Scobrit
Ethicæ



8901

B 1a 10 [illegible]

269

Martial Pull.

S 7

Cet Excellent auteur est
assez Connu Ceci est un
de ces meilleurs ouvrages
et une des premières et
Belle edition il vaut 5.
pour sa rareté
manque in 12.

Resp Ma 8901

GILB. BURNATHI SCOTOBRIT.
In Academia Montalbanensi Philosophiæ Professoris,

ETHICÆ

DISSERTATIONES,

Quibus perfecta & solida Philosophiæ moralis idea modo accuratissimo exhibetur.

Opus nunquam antehac editum, nunc vero primùm ex manuscriptis eruitur.



BIBLIOTHÈQUE UNIVERSITAIRE DE MONTAUBAN

LUGDUNI BATAVORUM,
Ex Officinâ IOANNIS MAIRE,
cIↃ IↃ C XLIX.

3904



Reverendo, Clarißmo, Doctißimoque Viro,

IACOBO GAILLARDO,

Verbi divini Præconi diſertiſſimo, & Philoſophiæ in Celeberrima Academia Montalbanenſi Profeſſori acutiſſimo.

EGo quidem, Vir doctiſſime, illam ſapientiæ partem amplecti, quæ ad nos ipſos pertinet, ſapientiam ſummã ſemper judicavi. Naturæ quidem inhærere etiam hominis cordati eſt, ſed ut ea natura noſtra emendetur. Cœlum intueris? æterna cogita. Terrã aſpicis? non te infra terram dejice, ſed maxi-

mam tui partem ex cœlo oriundam, involucrum animæ terram esse tecum perpende. Cum homo perfectissimum sit Dei immortalis opus, totius universi compendium, ipsius Dei veluti imago in terris, vide ne vitiorum sordibus pulcherrimam illam machinam quotidie macules. Quis igitur vir sapiens? qui cum omnibus, quantum in se erit, pacem, cum vitiis nunquam constituit, sed perpetuus iis hostis est, seipsum objurgat, rationis arma vibrat, affectus comprimit, aliis statim nunquam sibi ignoscit. Qui neque adversis dejicitur, neque secundis exultat, sed lubens divinam providentiam sequitur.

Qui

Qui rebus adverſis ſe Deo carum exiſtimat. Sicuti enim venti à Deo conſtituti, ut purgent aërem, ita & anima noſtra veluti flagello quodam purgari debet, ne putreſcat. Qui in paupertate mente bene compoſita dives eſſe poteſt, neque in divitiis pauper eſt. Qui natura contentus, cætera ſupervacua credit. Qui ambitionem fugit, neque in humilitate ſuperbus eſt. Qui in amicis virtutem ſuſpicit, vitia tolerat vel emendat. Qui unumquemq; ex vero æſtimat, non ex Fortuna. Reges ſæpe in purpura ſerviunt, ſapiens in ipſa ſervitute ſibi omnia ſubjicit. Quicunque virtutem amplectitur, plus imperii habet,

quam si orientē cum occidente possideat. Qui nullum tumultum affectuum in præcordis suis nutrit fovetq;, sed vincit victoria glorioſiſſima. Qui præſtita beneficia facile, accepta nunquam obliviſcitur, & beneficium velocitate auget. Qui, ut puniat invidos, atq; obtrectatores, honeſtis artibus quotidie ſe magis invidendum exhibebit. Virtus validior evadit, ubi vexatione quadam impetitur, ſicuti arbor ſolidior eſt, quæ vim tempeſtatis fregit, vicit. Qui non ulciſcendo adverſarios ulciſcitur, primoſque impetus iracundiæ mora frangit. Victi vel fatigati ingenij ſignum, ubi in lites erumpit.

Non

Nõ ſe immiſcebit multis negotiis, ſed fugiet illa, quæ ad ſe nihil attinent, inquirere. In omnibus juſtus, liberalis erit, ſolius temporis parcus velocitatem temporis prævertet velocitate utendi. Nunquam illud cupiet, cujus mox pœnitebit. Tanquam mortalis vivet, tanquam immortalis laborabit. Erit ſapiens paucorum verborum & mentis bene ſanæ. Ars loquendi & tacendi ſumma ſapientia eſt. Simulationes & fluctuationes male compoſitæ mentis averſabitur. Denique ita vivet, ut amorem ſui vel invitis extorqueat. Oſtende mihi talẽ ſapientem, in amplexus ejus ruam. Cum itaque talem.

sapientiam, quantum imbecillitas nostra permittit, illa pars Philosophiæ nos doceat, quam Græci Ethicam, nos morum scientiam appellamus, præcipue quando cum Christiana religione conjuncta est: atque elaboratissimũ perfectissimumq; ejus Systema quondã à Clarissimo Viro Gilberto Burnatho, Scotobritanno, in Montalbanẽsi Academia Philosophię Professore conscriptum, ad manus meas perveniſſet, idemq; opus à Præstantissimis hic viris, quorum in hâc Acad. maxima semper copia fuit, impense laudaretur; nitidissime typis excudendum dedimus. Et consultum judicavimus tibi potissimum

mum inſcribere, Vir Clariſſime; vel quod eruditione & judicio multum polles, atque in eadem Academia Profeſſor Philoſophiæ ſolidiſſimus acutiſſimuſque habearis, atque divini verbi diſertiſſimus præco, vel quod ipſe hic liber quaſi ex poſtliminio reditum in Patriam ſuam deſideraret. Remittimus itaque hunc pulcherrimũ ingenij fœtum, & rogamus æqui bonique conſulas, quod homo tibi ignotus veſtibulo hujus libri celeberrimum tuum nomen præfigere auſus fuerit. Vale.

Dat. Lugd. Bat.

Veſtro Nomini

æternum devotus

IOANNIS MAIRE.

IN SYSTEMA ETHICVM
Doctißimi Viri
GILBERTI BURNATHI
Profeſſoris quondam Philoſophiæ
in Acad. Montalbana celeberrimi.

DVm Virtus laudata quidem, ſed nomine tantum,
Per terras exul curreret & maria,
Poſtquam Burnathius ſe totam conſecrat illi,
Burnathij ſeſe condidit hoſpitio,
Intemerataque Virgo, & cœleſti turgida rore,
Illevit calamum nectare & ambroſia,
Atque ita depinxit morum facunda colores,
Vt trudant gemmas ſingula verba ſuas:
Vos qui Virtutem nondum contemnitis ipſam,
Quæ Virtus quondam candida Burnathio
Dictavit, penitusque ex ſacris fontibus hauſit,
Verum Socraticis illita deliciis,
Volvite, & in pectus morum detrudite leges,
Divinâque animam tingite Caſtalide,
Sic quæ ſpreta jacet, ſpoliis inſignis opimis
Pectoris in templo Diva perennis erit.

A. THYSIUS JC.

IOAN.

Io. Burnathi Scotobrit.

ETHICES

Lib I.

De actionibus humanis, earumque principiis & causis.

Cap. I.

Quid sit Ethica; Quotuplex prudentia practica. Divisio Operis.

TOta doctrina practica generaliter Ethica appellatur, vel philosophia moralis; quæ hominis Christiani maxime propria esse videtur: quod suę vocationis finem sciat esse, vitæ morumque sanctitatem & puritatem. Reliquæ disciplinæ aut voces aut res tractant, ut rectè sapiamus; at hæc doctrina de virtutibus disserit, ut rectè vivamus. Ethica igitur in genere pro tota disciplina practica definiri potest, *Prudentia regendi vitā & mores hominis; tum in se tum cum aliis.* Nam homo est animal politicum & Sociale; ideo potius ab ὁμῦ, quam (ut vulgò) ab humo dicitur, quod simul cum aliis vivat.

Hinc disciplinæ moralis Subjectum est homo, virtutibus pro acquirendo bono civili informandus, quod sc. non in sola cognitione aut virtutis habitu consistit, sed maximè in actione, in qua omnis virtutis Laus versatur. Cic. 1. off. Homo tamen Liberè agens, duobus modis spectatur; 1. absolutè aut per se, 2. relative aut cum aliis.

Hinc duplex prudentia practica; absoluta sc. & relativa.

Prudentia absoluta est, solius hominis in se considerati, *regula vivendi aut regendi voluntatem & appetitum uniuscujusque.*

Prudentia relativa ad humanam societatem extenditur; sc. *regula vivendi cum aliis.* Et quia humana Societas alia Domestica est, alia Civilis; hinc duplex prudentia relativa; nempe Oeconomica & Politica; homini maximè consentanea, utpote animali politico & Sociali. Nam qui societatem humanam aversatur, vel Deus est, vel Bestia, inquit philosophus in Politic. Id est, vel homine melior & divinior, vel deterior aut vilior.

Et hæ sunt in specie partes philosophiæ Practicæ; nempe Ethnica, Oeconomica & Politica; quas generaliter prudētias appellamus, sumentes vocabulum non arcte aut proprie, pro specie quadam virtutis intellectualis

ctualis; (nam quinque sunt habitus intellectus, sapientia, intelligentia &c.) Sed pro tota aliqua disciplina, quæ actiones humanas moderatur; quo sensu disciplina legalis, dicitur Iurisprudentia.

Nos à prudentia Ethica seu absoluta auspicamur. 1. quia absolutum est prius respectivo. 2. quia prudentia Ethica est basis vel fundamentum reliquarum; nam disserit de virtutibus, quibus omnis prudentia moralis circumvallatur. 3. Disserit de summo bono, quod est communis finis omnium actionum humanarum. 4. Nemo potest prudenter & honeste viverè cum aliis, qui non in se ipso recte compositus est; quia non est dominus suarum cupiditatum.

Hinc prudentia Ethica seminarium est omnium prudentiarum. Nemo bonus paterfamilias, aut bonus civis esse potest, qui non est vir bonus. At prudentia Ethica virum bonum efficit. Ex multis hominibus nascitur familia, quæ prudentia œconomica regitur; ex familiis multis nascitur civitas; ex multis civitatibus regnum, cui præsidet civilis aut politica prudentia. Ergo omnis prudentia derivatur à prudentia Ethica, quæ singulorum hominum est, ex quibus colligitur familia, deinde ex familiis civitas & ex civitatibus regnum; hinc omnis

prudentia, generaliter Ethica appellatur, aut philosophia moralis, sicuti diximus in principio: sed in hac divisione prudentiam Ethicam strictius accipimus: nempe pro prudentia privati cujusque hominis extra societatem: vel pro doctrina morum, quibus actiones voluntatis secundum virtutem reguntur. Cum appello prudentiam Ethicam, privatam prudentiam hominis, sc. in se extra societatem spectati, non intelligo virtutem aliquam moralem exerceri privatim & remotè: nam virtus cujusque debet esse conspicua, & nota hominibus, ad exemplum & imitationem: sed privatam appello prudentiam, quatenus singulis regula est honestè vivendi, & virum bonum efficit, in se potius quam ad alios, quamvis etiam fructus extendatur ad alios. Veluti temperantia est bonum proprium cujusque, sed exemplo etiam suo vir temperans alios juvat & ædificat.

Hanc doctrinam in duas potissimum partes dividimus, sed plures libros distribuimus. Prima pars erit de actionibus humanis. 2. De virtutibus moralibus, quia crebris honestis actionibus comparantur. Per actus humanos intelligo quoq; passiones & perturbationes. Prima igitur pars bimembris est. 1. tractatur de actionibus humanis. 2. de

pas-

passionibus. De actionibus rursum duo tractamus. primo explicamus actionum humanarum principia & causas. 2. de ipsis actionibus in genere & in specie agimus. & hæc duo tantum libro 1. complectimur.

CAP. II.

Quid actio humana, quæ ejus interna principia acquisita.

