nel corpo sono da natura infusi e semi di tutte le cose corporali, di qui per ordinati trascorsi di tempo vengono fuori e denti, escono e peli, spandesi la barba, multiplica la sperma. Se il corpo è fecondo e gravido di semi, molto maggiormente l'animo, che è più nobile che il corpo, debbe esser abbondante e possedere da principio e semi di tutte le cose sue. Adunque da principio l'animo possedette le ragioni de' costumi, arti e discipline, onde s'egli è bene coltivato mette fuori e fructi sua ne' tempi debiti. E che l'animo abbia dentro ingenerate le ragioni di tutte le cose sue lo comprendiamo per lo suo appetito, inquisitione, inventione, giudicio, comparatione. Chi negherà l'animo subito dalla tenera età desiderare cose vere, buone, honeste, utili? Nessuno desidera le cose non conosciute, adunque nell'animo sono qualche note impresse di queste cose innanzi ch'e' l'appetisca, per le

quali, quasi come per forme exemplari di decte cose, giudica essere degne che s'appetischino. Questo medesimo si pruova per la inquisitione e inventione in questo modo: se Socrate cerca Alcibiade in una turba di huomini e abbilo qualche volta a ritrovare, è necessario che nella mente di Socrate sia qualche figura d'Alcibiade, acciò che sappia quale huomo innanzi agli altri cerchi, e poi possa nella turba di molti Alcibiade dagli altri discernere. Così l'animo non cercherebbe quelle quattro cose, cioè verità, bontà, honestà, utilità, e non le troverebbe mai, se non avessi in sé qualche nota per la quale cercassi queste cose, in modo da poterle trovare, acciò che quando si scontra in loro le riconosca e da' contrarii loro le discerna bene. E non solamente manifestiamo questo per lo appetito, inquisitione e inventione, ma etiandio pe 'l giudicio: qualunque giudica alcuno amico ad sé o inimico, conosce quello che sia amicitia o inimicitia.

In che modo adunque giudicheremo noi tutto el giorno rectamente, come sogliamo, molte cose vere o false, buone o male, se non fussi a noi la verità e la bontà in qualche modo innanzi conosciuta? In che modo molti rozzi nello edifitio, musica e pictura e in altre simili arte, e nella philosophia, approverebbono spesso e riproverebbono rectamente l'opere di decte facultà, se non fussi loro dato dalla natura qualche forma e ragione di decte cose? Oltr'ad questo, la comparatione questo medesimo ci mostra, perché qualunque comparando el mele co'l vino giudica l'uno essere più dolce che l'altro, conosce qual sia el sapore dolce. E colui che aguagliando Speusippo e Zenocrate a Platone stima Zenocrate essere a Platone più simile che Speusippo, senza dubio conosce la

figura di Platone. Similmente perché noi stimiamo rectamente di molte cose buone l'una essere migliore che l'altra, e perché secondo maggiore o minore participatione di bontà apparisce l'una cosa migliore che l'altra, è necessario che non siamo della bontà ignoranti. Oltr'ad questo, perché spesse volte ottimamente giudichiamo tra le varie oppinioni de' philosophi qual sia più verisimile e più probabile, bisogna che non ci manchi qualche chiarezza di verità, acciò che possiamo conoscere quali sieno le cose a llei piu simili. Per la qual cosa alcuni nella pueritia, alcuni senza maestro, alcuni con pochi principii da altri presi sono divenuti doctissimi, e questo non potrebbe avvenire se la natura a questo non giovassi molto. Questo abbondantemente dimostrò Socrate a' tre giovanetti Fedone, Teeteto e Mennone, e chiarì loro che e fanciugli possono, se sono prudentemente dimandati, in ciascuna arti rectamente rispondere, con ciò sia cosa ch'e' sieno dalla natura ornati delle ragioni di tutte l'arti e discipline.

### CAPITOLO XIII

*In che modo sia nell'anima el lume di verità.*

Ma in che modo queste ragioni sieno nel'animo pare appresso Platone ambiguo. Chi legge que' libri che Platone scripse in gioventù, come è el *Fedro*, *Fedon*' e *Mennone*, stimerà forse quelle essere dipinte nella sostanza dell'anima da principio, come figure in tavola, secondo che di sopra più volte da me e da voi è tocco, perché così pare che Platone in que' luoghi accenni. Dipoi questo uomo divino, cioè Platone, nel sexto libro della *Republica* aprì la sua sententia, dicendo che il lume della mente allo intendere tutte le cose e quel medesimo Iddio che fa tutte le cose, e aguaglia insieme el sole e Iddio in questo modo: che quale respecto ha el sole agli occhi tale alle menti ha Iddio. El sole genera gli occhi e dona loro virtù di vedere, la qual virtù sarebbe invano e in sempiterno tenebre, se non s'appresentassi a llei el lume del sole dipinto di colori e figure di tutti e corpi, nel quale lume l'occhio vede e colori e le figure de' corpi. E in verità non vede altro ch'e lume benché paia che vegga varie cose, perché el lume che a llui s'infonde è ornato di varie forme di corpi; l'occhio vede questo lume in quanto si reflecte ne' corpi, ma essa luce nel fonte suo non può compren-

dere. Similmente Iddio crea l'anima e donagli la mente, la quale è virtù d'intendere, e questa sarebbe vota e tenebrosa se il lume di Dio non gli stessi presente, nel qual'e' vega di tutte le cose le ragioni, sì che intende per lume di Dio e solo questo lume intende, benché paia ch'e' conosca diverse cose, perché intende decto lume sotto diverse idee e ragioni di cose.

Quando lo huomo con gli occhi vede l'uomo fabrica nella fantasia la imagine dell'uomo, e rinvolgesi a giudicare decta imagine. Per questo exercitio dell'animo dispone l'occhio della mente a vedere la ragione e idea dello huomo che è in esso lume divino, onde subitamente una certa scintilla nella mente risplende, e la natura dello huomo veramente di qui s'intende; e così nell'altre cose avviene. Adunque ogni cosa per lume di Dio intendiamo, ma esso puro lume nel fonte suo in questa vita non possiamo comprendere. In questo certamente consiste tutta la fecondità dell'anima: che ne' suoi segreti seni risplende quella eterna luce di Dio, pienissima delle ragioni e idee di tutte le cose, alla quale luce l'anima qualunque volta vuole si può voltare per purità di vita e attenzione di studio, e, rivoltata, a quella risplende di scintille delle idee.

#### CAPITOLO XIV

*Onde viene l'amore inverso e maschi e l'amore inverso le femine.*

Così è pregno el corpo degli huomini, come vuole Platone, così è pregno l'animo, e amenduni per gli incitamenti d'amore stimolati sono ad partorire, ma alcuni o per natura o per uso sono più apti al parto dell'animo che del corpo, alcuni (e questi sono e più) sono più apti al parto del corpo che dell'animo. E primi seguitano el celeste amore, e secondi seguitano el volgare. E primi amano e maschi più tosto che le femine e adoloscenti più tosto che puerili, perché in essi molto più vigoreggia l'acume dello intellecto el quale è subiecto aptissimo, per la sua eccellente bellezza, ad ricevere la disciplina, la quale coloro per natura generare appetiscono. E secondi pe 'l contrario, mossi dalla voluptà dell'acto venereo all'effecto della generatione corporale, e per cagione che la potenza che è nell'anima di generare manca di cognitione, e però non fa differentia tra sesso e sesso, e nientedimeno per sua natura tante volte c'invita a generare quante volte veg-

giamo uno bello obiecto, spesse volte adviene che quegli che conversano co' maschi, per volere rimuovere gli stimoli della parte generativa, si mescolano con loro. Non era però conveniente così fare, ma era da considerare che gli incitamenti della parte generativa non richiedevano naturalmente questo giptare di seme invano, ma l'ufficio di seminare per nascere, e però bisognava l'uso di decta parte da' maschi alle femine convertire. Per questo errore stimiamo essere nata quella nepharia sceleratezza, la quale Platone nelle sue *Leggi* come spetie d'omicidio agramente bestemmia. Certamente non è meno omicidiale colui che interrompe l'uomo che debba nascere che colui che lieva di terra el nato; più aldace è colui che uccide la vita presente, ma colui è più crudele, che porta invidia ancora a chi ha a nascere, e uccide e sua proprii figliuoli prima che naschino.

## CAPITOLO XV

*Per che via si mostra che sopra al corpo è l'anima, sopra l'anima è l'angelo, sopra l'angelo è Iddio.*

Infino a hora s'è decto delle due abbondanze dell'anima e de' due amori; per l'advenire diremo per che gradi Diotima inalza Socrate dall'infimo grado, pe' mezzi, al suppremo, tirandolo dal corpo all'anima, dall'anima all'angelo, dall'angelo a Ddio. Che sia di bisogno essere nella natura questi quattro gradi argomentereno in questo modo: ogni corpo è mosso da altri e non può sé medesimo per sua nature muovere, con ciò sia che non possa per sé alcuna cosa fare; ma pare che si muova per sé medesimo quando dentro a sé ha l'anima e per lei vive, e presente l'anima in qualche modo sé medesimo muove, dipartita l'anima bisogna che da altri mosso sia, come quello che tal facultà di muoversi da sé non possiede, ma sia l'anima quella in che regna la facultà di muovere sé medesima.

Imperò che a qualunque ella si fa presente gli presta forza di muovere sé medesimo, e quella forza ch'ella presta ad altri debba ella molto prima e più avere. E adunque l'anima sopra e corpi, come quella che può sé medesima secondo la sua essentia muovere, e per questo debba soprastare a quelle cose

che pigliano facultà di muoversi non da sé medesime, ma per presentia d'altri; e quando noi diciamo l'anima per sé medesima muoversi, non lo 'ntendiamo in quel modo corporale el quale Aristotile cavillando appose al grande Platone, ma intendiallo spiritualmente, e in modo assoluto più tosto che transitivo, in quel modo che intendiamo quando diciamo Iddio per sé stare, e'l sole per sé lustrare, e'l fuoco per sé essere caldo. Non s'intende che l'una parte dell'anima muova l'altra, ma che tutta l'anima da sé, cioè per sua natura, si muova; questo è che discorra con la ragione d'una cosa in un'altra, e trascorra l'opere del nutrire, augmentare, generare per distantia di tempo. Questo temporale discorso si conviene all'anima per sua natura, imperò che quello che è sopra lei non intende in diversi momenti cose diverse, ma in uno punto insieme tutte. Per la qual cosa rectamente Platone pone nell'anima el primo intervallo di movimento e di tempo, onde el moto e il tempo ne' corpi passano. E perché gli è necessario che innanzi al movimento sia lo stato, essendo lo stato più perfecto che il movimento, però sopra alla ragione dell'anima che è mobile bisogna che si trovi qualche stabile intelligentia, la quale sia intelligentia secondo sé tutta e sempre sia intelligentia in acto, perché l'anima non intende secondo sé tutta e sempre, ma secondo una parte di sé e alcuna volta, e non ha virtù d'intendere senza dubio. Adunque acciò che el più perfecto soprastia al meno perfecto, sopra lo 'ntellecto dell'anima, che è mobile e parte è interrupto e dubio, si debba porre lo 'ntellecto angelico stabile tutto, continuo, certissimo, acciò che come al corpo che da altri è mosso precede l'anima che per sé si muove, così all'anima che per sé si muove preceda l'angelo el quale è sta-

bile. Certamente come el corpo acquista dall'anima che per sé si muova, e però non tutti e corpi ma gli animati pare che per sé si muovino, così l'anima dalla mente acquista che sempre intenda. Imperò che se per sua natura nell'anima fussi lo 'ntellecto, sarebbe lo 'ntellecto in tutte l'anime, etiandio nell'anima bestiale, sì come la potentia di muovere sé medesima. Non si conviene adunque all'anima lo 'ntellecto per sé e principalmente, e però bisogna che sopr'all'anima sia l'angelo el quale sia per sé intellettuale. Finalmente sopra la mente angelica è quello principio dello universo, e sommo bene, el quale Platone nel *Parmenide* chiama esso Uno, imperò che sopra ogni moltitudine delle cose composte debba essere esso Uno semplice per sua natura, perché da uno el numero e da' semplici ogni compositione dipende. E quella mente angelica, benché sia immobile, nondimeno non è essa unità semplice e pura: ella intende sé medesima, ove pare sieno tra loro diverse queste tre cose, quello che intende, quello che è inteso, lo 'ntendimento. Altro respecto è in lei in quanto intende, altro in quanto è intesa, altro in quanto ha lo 'ntendimento; ha oltr'a questo la potenza di conoscere la quale innanzi all'acto della cognitione per sua natura è senza forma, e conoscendo si forma, e questa potenza intendendo desidera el lume della verità e piglialo, quasi come quella che di questo lume prima che intendesse mancava; ha ancora in sé la moltitudine di tutte l'idee. Tu vedi quanta e quanto varia moltitudine e compositione sia nell'angelo; per la qual cosa siamo constrecti quello che è unità semplice e pura preporre all'angelo, e ad questa unità la quale è esso Iddio nulla possiamo anteporre, perché la vera unità d'ogni moltitudine e d'ogni compositione è fuori, e se ella cosa alcuna sopra ad sé avessi da quella

cosa dependerebbe, e sarebbe di meno perfectione che lei, come suole ogni effecto essere meno degno che sua cagione; per la qual cosa non sarebbe unità in tutto semplice, ma di due cose almeno sarebbe composta, cioè del dono della sua cagione e del difecto proprio.

Adunque, come vuole Platone e Dionisio Ariopagita conferma, esso puro Uno tutte le cose sopravanza. Stimano amandua che esso Uno sia l' eccellentissimo nome di Dio, la sublimità del quale questa ragione ancora ci mostra, che el dono della causa eminentissima debbe essere amplissimo, e per la prestantia di sua virtù per lo universo distendersi.

El dono d'esso Uno si diffonde per lo universo, perché non solo la mente è una, e ciascuna anima una, e qualunque corpo è uno, ma etiandio la materia delle cose che per sé è senza forma, e la privatione delle forme, in qualche modo una si chiama.

Perché noi diciamo una [la] materia dello universo, e diciamo spesse volte qui è uno silentio, una obscurità e una morte, nientedimeno e doni della mente e dell'anima non si distendono insino ad essa materia vacua e alla privatione delle forme.

L'ufficio della mente è donare specie artificiosa e ordine, l'ufficio dell'anima è prestare vita e movimento, ma l'infima materia del mondo per sua natura e la privatione delle cose, è senza vita e spetie. Così esso Uno antecede la mente e l'anima, con ciò sia che il suo dono più largamente si sparga.

Per la ragione medesima la mente supera l'anima, perché la vita che è dono dell'anima non si dà a tutti e corpi, nondimeno la mente a tutti e corpi spetie e ordine concede.

## CAPITOLO XVI

*Quale comparatione è tra Dio, angelo, anima e corpo.*

Adunque dal corpo all'anima, dall'anima all'angelo, dall'angelo a Dio salire dobbiamo. Dio è sopra l'eternità; l'angelo nella eternità è tutto perché l'essentia e operatione sua è stabile, e lo stato della eternità è proprio; l'anima è parte nella eternità e parte nel tempo, perché la substantia sua sempre è quella medesima senza alcuna mutatione di crescere o di scemare, ma l'operatione sua, come di sopra mostrammo, per intervalli di tempo discorre; el corpo in tutto è sottoposto al tempo perché la substantia sua si muta, e ogni sua operatione richiede spatio temporale. Adunque esso Uno è sopra al movimento e stato; l'angelo è nello stato; l'anima è nello stato e nel movimento insieme; el corpo è solo nel movimento. Ancora esso Uno sta sopra el numero, movimento e luogo; l'angelo sta nel numero sopra al movimento e luogo; l'anima è nel numero e nel movimento ma sopra al luogo; el corpo è sottoposto al numero, movimento e luogo. Imperò che esso Uno non ha numero alcuno, non ha compositione di parte, non si muta da quello che è in alcuno modo, non si rinchiude in luogo alcuno. L'angelo ha numero di parte o vero di forme, ma da movimento e luogo è libero; l'anima ha moltitudine di parte e d'affectioni, e mutasi nel discorrere della ragione e nelle perturbationi de' sensi, ma da' termini del luogo è libera; el corpo a tutte queste cose è sottoposto.

## CAPITOLO XVII

*Quale comparatione è tra la bellezza di Dio, angelo, anima e corpo.*

La medesima comparatione che è tra costoro è ancora tra le forme loro. La forma del corpo consiste nella compositione di molte parti, è stretta dal luogo, casca per tempo; la spetie dell'anima patisce variatione di tempo e contiene moltitudine di parti, ma non è da termini di luogo stretta; la spetie dell'angelo ha solo el numero senza le due altre passioni; ma la spetie di Dio nessuna delle decte cose patisce.

Tu vedi la forma del corpo: dimmi, desideri tu oltr'ad questo la spetie dell'animo vedere? Lieva, col pensiero tuo, alla forma corporale quel peso della materia che sotto vi giace, lieva a termini del luogo, lasciavi el resto: tu hai già la spetie dell'animo trovata. Vuo' tu ancora trovare la spetie dell'angelo? Lieva oltr'ad questo da quella forma non solamente gli spatii locali, ma etiandio el temporale progresso, ri-tieni la compositione multiplice: subito l'arai trovata. Vuo' tu la bellezza di Dio vedere? Lieva oltre ad questo quella multiplice compositione di forme, lasciavi la forma in tutto semplice: subito la spetie di Dio ti fia presente. Ma tu mi dirai: « Or che mi resta egli al presente levate via le tre cose decte? », e io ad te risponderò te essere ignorante, se la bellezza altro che luce essere credessi. La bellezza di tutti e corpi è questo lume del sole che tu vedi macchiato delle tre decte cose, cioè

di moltitudine di forme, perché lo vedi di molti colori e figure dipinto, di spatio locale, di temporale mutatione. Lieva via la sedia che questo lume ha nella materia, in modo che fuori del luogo ritenga l'altre due parti: tale è appunto la bellezza della anima. Lieva ancora di qui la mutatione del tempo, lasciavi el resto, e resteratti uno lume chiarissimo senza luogo e movimento, ma sarà scolpito delle ragioni di tutte le cose: questo è lo angelo, questa è la bellezza dell'angelo. Leva via finalmente quel numero di diverse idee, lascia una semplice e pura luce ad similitudine di quella luce che si sta nella ruota del sole, e non si sparge fuori: qui comprendi quasi la bellezza di Dio, la quale l'altre bellezze almeno tanto supera, quanto quella luce del sole che si sta in sé medesima pura, una, inviolata, supera lo splendore del sole el quale per l'aria nebulosa è disperso, diviso, maculato e obscurato. Adunque el fonte di tutta la bellezza è Iddio, Iddio è il fonte di tutto l'amore. Considera che il lume del sole nella acqua è come ombra a respecto del più chiaro lume del sole nell'aria, lo splendore che è nell'aria è una ombra a respecto di quello che è nel fuoco, el fulgore che è nel fuoco è ombra alla luce del sole che nella ruota sua riluce: la medesima comparatione è intra quelle quattro bellezze del corpo, animo, angelo, Dio. Iddio non è mai ingannato in modo che ami l'ombra di sua bellezza nell'angelo e dimentichi la sua bellezza propria e vera, e ancora l'angelo non è mai preso dalla bellezza dell'anima la quale è ombra di lui, in modo che badando a questa sua ombra abbandoni la propria sua figura; ma sì l'anima nostra, la qual cosa è da dolersene molto perché è origine di tutta la miseria nostra.

L'anima, dico, sola, è tanto lusingata dalla forma corporale che manda in oblivione la propria spetie, e dimenticando sé

medesima seguita ardentemente la forma del corpo, la quale è ombra della spetie dell'anima. Di qui seguita quel crudelissimo fato di Narcisso che canta Orptheo, di qui seguita la miserabile calamità degli huomini. Narcisso adoloscete, cioè l'animo dell'uomo temerario e ignorante, non guarda el volto suo, che s'intende che egli non considera la propria substantia e virtù sua, ma l'ombra sua nell'aqua seguita e sforzasi d'abbracciarla, cioè bada intorno alla bellezza che vede nel corpo fragile, corrente come acqua, la quale è ombra dell'animo. Lascia la sua figura e l'ombra mai non piglia, perché l'animo seguitando el corpo sé medesimo disprezza e per l'uso corporale non s'empie, perché egli non appetisce in verità el corpo ma desidera, come Narcisso, la sua spetie propria, allectato dalla forma corporale la quale è imagine della spetie sua, e perché non si advede di questo errore, desiderando una cosa e seguitandone un'altra non può mai empier el desiderio suo, e però si distilla in lagrime. Cioè l'animo, poi che è caduto fuor di sé e tuffato nel corpo, da mortali turbationi è tormentato e macchiato dalle macule corporali quasi affoga e muore, perché già appatisce corpo più tosto che animo. Onde Diotima, volendo che Socrate schifassi questa morte, lo ridusse dal corpo all'animo, dall'animo all'angelo, dall'angelo a Ddio.