ACtio humana, non omnis actio hominis dicitur, sed ea tantum, quæ libera & voluntaria est, hominisque propria; ejusque principia interna sunt, vel externa. De externis suo loco. Interna vel sunt Naturalia, vel Acquisita. Naturalia, Potentia naturalis & Affectus: Acquisita, Habitus acquisiti, ut habitus virtutum. Hinc philosophus 2. Eth. c. 1. ait tria esse actionum humanarum principia, Potentiam, Affectum, & Habitum. Potentia, vel facultate naturali simus idonei ad agendum, vel non agendum; sicut potentia naturali equus est idoneus ad currendum. Affectu movemur & excitamur ad aliquid petendum aut fugiendum. Ad agendum vel non agendum naturalem habemus potentiam aut facultatem. Nam etiam si adsit Potentia, si tamen non adest Affectus, illa potentia non reducitur in actum.

ctum. Ergo Affectus est secundum principium actionum humanarum. Habitu facilitamur (ut ita loquar) ad benè agendum vel malè. quia alij sunt Habitus boni, alij habitus mali. & prout unusquisque assuefactus est, sive ad benè, sive ad male agendum, ita secundum Habitum agit. quia *consuetudo est altera natura.* Hæc igitur sunt tria principia interna actionum humanarum, sc. animæ humanæ impressa: quorum duo sunt à natura, sc. Potentia naturalis, & Affectus; tertium ab industria humana, nempe Habitus.

Potentiæ naturales hominis, sunt Intellectus & Voluntas; Voluntas sequitur motum Intellectus in homine; quia *Ignoti nulla cupido:* sicut appetitus motum imaginationis in bestia; nam quod est Intellectus in homine, dicitur Imaginatio in bestia, & quod est Voluntas in homine, appellatur Appetitus in bestia. Ideo homines quia sequuntur suas imaginationes, posthabita recta ratione, degenerant in bestias. In homine itaque Intellectus & Voluntas sunt principia agendi, tanquam potentiæ naturales: & uterque ab utroque suo modo vicissim pendet; sc. Intellectus à Voluntate, & Voluntas ab Intellectu; ut ex utroque fiat unum principium naturale, integrum & totale, Actionum humanarum; quia sc. partim sunt Voluntà-

luntatis, partim Intellectus. In actionibus liberis, Intellectus excitatur à Voluntate; Nec enim animum ad aliquid agendum, vel intelligendum applicamus; nisi cum volumus. Adde, Principium agendi & intelligendi finem aliquem esse; quia *Nihil frustra operatur*; At finis vel bonum agentis est objectum Voluntatis. Ergo Voluntas Intellectum, licet supremam animæ facultatem, ad intelligendum excitat, & ipsa tamen ab Intellectu formatur; quia *Voluntas sequitur dictamen rationis, aut intellectus*; sic mutuo concursu efficiunt unum principium totale actionum humanarum; quia Actiones procedunt à Voluntate, Voluntas formatur à Ratione vel Intellectu. Sunt tamen quædam operationes Intellectus, quæ a Voluntate non excitantur; imo interdum citra, præter & contra Voluntatem fiunt, ut quæ ab Objecto, Specie, vel Phantasmate forti eliciuntur. Hinc aliquando inviti intelligimus quod nollemus intelligere, rationis aut demonstrationis necessitate compulsi. Pertinax Papista, ratione premente, Intellectum constrictum & convictum habet, refractaria nihilominus Voluntate. Istæ actiones intellectus, quia invita Voluntate eliciuntur, Naturales potius, quam humanę actiones dici possunt, quia necessariæ sunt,

non liberæ ; vel tantum eatenus humanæ dicuntur, quatenus à natura humana seu intellectiva perficiuntur.

Ita tamen Voluntas & Intellectus sunt principia actionum humanarum ; ut Voluntas sit proximum principium ; Intellectus remotum vel primum. Hinc Actiones humanæ, liberæ vel Voluntariæ dicuntur, & unusquisque quasi faber suæ fortunæ : quatenus principium suarum actionum liberum est & voluntarium. Intellectus primũ principium & remotum est, quia Voluntas sequitur dictamen rationis aut Intellectus in iis, quæ agenda vel non agenda, expetenda vel fugienda. Sequitur, inquam, Voluntas, motum, impulsum, vel dictamen Intellectus; tum quoad exercitium actus ; tum etiam quoad actus speciem. quod ita doceo. Potest enim voluntas dici esse in Potentia ad actum suum eliciendum, vel non eliciendum indifferenter, hoc est, ad velle, vel non velle aliquid; ad aliquid eligendum vel non eligendum. quia dicitur libertas voluntatis; Veluti voluntas discipuli, antequam applicavit animum ad studia sequenda vel non sequenda: & hoc est, esse in potentia ad actum exercitum, vel ad exercitium actus; Tunc enim voluntas planè indefinita vel indeterminata dicitur. Vel voluntas dici-

tur

tur esse in potentia, non quidem ad hoc vel illud agendum simpliciter, sed ad hoc vel illo modo agendum vel non agendum. Ut si discipulus animum ad studia applicavit, non tamen apud se statuit, quibus mediis, quomodo studendum, vel quæ eligenda; tunc ejus voluntas non quidem dicitur esse in Potentia, vel indeterminata quoad actum exercitum, vel quoad actum simpliciter, sed quoad actum signatum, vel quoad speciem vel specificationem actus; Id est, non quoad rem ipsam, sed quoad genus vel modum aut speciem rei. & hoc est esse in Potentia, quoad actum signatum, vel actus specificationem. Cum igitur Voluntas sit in duplici Potentia; sc. tum quoad actum exercitum, tum quoad actum signatum; ideo dupliciter quoque indeterminata, duplici indiget intellectus vel rationis dictamine aut determinatione. Vt enim potentia in actum deducatur, primò quoad actum exercitum eam irritari oportet ab intellectu; quia nulla potest esse actio vel exercitium voluntatis, sine præcedanea Intellectus notitia. Nisi enim mens præconceperit, literas aut disciplinas esse summum hominis ornamentum, Voluntas nunquam literas aut scientias amplectetur. 2. movetur quoque Voluntas ab intellectu, quoad

actum signatum; vel speciem aut modum actionis; quatenus Intellectus proponit & dictat Voluntati, objectum esse conveniens, à quo tanquam à fine movetur; Nam eadem Ratio, idem Intellectus qui voluntati dictavit scientiam esse ornamentum hominis, eoque incitavit voluntatem ad scientiam amplectendam, idem inquam Intellectus specificat (ut ita loquar) & signat Voluntati uniuscujusque, quænam scientia cuique conveniêtior vel aptior sit; Hinc alij hoc genus studiorum, alij aliud, secundum dictamen rationis amplectuntur; & ejusdem quoque scientiæ studiosi non omnes eodem modo ad finem suum vel scientiæ intelligentiam contendunt; sed quidam hoc modo, alij alio; secundum diversa Mentis & Voluntatis dictamina. Ac ita patet quomodo Intellectus & Voluntas sint principia actionum humanarum: proximè Voluntas quatenus actiones humanæ liberæ sunt, primò Intellectus quatenus Voluntas ejus sequitur dictamen.

CAP.

CAP. III.

De motu voluntatis: & primò de animæ diversis facultatibus.

VOluntas non modo Intellectum movet in actionibus liberis, sed reliquas etiam animæ facultates, quæ rationis imperio subjiciuntur. Hic igitur cum loquitur de motu, vel imperio voluntatis in alias animæ facultates, 1. distinguendum est de Imperio. Imperium est duplex: δεσποτικὸν herile, & πολιτικὸν civile. Imperium δεσποτικὸν dicitur Imperium domini in servos, qui cum sui juris non sint nullâ habent resistendi facultatem. Imperium politicum est imperium principis in subditos, magistratus in cives vel privatos: qui licet ejus edictis parere teneantur, cum tamen sint homines liberi, non servi, principis vel magistratus imperio resistere aliquando possunt, si quid æquitati aut pietati repugnans imperetur, juxta illud, *Usque ad aras*.

Secundò animæ facultates dup. sunt, superiores sc. & inferiores, Sacræ literæ Spiritu & Carne eas animæ differentias significant. Nam spiritus est suprema animæ facultas, ut ratio; Caro infima, ut cupiditas. Superiores itaque animæ facultates sunt Intel-

Intellectus, Ratio, Voluntas. Intellectus est suprema vis animæ; Volũtas sequitur dictamen Intellectus, nec ab Intellectu nisi ratione distinguitur. Eadem enim animæ facultas, est Intellectus & Voluntas, non aliter differens quam pugnus & palma, vel manus in pugnum contracta, vel explicata in palmam. Eadem re ipsa manus est, sed aliter atque aliter se habens. Est Intellectus quasi manus contracta in pugnum; Voluntas quasi eadem manus in palmam explicata. Nam cum intellectus extenditur quasi extra se aliquid habendum vel agendum, appellatur Voluntas; Cum vero apud se vel in se operatur, contemplatur, aut meditatur, dicitur Intellectus.

Quod ut clarius intelligatur, notandum primò, Intellectum esse receptaculum & quasi speculum omnium formarum; Ideo (inquit philosophus) *Intellectus potest fieri omnia, sicut materia*; ut supra quoque monuimus. 2. Notandum, esse octo actus subordinatos mentis vel intellectus. 1. Apprehensio simplicium, vel receptio specierum intelligibilium sine imagine. 2. Agitatio mentis, & ordinatio illarum specierum vel formarum intelligibilium, quæ dicitur λόγος ratio, nihil sc. aliud quam mentis motus vel agitatio, circa ea quæ recipiuntur. 3. Compositio

positio vel divisio simplicium prius apprehensorum, quæ dicitur affirmatio vel negatio in voce, simpliciter enunciatio. 4. Motus ab uno ad aliud; & appellatur συλλογισμὸς, Διάνοια discursus. 5. actus Intellectus est, facilè, promptè, solerter hæc præstare, & dicitur Ingenium, ab eo Ingeniosi, subtiles, acuti. 6. actus est repetere, ruminare, & ratione elaborare ea, quæ prius apprehensa & agitata fuerunt, & appellatur Iudicium. 7. est perfectè cognoscere & de aliqua re constanter resolvere, & propriè dicitur Intelligentia, quasi sententia decretoria mentis, post multos alios actus lata. 8. actus est, se extendere vel contrahere, eo modo quo diximus. Ratione contractionis dicitur Intellectus, ratione explicationis dicitur Voluntas. At Intellectus, Ratio, Διάνοια, Ingenium, Voluntas, essentia idem sunt, tantum differunt operatione vel officio. Hinc videas qui in uno excellat in alio deficiat: qui ingenio & acumine valeat, sed non Iudicio, & contra. Patet Intellectum & Voluntatem esse eandem rem, licet diversa sit operatio, prout eadem res diversimodè se habet. Si Intellectus contemplatur, vel simpliciter intelligit naturam aut qualitatem auri, dicitur proprie Intellectus, quia in se tantum operatur: At si

idem

idem Intellectus intelligat aurum ut expetendum, & quasi feratur aut extendatur ad aurum possidendum, tunc appellatur Voluntas; & tamen res eadem est, sed diversa Ratio. Nos interim Intellectum & Voluntatem accipiamus pro duabus animæ facultatibus. Inferiores animæ partes seu facultates, vel Naturales sunt, vel Animales. Naturales quæ rationis vel Voluntatis imperio non subjiciuntur, ut facultas Vegetativa, quæ animalibus & plantis communis est & naturalis. Facultates animales solis animantibus conveniunt: & quoque sunt duplices; sc. Cognoscitivæ (ut loquuntur) & non Cognoscitivæ. Facultates Cognoscitivę sunt Sensus & Appetitus, quæ Animales dicuntur, quia communes sunt omnibus & solis animalibus. Cognoscitivæ, quia requirunt notitiam sensitivam. Nam Sensus & Appetitus non possunt exerceri absque notitia sensitiva, quia *ignoti nulla cupido*. Vel appetitus sensus sunt quinque Exteriores, Visus, Auditus, Gustus, Olfactus, Tactus; duo interiores, Imaginatio & sensus Communis. Ad imaginationem reduci debet Memoria. nam *est Imaginatio absentium & præteritorum*. Appetitus animalis aut sensitivus movetur à notitia sensitiva vel à sensu; sicut Voluntas ab Intellectu; nec enim equus pastum expetit

petit nisi urgente vel impellente fame, aut sensu alimenti. Sensus itaque & appetitus sensitivus sunt facultates Cognoscitivæ, quia non possunt exerceri sine cognitione. & sicut Intellectus & Voluntas re ipsa non differunt, sed ratione: ita nec sensus & appetitus sensitivus. nam ut se habet Intellectus ad voluntatem; (quæ dici solet appetitus rationalis) ita se habet sensus ad appetitum sensitivum: ut Voluntas sequitur dictamen Intellectus, ita Appetitus sensitivus movetur à sensu: ut Intellectus apud se vel in se operans vel meditans, dicitur Intellectus; promotus verò aut extensus ad aliquid agendum vel habendum dicitur Voluntas; ita sensus appellatur à Notitia sensitiva; sed si promoveatur illa notitia ad aliquid expetendum vel fugiendum, tunc appellatur apgetitus sensitivus. Interim doctrinæ gratia Sensum & Appetitum, sicut Intellectum & Voluntatem, pro diversis animæ facultatibus accipiemus.