## CAPITOLO XVIII

*Come s'innalza l'anima dalla bellezza del corpo a quella di Dio.*

Horsù, carissimi convitati, fignete nell'animo vostro che Diotima di nuovo admonisca Socrate in questo modo. Considera, o Socrate mio, che nessuno corpo è interamente bello, imperò che o veramente egli è in una parte bello, nell'altra brutto, o veramente oggi bello, altra volta brutto, o veramente agli occhi d'alcuno riesce bello, agli occhi d'altri riesce brutto.

Adunque la bellezza del corpo, essendo macchiata per contagione di bruttura, non può essere bellezza pura, vera e prima; oltr'ad questo nessuno può pensare la bellezza essere brutta, sì come nessuno può pensare la sapienza essere pazza. Ma la dispositione de' corpi alcuna volta spetiosa, alcuna volta turpe stimiamo, e in uno medesimo tempo di quella varie persone variamente giudicano; non è adunque ne' corpi la bellezza vera e somma. Aggiugnesi a questo che molti corpi sotto uno medesimo nome di bellezza si chiamano: una è adunque in molti corpi la natura della bellezza comune, per la quale molti corpi similmente belli si chiamano. Questa una natura perché ella è in altri, cioè nella materia, però stima che da altri dipende, però che quello che non può in sé fermarsi molto meno può da sé dipendere. Credi tu però ch'ella dipenda dalla materia? Deh, non lo credere! Nessuna cosa brutta e imperfecta può sé medesima ornare a fare perfecta, e pure quello che è uno da

uno nascere debba. Per la qual cosa una bellezza di molti corpi da uno incorporale artefice dipende. Uno artefice di tutto è Iddio, el quale per mezzo degli angeli e dell'anime continuamente fa bella la materia del mondo, e per questo è da stimare che quella vera ragione della bellezza si truovi in Dio e ne' suoi ministri, più tosto che ne' corpi del mondo. Levati su, o Socrate, e per questi gradi che io ti monsterrò ad quella di nuovo sali. Socrate mio, se la natura t'avessi dati gli occhi più acuti che al lupo cerviere, in modo che e corpi che in te si scontrano non solamente di fuori, ma etiandio di dentro vedessi, quel corpo del tuo Alcibiade, el quale di fuori apparisce bellissimo, certamente bruttissimo ti parrebbe. Amico mio, quanto è egli però quello che tu ami? Ella è una superficie di fuori, anzi è un poco di colore quello che ti rapisce, anzi è una certa levisima reflexione di lumi e d'ombre. E forse più tosto una vana imaginatione t'abbaglia, in modo che tu ami quello che tu sogni più tosto che quello che tu vegga. E perché non paia che io mi ti contraponga in tutto, se pur ti pare così, sia bello questo Alcibiade, ma dimmi: in quante parti è egli bello? Certamente in tutti e membri in fuor che nel naso e nelle ciglia, che troppo in su s'arricciano; nondimeno queste parti sono belle in Phedro, ma e' ti dispiacciono in lui le gambe grosse; in vero queste sono belle in Carmide, ma el collo sottile ti offende. Così se tu considerai bene ciascuna persona, nessuna interamente loderai, e ciò che è recto in qualunque di loro ragunerai e fabbricherai appresso di te, per la consideratione di tutti, una figura intera, in modo che la intera bellezza della generatione humana che si truova in molti corpi sparta, sia nell'animo tuo per la cogitatione d'una imagine ragunata. O Socrate, tu sprezzerei la figura di qualunque uomo se a questa ne farai paragone! Tu sai bene che non possiedi questa per

bontà de' corpi exteriori, ma del tuo animo; adunque ama questa la qual fabricò l'animo tuo, e ama l'animo suo artefice, più tosto che quella di fuori che è troncata, dispersa e debile.

Hor che comando io che ami nell'animo? Comando che tu ami la bellezza sua; la bellezza de' corpi è luce visibile, la bellezza dell'animo è invisibile luce, la luce dell'animo è verità, e questa sola Platone nelle sue orationi chiedere a Dio solleva così dicendo: « Dio, concedimi che l'animo mio diventi bello, e che le cose che s'appartengono al corpo la bellezza dell'animo non m'impedischino, e che io stimi colui solo essere ricco el quale è savio ». Platone dichiara in questa oratione la bellezza dell'animo nella verità e sapientia consistere, e quella da Dio agli huomini concedersi. Una verità medesima data a noi da Dio per varii suoi effecti varii nomi di virtù acquista: in quanto ella mostra le cose divine, sapientia si chiama, la qual Platone a Dio sopra ogn'altra cosa chiedeva; in quanto ella mostra le cose naturali, scientia; in quanto le humane, prudentia si nomina; in quanto ella ci fa con gli altri ragionevoli, giustitia; in quanta ci fa insuperabili, fortitudine; in quanto ci rende tranquilli, temperantia s'appella. Onde due generationi di virtù s'annoverano, cioè virtù morali e virtù intellectuali, le quali sono più nobili che le morali; le intellectuali sono sapientia, scientia, prudentia; morali iustitia, fortezza e temperantia.

Le morali, per le loro operationi e civili offitii, sono più note, l'intellective, per cagione della verità nascosta, sono più occulte. Oltr'ad questo, colui che s'allieva con honesti costumi, come colui che è più puro che gli altri, facilmente alle virtù intellectuali s'innalza; e però ti comando che imprima consideri quella bellezza dell'animo la quale negli honesti costumi si ritruova, dove intenda ch'egli è una ragione di tutti questi costumi per la quale similmente belli si chiamano, e questa è una verità di purissima vita, la quale per le operationi di giustizia, fortezza, temperantia alla vera felicità ci mena. Adunque da' opera che tu imprima ami questa una verità di costumi e luce d'animo spetiosissima, e sappi che tu debbi salire sopra e costumi alla lucidissima verità di sapientia, scientia, prudentia, considerato che queste cose si concedono all'animo in costumi optimi allevato, e che la regola rectissima della vita morale in esse si contiene. E benché tu vegga varie doctrine di sapientia, scientia, prudentia, nondimeno stima che in tutte è una luce di verità, per la quale tutte belle similmente si chiamano. Io ti comando che tu ami ardentemente questa luce come suprema bellezza dell'animo. Ma questa una verità la quale in più doctrine si truova non può essere la verità somma, imperò che ella è in altri essendo in molte doctrine distribuita, e ciò che in altri giace certamente da altri dipende. Non nasce però questa verità, la quale è una, dalla moltitudine delle doctrine, perché quello che è uno da uno nascere debba; il perché bisogna che sopra l'anima nostra sia una sapientia la quale non sia per diverse doctrine sparta, ma sia unita, e dalla unica verità sua nasca la multiplice verità degli huomini.

Ricordati, o Socrate, che quella unica luce dell'unica sapientia è la bellezza dell'angelo, la quale tu debbi sopra la bellezza dell'animo honorare.

Quella, come di sopra mostramo, avanza in questo la forma de' corpi, che non è chiusa in luogo alcuno, né secondo parti di materia si divide né si corrompe; avanza ancora la bellezza dell'animo perché è in tutto eterna, e per temporale discorso non si muove. Ma perché quella luce angelica risplende nell'ordine di più idee che sono nell'angelo, e pur bisogna che fuori e sopra ogni moltitudine sia essa unità, la quale è origine d'ogni numero, però è necessario che la detta luce angelica esca da quello uno principio dello universo, el quale essa Unità si chiama. La luce adunque d'essa Unità, in tutto semplicissima, è la infinita bellezza, perché non è macchiata da macule di materia come la forma del corpo, né mutasi per temporale progresso come quella dell'animo, né è in moltitudine di forme sparta come quella dell'angelo. E ogni qualità che è spiccata da extrinseche conditioni, appresso e phisici infinita si chiama. Se 'l caldo fussi in sé medesimo non impedito da freddo e humido, non gravato da peso di materia, si chiamerebbe infinito caldo, perché la forza sua sarebbe libera e non sarebbe da termini di conditione extrinseca ristrecto. Similmente el lume da ogni corpo libero è infinito, imperò che senza modo e termino riluce chi riluce per natura sua, quando non è da altri terminato. Adunque la luce e pulchritudine di Dio, la quale è interamente pura e da ogni conditione libera, senza dubbio è pulchritudine infinita. La pulchritudine infinita infinito amore richiede, per la qual cosa io ti priego, o Socrate mio, che tu ami le creature con uno certo modo e termino, ma el creatore ama con amore infinito, e guardati quanto puoi che nello amare Iddio non abbi né modo, né misura alcuna.

## CAPITOLO XIX

### *Come si debbe amare Iddio.*

Questi sono gli admonimenti che abbiamo figurato che Diotima, sacerdote castissima, dia a Socrate; ma noi, o clarissimi viri, non solamente senza modo ameremo Iddio come abbiamo finto che Diotima dica, ma solo Iddio ameremo. Quello respecto ha la mente a Dio, el quale ha l'occhio al lume del sole. L'occhio non solamente cerca el lume sopra l'altre cose, ma etiandio cerca el lume solo; se ci piaceranno e corpi, gli animi, gli angeli, non amereno questi proprio, ma Dio in questi: ne' corpi amereno l'ombra di Dio, negli animi la similitudine di Dio, negli angeli la imagine di Dio. Così nel tempo presente ameremo Dio in tutte le cose, acciò che finalmente amiamo tutte le cose in Lui; imperò che così vivendo perverremo a quel grado che noi vedreno Idio e tutte le cose in Lui, e amereno Lui in sé e tutte le cose dentro a Lui.

Qualunque nel tempo presente con carità si da tutto a Dio, finalmente si ricompera in Esso, perché tornerà alla sua idea per la quale egli fu creato, e quivi di nuovo sarà riformato, se parte alcuna di sé gli mancassi, e così riformato starà unito con la sua idea in sempiterno. Io voglio che voi sappiate che il vero huomo e la idea dello huomo è tutto uno, e però nessuno di noi in terra è vero huomo mentre che da Dio siamo separati, perché siamo disiuncti dalla nostra idea, la quale è nostra forma: ad quella ci riducerà el divino amore con vita

pia. Certamente noi siamo qui divisi e tronchi, ma allora congiunti per amore alla nostra idea ritorneremo interi, in modo che apparirà che noi abbiamo prima amato Dio nelle cose, per amare poi le cose in Lui, e che noi honoriamo le cose in Dio per ricomperare noi soprattutto, e amando Dio abbiamo amato noi medesimi.



## ORATIONE VII

### CAPITOLO I

*Ove si conchiude tutte le cose decte con la opinione di Guido Cavalcanti philosopho.*

Finalmente Cristophoro Marsupino, huomo humanissimo, avendo nel disputare ad rappresentare la persona d'Alcibiade, con queste parole ad me si volse. Marsilio Fecino, io mi rallegro molto della famiglia del tuo Giovanni, la quale intra molti cavalieri, in doctrina e opere clarissimi, partorì Guido philosopho, diligente tutore della patria sua e nelle sottigliezze di loica nel suo seculo superiore a tutti. Costui seguitò l'amore socratico in parole e in costumi, costui con suoi versi brevemente chiuse ciò che da voi d'amore è decto. Phedro toccò l'origine d'amore quando disse che del chaos nacque; Pausania l'amore già nato in due spetie divise, celeste e vulgare; Eriximaco la sua amplitudine dichiarò, quando mostrò che le due spetie d'amore in tutte le cose si ritruovano; Aristofane dichiarò quello che faccia in qualunque cosa la presentia di Cu-

pidine tanto amplissimo, mostrando per costui gli huomini, che prima erano divisi, rifarsi interi; Agatone tractò quanto sia la virtù e potentia sua, dimostrando che solo questo fa beati gli huomini; Socrate finalmente, ammaestrato da Diotima, ridusse in somma che cosa sia questo amore, e quale e onde nato, quante parte egli abbia, ad che fini si dirizzi e quanto vaglia. Guido Cavalcante, philosopho, tutte queste cose artificiosamente chiuse ne' sua versi. Come pe' 'l razzo del sole lo specchio in uno certo modo percosso risplende, e la lana ad sé propinqua, per quella reflexione di splendore, infiamma, così vuol Guido che la parte dell'anima, chiamata da llui obscura fantasia e memoria, come uno specchio sia percossa dalla imagine della bellezza, che tiene el luogo del sole, come da uno certo razzo entrato per gli occhi, e sia percossa in modo che ella per la decta imagine un'altra imagine da sè si fabrichi, quasi come splendore della prima imagine, pe' 'l quale splendore la potentia dello appetire non altrimenti s'accenda che la decta lana, e accesa ami. Aggiugne nel suo parlare che questo primo amore, acceso nell'appetito del senso, si crea dalla forma del corpo per gli occhi compresa, ma dice che quella forma non si imprime nella fantasia in quel modo che è nella materia del corpo, ma senza materia, nondimeno in tal modo ch'ella sia imagine d'un certo huomo posto in certo luogo sotto certo tempo; e che da questa imagine subito riluce nella mente un'altra spetie, la quale non è più similitudine d'uno particolare corpo humano, come era nella fantasia, ma è ragione comune e diffinitione equalmente di

tutta la generatione humana. Adunque sì come dalla fantasia, poi che ha presa la imagine del corpo, nasce nello appetito del senso, servo del corpo, l'amore inclinato a' sensi, così da questa spetie della mente e ragione comune, come remotissima dal corpo, nasce nella volontà un altro amore, molto dalla compagnia del corpo alieno. El primo amore pose nella voluptà, el secondo nella contemplatione, e stima che il primo intorno alla particolare forma d'uno corpo si rivolga, e che il secondo di dirizzi circa la universale pulchritudine di tutta la generatione humana, e che questi due amori nell'uomo intra loro combattino: el primo tira in giù alla vita voluptuosa e bestiale, el secondo in su alla vita angelica e contemplativa c'innalza; el primo è pieno di passione e in molte genti si truova, el secondo è senza perturbatione e è in pochi. Questo philosopho ancora mescolò nella creatione dell'amore una certa tenebrosità di chaos, la quale di sopra voi avete posta, quando disse l'obscura fantasia illuminarsi, e della mixtione di quella obscurità e di questo lume nascere l'amore. Ancora la prima sua origine pone nella bellezza delle cose divine, la seconda nella bellezza de' corpi, imperò che quando ne' suoi versi dice *sole* e *razzo*, pe 'l sole intende la luce di Dio, pe 'l razzo la forma de' corpi. E vuole che il fine dell'amore risponda al suo principio, in modo che l'instincto d'amore fa cadere alcuni infino al tacto del corpo, e alcuni fa salire infino alla visione di Dio.

## CAPITOLO II

*Che Socrate fu l'amante vero e fu simile a Cupidine.*

Basti avere in fin qui decto dello amore; vegnamo hora a Socrate e Alcibiade. Da poi che e convitati avevano assai lodato lo idio degli amanti, restava a lodare quegli innamorati e quali questo loro idio legiptimamente seguono. Tutti gli scriptori s'accordano che tra tutti gl'innamorati non fu alcuno che più legiptimamente amassi che il nostro Socrate, costui, con ciò sia che per tutta sua vita manifestamente senza alcuna ipocresia seguissi dietro al carro di Cupidine, nondimeno non fu mai infamato da alcuno che avessi meno che honestamente amato. Costui, perché era di severa vita e spesso riprendeva gli altrui vitii, era già caduto in disgratia di molti e potenti huomini, sì come suole colui che non tace el vero; tre potentissimi ciptadini per questo gli furono adversi sopra gli altri, Anito, Melito, Licone; oltr'a questi tre oratori, Traximaco, Polo e Callia; e tra' poeti Aristophane comico acramente lo perseguitava. Nondimeno quegli potenti ciptadini, quando per levarsi dinanzi Socrate veridico lo condussono in iudicio, e con falsi testimoni l'accusarono, apponendogli alcuni difecti in tutto da lui remoti, niente parlorono che inhonestamente amassi, e gli oratori suoi nimici non gli rim-

proverorono mai tal vitio, neanche Aristophane comico di questo parlò di Socrate, benché molte altre cose da ridere dica di lui nelle sue commedie. Hor credete voi che Socrate nostro avessi potuto schifare le velenose lingue di tali e tanti detrattori, se fussi suto macchiato di tanto brutta macchia, anti se e' non fussi stato da ogni sospitione di tal vitio remotissimo? Ditemi, ottimi viri, ponesti voi mente di sopra a quello che io ho molto considerato, che quando Platone dipinse Cupidine lo ritrasse apunto alla naturale imagine e vita di Socrate? Quasi voglia dire che il vero amore e Socrate intra sé sono molto simili, e per questo Socrate sopra gli altri sia vero e legittimo amatore.

Riducetevi bene nella mente quella pictura di Cupidine e vedrete in essa Socrate figurato. Ponetevi innanzi agli occhi la persona di Socrate, e vedretelo « magro, arido, squalido »: Socrate fu tale perché era per natura melancolico, magro pe 'l digiuno, e per negligenza male acconcio. Olt'ad questo lo vedrete « nudo », cioè vestito d'uno semplice e vecchio mantelluccio; « co' piedi nudi »: Phedro appresso di Platone testimonia che Socrate sempre co' piedi nudi andava; « humile e volante basso »: l'aspecto di Socrate era sempre inverso la terra fisso, come dice Phedone conversava in luoghi vili come se nelle botteghe di certi scarpellatori o di Simon cal-

zolaio; usava vocaboli rustici e grossolani, secondo che gli rimproverò Callicle nel *Gorgia*, era ancora tanto mansueto che, benché molte volte gli fussino dette parole molto ingiuriose, e alcuna volta senza colpa verberato, nientedimeno nell'animo mai non si commosse. « Senza casa »: essendo dimandato Socrate dond'è' fussi, rispose: « Sono del mondo, quivi è la patria dove è el bene »; non aveva casa che sua fussi, non piuma in lecto, non delicato vivere, non masseritia pretiosa. « Dorme alle porte, nella via, a cielo sereno »: queste cose significano el pecto di Socrate aperto e cuore manifesto a ciascuno; ancora, che si dilectava del vedere e dell'udire, che sono le porte dell'animo; oltr'ad questo che Socrate andava sicuro e senza paura per tutto, e quando bisognava si dormiva dove lo pigliava el sonno, nel mantelluccio suo involto. « Sempre povero »: chi è quello che non sappia che Socrate fu figliuolo d'uno scarpellatore e d'una che guardava le donne di parto? Etiandio Socrate in sua vecchiaia aveva di sua mano a guadagnare e vivere scarpellando, e mai non ebbe tanto che nutricassi sé e sua famiglia; e in ogni luogo si vantava d'aver la mente povera: dimandava ognuno e diceva sé nulla sapere.

« Virile »: Socrate era di costante animo e di sententia insuperabile, in modo che disprezzava le promesse de' principi, rifiutava loro pecunia e più volte chiamato non volle a llo andare, e tra gli altri sprezzò Archelao Macedonio, Scopa Crannonio, Euriloco Larisseo. « Audace e feroce »: quanta fusse la fortezza di Socrate in facti d'arme copiosissimamente Alcibiade nel *Convivio* ne narra, e avendo Socrate auto victoria in Potidea el triumpho suo volentieri ad Alcibiade concedette. « Vehemente »: era Socrate in parole e gesti molto efficace e prompto, secondo che Zopiro, maestro di giudicare phisonomia, aveva giudicato Socrate essere huomo adventato; spesse volte nel parlare acceso adventare le mani solleva e strapparsi e peli della barba. « Facundo »: Socrate nel disputare trovava argomenti assai equalmente al sì e al no della cosa proposta, e, benché usassi vocaboli rusticani, nondimeno più che Temistocle e Pericle e tutti gl'altri oratori gli animi degli audienti commoveva, secondo che di lui Alcibiade nel *Convivio* testimonia. « Pone agguati a' belli e a' buoni »: ben

disse Alcibiade che Socrate sempre gli aveva posti aguati, l'uso di Socrate era questo, che lui era preso facilmente, quasi come da certi insidiatori, da quegli che onesta effige dimostravano, e lui come insidiatore scambievolmente pigliava e belli quasi come con rete, e alla philosophia gli conduceva. « Callido e sagace uccellatore »: che Socrate solesse uccellare dalla forma del corpo alla divina spetie, di sopra è decto assai, e nel *Protagora* Platone afferma. « Machinatore »: Socrate in molti modi, come mostrano e dialoghi di Platone, confutava e sophisti, confortava gli adoloscenti, amaestrava gli huomini modesti. « Studioso di prudentia »: Socrate fu di tanta providentia e nello antivedere tanto perspicace, che qualunque faceva contro a suo consiglio capitava male, sì come narra nel *Theage* Platone. « Per tutta sua vita va philosophando »: costui quando si difese nel conspecto degli iniqui giudici, che riprendevano la vita sua philosophica, arditamente disse a' giudici: « Se voi mi volessi con questa conditione dalla morte liberare, che io non vada più filosofando, io vi dico che più tosto voglio morire che la philosophia lasciare ».