Facultas animalis non cognoscitiva, est locomotica, facultas sc. in membris externis residens, pro motu illorum membrorum; ut facultas ambulandi, saltandi, currendi, movendi brachia, vel caput, vel collum &c. Et quidem facultas animalis dicitur, quia solis animantibus inest; Item non cognoscitiva

citiva, quia non fit per notitiam aliquam, quæ ab illa facultate fluat.

Ex iis sequitur facultates animales tres esse; duas Cognoscitivas, sensum & Appetitum, unam non Cognoscitivam, sc. Locomotivam: quæ dicuntur animales, quia omnibus & solis animantibus communes sunt. Intellectus vero & voluntas dicuntur facultates rationales, quia non sunt communes omnibus animantibus sed tantum rationalibus & hominibus.

CAP. IV.

Quomodo voluntas reliquas animæ facultates moveat.

HIs positis videndum est quomodo Voluntas aliis animæ facultatibus imperet. Quod sex conclusionibus definio. 1. Voluntas nullum habet imperium in naturales animæ facultates; ut Vegetativam aut Nutritivam; ratio, quia hæ facultates animæ, non Voluntatis aut rationis, sed naturæ motum sequuntur; Nec ex arbitrio nostro est, ut nutriamur, vel non nutriamur, sumpto alimento; sed sola hîc natura operatur; etiam & maximè in dormientibus, & nihil cogitantibus. Dixi sumpto alimento, quia voluntarium esse concedo, alimentum sumere,

vel

vel non sumere. Ideo quidam voluntaria fame contabuerunt. At, qui sumpsit debitum alimentum, eo nutriatur, vel non, minime pendet à Voluntate; sed solummodo à natura viventis, vel facultate vegetativa. Nam plantæ, quæ nullum habent sensum, cognitionem, aut voluntatem, nutriuntur.

Concl. 2. Voluntas imperat Intellectui politice, non despotice: consilio, non vi. Nam iniquum est, Intellectum, supremam animi facultatem, vim aliquam aliunde pati. Intellectus tamen motum aut consilium Voluntatis exspectat in actionibus liberis, & vicissim Voluntas sequitur dictamen rationis & Intellectus, ut suprá. Ita Voluntas & Intellectus suavi quadam conspirant harmonia. Notandum tamen, quando Voluntas cum alia animæ potentia concurrit, ex utraque fieri unam causam integram ejusdem actionis. Veluti, cum volumus ambulare, ex Voluntate & Locomotiva, ut causa totali, una & eadem fluit actio vel ambulatio; quæ ratione Locomotivæ, à qua proxime fluit, appellatur actio elicita: ratione Voluntatis, illam actionem imperantis, appellatur actio imperata. Actio enim elicita dicitur ratione principij formalis & proximi illius actionis; quod ideo appellatur principium Elicitum actionis. Ut, Vel-

le est actio elicita, vel propria Voluntatis; Intelligere, Intellectus; Ambulare, facultatis Locomotivæ, tibiis inhærentis. Quæ actio, si elicitur vel fiat imperio Voluntatis, appellatur eatenus actio imperata. Ut, si volo ambulare & ambulem, actus ambulandi pendet proxime à loco motiva inhærente tibiis; cujus respectu appellatur actio elicita, sc. Locomotivæ facultatis. At, quia Locomotiva facultas nunquam movet tibias, nisi imperet Voluntas; (nam etiamsi secundum illam facultatem possim ambulare; nisi tamen etiam velim ambulare, non ambulo:) Ergo ambulatio, ratione Voluntatis imperantis locomotivæ, appellatur actio imperata. Quod obiter erat notandum, sc. de actione elicita & imperata.

Concl. 3. Voluntas sensibus interioribus, communi sc. & imaginationi, politice quoq; magis quã despotice imperat: quia sensus interiores non necessariò Volũtati aut rationi obsequuntur; sed potius pendent ab operatione sensuum exteriorum. Imaginatio interdum rem adeo tenaciter apprehendit, ut nullomodo aut difficulter Voluntas vel ratio illius cogitationem deleat. Carceri mancipatus, aut addictus morti, vellet pœnæ speciem aut imaginem ex animo aboleri. (quia *supplicij apprehensio* peior est ipso supplicio.)

cio.) Sed tam fortis est imaginatio, ut hic nullum ratio aut Voluntas habeat imperium. Non potest, etiamsi velit obliviſci aut non apprehendere futurum ſupplicium. Sed, ſi Voluntati locus, aut rationi; ea non imperio ſed potius conſilio aut ſuaſione utetur, ut, quod evitari non poteſt, patienter feratur. Ideo dixi in concluſione, Voluntatem Imaginationi non deſpotice, ſed potius politice imperare; non vi, ſed conſilio. Imaginationis violentia apparet quoque in pertinacibus melancholicis. Quæ enim Imaginatione conceperunt, illa vel nunquam vel difficulter deſerunt.

Animi pertinacitas ex variis rebus oritur. Vel enim ex præſentia objecti ſenſibilis. Vt, ſi malum aliquod immineat, ſi bonum præſens eſt, poteſt Voluntas vel ratio concurrere cum imaginatione, eamque approbare. At aliquando mali ſenſus ita animo imprimitur, ut nullam imaginatio rationem audiat. Hinc quoſdam in præcipitium & ruinam trahit. Vel hæc pertinacia oritur ex intemperie, vel aliqua læſione cerebri. Ut, Atrabiliarius opiniones ſemel conceptas invita ratione mordicus tenet. Vel ex nimio ſenſu, cupiditate ſeu paſſione animi. Quæ pertinacia eſt perdite amantium; eſt item vindictæ cupidorum. Vel denique

hæc imaginationis pertinacia, rationi contraria, ex interna dæmonum inspiratione contingere potest.

Concl. 4. Voluntas sensus exteriores, ut visum, auditum, &c. non movet, nisi occasionaliter, vel mediate, quatenus illorum actus potest impedire, submministrando obstacula ex parte organi. Veluti, si volumus, claudimus oculos, ne aliquid videamus; aures obturamus, ne audiamus. Ex parte objecti, si volumus, removemus objectum sensibile, ne à nobis sentiatur. Ex parte medij, si volumus, possumus aliquod impedimentum in medio ponere, ne per illud medium sentiamus; veluti velum ante oculos, ne videamus; & longe nos removere, ne audiamus. At, si objectum præsens est, remotum omne impedimentum, reseratum organum, attenta anima, necessariò sentimus; nec ullum hic habet imperium Voluntas.

Concl. 5. Voluntas locomotivæ, despotice plane & heriliter imperat. Locomotiva ea animę facultas est, quę animalis membra localiter movet. Ideo angulis insita est; ut capiti, collo, brachio, pedibus. Cũ dico, Voluntatẽ imperare despotice, vel sine repugnantia Locomotivæ, sicut dominus imperat servis; non intelligo omnem motum animalis, sed spontaneum. Nam animal in somno movetur,

vetur, non expectato voluntatis impulsu. Duplex igitur est motus animalis, nempe spontaneus, & non spontaneus. Quoad motum spontaneum, Voluntas despotice imperat Locomotivæ in homine; in animalibus Appetitus; qui est loco Voluntatis. Si enim volo ambulare aut sedere, modo nihil impediat, necessariò ambulo vel sedeo; & tamen ambulare vel sedere non est proxime à Voluntate, sed à Locomotiva; quæ hunc actum spotaneum elicere tamen non potest absque imperio Voluntatis. Motus non spontaneus non dependet à deliberata voluntate: sed vel naturalis est; ut qui fit in sõno: vel subitus; ut qui ab incitato appetitu, aut vehementi aliqua passione; ut, si concitatus ira, non expectato rationis consilio, statim ad vindictam currat. Nam hujusmodi motus non sunt spontanei, quia primi motus non sunt in nostra potestate.

Concl. 6. Appetitus sensitivus directe vel immediate non movet Voluntatem, sed indirecte vel mediate, ex parte sc. objecti: Ratio; quia non est æquum, ut sensus imperet rationi, aut appetitus sensitivus rationali. Nihilominus indirecte vel mediate, seu ex parte objecti, Appetitus interdum flectit Voluntatem. Quippe Intellectus, obcæcatus passione aliqua appetitus, propo-

nit interdum objectum amplectendum vel fugiendum, & Voluntas sequitur dictamen Intellectus; atque ita trahitur in obsequum Appetitus. Qui adeo vehemens esse potest, ut usum rationis omnino absorbeat. Hinc necessariò obsequitur voluntas, interveniente tamen aliquo rationis, sed perturbato, judicio. Et hoc est quod dicitur Iacobi 1, unumquemque tentari à sua concupiscẽtia. Nam cupiditas atro fumo vel densissimæ nebulæ comparatur. Ut enim nebula obscura solis etiam meridiani adspectum sua adimit caligine: ita mentis nostræ acies vehementiori cupiditate, vel appetitus nebula offuscata, magnopere in rerum expetendarum judicio caligat. Eo modo quidam ex veteribus primum generis nostri parentem peccasse putat, non errore deceptum, sed maritali affectu vel benevolentia, ob carnis delicias. Tales tamen Voluntatis motus, proficiscentes à perversa aut perturbata ratione, dicuntur actus Voluntatis indeliberati vel irregulares; quales sunt actiones omnium incontinentium.

Voluntas Appetitum sensitivum movet imperio politico, non despotico. 1. Appetitum sensitivum subesse imperio appetitus rationalis seu Voluntatis, patet, tum ratione, tum experientia. Ratione, quia æquum

est,

est, inferiora subesse superioribus: at appetitus sensitivus inferior est rationali; supra, ubi de potentiis animæ. Deinde comprobat experientia. Nam sæpius Appetitus sensitivi effrænatos motus pro arbitrio possumus concitare vel coercere; evidens signum, Appetitum Voluntatis imperio subesse. 2. Illud Voluntatis imperium in Appetitum, politicum esse, non despoticum, eadem suadet experientia. Quippe sæpius vehementi impetu, & quasi laxatis habenis, in aliquod bonum sensibile Appetitus fertur; reclamante judicio rationis, & præter Voluntatis inclinationem. *Non, quod volo bonum, hoc ago, sed, quod odi, malum hoc facio.* Rom. 7. Cum igitur Appetitus rationi & Voluntati omnino resistere possit, sequitur, non subesse Voluntati despotice, sed politice. Ideo Voluntas non movet immediate appetitum, sed mediante sensus inferioris vel imaginationis notitia, quod appetitus in incognitum non feratur. Ita patet, quomodo Voluntas reliquis animæ facultatibus dominetur; quæ sc. primum & principale principium est actionum humanarum. Objectum Voluntatis aut Appetitus est Bonum; sicut objectum Intellectus Verum. Ideo, ut non entis, vel falsi, nulla est scientia aut intelligentia; ita mali

nullus Appetitus. Nemo enim malum, quatenus malum, velle aut appetere potest: sed, si malum quis appetat, illud appetit sub specie boni, quia *malum est naturæ contrarium*; at nemo expetit quod naturæ suæ est contrarium, quatenus contrarium.

CAP. V.

De Appetitu ejusque divisionibus.