« Incantatore, abbagliatore, malioso, sophistico »: disse Alcibiade che le parole di Socrate lo commovevano e addolcivano più che le melodie di Marsia e Olimpo eccellenti musici. E che Socrate avessi uno dimonio familiare gli amici suoi lo scrivono, e e nemici nella accusatione lo ricordarono, oltr'a questo, Aristophane comico e e nimici di Socrate chiamarono Socrate sophista perché aveva al confortare e allo sconfortare equale potentia. « In mezzo tra la sapientia e la ignorantia »: disse Socrate « Benché tutti gli huomini ignoranti sieno, nondimeno io sono dagli altri in questo differente, che io conosco la ignorantia mia e gli altri non conoscono la loro »; e così era in mezzo tra la sapientia e l'ignorantia, el quale benché le cose non sapeva nondimeno sapeva la ignorantia. Per tutte queste cose decte apparisce Socrate in tutto simile allo iddio Amore, e però amatore legittimo, sì che meritamente Alcibiade, quando gli altri convitati ebbono lodato l'Amore, giudicò dovere essere lodato Socrate come vero cultore di questo iddio, acciò che noi intendiamo nel lodare Socrate similmente lodarsi tutti quegli che amano come Socrate.

Quali sieno le lode di Socrate qui l'avete udito e Alcibiade tractò copiosamente nel *Convivio*, e in che modo amava Socrate lo può conoscere qualunque della doctrina di Diotima si ricorda, perché egli in quel modo amava che di sopra insegnò Diotima.

### CAPITOLO III

*Dell'amore bestiale, com'è spetie di pazzia.*

Ma domanderammi forse alcuno che utilità conferisca alla generatione humana questo amore socratico, per la qual sia di tante lode degno, e che danno arrechi l'amore contrario, io ve lo dirò repetendo da lungi questa materia. El nostro Platone diffinisce nel *Phedro* el furore essere alienatione di mente, e insegna due generationi d'alienatione, delle quale stima che l'una venga da infermità humana, l'altra da spiratione divina: la prima chiama stultitia, la seconda furore divino. Per la malattia della stultitia l'uomo cade sotto la spetie dell'uomo, e di huomo quasi bestia diventa: due sono le generatione della stultitia, l'una nasce dal difecto del celabro, l'altra dal difecto del cuore. El cervello è occupato alcuna volta dalla collera adusta, alcuna volta dal sangue adusto, alcuna volta dalla nera feccia del sangue: di qui gli huomini pazzi diventano. Quegli che sono tormentati dalla collera adusta, benché non sieno da alcuno ingiuriati, acremente s'adirano, gridano forte, adventansi

in qualunque si scontra in loco e manomettono sé e altri. Quegli che sono occupati dal sangue adusto trasandano molto nel ridere, sopra tutti si vantano, grande cose di sé promettono, con canti e balli festa fanno. Quegli che sono agravati dalla nera feccia del sangue malinconosi sempre stanno, e certi loro sogni si fingono, e quali in presentia gli spaventano e di futuro gli fanno temere. E queste tre spetie di stultitia dal difecto del cerebro procedono, perché quando quegli humori si ritengono nel cuore angoscia e viltà partoriscono, non proprio pazzia, ma generano propriamente la pazzia quando al capo salgono; e però si dicono quelle spetie di stultitia procedere per difecto di cerebro. Ma per difecto di cuore diciamo propriamente venire quella stultitia, dalla quale sono coloro afflicti, e quali si veggono nell'amore perduti. A costoro s'attribuisce falsamente el sacratissimo nome dell'amore; ma perché non paia che vogliamo ristignere el vocabulo comune usiamo in costoro ancora el nome d'amore.

## CAPITOLO IV

*Che l'amore volgare è mal d'occhio.*

E voi amici miei state ad quello che dirò attenti, state, vi dico, attenti, se vi piace, con gli orecchi e con la mente. El sangue nella adoloscentia è soctile, chiaro, caldo e dolce, perché nel processo della età risolvendosi le sottil parti del sangue ingrossa, e ingrossando diventa sangue nero.

Quello che è sottile e raro è puro e lucido, quello che è contrario è pe 'l contrario. Ma perché diciamo noi el sangue nella adoloscentia essere caldo e dolce? Perché la vita e el principio del vivere, cioè la generatione, nel caldo e nell'umido consiste, e esso seme è caldo e humido. Tale natura nella pueritia e adoloscentia vigoreggia, nelle sequenti età a poco a poco nelle qualità contrarie, siccità e frigidità, si muta, e però el sangue nello adoloscete è sottile, chiaro, caldo, dolce. Ma perché egli è sottile però è chiaro, perché egli è nuovo è caldo e humido, perché egli è caldo e humido però è dolce, imperò

che la dolcezza nella mixtione del caldo con lo humido nasce. Ad che fine dico io questo? Dicolo acciò che voi intendiate gli spiriti in quella età essere sottili, chiari, caldi, dolci, perché con ciò sia che gli spiriti si generino dal caldo del cuore del più puro sangue, sempre in noi sono tali quale è l'umore del sangue. Ma sì come questo vapore di sangue che si chiama spirito, nascendo dal sangue è tale quale è il sangue, così lui manda fuori razzi simili ad sé per gli occhi come per finestre di vetro; e come el sole che è cuore del mondo pe 'l suo corso spande el lume, e per lume le sue virtù diffonde in terra, così el cuore del corpo nostro, per uno suo perpetuo movimento agitando el sangue a sé propinquo, da quello spande gli spiriti in tutto el corpo e per quegli diffonde le scintille de' razzi per tutti e membri, maxime per gli occhi, perché lo spirito essendo levissimo facilmente sale alle parte del corpo altissime, e il lume dello spirito più copiosamente risplende per gli occhi, perché gli occhi sono sopra gli altri membri trasparenti e nitidi. E che negli occhi e nel cervello sia qualche lume, benché piccolo, molti animali che di nocte veggono ne fanno testimonio, gli occhi de' quali nelle tenebre splendono.

Ancora adviene che se alcuno in uno certo modo col dito preme l'angolo, cioè la lagrimatoia, dell'occhio, alquanto rivolgendolo pare che dentro all'occhio uno circulo di luce

vega. Dicesi ancora che Octaviano aveva gli occhi chiari tanto e splendidi, che quando e' fermava la luce in alcuno, vehementemente lo constringeva guatare altrove, quasi come se abbagliassi al sole; Tiberio ancora aveva gli occhi grandi, e alcuna volta nelle nocturne tenebre vedeva per uno brieve tempo svegliandosi dal sonno. Ma che el razzo che si manda fuori per gli occhi tiri seco lo spiritale vapore, e che questo vapore tiri seco el sangue, lo possiamo di qui intendere: che quegli che fiso guardano negli occhi d'altri infermi e rossi, cascano nel male degli occhi per cagione de' razzi che vengono dagli occhi infermi, dove apparisce che el razzo si distende infino a colui che guarda, e insieme col razzo el vapore del sangue corrotto corre, per la contagione del quale l'occhio di chi vede ammala. Scrive Aristotile che le donne quando sono nel corso del sangue menstruo, spesse volte macchiano lo specchio, guardando fiso, di goccioline sanguigne.

Credo che questo di qui nasca, perché lo spirito, che è vapore di sangue, è quasi un certo sangue sottilissimo in modo che non si manifesta agli occhi, ma questo vapore ingrossando

in sulla superficie dello specchio si fa visibile; el quale quando percuote in materia rara, come panno o legno, non si vede, perché non rimane nella superficie di tal materia ma passa dentro; se percuote in materia densa e aspra, come sassi e mattoni, per la inequalità di tal corpo si rompe e dissipa. Ma lo specchio per la sua durezza ferma nella superficie lo spirito, per la equalità e delicatezza sua lo conserva, sì che non si rompe, per la sua chiarezza el razzo dello spirito conforta e aumenta, per la sua frigidità condensa in goccioline la rada nebbiolina di quello vapore. Per la medesima ragione quando a bocca aperta forte spiriamo in uno vetro, bagnamo la faccia sua d'una sottilissima rugiada di sciliva, perché l'alito che dalla sciliva vola fuori, condensato poi nella materia del vetro, in humore di sciliva finalmente ritorna. Chi si maraviglierà adunque che l'occhio aperto, e con attenzione diricto inverso alcuno, saeti agli occhi di chi lo guarda le frecce de' razzi suoi, e insieme con queste frecce, che sono e carri degli spiriti, scagli quel sanguigno vapore el quale spirito chiamiamo? Di qui la venenosa freccia trapassa gli occhi, e perché l'è saettata dal cuore di chi la getta, però si getta al cuore dell'uomo ferito quasi come a regione propria a sé e naturale, quivi ferisce el cuore e nel suo dosso duro si condensa a torna in sangue. Questo sangue forestiero el quale dalla natura del ferito è alieno, turba el sangue proprio del ferito, e'l sangue turbato e quasi incerconito inferma. Di qui nasce la fascinatione, cioè mal d'occhio, in due modi: l'aspecto d'uno puzzolente vecchio o d'una femmina patiente el sangue menstruo fa mal d'occhio

a uno fanciullo, l'aspetto d'uno adolescente fa mal d'occhio a uno più vecchio; e perché l'omere del vecchio è freddo e tardo a malapena tocca nel fanciullo el dosso del cuore, e perché non è molto apto al trapassare poco muove el cuore, se già per la infantia non è molto tenero, e però questo è legger male d'occhio. Ma quello è mal d'occhio gravissimo, nel quale la persona più giovane el cuore della più vecchia ferisce; questo è quello, amici miei, di che el platonico Apuleio si rammalica così dicendo: « La cagione tutta e l'origine di questo mio dolore, e ancora la medicina e la salute mia, se' tu solo, perché questi tuoi occhi per questi mia occhi passando infino al centro del mio cuore, uno acerrimo incendio nelle midolle mie commuovono. Adunque abbi misericordia di costui el quale per tua cagione perisce ». Ponetevi innanzi agli occhi Phedro Mirrinusio e Lysia oratore tebano di Phedro innamorato: Lysia balocco a bocca aperta guarda fiso nel volto di Phedro, Phedro negli occhi di Lysia le scintille degli occhi suoi forte dirizza, e con queste scintille manda inverso Lysia lo spirito. In questo reciproco riscontro d'occhi el razzo di Phedro facilmente co'l razzo di Lysia s'invischia, e lo spirito facilmente s'annesta collo spirito. Questo vapore di spirito, perché fu dal cuore di Phedro generato, subito al cuore di Lysia s'adventa, e per la dura substantia del cuore di Lysia si condensa, e condensato di nuovo ridoventa sangue come fu già della natura del sangue di Phedro, in modo che qui adviene cosa stupenda, e questa è che il sangue

di Phedro già nel cuore di Lysia si truova, di qui l'uno e l'altro ad gridare è constrecto. Lysia ad Phedro dice: « O cuor mio, Phedro! O mie interiori carissime! »; Phedro dice ad Lysia: « O spirito mio, o mio sangue, Lysia! ». Phedro seguita Lysia perché el cuore richiede el suo humore, seguita Lysia Phedro perché l'umore sanguigno richiede el proprio vaso e la propria sedia, e seguita Lysia più ardentemente Phedro, perché el cuore senza una minima particella di suo humore più facilmente vive, che lo humore senza el proprio cuore: el rivolo ha più bisogno del fonte che il fonte del rivulo. Adunque come el ferro, poi che ha ricevuta la qualità della pietra calamita, è tirato a questa pietra e non tira lei, così Lysia più tosto seguita Phedro che Phedro Lysia.

## CAPITOLO V

*Come facilmente s'innamora.*

Dirà forse alcuno « Oh può egli uno sottile razzo, levissimo spirito, pocolino sangue di Phedro, tanto presto, tanto forte, tanto pestilentialmente tutto Lysia travagliare? », io risponderò che questo non parrà maraviglioso se si considerrà l'altre infermità che per contagione s'appiccano: pizzicore, rogna, lebbra, mal di pecto, tisico, male di pondi, rossore d'occhi, pestilentia. E dico che la contagione dello amore agevolmente viene, e è sopra tutte le pestilentie gravissima, imperò che quello spiritale vapore e sangue, el quale dal più giovane nel più vecchio s'infonde, ha quattro qualità, come di sopra tractamo: egli è chiaro, sottile, caldo e dolce. Perché egli è chiaro, si consuona molto con la chiarezza degli occhi e degli spiriti che sono nel vecchio, e per questa consonantia lusinga e allecta: per questo adviene che da quegli avidamente si bee. Perché egli è sottile, al cuore velocemente vola, e da quello facilmente per le vene e pe' polsi in tutto el corpo si sparge. Perché egli è caldo, con vehementia adopera e muove el sangue del vecchio, convertendolo in sua natura; e questo toccò così Lucretio: « Di qui quella gocciola della dolcezza venerea, stil-

lando nel cuor tuo, lasciò dopo sé molesta cura ». Oltr'ad questo, perché egli è dolce conforta gl'interiori, pasce e dilecta. Di qui avviene che tutto el sangue dell'uomo, da poi che è promutato nella natura del sangue giovenile, necessario appetisce el corpo del giovane acciò che habiti nelle proprie vene, e acciò che l'omore del nuovo sangue passi per le vene nuove e tenere. Adviene ancora che questo ammalato tra voluptà e dolore insieme è mosso: di voluptà per l'amore della chiarezza e della dolcezza di quel vapore e sangue (la chiarezza allecta, la dolcezza dilecta); è mosso ancora di dolore per cagione della subtilità e del caldo: la subtilità divide gl'interiori e lacera, e il caldo toglie all'uomo quello che era suo e nella natura d'altri lo muta, e per cagione di questa mutatione non lo lascia in sé medesimo posare, ma tiralo sempre inverso quella persona dalla quale fu ferito. Questo così accennò Lucretio: « El corpo ci tira a quello obiecto onde fu la mente d'amore vulnerata, imperò che comunemente e feriti cascano bocconi sopra la fedita, e'l sangue a quella parte corre, ove è la fedita; e se il nimico è proximo, inverso quello el sangue corre ». Lucretio in questi versi vuole che il sangue dell'uomo, el quale dal razzo degli occhi fu ferito, corre inverso di colui che l'ha ferito, non altrimenti che il sangue di colui che fu di coltello ucciso inverso l'omicida corra. Se voi ricercate la ragione di questo miracolo io ve la chiarirò in questo modo: Hectore ferisce e uccide Patroclo; Patroclo volge gli occhi inverso Hectore che

lo ferisce, onde el suo pensiero giudica doversi vendicare; subito la colera alla vendetta s'accende, dalla colera s'infiamma el sangue, el sangue infiammato subito corre alla fedita, sì per difendere quella parte, sì etiandio per vendicare. Al luogo medesimo corrono gli spiriti; gli spiriti perché sono leggeri volano fuori infino ad Hectore e passano drento a llui, e pe 'l caldo suo infino ad uno certo tempo si mantengono, verbi gratia infino a hore sette. Se in questo tempo Hectore accostandosi al fedito attentamente guarda la fedita, la fedita spande el sangue inverso Hectore; quel sangue può inverso el nimico uscire sì perché tutto el caldo non è ancora spento e il movimento interiore non è finito, sì perché poco innanzi era contro a llui commosso, sì etiandio perché egli ricorre agli spiriti suoi e gli spiriti ad sé tirano el sangue loro. In simile modo vuole Lucretio che il sangue dell'uomo, che è d'amore ferito, inverso colui che lo ferì s'aventi. La sententia del quale mi pare verissima.

## CAPITOLO VI

### *Dello strano effecto dell'amore volgare.*

Hora dirò io, castissimi viri, uno effecto che di questo seguita o vero lo tacerò? lo lo dirò pure, da poi che la materia così richiede, benché ella paia cosa disonesta a dire. Ma chi è quello che possa le cose disoneste in tutto honestamente narrare? Dice Lucretio, amante sventurato, che quella grande mutatione che si fa nel corpo del più vecchio, la quale piega inverso la complexione della persona più giovane, constringe che costui si sforza tutto el suo corpo transferire in quella, e tutto el corpo di quella in sè tirare, acciò che o veramente el tenero humore truovi e vasi teneri, o veramente e vasi teneri

truovino el tenero humore. E con ciò sia che il seme da tutto el corpo corra, stimano gl'innamorati, secondo Lucretio, che pe'l solo mandamento o tiramento di quello possino tutto el loro corpo dare ad altri, e tutto el corpo d'altri in sé tirare. E che gli amanti desiderino tutta la persona amata in sé ricevere lo dimostrò Artemisia, moglie di Mausolo re di Caria, la quale perdutamente amò el suo marito, e poi che lui fu morto ridusse el corpo suo in polvere, e con l'acqua se 'l bevve.

## CAPITOLO VII

*Che l'amore volgare è rincerconimento di sangue.*

Ma perché abbiamo più volte detto che questa malitia sta nel sangue darovene uno chiaro segno; e questo è che tale malitia non lascia punto di requie all'ammalato, e voi sapete ch'è phisici la febre veramente continua pongono nel sangue, quella che lascia sei hore di riposo nella flemma, quella che lascia uno dì di riposo nella cholera gialla, e quella che ne lascia due nella cholera nera. Meritamente adunque la febre dell'amore poniamo nel sangue, dico nel sangue melanconico, come voi udisti nell'oratione di Socrate: dal sangue melanconico nasce sempre el pensiero fixo e profondo.

## CAPITOLO VIII

*Come può l'amante diventare simile allo amato.*

E però nessuno di voi si maravigli, se udissi alcuno innamorato avere concepito nel corpo suo alcuna similitudine della persona amata. Le donne gravide molte volte desiderando el vino, vehementemente pensano el vino desiderato; quella forte imaginatione gli spiriti interiori commuove e commovendogli in essi dipigne la imagine del vino desiderato: questi spiriti muovono similmente el sangue, e nella tenera materia del concepto la imagine del vino scolpiscono. Chi è sì poco pratico che non sappi che lo innamorato appetisce più ardentemente la persona amata che le donne gravide tale nutrimento? E però più forte e fermo cogita, sì che non è maraviglia che il volto della persona amata, scolpito nel cuore dell'amante, per tale cogitatione si dipinga nello spirito, e dallo spirito nel sangue s'imprima, spetialmente perché nelle vene di Lysia già è generato el mollissimo sangue di Phedro, in modo che facilmente può el volto di Phedro nel suo medesimo sangue rilucere. E perché tutti e membri del corpo, come tutto el giorno s'appassano, così ribagnandosi a poco a poco per la rugiada del nutrimento rinverdiscono, seguita che di dì in dì el corpo di ciascuno, el quale a poco a poco si disseccò, similmente si rifaccia.

Rifansi e membri pe'l sangue el quale da' rivoli delle vene corre: adunque maraviglieràti tu se 'l sangue, di certa similitudine dipinto, la medesima ne' membri disegni, in modo che finalmente Lysia riesca simile ad Phedro in qualche colore, o lineamento, o affecto, o gesto?

## CAPITOLO IX

*Quali sono le persone che innamorare ci fanno.*

Dimanderà forse alcuno da quali persone maxime e in che modo s'allacciano gli amanti, e in che modo si sciolgono. Le femmine pigliano e maschi facilmente, e quelle femmine più facilmente che mostrano qualche masculina effigie; e maschi ancora più facilmente pigliano gli huomini, essendo a loro più simili che le femmine e avendo el sangue e lo spirito più lucido, più caldo e più sottile, nella qual cosa s'appiccano le reti di Cupidine. E del numero de' maschi più velocemente fanno mal d'occhio a' maschi o alle femmine quegli, e quali nel maggior grado sono sanguigni e nel minore collerici, e hanno gli occhi grandi, azzurri e splendidi, spetialmente se casti vivono; imperò che per l'uso del coito, risolvendosi e chiari spiriti, el corpo fusco diventa. Le parti predecete, come sopra toccammo, si richieggono a saettare velocemente quegli strali che sogliono el cuore ferire; oltr'a questo coloro danno presto nelle reti, e quali sono della complexione medesima, e flemmatici non sono presi mai, e melancolici sono presi tardi,

ma presi che'e' sono mai non si possono sciorre. Quando la persona sanguigna lega la sanguigna è lieve giogo e legame soave, perché la simile complexione scambievole amore produce; ancora la soavità di questo omore speranza e confidentia allo amante concede. Quando la persona collerica allaccia la collerica tale servitù è più difficile; vero è che la similitudine di complexione fa qualche riscontro di benevolentia in questi tali, ma quel focoso humore della collera gli fa spesso insieme imbizzarrire. Quando la persona sanguigna pone el giogo alla collerica, o la collerica alla sanguigna, per cagione di quella mistione dell'acro humore e del suave ne viene una certa alternatione d'ira e di gratia, di voluptà e di dolore. Quando la persona sanguigna annoda la melancolica ne nasce nodo perpetuo ma non miserabile, perché la dolcezza del sangue l'amaritudine della melancolia bene tempera. Ma quando la persona collerica strigne la melancolica resulta pestilentia sopra tutte mortale, imperò che lo humore acutissimo della persona più giovane per le viscere della più vecchia di qua e là trascorre, onde la fiamma consuma le tenere midolle per la quale arde lo infelice amante. La collera all'ira e al percuotersi commuove, la melancolia al dolore e a' ramarichii perpetui. El fine dell'amore di costoro spesse volte è quel medesimo che di Phillide, Didone e Lucretio philosopho. La persona flemmatica o melancolica, perché in lei el sangue e gli spiriti sono grossi, non ferisce mai alcuno.