QUod in homine est Voluntas, in animali dicitur Appetitus. Sed interim Appetitus late ipsam Voluntatem complectitur. Nam Voluntas est Appetitus rationalis vel humanus. Animalium Appetitus dicitur irrationalis vel sensitivus. Quod ut rectius intelligatur, hoc capite docemus quot modis accipiatur Appetitus, variasque ejus proponemus divisiones. 1. Appetitus duplex est; nempe Innatus, & Elicitus. Appetitus innatus, est *naturalis propensio cujusque rei in id quod sibi conveniens est*. Quæ in animantibus à præeunte notitia sensus pendet: in rebus inanimantibus pura naturæ inclinatio est in suum finem aut perfectionem. Notandum, quod in natura dicitur inclinatio, in animali appellari Instinctum naturalem. Uterque sine prævia notitia intelligitur: hoc est, naturæ Inclinatio, vel animalis Instinctus,

ſtinctus, non pendet à cognitione aliqua, ſed à pura natura: ut Inclinatio gravium deorſum; Inſtinctus vel στοργὴ animalis in ſuum fœtum. Appetitus elicitus nihil eſt aliud, quam actus appetendi, vel ipſa Appetitio; quæ in animantibus, uti diximus, pendet à præeunte cognitione objecti appetibilis; quia *ignoti nulla cupido*. 2. Appetitus Innatus rurſus triplex eſt; Naturalis, Animalis, Rationalis. Naturalis, eſt *inclinatio rei in finem, aut bonum ſuum, nulla illius præſuppoſita notitia*. Hic appetitus omnibus rebus naturaliter ineſt, pro perfectione naturæ debita. Ita materia naturaliter appetit formam, ſicut femina marem, ut inquit Ariſtot. in fine 1. lib. phyſ. Nam forma eſt perfectio materiæ. Pariter gravia naturaliter appetunt vel inclinant deorſum, levia ſurſum, ut ibi quieſcant vel perficiantur. Omne vivens naturaliter appetit alimentum ſine præcedente notitia. Nam nulla notitia in plantis. Appetitus animalis, vel ſenſitivus, eſt, *quo res inclinatur in id quod ſibi conveniens eſt, præeunte notitia ſenſitiva*. Ideo appellatur appetitus ſenſitivus, quia pendet à ſenſu; item animalis, quia ſolis animalibus convenit, non rebus inanimatis, nec plantis; quibus ſc. non ineſt ſenſus. Dividitur autem in Concupiſcibilem, & Iraſcibilem. De quibus alio

loco. Sic equus, præeunte sensu famis, appetit pastum.

Appetitus rationalis, est, quo res bonum sibi conveniens appetit, & fugit malum inconveniens, præeunte notitia rationali vel intellectiva. Hinc appetitus rationalis dicitur Voluntas, vel appetitus humanus, quia solius hominis; quo sc. Homo in rectum honestumque inclinatur; quia Voluntas deliberata, vel passionibus non præoccupata, regitur à recta ratione. Recta ratio nihil nisi rectum honestumque proponit. Ideo appetitus humanus vel Voluntas est hominis inclinatio in rectitudinem, & honestatem. Et hæc est illa, de qua supra, rationis & voluntatis Harmonia, quæ secundum naturam Hominis inesse debet; sed peccato hæc naturalis Harmonia mentis & voluntatis in ἀναρμοσίαν vel dissonantiam est conversa, quia, contra naturam, appetitus rationi, caro spiritui, repugnat.

Appetitus animalis & rationalis conveniunt; 1. In eo quod uterque præeuntem requirit cognitionem; Animalis sensitivam; Rationalis Intellectivam. 2. Conveniunt quoque in communi quodam effectu, quod sc. in utroque inascantur quidam affectus, licet non iidem. In appetitu animali vel sensitivo duæ affectiones pullulant; nempe Volu-

Voluptas & Dolor, semina & principia omnium passionum. Voluptas oritur in sensu ex notitia objecti convenientis aut jucundi. Dolor in sensu nascitur ex notitia objecti inconvenientis & molesti. In appetitu rationali pariter duæ consurgunt affectiones; nempe Gaudium & Tristitia, Amor & Odium. Gaudium in Intellectu aut Voluntate fit ex notitia vel intelligentia boni, vel ejus quod naturæ consentaneum est. Tristitia fit ex notitia vel intelligentia mali imminentis aut futuri, quod naturæ contrarium est. Ut hæc rectius intelligantur, tenendum est, tria esse ὑποκείμενα subordinata in sensu vel parte rationali. Est notitia objecti. 2. Prosecutio aut fuga, stimulata ab illa notitia; id est, actus facultatis appetitivæ; nam actu appetimus, illud prosequendo vel fugiendo, seu appetendo contrarium. 3. Est ipsa affectio. Notitia, sive sensitiva, sive intellectiva, fit ab objecto sensibili vel intelligibili, sensum aut intellectum sua specie movente; nam, ut supra diximus, nihil cognoscimus sine imagine. Actus appetendi, id est, prosecutio aut fuga appetitus, sive sensitivi, sive rationalis, fit secundum illam notitiam objecti, juxta illud, *Ignoti nulla cupido.* Deinde Affectio, nempe Voluptas & Dolor in Sensu, Gaudiũ

&

& Triſtitia in Voluntate aut Intellectu, oritur ex ipſo appetendi actu, vel ex actuali proſecutione aut fuga. Quippe eatenus voluptate aut dolore afficimur, gaudio aut triſtitia, de re aliqua, quatenus eam actu appetimus vel averſamur, proſequimur aut fugimus.

Actus voluntatis ſeu appetitus rationalis dicitur Volitio, Nolitio; vel Velle, Nolle. Actus ſenſus, vel appetitus ſenſitivi, dicitur, ſimpliciter, proſecutio, fuga; quibus animal objectum ſibi conveniens proſequitur, & contrarium fugit. Sic homo, volendo, proſequi dicitur bonum naturæ ſuæ congruum; &, nolendo, fugere malum ſibi contrarium. Objectum appetitus ſenſitivi communiter dicitur Iucundum vel Moleſtum. A quibus animalia ſolent affici. Objectum appetitus rationalis, ſeu voluntatis, appellari ſolet Bonum, vel Malum. Nam hæc movent voluntatem hominis, vel ad proſecutionem, vel ad fugam.

Si dicas, Nolle non eſſe actum Voluntatis; ſed Velle; à quo dicitur Voluntas. Reſp. Nolle nihil aliud eſſe quam oppoſitum Velle, & Noluntatem eſſe contrariam Voluntatem. Sic Voluntatis actus, ſc. Nolle & Velle, liberi ſunt: ſed affectiones, quæ conſequuntur hoſce Voluntatis actus, nempe gaudium

dium & triſtitia, non ſunt liberæ; ſed neceſſariæ ac naturales, poſitis duobus præcedentibus, nempe notitia objecti & actu voluntatis. Si enim quis actu aliquid velit aut appetat quod ſibi gratum aut conveniens eſt, fieri non poteſt, quin, illud appetendo, aliquo afficiatur gaudio; Contra, ſi malum aliquod imminens averſetur nolendo, aut fugiat, non poteſt ſibi temperare quin aliqua afficiatur moleſtia aut triſtitia: Tamen ſæpe liberum eſt, aliquid velle vel nolle, proſequi vel fugere. Itaque patet, quomodo, & quo ordine, Dolor & Voluptas in ſenſu, Gaudium & Triſtitia in voluntate aut intellectu, oriantur; nempe ὑστερογενῶς. Sc. Notitia naſcitur in animo, ex ſpecie vel imagine objecti. Hęc objecti notitia parit actum appetendi, vel appetitionem, proſecutionem, aut fugam, in ſenſu; volitionem aut nolitionem in voluntate. Actus appetendi, vel appetitio, gignit affectum in animo, ſc. Voluptatem; aut Dolorem in ſenſu; gaudium aut Triſtitiam in intellectu: qui affectus, poſitis duobus prioribus, ſc. Notitia objecti, & appetendi actu, in animo neceſſariò reſultant.

Cap.

CAP. VI.

De Spontaneo, & Voluntario.

HInc sequitur, actionem humanam liberam esse & voluntariam, à Voluntate deliberata proficiscentem. Ideo, 3. ethic. c. 2, homo dicitur dominus & principium suarum actionum. Voluntatem deliberatam voco, non quod Voluntas aut deliberet, sed quatenus præcedentem intellectus deliberationem sequitur. Nam deliberatio est actus intellectus, non voluntatis. Multi enim possunt velle, qui non possunt deliberare; quia ratione & judicio non pollent. Scio etiam, non omnes actiones humanas esse deliberatas, sed quasdam præcipites & temerias: at tales actiones naturæ humanæ sunt contrariæ, & hominis indignæ; quia sc. non imaginationis impetu ferri, ut animalia, sed ratione & consilio duci debet. Non interim semper actionem humanam sumimus eo modo quo esse decet, hoc est, prout rarione & consilio regitur.

Actio itaque humana Libera & Voluntaria est. Hic quædam dicenda de Voluntario & Involuntario; de quibus 3 ethic. c. 1. Item quomodo differant Voluntarium & Spontaneum.

Late

Late loquendo idem est Voluntarium quod Spontaneum. Ideo, ut actio dicatur voluntaria, duo sunt necessaria. 1. ut principium illius actionis sit internum, vel in ipso agente; 2. ut præcedat objecti cognitio. Hinc, si quid fiat per vim, illud non voluntariò aut sponte fit; quia principium motus violenti non est internum, sed externum; nam aliquid à se ipso vim pati nequit. Veluti, si quis trahatur in carcerem, non dicitur sponte vel voluntariò ire in carcerem, sed violenter, propter vim externam. Item, si quid per ignorantiam fiat, illud non dicitur fieri voluntariò aut sponte: quia non præcessit cognitio illius quod fit. Ea igitur sponte aut voluntariò fiunt quæ fiunt ab interno actionis principio, & præcedanea objecti cognitione, sive sensitiva, sive intellectiva. Nam, quæ animalia faciunt, ad ea facienda sensu vel imaginatione pelluntur; ideo possunt dici agere sponte; (si agere convenit animalibus. Nam omne animal est αὐτοκίνητον, habens in se principium sui motus. Reliqua cognitionis expertia, sc. inanimata, quamvis naturam vel internum principium movendi in se habeant, quia tamen non habent cognitionem finis, aut objecti, non dicuntur sponte aut voluntarie agere, sed naturaliter. Ut plantæ, & reliqua

qua corpora naturalia. Ridiculum enim est, dicere, plantas sponte aut voluntarie nutriri, aut crescere. Nam nec eæ actiones in homine aut animalibus dicuntur spontaneę, sed naturales. Voluntarium igitur late pro spontaneo non solum convenit hominibus, qui proprie voluntatem habent, sed etiam animalibus, quatenus ex interno principio cum aliqua præcedente cognitione agunt.

Voluntarium stricte, aut proprie, non est idem plane quod spontaneum. Nam sæpe, consilio alieno inducti, id volumus aut eligimus, quod non eramus sponte aut proprio motu electuri. Voluntarium igitur proprie dicitur, cujus principum internum est in agente, cum perfecta cognitione finis & mediorum. Finis duplex est: cognitio perfecta scilicet, & imperfecta. Perfecta cognitio finis, est, cum cognoscitur formaliter, vel tanquam finis, & media quoque pro fine habendo. Quæ cognitio soli homini adulto & sanæ mentis competit. Imperfecta finis cognitio, est, qua cognoscitur finis tantum materialiter; id est, res illa quæ est finis actionis; sed non tanquam finis. Quæ cognitio pueris & animalibus communis est. Nam bonum suum appetunt tantum materialiter; quatenus in illud

lud ſenſu aut imaginatione feruntur; tamen non cognoſcunt tanquam ſuum bonum, vel formaliter ſub ratione finis, aut boni. Ut, equus famelicus ad paſtum accurrit; at non tanquam bonum ſuum, aut finem illius motus; quia infantes & belluæ naturæ ſenſu potius quam conſilio aguntur, nec diſcurrunt de fine aut mediis. Hinc conſtat, quomodo voluntarium ſtricte, & ſpontaneum, differant. Nam, ut actio ſit ſpontanea, ſufficit, ſi fiat à principio interno & præcedente cognitione objecti. Quomodo poſſunt agere omnia animalia, ſc. ſponte. At, ut actio ſit voluntaria, hæc duo non ſufficiunt, niſi præterea accedat cognitio finis & mediorum. Ex mediorum deliberatione Voluntas dicitur deliberata.

Hinc duo colligo. 1. Voluntarij ratio in hominibus adultis & ſanæ mentis perfecte locum habet; quia non ſolum poſſunt ſponte agere, id eſt, proprio motu vel impulſu; ſed præterea judicare de agendis, hoc eſt, de fine actionis, & mediis ad finem; quod proprie eſt voluntarie agere. Animalibus verò, & infantibus, hæc Voluntarij ratio nonniſi impropie & imperfecte convenit, quia nec de fine actionis judicare poſſũt, nec electionẽ facere mediorum, ſed vel naturæ ſenſum ſequuntur, vel fortuito oblatum arripiunt.