## CAPITOLO X

### *Del modo dello innamorare.*

El modo con che gl'amanti patischino mal d'occhio abbiamo di sopra decto assai se alle cose decte questa agguerneremo: che e mortali allora maxime pigliano mal d'occhio, quando frequentemente e fiso, dirizzando lo occhio loro all'occhio d'altri, congiungono e lumi co' lumi, e miserabilmente per quelli si beono l'amore. L'occhio è tutta la cagione e origine di questa malattia, come cantò Museo, in modo che se alcuna persona abbia gli occhi grati, benché non sia negli altri membri bene composto, nondimeno constringe chi vi bada a innamorarsi. La persona che è pe 'l contrario modo disposta invita più tosto ad una moderata benivolentia che allo amore. La consonantia degli altri membri oltre agli occhi non è propria cagione, ma è occasione di tale malitia, perché tale compositione invita colui che di lunge vede che più accosto venga, e poi che di propinquo guata lo tiene a bada in tale aspecto, e mentre che bada solo el riscontro degli occhi è quello che dà

ferita. Ma all'amore moderato, el quale è di divinità partefice, del quale in questo convivio comunemente si tracta, non solamente l'occhio ma etiandio la concordia e giocondità di tutte le parti come cagione concorre.

## CAPITOLO XI

### *Del modo di sciorsi dall'amore volgare.*

Infino a hora in che modo e da chi siamo presi colle reti abbiamo tractato, resta che brevemente mostriamo in che modo ci possiamo sciorre. El modo dello sciorsi è di due ragioni, l'uno è della natura, l'altro è dell'arte. El naturale è quello che con certi intervalli di tempo fa sua opera, e questo modo è comune a questa malattia e a tutte l'altre, perché el pizzicore nella pelle tanto dura, quanto dura la feccia del sangue nelle vene o el flemma salso ne' membri: chiarito el sangue e ammortita la flemma manca el pizzicore, e la rognna si parte. Nondimeno la debita diligentia della evacuatione conferisce molto, l'evacuatione o untione repentina è molto pericolosa. Similmente l'agonia degli amanti tanto tempo dura, quanto dura quello rincerconimento del sangue, indocto nelle vene per quello male d'occhio decto. El quale rincerconimento preme el cuore di grave cura, la fedita nelle vene nutrica e con cieche fiamme arde e membri, perché dal cuore alle vene, dalle vene a' membri passa. Quando è chiarito tale incerconimento

cessa l'affanno degli stolti amanti; questo chiarire lungo spatio di tempo in tutti richiede, e ne' melancolici lo richiede lunghissimo, spetialmente se nello influxo di Saturno Cupidine con sue reti gli prese.

Oltre ad questo tal tempo è amarissimo, se furono soggiogati in quel tempo nel quale Saturno era retrogrado, o vero congiunto con Marte, o veramente al sole opposto. Debbesi aggiugnere a questa naturale purgatione etiandio l'industria dell'arte diligentissima. Imprima è da guardarsi che noi non tentiamo di sbarbare o di potare le cose che non sono ancora mature, e che noi non vogliamo stracciare con grande pericolo quelle cose che più sicuramente isdruscire possiamo. Debbesi diradare l'usanza, e soprattutto aversi cura che gli occhi nostri non si riscontrino, nel guatare, con gli occhi della persona amata; e se alcuno difecto è nell'animo o nel corpo di quella, sempre nella mente rivolgerlo conviene. E appiccare l'animo a molte diverse e gravi faccende, spesse volte trarsi el sangue e usare vino chiaro e odorifero, e spesso inebriarsi, acciò che trahendo el sangue vecchio, el quale era incerconito, si rifaccia nuovo sangue e nuovo spirito. Usare frequente exercitatione non sudando, per le quali e pori del corpo s'apriano a mandar

fuori e vapori maligni, e frequentare ancora quegli nutrimenti e lattovari che pongono e fisici ad rimedio del cuore e del cervello.

Ancora el coito universale accade nella cura d'amore, al quale rimedio molto acconsentì Lucretio così dicendo: « Vuolsi con diligentia fuggire le fallace imagini e levare da sé l'esca dell'amore, e volgere la mente altrove, e gittare l'omore ragunato in diversi corpi, e in nessuno modo ritenere el seme che per amore d'una persona è in te turbato ».

## CAPITOLO XII

### *Del danno dell'amore volgare.*

Ma acciò che noi non impazziamo, parlando lungo tempo di questa pazzia, in brevi parole così conchiuderemo. Tra le spetie della pazzia la più strana è quella affannosa cura dalla quale e volgari innamorati sono dì e nocte tormentati, e quali durante l'amore prima dalla collera s'accendono, poi s'affliggono dall'umore melancolico, onde in furia rovinano e quasi come ciechi non veggono in quale precipitio cascono.

Quanto pestilenziale sia questo adulterato amore per le persone amate e per le amanti, copiosamente lo disputa Lysia thebano e Socrate nel *Phedro* di Platone, e chiaro lo sente qualunque così ama. Ma che può essere peggio che questo, che lo huomo per tale furore diventa bestia?

### CAPITOLO XIII

*Dell'amore divino e quanto è utile, e di quattro spetie di furori divini.*

Infino qui sia decto della spetie del furore che da malattia procede; ma quella spetie di furore, la quale Dio c'ispira, inalza l'uomo sopra l'uomo e in Dio lo converte. El furore divino è una certa illustratione dell'anima rationale, per la quale Iddio l'anima, dalle cose superiori alle inferiori caduta, senza dubio dalle inferiori alle superiori ritira.

La caduta dell'anima da uno principio dello universo infino a' corpi passa per quattro gradi: per la mente, ragione, oppenione e natura; imperò che essendo nell'ordine delle cose sei gradi, de' quali el sommo tiene essa unità divina, l'infimo tiene el corpo, e essendo quattro mezzi e quali narramo, è necessario qualunque dal primo cade insino all'ultimo per quattro mezzi cadere. Essa unità divina è termine di tutte le cose e misura, senza confusione e senza moltitudine. La mente angelica è una certa moltitudine di idee, ma è tale moltitudine che è stabile e eterna. La ragione dell'anima è moltitudine di notitie e d'argomenti, moltitudine dico mobile ma ordinata. L'oppenione, che è sotto la ragione, è una moltitudine d'immagini disordinate e mobili, ma è unita in una substanza e in uno punto, con ciò sia che l'anima, nella quale habita l'oppenione, sia una

substantia la quale non occupa luogo alcuno. La natura, cioè la potenza del nutrire che è dell'anima, e ancora la complexione vitale, ha simili condizioni ma è pe' punti del corpo diffusa. Ma el corpo è una moltitudine indeterminata di patti e d'accidenti, subiecta al movimento e divisa in substantie, momenti e punti. L'anima nostra risguarda tutte queste cose, per queste scende, per queste sale. In quanto ella da essa unità principio dell'universo nasce, acquista una certa unità la quale unisce l'essentia sua, potentie e operationi, dalla quale e alla quale l'altre cose che sono nell'anima hanno tale respecto, quale le linee del circulo hanno dal centro e al centro. E dico che quella unità non solamente unisce le parti dell'anima intra loro e con tutta l'anima, ma etiandio tutta l'anima unisce con quella unità, la quale è cagione dello universo. La medesima anima, in quanto riluce per razzo della mente divina, l'idee di tutte le cose per la mente con atto stabile contempra; in quanto ella si rivolta ad sé medesima, le ragioni universali delle cose considera, e da' principii alle conclusioni arguendo discorre; in quanto ella risguarda e corpi, rivolge in sua opinione le particolari forme e imagini delle cose mobili ricevute pe' sensi; in quanto ella s'inclina alla materia, usa la natura per instrumento col quale muove la materia e formala, onde le generationi e augmenti e ancora e loro contrarii procedono. Voi vedete adunque che l'anima cade, da quella unità divina la quale è sopra l'eternità, alla eterna moltitudine, e dalla eternità al tempo, e dal tempo al luogo e alla materia. Dico ch'ella cade allora, quando ella si parte da quella purità con la quale ella è nata, abbracciando troppo el corpo.

#### CAPITOLO XIV

*Per quali gradi e furori divini innalzino l'anima.*

Per la qual cosa come per quattro gradi discende così è necessario che per quattro salga. El furore divino è quello che alle cose superiori ci innalza, come nella diffinitione sua fu manifesto. Quattro adunque sono le spetie del divino furore, el primo è el furore poetico, el secondo misteriale, cioè sacerdotale, el terzo la divinatione, el quarto è l'affecto dell'amore. La poesia dalle Muse, el misterio da Bacco, la divinatione da Apolline, l'amore da Venere dipende. Certamente l'animo non può ad essa unità tornare se egli non diventa uno, e pure egli è facto multiplice perché egli è caduto nel corpo, in operationi varie distracto e inclinato all'infinite moltitudini delle cose corporee, il perché le sue parti superiori quasi dormono, l'inferiori soprastanno all'altre. Le prime di sonno, le seconde di perturbationi sono piene, e insomma tutto l'animo di discordia e dissonantia è pregno.