Hinc 2. colligo, ſpontaneum latius patere voluntario proprie dicto; ut patet ex ſuperioribus. Nam animalia ſponte agunt, quatenus ex interno principio, proprio ſenſu, aut imaginatione, non alieno & externo, ducta; non tamen proprie agunt voluntariò, quia voluntatem aut electionem non habent.

Hîc autem quæri poteſt, an omne Voluntarium, proprie loquendo, ſit Liberum; vel, an idem ſit Voluntarium & Liberum. Reſp. 1. Si Liberum accipias negative, pro non coacto; dico, omne Voluntarium eſſe Liberum. Non enim poteſt cogi voluntas; voluntas coacta non eſt voluntas, ſed coactio, vel violentia. 2. Si Liberum ſumatur poſitive, vel indifferenter, pro eo quod poteſt fieri vel non fieri indifferenter; dico, omne Voluntarium non eſſe Liberũ. Nam voluntas neceſſariò & naturaliter fertur in ſummum bonum; nec poteſt velle malum, quatenus malum, ſeu quoad actus ſpecificationem. Interim fateor, circa finem, aut bonum, libere ſe habere quoad actus exercitium. Nam, licet voluntas non poſſit nolle bonum, aut velle malum, formaliter, ſub ratione mali & boni; hoc eſt, quoad ſpecificationem actus: actum tamen volendi bonum, aut nolendi malum, libere poteſt elicere, vel non

elice-

elicere; hoc est, potest actu velle bonum, vel non velle; quia, etiamsi naturaliter feratur in bonum in communi, tamen libere vult actu bonum; quatenus non semper, aut necessario, de eadem re cogitamus, aut cogitare possumus. Idcirco possumus aliquando eandē rem velle actu, aliquando non velle. Non quod repudiemus, aut nolimus, sed quia non semper possumus de eadem re cogitare. Sic, quoad actum exercitum, libere volumus etiam summum bonum in hac vita; quia non penes nos est, illud actu velle, vel non, quatenus de eo cogitamus, vel non cogitamus; &, cogitare, vel non cogitare, liberum est. Cum igitur dicimus, nos posse velle summum bonum, vel non velle; illud *Non velle* sumendum est negative, non contrarie, (sc. pro Nolle; nam impossibile est, nolle summum bonum, quatenus tale;) sed pro cessare ab actu volendi, vel non exercere aut elicere actum voluntatis: Quia fieri non potest, ut idem semper velimus actu; non quod mutemus sententiam aut voluntatem; sed quia non semper possumus de eadem re cogitare; &, nisi cogitemus, non sequitur actualis voluntas, aut actus, aut exercitium voluntatis. Sic patet simpliciter, omne voluntarium esse liberum, saltem quoad actum exercitum, vel in hac vita. Dico,

in hac vita, quòd in altera vita non videtur omne voluntarium ita esse liberum, ut amor Dei clare cogniti. Nam ille amor in vita futura, est unus continuus actus voluntatis, qui ideo libere suspendi non potest. Nec enim cœlites possunt actum amandi Deum, in illo statu pro arbitratu elicere, vel non elicere, sicut fieri solet in hac vita. Plures enim rariſſime cogitant de Deo, nisi ubi jurare libet. At illa superum cogitatio, amor continuus & perpetuus est, absque interruptione.

CAP. VII.

De consultatione & electione.

VOluntarium proprie dictum, sæpius dependet à deliberatione, vel præconsultatione; ita ut deliberatio, vel consultatio, sit perfectio quædam voluntatis; quæ inde deliberata vel consulta. Nec tamen omne voluntarium indiget deliberatione. Non est deliberandum de fine, sed de mediis; Ægrotus non deliberat aut consultat, an debeat sanari nec ne, sed quomodo sanetur. Quippe deliberatio est de pluribus, & incertis: at finis unus est, & certus; plura media pro eodem fine. Non igitur consultamus de fine, quem sc. supponimus, ut prin-

principium deliberationis; sed de mediis vel de modo comparandi illum finem: & tamen voluntarie finem expetimus, quia non coacte. Ergo omne voluntarium non indiget deliberatione: qua tamen concurrit vel præcedit actum voluntatis, ejus perfectio quædam est, & causa cur non aliquid temere velimus aut eligamus.

Cum dico, finem non cadere sub deliberationem aut electionem; 1. loquor de fine ultimo; qui unus est: at deliberatio vel electio est de pluribus. 2. loquor de fine specificative, quatenus est finis, non quatenus est medium ad finem. Nam sicut datur unus finis ultimus, ita plures subalterni; qui dicuntur media, ratione finis ultimi; & quatenus sunt media ad finem, recte deliberantur; sed non quatenus sunt fines. Proponuntur sæpe adolescentibus objecta, aut bonarum literarum, aut disciplinæ militaris, aut functionis ecclesiasticæ, aut administrationis politicæ: de quibus, primò deliberant; quia plura sunt: deinde, post deliberationem, unum eligunt: Postea media quærunt ad hunc finem habendum idonea; & de iis mediis consultant, (quia possunt esse plura,) ut eligant meliora. Electio istorum finium non dicitur, quatenus sunt fines, sed quatenus sunt quædam media ad felicita-

tem; at post electionem incipiunt habere rationem finium; ut cum adolescens deliberat, utrum debeat sectari studium literarum, an artem militarem &c. Literæ & militia, quatenus cadunt sub deliberationem, non censentur esse fines, sed quædam media ad finem, vel majorem perfectionem, ut sc. commodius & felicius vivat: at ubi semel stat sententia, & vel amplectitur literas, vel artem militarem sectatur, tunc incipiunt habere rationem finium, tanquam scopi & metæ actionum; pro quibus attingendis quæruntur media. Adolescens enim secum ita ratiocinatur; Mihi omnino propositum, literis incumbere. Ergo quærendi sunt idonei præceptores, libri necessarij, & alia media huic fini comparando necessaria. Unde patet, nullam esse deliberationem de fine quatenus est finis, quia certus & præsuppositus; at de mediis ad finem, quia sæpe incerta & plura sunt, ideo de iis deliberandum, ut eligantur meliora.

CAP. VIII.

De electione & deliberatione, quomodo differant. De discrimine deliberationis & voluntatis. An omne voluntarium sit actuosum.

DEliberatio & electio maxime differunt, tum ordine, tum principiis. Ordine

dine differunt, quia Electio est posterior Deliberatione. Nam Electio eorum est, quorum præhabita fuit Deliberatio. Principiis differunt, quia Deliberatio est actus Intellectus; Electio est actus Voluntatis. Quippe Voluntas, ex deliberatis per Intellectum, eligit quod melius & certius est in bonis, & in malis fugit, quod peius est. Eo tamen conveniunt, quod utraque sit illorum quæ sunt in nostra potestate. Quippe nihil aliud est Deliberatio, aut Consultatio, quam Mentis aut Intellectus ratiocinatio de rebus possibilibus, aut quæ sunt in nostra potestate. Nam impossibilium, vel quæ non sunt in nostra potestate, nulla fit Consultatio aut Deliberatio. Non enim deliberamus, utrum debeamus volare, nec ne; quia alterum impossibile est, alterum inevitabile, vel necessarium: sed deliberamus, an eundum sit in bellum, nec ne; utrum studendum, nec ne; an ducenda uxor, nec ne: quia hæc sunt in nostra potestate, & adhuc incerta: nam, certorum quoque nulla est Deliberatio; at incertorum & dubiorum, quæ tamen à nobis fieri possunt. Ut, si quis apud se statuit ire in forum, vel in templum, quamvis illud se penes sit facere, vel non facere, de eo tamen consultari non potest, propter propositi certitudinem. Quo rur-

sus distinguitur Electio à Deliberatione: quia Deliberatio est incertorum, Electio certorum, utraque tamen possibilium. Deliberatio, seu Consultatio sæpius repetita, dicitur Meditatio; quasi examen vel ruminatio priorum consiliorum: nam prudentiæ est, nihil temere moliri, non semel deliberare de dubiis, sed idem apud se sæpius meditari, & quasi recoquere. *Quia Posteriores cogitationes solent esse sapientiores*; &, *Præcipitata consilia, tarda & longa sequitur pœnitentia.* Ubi autem mature deliberatum est & consultatum succedit, Προαίρεσις vel Electio; nam Deliberatio est de rebus dubiis, quid sequendum, aut eligendum. Hinc patet, Deliberationem esse actum vel ratiocinationem Intellectus; Electionem, actum voluntatis sequentis, vel amplectentis præcedaneam mentis deliberationem aut consilium.

Dixi, Deliberationem esse tantum rerum possibilium. Hinc sequitur discrimen Deliberationis & Voluntatis, à qua pendet Electio. Nam Deliberatio, est Electio; quamvis actus Voluntatis tantum sint possibilium. At Voluntas aliqua potest esse impossibilium. At illa voluntas non est deliberata, aut recta ratione regulata. Quippe invenias, qui vellent nunquam mori; quod tamen

men impossibile: aliquis etiam vellet esse monarcha totius mundi; quod æque impossibile: hæc tamen non cadunt sub Deliberationem, ob impossibilitatem. Sic Voluntas latius patet Deliberatione. Nam, quamvis omnia, quæ cadunt sub Deliberationem, possint quoque cadere sub Electionem & Voluntatem; non tamen contra, omnia quæ cadere possunt sub Voluntatem, cadunt quoque sub Deliberationem, aut Electionem. Adde, pueros, & belluas, quodammodo Voluntatis esse participes, non tamen Electionis aut Deliberationis.

Ultimo, utrum omne voluntarium, sit actuosum, vel semper in actu. Resp. quod non. Nam aliquod voluntarium est actuosum; imo voluntarie otiamur, nihil agentes. Huc spectant peccata Omissionis; quæ voluntaria sunt, sine tamen actu; nisi actum Voluntatis sumas negative, pro volendi intermissione, vel cessatione; ut, si cessamus facere officium, illud *cessare*, est nihil agere, vel non agere quod debemus; quod appellatur peccatum Omissionis, contrarium peccato Commissionis; quo facimus, quod non debemus. Quippe integrum nobis est, agere, vel non; velle, vel non. Utrumque igitur peccatum, Omissionis, & Commissionis, voluntarium est. Sed illud omissionis

non est aliquid voluntarium in actu: at voluntarium dicitur, ob cessationem voluntatis in illo quod debemus velle. Quare quædam voluntaria censentur, quæ non sunt actu vel expresse volita; sed virtute, implicite, vel interpretative, ut loquuntur. v. g. si quis vult potu inebriante liberius uti, licet actu vel expresse non velit ebrietatem, illam tamen putatur velle ex consequenti, vel interpretative, quatenus vult illud sumere liberius & copiosius ex quo sequitur ebrietas. Quo vides, nos aliquid dici velle, in quo tamen non expresse, vel actu, operatur Voluntas; ideo non omne voluntarium esse actuosum.

CAP. IX.

De involuntario. Et primò de violento, seu invito.

TRibus modis agimus; nempe nolentes, volentes, non volentes. Volentes, dupliciter; sponte, vel non sponte. Sponte, cum, proprio motu, non alieno consilio, agimus. Non sponte, si alieno consilio aut persuasione ad illud agendum inducimur, quod sponte non eramus acturi. Utrumque voluntarium est, quia principium actionis internum est, nempe Voluntas.

Quod

Quod tamen fit ſponte, magis voluntarium eſt, quam quod non fit ſponte: quia illud ſolum pendet à Voluntate; hoc etiam à conſilio vel perſuaſione alterius. Ut ſi quis, perſuaſus ab amico, literarum ſtudium amplectatur; hoc propoſitum, non eſt ſpontaneum; quia forte per ſe hac de re numquam cogitaſſet, niſi acceſſiſſet conſilium vel perſuaſio alterius. Quatenus tamen in ipſo eſt approbationis principium, totum hoc, voluntarium dicitur, ſed minus voluntarium, quam ſi per ſe, proprioque motu, ſine alieno conſilio, id feciſſet.

Non volentes agimus, quæ neceſſariò agimus, licet non inviti aut coacti; quæ ſc. agimus, Voluntate neque probante, neque improbante. Ut, cùm edimus, bibimus, ſpiramus, dormimus. Quæ ſunt functiones naturales; ideo à voluntate non pendentes. Conſequenter non fiunt à volentibus, neque à nolentibus; ſed à non volentibus. Ita ut inter Velle, & Nolle, medium negationis ſit. *Non velle*, vel *non nolle*; ut patet in prædictis exemplis, pure aut naturaliter conſideratis. Sic enim non pendent à Voluntate, quamvis à Voluntate aliquando imperentur propter Locomotivam; quæ deſpotico Voluntatis imperio ſubjicitur; ut ſupra. Veluti, æger interdum vult edere

aut

aut bibere, ad vires reparandas; quamvis nulla edendi aut bibendi voluptate capiatur. Nam nutriri, est actio naturalis; eaque ratione non pendet à Voluntate; ut supra suo loco. Quia tamen nutriri non possumus, nisi sumamus cibum; cibum capere non possimus, nisi ad illum capiendum dentes moveamus, os aperiamus, manu sumamus: at dentes moveri, & aperiri, manus exporrigi ad recipiendum alimentum, non possunt, sine facultate locomotiva, membris insita; quæ subjicitur imperio Voluntatis: Ideo etiam functiones naturales possunt imperari à Voluntate, ea ratione, qua non possunt exerceri sine locomotiva. Sic dicimur velle dormire, vel velle nutriri; non quod somni aut nutritionis actus, sc. pure naturalis, pendeat per se ab imperio Voluntatis; sed quia præcedit actus Locomotivæ; qui potest imperari à Voluntate.

Nolentes agimus, quæ involuntariò agimus. Involuntarium, quatenus opponitur Voluntario, dicitur quicquid præter inclinationem vel motum Voluntatis accidit. Ideo in iis tantum rebus locum habet, in quibus Voluntarium aut Spontaneum esse potest. Hinc animalia non dicuntur aliquid involuntariò facere, quia in iis nulla Voluntas esse potest, nec quicquam agunt voluntariò:

tariò: Nam Privationis & Habitus idem eſt ſubjectum. Infans non dicitur nolens aut involuntariò aliquid facere, ſed potius non volens, vel non nolens: quia neque Voluntatis, neque Noluntatis, adhuc capax eſt; & privatio, ut involuntarium, ſupponit ſubjectum capax habitus, ſc. voluntarij, ſecundum Ariſt. 3. ethic. Duplex eſt Involuntarium. 1. per vim, 2. per ignorantiam. Addo tertium, quaſi mixtum ex Voluntario & Involuntario; ut poſtea. Involuntarium per vim aliter dicitur violentum vel invitum. Violentum autem eſt, cujus principium eſt externum; & agens nihil ad actionem ex ſe confert, ſed tota actio eſt aliunde. Ut, ſi quis invitus, & reclamans, trahatur in templum idolorum, aut rapido vento impellatur in ſcopulum, dicitur violenter & invitò agi potius quam agere; quia ad hunc modum nihil in ſe confert, ſed vim externam patitur.

Violenta autem actio latius patet Involuntaria; non rebus etiam inanimatis convenit. Sic lapis violenter aut contra naturam ſurſum projicitur, & navis ventorum violentia in ſcopulos impellitur. At in homine Violentum idem eſt quod Invitum, vel Involuntarium per vim. Non enim lapis dicitur invitò ſurſum impelli, aut navis invi-

invitò agi in scopulum, sed tantùm violenter. Ergò Invitum proprie dicitur de actionibus humanis, si sc. aliquid fiat involuntariò, contra motum vel inclinationem Voluntatis. Dico, contra motum vel inclinationem Voluntatis; quia omne involuntarium fit contra motum & inclinationem Voluntatis. Ut, si quid fiat per Ignorantiam, illud quidem fit præter inclinationem Voluntatis, quia nulla accidit Voluntatis approbatio; non tamen fit contra motum Voluntatis, quia non fit per vim externam.

At Voluntas cogi non potest, cum Libertas sit de essentia Voluntatis: nihil igitur potest accidere contra Voluntatem, vel contra naturalem Voluntatis inclinationem. Resp. Non potest cogi Voluntas in actibus propriis, aut elicitis; qui sunt Velle & Nolle. Non enim potest aliquis cogi, ut hoc vel illud velit aut nolit, quamvis possit suaderi. Nam, si quis potest cogi, ut aliquid velit; tunc invitus vellet, hoc est, nolens vellet. quod est absurdum. At cogi potest Voluntas in actibus imperatis; quatenus executio Voluntatis, à vi fortiori, sive impediri sive imperari possit, contra propriam Voluntatis inclinationem. Ut, si quis volens ire in concionem, ab hoste interce-

terceptus cogatur ire in templum Idolorum; ille quidem semper retinet eandem Voluntatem, quæ nulla hostium tyrannide, nisi ipse velit, poterit mutari; tamen illius Voluntatis executio per vim impeditur, & rapitur aliò, quò nollet. Deinde, quamvis nolit ire in templum Idolorum, tamen poterit invitus eò ire, quia in malis minimum est eligendum, & illud minimum sæpe judicatur secundum opinionem hominum. Ut, si quis minus malum putet, ire in templum Idolorum quam pati verbera, eliget potius ire in templum idolorum; nec tamen priorem voluntatem mutat de audienda concione, sed ob imminens periculum tempori & loco servit. Hæc igitur actio, partim Invita, partim Voluntaria est. Invita, quia fit cum molestia & animi quadam indignatione. Voluntaria, quatenus eligitur, tanquam minus malum. Et sane nemo voluntariò malum eligit; sed, quia minus malum speciem quandum boni habet respectu mali majoris, ideo minus malum dicitur eligi, & quasi à voluntate probari.

Quidam quoque ea violenter fieri putant, quæ voluptatis aut utilitatis gratia geruntur; ideo eas tantum actiones esse voluntarias, quæ rectæ rationi sunt consentientes; voluptatem vero, aut utilitatem, quodammodo

modo vim inferre, & lumen rectæ rationis extingnere. Alij potius actiones, voluptatis aut utilitatis gratia susceptas, involuntarias quidem esse censent, sed non violentas, verum involuntarias, per ignorantiam, quòd voluptatis aut cupiditatis passione Ratio aut mentis judicium turbetur, itáque omnia per ignorantiam fiant. Hinc Plato dixit, Neminem esse malum sponte, sed vel invitò, vel per ignorantium: quod passionibus obnubilata & perturbata ratione, homo, vel quò nolit, rapiatur invitus, vel nesciat quid agat. Adde, actionem violentam ab externis principiis fluere, ut initio diximus; jucunda vero & utilia esse extra nos. Hinc actiones, jucunditatis aut utilitatis gratia susceptas, esse violentas, Hæc tamen opinio, ceu periculosissima, nulloque modo ferenda, tangitur & refutatur ab Aristotele ethic. 1. Si ea obtineat, certe omnes actiones nostræ sunt violentæ, nullæ voluntarię: quia omnia geruntur ob utilitatem aut jucunditatem. 2. Violenta actio difficilis & tristis esse solet: quia contra naturam. At, quæ fit voluptatis aut utilitatis causa, facilis est, & jucunda, naturæ consentanea, & non violenta. 3. Omnes mali probabilem haberent suorum peccatorum & scelerum prętextum: culpam omnem in res externas, id

est,

est, in jucunda & utilia, transferentes, à quibus se coactos dicerent. 4. Non est major ratio, cur se faciant authores rerum honestarum, quam turpium, cum tam istarum, quam illarum in se principium habeant; sc. Voluntatem vel Appetitum. Denique nulla hîc essent peccata vel scelera, quę non inviti vel violenti prætextu excusari possent. At ridiculi sunt, qui res jucũdas & utiles potius, quam se ipsos, accusant; qui se tam faciles tactu istis rebus exhibent, quæ tamen omnes in nostra sunt potestate. Quod apparet in temperatis & continentibus hominibus, qui à jucundis & utilibus, à voluptatibus, facile abstinent. At id non fieret, nisi hæc essent in nostra potestate. Perperam igitur Plato dixit, nos sponte non fieri malos. Nam quamvis maximus sit impetus cupiditatis, nos quasi sponte tamen cupiditatibus & passionibus succumbimus. Saltem in hoc per ignorantiam non peccamus, sed voluntariò, quia volumus obsequi nostris cupiditatibus, juxta illud, *Video meliora, proboque, Deteriora sequor.* At, videre, & probare, non est ignorare. Qui igitur hoc modo peccat, suas voluptates sequendo, sciens volensque peccat. Imò tantum abest ut cupiditas aut voluptas actionem reddat involuntariam, ut potius magis efficiat voluntariam; quia

cupiditas aut voluptas, Voluntatis quidem est stimulus; sed, si se Voluntas aut ratio passioni exorbitanti submittat, propterea non desinit illa actio esse voluntaria, licet minus regulata quam si à recta ratione solummodo penderet. Et miror, cur non isti pariter se à rebus honestis cogi, sicut à turpibus, dicant; siquidem æque res honestæ atque turpes, jucundæ aut utiles, extra nos existunt. Certe si nobis jure honesta attribuimus, turpia quoque nos attingunt: quia contraria ad idem genus pertinent. Tam igitur boni, quam mali, voluntariis actionibus simus; quia, licet objecta externa sint, tamen principium actionis in nobis est, sc. voluntas aut appetitus. Ideo mali nullum merentur excusationem, sed pœnam potius aut castigationem; quia scientes, volentes, suave rationis jugum excutiunt, & se mancipant suis passionibus aut cupiditatibus.

CAP. X.

De involuntario per ignorantiam.

HActenus fuit prima species Involuntarij, sc. Invitum, seu Violentum, aut Involuntarium per vim. Sequitur secunda species; sc. Involuntarium per ignorantiam, seu imprudentiam; quia multa nobis per imprudentiam

prudentiam, seu ignorantiam, vel errorem, fiunt, quorum postea nos pœnitet. Nam pœnitentia subsequens est signum evidens facti involuntarij; siquidem, sublata illa ignorantia, tale quid non eramus commissuri. Est autem Ignorantia, *privatio vel carentia debitæ cognitionis*. Carentia verò cognitionis indebitæ non appellatur Ignorantia, sed potius (ut ita loquar) Nescientia. Veluti, non scire numerum arenarum vel stellarum, non est Ignorantia proprie, sed pura Nescientia; quia non est privatio debitæ cognitionis; nam nec possumus, nec debemus scire numerum arenarum, vel stellarum. At privatio est carentia *habitus* in subjecto illius habitus capaci. Sic patet, quid sit ignorantia. Sequitur, quotuplex. Varie dividitur. 1. ratione sui, 2. ratione objecti, 3. ratione subjecti, 4. actus voluntarij.

1. In se, vel ratione sui, Ignorantia alia est puræ negationis, alia pravæ dispositionis, quæ Error dicitur. Hæc ignorantiæ divisio huc parum pertinet, cum agimus de Voluntario aut Involuntario; quia Scientiæ magis opponitur, quam Prudentiæ; nihil enim magis scientiæ contrarium quam Error.

11. Ratione objecti dividitur Ignorantia in Ignorantiam juris, & Ignorantiam

facti. Ut patet ex rubrica ff. 2. Digest. de juris & facti ignorantia.

Ignorantia juris est, cum lex aut statutum aliquod ignoratur. Ut, si quis ignorat, cognatis bonorum possessionem differri, dicitur habere Ignorantiam juris; quæ nullo favore au Liberalitate digna est; siquidem omnes jura suæ civitatis scire tenentur. Sed maxime inexcusabilis est Ignorãtia juris naturalis. Ut, quod parentes amandi, colendus Deus, honeste vivendum, nemo cædendus. Nam jus naturale ad prima religionis erga deum, & charitatis erga proximum, principia pertinet, & quodammodo omnibus naturali lumine innotescit. Hujus itaque juris Ignorantia neminem excusat ætatis & mentis compotem. Nam nimis supina & crassa Ignorantia est, ea nescire, quæ omnes sciunt, vel saltem scire debent.

Ignorantia facti est cum ignorantur factum aut circumstantia facti. Ut, si quis quid pro quo per ignorantiam faciat; veluti, volens interficere hostem, interficiat amicum. Hæc dicitur Ignorantia facti; quia ignoratur quod debet sciri: ut in dicto exemplo quis debet scire quem interficiat. Est etiam ignorantia facti quod sciri non est opus. Ut, si quis cognatum decessisse ignoret. Sic, 1 Cor. c. 10, si quis infidelium vos

ad

ad cœnam vocaverit, quicquid vobis appositum erit, comedite, nihil interrogantes. Si quis vobis dixerit, hoc idolis esse consecratum, nolite comedere. Ecce vocatum ad cœnam non oportet scire, carnes sibi appositas, fuisse idolis consecratas. Et hæc est ignorantia facti, quod scire non est necessum. Quæ excusat ignorantem; ut patet ex hoc loco: nam jubentur Corinthij comedere, nihil interrogantes. At Ignorantia facti, quod sciri debet, non semper excusat; quia intervenire potest negligentia; quæ neminem excusat. Ut, si quis pro hoste amicum interficiat. Tenetur enim hic scire quid faciat. Et forte negligenter fecit. Ideo non potest omnino excusari.