Adunque principalmente ci bisogna el poetico furore, el quale per tuoni musicali desti le parti che dormono, per la suavità armonica addolcisca quelle che sono turbate, e finalmente per la consonantia di diverse cose scacci la dissonante discordia e le vane parti dell'anima temperi. Non è però ancora abastanza questo, perché nell'animo resta ancora moltitudine

e diversità di cose: aggiugnesi adunque el mysterio, appartenente a Bacco, el quale per sacrifici e purificationi e ogni culto divino dirizza la intentione di tutte le parti alla mente, colla quale Iddio s'adora. Onde essendo ciascuna parti dell'animo a una mente ridocte, già si può dire l'animo uno certo tutto di più essere facto. Bisogna oltr'ad questo el terzo furore, el quale riduca la mente a quella unità la quale è capo dell'anima: questo Appollo per la divinatione adempie, imperò che quando l'anima sopra la mente alla unità della mente surge, le future cose prevede. Finalmente, poi che l'anima è facta uno, dico quello uno el quale è in essa natura e essentia dell'anima, resta che di subito ad quell'uno che sopra l'essentia habita, cioè a Ddio, si riduca. Questo gran dono ci dà quella celeste Venere mediante l'amore, cioè mediante el desiderio della bellezza divina e mediante l'ardore del bene. El primo furore adunque tempera le cose disadacte e dissonanti, el secondo fa che le cose temperate di più parti uno tutto diventano, el terzo fa uno tutto sopra le parti, el quarto riduce a quell'uno el quale è sopra l'essentia e sopr'al tutto.

Platone nel *Phedro* la mente data alle cose divine chiama nell'anima auriga, che vuol dire guidatore del carro dell'anima, l'unità dell'anima chiama capo della auriga, la ragione e opinione per le cose naturali discorrente chiama el buon cavallo, la fantasia confusa e l'appetito de' sensi chiama cattivo cavallo, e la natura di tutta l'anima chiama carro, perché el movimento dell'anima quasi come circolare da sé cominciando in sé ri-

torna, ove la consideratione sua venendo dall'anima nell'anima si reflecte. Attribuisce due alie all'anima colle quali alle sublimi cose voli, delle quali alie stimiamo essere, l'una, quella investigatione con la quale la mente continuo alla verità si sforza, l'altra alia, el desiderio del bene pe 'l quale la nostra volontà sempre arde. Queste parti dell'anima perdono l'ordine loro quando per la perturbatione del corpo si confondono. El primo furore distingue el buono cavallo, cioè la ragione e l'opponione, dal cavallo cattivo, cioè dalla fantasia confusa e dallo appetito de' sensi, el secondo sottomette el cattivo cavallo al buono e el buono sottomette all'auriga, cioè alla mente, el terzo dirizza lo auriga al capo suo, cioè alla unità la quale è la cima della mente, l'ultimo e 'l quarto volge el capo dello auriga inverso el capo dello universo, ove l'auriga è beato, e quivi alla mangiatoia, cioè alla divina bellezza, ferma e cavalli, cioè accomoda tutte le parti dell'anima ad sé subiecte, e pone loro innanzi ambrosia da mangiare e da bere el nectare, cioè porge loro la visione della bellezza divina e mediante la visione el gaudio.

Queste sono l'opere de' quattro furori de' quali generalmente Platone nel *Phedro* disputa, e propriamente del poetico furore nel dialogo chiamato *Ione* e del furore amatorio nel *Convivio*. Orfeo da tutti questi furori fu occupato, di che e sua libri testimonianza fanno; ma dal furore amatorio spetialmente sopra gli altri furono rapiti Sapho, Anacreonte e Socrate.

## CAPITOLO XV

*Di tutti e furori divini l'amore è il più nobile.*

Di tutti questi furori el potentissimo e prestantissimo è l'amore: potentissimo dico perché tutti gli altri necessariamente hanno di lui bisogno, perché non possiamo conseguire poesia, mysterii, divinatione senza diligente studio, ardente pietà e continuo culto di Dio. Ma lo studio, pietà e culto non è altro che amore, adunque tutti e furori stanno per la potentia d'amore. È ancora l'amore prestantissimo perché a questo, come ad fine, gli altri tre furori si riferiscono, e questo proximately con Dio ci copula. Ma sono quattro affecti adulterati e quali contraffanno questi quattro furori: el furore poetico è contrafacto da questa musica volgare la quale solamente agli orecchi lusinga; el furore misteriale, cioè de' sacrifici, è contrafacto dalla vana superstitione della plebe; el furore propheticò dalla fallace coniectura dell'arte humana, quello dell'amore dallo impeto della libidine. El vero amore non è altro che un certo sforzo di volare alla divina bellezza, desto in noi dall'aspecto della corporale bellezza; l'amore adulterato è una ruina dal vedere al tacto.

## CAPITOLO XVI

*Quanto è utile el vero amatore.*

Voi mi domandate a che sia utile l'amore socratico, io rispondo che è prima utile a sé medesimo assai a ricomperare quelle alie con le quali alla patria sua rivoli; oltr'ad questo è utile alla patria sua sommamente ad conseguitare la honesta e felice vita.

La ciptà non è facta di pietre ma d'uomini, gli huomini si debbono cultivare come gl' alberi quando sono teneri e dirizzare ad produrre fructi. La cura de' fanciullecti consiste in quegli di casa sua, e da poi che sono cresciuti trapassano le leggi ricevute in casa per la iniqua usanza del volgo, spetialmente per l'usanza di quegli che ridono loro in viso. Hor ditemi, che farà qui el nostro Socrate? Permetterà egli che per la usanza degli uomini lascivi sia quella gioventù corrocta, la quale è il seme della republica che di nuovo tutto el dì rigermina? Ma se egli permette questo dove resterà la carità della patria? Socrate adunque soccorrerà alla patria, e e figliuoli di lei che sono frategli ad lui liberrà da pestilentia. In che modo farà egli questo? Forse che egli scriverà nuove leggi per le quali separerà gli huomini lascivi dal conversare co' giovani? Deh, tutti non possiamo essere Ligurghi o Soloni, a pochi si

dà l'auctorità di fare le leggi, pochissimi alle leggi date ubbidiscono, adunque che farà questo Socrate? Crediamo noi che egli faccia per la via della forza, e con mano scacci e dishonesti vecchi da' più giovani? Ma solo Hercole si dice aver potuto combattere con le monstruose fiere: questa violentia agli altri è molto pericolosa. Sarebbeci forse un altro modo, e questo è che Socrate gli huomini scelerati admonisca, riprenda e morda. Ma l'animo perturbato dispregia le parole di quello che lo admonisce, e ècci peggio, che e' manomette l'admonitore, e per questo Socrate provando uno tempo questo modo da uno con le pugna, da un altro co' calci fu percosso. Una via sola resta alla gioventù di sua salute, e questa è che Socrate con ella conversi; per la qual cosa questo philosopho, dallo oracolo d'Appolline giudicato sapientissimo sopra tutti e Greci, commosso da carità inverso la patria, si mescola per tutta la ciptà tra' giovani. Così el vero amatore difende e giovani da' falsi amanti, non altrimenti che el diligente pastore difenda la gregge degli agnelli dalla pestilentielle voracità de' lupi.

E perché e pari co' loro pari facilmente conversano, Socrate si fa pari a' più giovani con certi motti piacevoli, con semplicità di parole, con purità di vita, e fa sé medesimo di vecchio fanciullo, acciò che per la domestica e gioconda fami-

liarità possa qualche volta di fanciulli fare vecchi. La giovanezza essendo alla voluptà inclinata, non si piglia se non con l'esca del piacere perché fugge e rigidi maestri.

Per questo el nostro tutore della adolescentia, per salute della patria sua sprezzando ogni sua propria faccenda, piglia sopra sé in tutto la cura de' giovani; e prima gli inescia con una certa suavità di gioconda usanza, da poi che gli ha in tal modo adescati un poco più gravemente gli admonisce, ultimamente con più severi modi gli riprende. Sì che in questo modo Phedone giovanetto, posto nel dishonesto luogo publico in Atene, ricomperò da tale calamità, e fecelo degno philosopho; Platone nostro, el quale in poetiche favole era perduto, costrinse gictare e versi nel fuoco e seguire studii più pretiosi, e fructi de' quali tutto 'l giorno gustiamo; Zenophonte, da una volgare soprabondanza ridusse alla sobrietà de' sapienti; Eschine e Aristippo di poveri fece ricchi; Phedro di oratore rendé philosopho; Alcibiade d'ignorante doctissimo; Carmide grave e vergognoso; Teage giusto e forte tutore della patria; Eutidemo e Mennone da' falsi argumentuzzi de' sofisti tradusse ad vera sapientia. Onde nacque che l'usanza di Socrate, benché gioconda fusse sopra l'altre, nondimeno molto più utile era che gioconda, e secondo che testimoniava Alcibiade Socrate fu da' giovani assai più amato che amassi.

## CAPITOLO XVII

*Nel quale si ringratia lo Spirito Santo che ci ha illuminati e accesi a disputare d'amore.*

Assai infino qui, o optimi convitati, che cosa sia l'amore, qual sia el vero amatore, quanta sia la utilità del vero amante, prima per le vostre disputationi e poi per la mia abbiamo felicemente trovato. Ditemi, chi è l'auctore, chi è el maestro di questa inventione tanto felice? Sappiate ch'egli è quel medesimo amore cagione del trovarlo el quale da noi è qui trovato. Perché noi accesi d'amore, dico d'amore di trovare l'amore, abbiamo cerco e trovato l'amore, in modo che a questo medesimo la gratia del cercare e del trovare si debba riferire. O mirabile magnificentia di questo dio Amore, o benignità sua senza comparatione alcuna! Gli altri celestiali finalmente dopo lunga ricerca a mala pena un poco ci si mostrano, ma l'Amore ci si fa presente prima che lo cerchiamo; per la qual cosa agli huomini pare essere più obligati a questo che agli altri celestiali.

Sono alcuni che hanno ardire di bestemmiare la divina potentia perch'ella fulmina e peccati nostri, sono alcuni che hanno in odio la sapientia di Dio, la quale a nostro dispecto tutte le nostre sceleratezze vede; ma el divino Amore, perch'egli è donatore di tutti e beni, nessuno è che possa non amare. Per la qual cosa, o amici miei, questo divino Amore el quale è tanto ad noi benigno e favorevole, adoriallo in tal modo che noi veneriamo la sapientia e con admiratione temiamo la potentia, acciò che mediante l'amore abbiamo tutta la divinità propitia, e amandola tutta con affecto d'amore tutta ancora con amore perpetuo la godiamo.

Finisce *El libro dello Amore* di Marsilio Fecino fiorentino.