III. Ratione subjecti ignorantia alia dicitur Vincibilis, alia Invincibilis.

Ignorantia Invincibilis appellatur, quæ præcedit omnem Voluntatis consensum, ut nullo modo evitari queat. Ut, si quis peregrinus præter spem incidat in latrones. Hæc ignorantia est Invincibilis & inevitabilis, ideoque inculpabilis.

Ignorantia Vincibilis dicitur, quæ studio aut industria adhibita vinci aut superari potest. Ut, si nauclero dormiente navis submergatur, naufrngium fit per ignorantiam naucleri, sed Vincibilem, ideo culpabilem:

Nam debuit & potuit nauclerus, ingruente tempestate, à somno abstinere. Hæc igitur ignorantia, quæ vincibilis est, quodammodo est voluntaria, quia adhibita industria morali potuit vinci & superari, & hac ratione culpabilis. Voluntariam esse dico, indirecte saltem. Nam submersio navis non pendet à voluntate naucleri dormientis; quia in somno nullam habet voluntatem; ideo ignoravit periculum: sed quatenus voluit somnum capere, cum ex officio debuisset vigilare, eatenus, indirecte saltem, illa ignorantia in voluntatem magistri transfertur. Dixi, indirecte. Quod ut intelligas, ignorantia vincibilis dividenda est in Crassam & Affectatam.

Ignorantia Affectata, est directe voluntaria. Qualis est ignorantia malorum; ut liberius peccent. Qualis multorum Papistarum, qui nolunt accedere nostras conciones; ne forte convertantur. Hæc est Affectata & Voluntaria ignorantia veritatis. Similis est ignorantia ejus qui non vult audire legum promulgationem; quo postea liberius agat quicquid velit, & suis sceleribus juris prætendat ignorantiam: quæ plane affectata & voluntaria est.

Ignorantia crassa dicitur, cum quis non conatur id scire, quod potest aut debet scire,

re, non animi quadam affectatione, sed quia negligens est, aut immemor sui muneris. Vt, submersio navis Nauclero ignaviter dormienti adscribitur, ob crassam ignorantiam. Nimia enim hæc est negligentia, in manifesto discrimine stertere. Hæc Crassa Ignorantia, ut supra, non est directe Voluntaria, sed indirecte; quia fundatur in negligentia; quæ Voluntatis quædam cessatio est. Ideo culpabilis quidem est, at non æque atque ignorantia affectata, quæ directe spontanea & voluntaria est.

IV. Ignorantia ratione actus voluntarij dividitur in Antecedentem, Comitantem, & Consequentem. Ignorantia antecedens præcedit omnem voluntatis consensum. Vt, si quis errore aliquem pro fera occidat. Iuxta Ovidij:

Sum ratus esse feram; telumque volatile misi.

Hæc ignorantia Antecedens invincibilis vel inculpabilis est, nisi interveniat negligentia, quæ nunquam est extra noxam.

Ignorantia Comitans dicitur, quæ comitatur actionem; vel qua aliquid fit, quod etiam sine illa fieret ignorantia. Vt, si quis, putans, feram se occidere, occidat hostem. Qui ita agit, dicitur potius ignoranter agere, quam per ignorantiam; quia sciens, volens, idem erat acturus, si potuisset. Non i-

gitur dicitur involuntariò agere; sed non voluntariò; quia, quod fit involuntario per ignorantiam, subsequenti pœnitentia diluitur. At cædem hostis nulla sequitur pœnitentia. Ergò, qui pro fera hostem occidit, ille quidem ignoranter agit, sed non involuntariò aut per ignorantiam. Denique, ignorantia Consequens est illa affectata vel crassa, de qua supra. Quæ dicitur Consequens, quia vel directe vel indirecte voluntaria est, ut diximus; ideo non omnem voluntatis consensum antecedit.

CAP. XI.

Quænam ignorantia pariat involuntarium. Item de mixtis actionibus.

NUnc quæritur, quænam Ignorantia pariat involuntarium, vel causa sit actionis involuntariæ. Resp. sola Ignorantia Invincibilis, aut Antecedens, sive juris sive facti causa esse potest actionis involuntariæ; quia talis ignorantia, nec affectata, nec crassa esse potest, ideoque nullo modo volita, (ut ita loquar;) & proinde actio subsequens involuntaria censetur. Jus intelligo positivum; quod in legibus & statutis consistit: Jus inquam sive humanum, sive divinum; Nam utrumque aliquem latere potest. Ideo,

si

si quid fiat contra tale jus, quod ignoratur, censetur involuntarium, aut per ignorantiæ juris naturalis; quod à natura omnibus innotescit, vel innotescere debet; quod non accepimus, sed hausimus; quod non scriptũ est, sed insculptum cordibus; nunquam potest esse invincibilis aut inculpabilis; neminemque excusat; nec voluntaria censetur. Ut, si quis parentibus rebellis fuerit, aut excutiat timorem Dei, non potest prætendere ullam ignorantiam juris; quia hoc est juris naturalis, non positivi, *Parentes amare, Deum colere.*

Ignorantia facti sæpe quoq; Invincibilis est vel Excusabilis, vel causa actionis involuntarię; quia nemo potest omnes actionum circumstantias prævidere. Ut illa ignorantia, quæ Antecedens dicitur. Ut, si quis occidat hospitem culpa aut malitia coqui, quia cibo admiscuit venenum; ille certe extra omnem culpam est, quia illud maleficium non potuit prævidere. Sed de circumstantiis actionum humanarum acturi sumus infra. Illud tantùm nunc nobis constet, eam tantùm ignorantiam reddere actionẽ involuntariam & inculpabilem, quæ Invincibilis est; hoc est, humana industria evitari nõ potuit, aut difficulter evitari. Dico, difficulter; quia aliquando ignorantia est

causa quidem cur actio dicatur involuntaria, sed non tamen omnino inculpabilis, si forte fundatur in aliqua negligentia agentis: quæ neminem excusat: nam omnes tenentur res suas prudenter agere: at negligentia contraria est prudentiæ, sicut error scientiæ. Ut, si quis aliquem ad fluvium impetuosum tranfretandum invitet, non existimans, aliquod subesse periculum, & ille interim submergatur; actio quidem vel persuasio est involuntaria, & præter intentionem persuadentis, sed non plane inculpabilis, quia non prudenter persuasa, sed negligenter. Atque ita patet unde oriatur involuntarium per ignorantiam, nempe ex Ignorantia Invincibili, vel saltem non Affectata aut Crassa.

Sequitur tertium genus actionum. Nempe actiones Mixtæ; quæ partim voluntariæ, partim involuntariæ. Tales dari actiones, est certissimum. Nam, si quis cogatur ire in carcerem, illa actio est mixti generis. Simpliciter voluntaria. Nam totus mundus non coget aliquem ire in carcerem si nolit; quia voluntas nequit cogi. Potest quidem violenter trahi vel rapi, sed non nisi volens ibit. Hæc tamen actio κατὰ ὑ, vel hypothesi periculi imminentis, vel verberum, dicitur involuntaria; quia, nisi esset metus majoris

joris periculi, hæc actio non fieret. Ergò est mixti generis, simpliciter Voluntaria, secundum quid Involuntaria. Idem etiam patet in jactu imminente tempestate. Jactum faciunt mercatores metu naufragij. Hæc actio est simpliciter Voluntaria; imperata sc. à Voluntate libera; nam libere fit jactus: secundum quid verò est Involuntaria, ex hypothesi mortis imminentis; quæ actioni aliquam affert violentiam. Atque hæc de principiis internis & naturalibus actionum humanarum; nempe Intellectu, & Voluntate.

CAP. XII.

De internis principiis acquisitis actionum humanarum. Et primo de varia acceptione habitus. Et, quomodo dentur habitus morales.

SEquuntur principia interna acquisita actionum humanarum, nempe Habitus morales. Nam certum est, habitum esse principium Internum agendi, quia est in anima agentis; & Acquisitum, quia non est à natura, sed à labore & industria comparatus, sicut nunc habitum accipimus. Sed præstat vocabuli homonymiam explicare melioris intelligentiæ causa. Habitus multis modis sumitur. Primò id omne significat quod privationi opponitur. Hinc, à privatio-

vatione ad habitū non dari regressum, dicimus. Quo sensu omnes formæ naturales dicuntur habitus. Secundò habitus vel ornamentum vel indumentum denotat. Ita constituit ultimum prædicamentum. Tertiò magis proprie accipitur pro qualitate, qua subjectum ad bene vel male agendum afficitur. Eoque sensu primò dividitur in Infusum, & Acquisitum.

Habitus Infusus est Theologicus, (ut vocant;) quod non acquiratur nostro labore, sed divinitus animis nostris infundatur; ut tres illę virtutes Theologicæ, Spes, Fides, Charitas.

Habitus Acquisiti, sunt animi, vel corporis. Acquisiti dicuntur, quòd nostro comparentur labore. Habitus corporis sunt, quibus corpus vel bene, vel male, totaliter aut ex parte, afficitur. Bene totaliter, ut sanitas; non quæ à natura est, sed ab exercitiis mediocribus. Male totaliter, ut morbus, vel habitus quasi ægrotandi, nostro vitio acquisitus. Bene ex parte afficitur corpus, lacertorum robore aut pedum velocitate; quæ etiam acquiri possunt exercitatione. Male ex parte afficitur corpus, alicujus membri indispositione habituali.

Omnes hi habitus, sive corporis, sive animi, etiam habitus infusi, possunt simpliciter

ter dici habitus acquisiti; quatenus non sunt à natura: Sed hîc habitum acquisitum angustiùs sumimus, pro habitu industria & exercitatione nostra comparato, prout distinguitur ab habitu infuso, qui nostro labore non acquiritur, sed cœlitus inspiratur vel infunditur.

Habitus acquisitus, vel est Cognitionis, in Intellectu: vel Electionis, in Voluntate. Habitus Intellectualis, vel semper verus est, ut scientia vel semper falsus, ut error: (nam quidam habent etiam errandi vel mêtiendi habitum:) vel medius, ut opinio. Habitus Electionis: in voluntate scilicet, vel appetitu, non intellectu: (quia electio est actus voluntatis:) est virtus moralis (*principium sc. in nobis*) *honeste vivendi*: item vitium (*principium contractum & acquisitum*) *inhoneste vivendi*. Hi dicuntur habitus morales, quia spectant actiones, & mores nostros. Item dicuntur habitus circa Electionem, non Cognitionem; quia non sunt habitus intellectus; sed voluntatis, aut appetitus. Unde electio & discriminatio honesti. Nam omnes actiones nostræ morales in electione aliqua consistunt, quia pendent à fine; & ut finis habeatur, necessaria est mediorum electio; nec enim omnia media æque facile perducunt ad finem.

Hinc

Hinc colligimus, habitum esse in nobis principium perfecte operandi & cognoscend. Habitus intellectualis est principium in nobis perfecte cognoscendi. Ut scientia, prudentia, ars; Licet artis aut prudentiæ finis, sit operatio potius quam cognitio. Habitus vero moralis, qui in voluntate, non intellectu, stabulatur, est principium operandi, sive male, sive bene; sive honeste, sive inhoneste. Virtus moralis est principium honeste vivendi. Vitium, virtuti oppositum, est principium in nobis inhoneste vivendi. Ergo habitu morali bene aut male afficimur in actibus moralibus; probe, habitu probo, seu virtute; male, habitu malo seu vitio. Ut, si nimiùm solemus irasci, aut parum: si magis, quam decet, male sumus affecti circa iram, vel in actione irascendi: at si mediocriter, & quando oportet, irasci consuevimus; tunc sumus bene affecti in hac actione, & virtute aut habitu bono instructi. Dari autem hujusmodi habitus morales in voluntate circa actiones morales, patet ex difficultate aut indeterminatione, quam experitur voluntas in suis actionibus; quæ difficultas agendi habitu tollitur aut corrigitur. Nam habitus est *principium prompte, facile, absque difficultate agendi.* Qui enim habitum temperantiæ non comparavit, difficillime abstinere

ſtinere poteſt à ſuperfluo cibo aut potu: At qui hanc virtutem longo uſu acquiſivit, ab omni ſuperfluitate victus ſponte abhorret, & actus temperantiæ facillime exercet & cum voluptate. Ergò, cum experiamur in nobis tantam difficultatem agendi: oportet ut actiones noſtræ magis determinatæ ac faciles reddantur per aliquem habitum moralem. Proxime igitur inquirendum, quomodo habitus in nobis gignantur.

CAP. XIII.

Quomodo habitus in nobis gignantur. Signum comparati habitus. Et, quomodo habitus acquiſiti corrumpantur.

HAbitus moralis communiter definitur, *qualitas Voluntatis crebris actionibus comparata & confirmata.* Imo omnis habitus acquiſitus crebris & repetitis actibus acquiritur. At videtur aliquis habitus unico dumtaxat actu poſſe cõparari; ut habitus ſcientiæ unica demonſtratione. Reſp. Si habitus eſt ſimplex qualitas, unico vel ſimplici actu, quoad Eſſentiam, in nobis gigni poteſt, ſed non quoad Complementum Eſſentiæ. Nam Habitus & Diſpoſitio, ut alibi diximus, una eademq; res ſecundum eſſentiam eſt. Quid enim aliud Diſpoſitio, quàm Habitus inchoatus: vel Habi-

Habitus, quàm perfecta Disposítio? At unus actus non potest perfectam stabilemq; facere impressionem in subjecto, quæ requiritur in Habitu. *Una hirundo non facit ver*; ut inquit philosophus. Ergò, quod generatur ex unico actu dispositio potius, quam habitus dici debet. Verùm, cùm dispositio & habitus secundum essentiam idem sint; sequitur, semper habitum paucis actibus, vel etiam unico saltem, quoad essentiam, acquiri posse, sed non quoad complementum essentiæ, aut completam rationem habitus. Qui enim unicum tantùm Iustitiæ actum animo bono exercuit, ille habet aliquam, ad justitiæ habitum vel virtutem, dispositionem, quamvis non ipsum habitum complete, nisi reiteratis actibus, sæpius se exercuerit. Scientia quidem, unica comparatur demonstratione; at demonstratio ex doctrina, discursu, observatione, experientia, principiorum præcognitione, ideo pluribus actibus præcedaneis, pendet. Habitus moralis ex crebra longaque agendi consuetudine in nobis generatur. Quia, ob primam voluntatis inclinationem, & appetitus rebellionem, bonus habitus vel virtus non nisi multis exercitiis potest comparari. Veluti, virtus temperantiæ opponitur cupiditatibus, quæ nobiscum connascuntur, ideoque difficulter eradi-

eradicari possunt. Hæc igitur virtus; cum naturæ ipsi quasi bellum inferat, non uno aut altero actu comparatur, sed multis exercitiis, aut longo usu & consuetudine temperanter vivendi.

Actus autem quibus comparatur habitus, & ipsi habitus sunt ejusdem potentiæ. Ut, habitus Intellectuales per actiones Intellectus acquiruntur; veluti scientia, prudentia, sapientia. Habitus Voluntatis aut Appetitus procreantur per actus Voluntatis; ut Fortitudo Temperantia, Iustitia, & aliæ virtutes morales. Signum contracti vel acquisiti habitus, est facilitas & constantia agendi, si expedite, prompte, & facile agimus. At si cum molestia & difficultate ægre operemur, signum est nondum comparati habitus. Quod patet in tironibus alicujus artis. Peritus citharœdus hilariter, promptè, & sine labore citharam pulsat, (ob habitum acquisitum.) At illius artis discipulus id præstat difficulter, & non sine labore, & molestia; quia nondum acquisivit habitum, nondum satis est exercitatus. Quantum itaque profecimus in aliqua arte aut virtute, ex difficultate aut facilitate agendi intelligimus.

Habitus itaque non est simpliciter primum agendi principium in nobis: sed

principium bene & prompte agendi. Primum autem principium actionum humanarum est potentia naturalis vel Voluntas. Habitus vero (ut ita loquar) facilitat & determinat Potentiam naturalem, ad hoc vel illo modo prompte agēdum. Nam ars perficit naturā, sive bene, sive male. Nam alius est habitus bonus, alius malus. Virtus, & Vitium, uterque crebris actionibus comparatur, sed contrariis. Virtus pluribus, paucioribus Vitium: quia natura nostra, utpote corrupta, in vitium magis quam in virtutem propendet. Omnes homines sanæ mentis habent Intellectum & Voluntatem, non tamen omnes propterea homines æque valent Intellectu aut Electione voluntatis, sed sagaciores aut prudentiores, qui Scientiæ habitum aut Prudentiæ compararunt. Facilius enim & promptius de rebus judicare possunt. Intellectus igitur & Voluntas simpliciter principium agendi est: habitus, prompte & facile agendi principium.

Sicut crebris actionibus comparatur habitus; ita agendi desuetudine, vel contrario habitu, corrumpitur. Nam otio, aut inertia, virtute languefacta, contrarius vitij habitus per occultos aut secretos voluntatis actus irrepere solet. Habitus itaque, licet lente & difficulter, diuturna tamen contra-

riarum

riarum actionum assuetudine, mutari potest & corrumpi. Ut, habitus justitiæ, in Voluntate, per injustitiæ actus crebriores remittitur paulatim, & tandem extinguitur. Qui habitum liberalitatis comparavit, si forte deficiant illi opes, nervi rerum gerendarum & exercendæ virtutis, cessant in eo liberalitatis actiones; &, dum conatur comparare sibi opes ad virtutem exercendam, nimia Avaritiæ cupiditate, potest virtutem amittere, & in oppositum avaritiæ vitium incidere. Nam sine exercitio languescunt vires animi. Sic, quemadmodum virtus crebris actibus studiosis comparatur, ita contrariis actibus corrumpitur.

CAP. XIV.

De principiis externis actionum humanarum. Et primo, quomodo Deus sit principium & causa actionum nostrarum.

HActenus fuerunt interna agendi principia, tum naturalia, tum acquisita. Sequuntur externa; nempe efficiens, & finale. Nam finis quoque est principium actionis, quia, licet ultimus executione, primus tamen est intentione aut consilio agentis. Principia effectiva externa actionum nostrarum sunt, Deus, Angeli, Dæmones: singuli

guli suo modo. Deus, est principium efficaciter movens. Angelus, vel dæmon, causa tantum est excitans, suggerens, aut suadens.

Deus tripliciter est principium actionum; nempe Efficiens, Finale, Exemplare. Hic tantum consideratur in genere causæ efficientis. De finali postea, in actionum circunstantiis. Dicimus itaque, Deum esse primam causam efficientem omnium actionum, vel primum motorem. Primò, quia est author naturæ, vel causarum. *At causa causæ est causa causati.* Secunda causa non agit nisi virtute primæ. Secundò, Deus naturam nostram, aut voluntatem, efficaciter conservat. Efficax naturæ conservatio consistit in energetico Dei confluxu aut influxu, quatenus agendo concurrit cum causis secundis, earum vires & facultates conservat, excitat, fovet, moderatur, & in finem convenientem dirigit.

Hic Dei cõcursus efficax cũ nostra voluntate, partim Necessarius est, partim Liberrimus. Liberrimus, ex parte Dei concurrentis vel influentis: nõ enim necessario sed liberrime concurrit cum causis secundis in agendo. Ex parte tamen nostræ voluntatis, aut causarum secundarum, hic concursus necessarius est: ob essentialem dependentiam causa-

causarum secundarum à prima. Nec minus tamen propterea actiones nostræ voluntatis dicuntur liberæ: quia actio determinatur, non à causa universali seu prima, sed à particulari aut proxima. Actiones autem nostræ, proxime, aut formaliter, à libera Voluntatis electione fluunt; quam Deus suo concursu vel influxu libertate non spoliat, sed potius naturam confirmat, excitat, determinat, juvat, dirigit. Nam Deus concurrit cum omnibus causis secundis modo naturæ suæ congruenti. Quippe naturæ author, suo concursu, naturam non evertit, sed potius corroborat. Itaque, cum Voluntate humana efficaciter confluens, non efficit ut actiones nostræ minùs sint liberæ.

Actiones Voluntatis nostræ sunt Præelectio & Executio. Nam deliberatio est actus Intellectus, non Voluntatis, ut supra. Præhabita deliberatione, Voluntas eligit & approbat quod præcedente deliberatione melius iudicatum fuit, & fugit quod fuit peius judicatum. Præelectionem voluntatis sequitur executio actualis, quo illud actu amplectimur quod præelegimus, & contrarium repudiamus. Utrique Deus præsidet actioni; quia sicut nostra voluntas à Deo quoad Esse pendet, ita etiam quoad

Operari. Hinc supra diximus, Deum Voluntatem excitare, moderari, flectere, dirigere: sed non cogere; quia non potest Voluntas cogi, cum secundum essentiam sit Libera. At, cum actiones nostræ pendeant à prælectione Voluntatis libera, sequitur, esse liberas, quamvis necessariò requirant concursum Dei; quia non debent æstimari ex causa prima, sed ex proxima. Deus cum causis secundis concurrit secundum illarum naturam. Cum igne in sua actione liberrime concurrit; vel cum agente, necessariò; propterea tamen non efficit, ut ignis libere agat; vel agens, necessariò. Ergo pariter, si concurrit efficaciter cum Voluntate aut agente libero, propterea non oportet Voluntatem vel agens liberum necessariò agere: nam concursus Dei non est ad naturam evertendam, sed potius in suo statu conservandam & stabiliendam; & effecta à causis secundis vel proximis, non à prima vel universali, denominantur.

At, si Deus prælectioni Voluntatis efficaciter præsidet, videbitur esse author peccati: siquidem peccatum pendet à prælectione Voluntatis; quatenus homo se avertit à bono immutabili, & convertit ad bonum mutabile; à Deo se avertit, & convertit ad mundum, sensum, cupiditatem; unde

omnia

omnia peccata, vel mala culpæ, oriuntur. Resp. Quia Deus ἐνεργητικῶς actionibus nostræ Voluntatis præsidet, non sequitur, eum esse peccati authorem: nec enim præelectio Voluntatis formaliter est peccatum, sed approbatio mali, vel tacitus animi consensus. Imò, in ipsa action peccaminosa, varie cum voluntate nostra concurrit Deus, sine tamen noxa aut crimine. 1, Permissive, quatenus permittit nos labi. 2, Directive, quatenus lapsum dirigit & ordinat in suum finem; ut proditionem Iudæ, in salutem humani generis. 3, Negative, hoc est, abstrahendo gratiam suam, vel non inspirando bonas cogitationes. 4, Concurrit in actione vitiosa materialiter sumpta; nempe quatenus est actio; ideoque ens & bonum: atque ita concurrit, movendo facultatem, potentiam, instrumenta naturalia. Veluti, in homicidio, quod est maximum crimen, materialiter sumpto, quatenus est actio aliqua, concurrit Deus efficaciter; quia homicida neque ensem stringere, nec se loco movere potest sine concursu divino, quia hæ sunt actiones naturales. Deus tamen non concurrit in actione peccaminosa formaliter, quatenus est talis. Dicitur autem talis à deformitate vel pravitate actionis, à privatione justitiæ aut rectitudinis. Eadem

certe est actio homicidæ & carnificis materialiter; uterque hominem occidit : actio tamen homicidæ est maximum crimen; actio carnificis justa est & bona. Non igitur differunt secundum esse materiale, sed secundum esse formale; & formale actionis vitiosæ, est privatio rectitudinis in actione, pendens à mala intentione agentis; cujus causa non est Deus aut divinus concursus, sed voluntatis malitia; quia Deus non est causa malorum, sed bonorum.

Voluntatem Deus movet bifariam; nempe antecedenter, & concomitanter. Antecedenter, excitando & applicando voluntatem ad agendum. Concomitanter, influendo & conservando motum voluntatis ejusque vires, ne deficiant in actionibus. Nec ideo voluntas est minùs libera, quòd à Deo extrinsecus excitetur, & in ipso actu juvetur, conservetur, corrobretur: quia Deus, ut supra diximus, movet causas secundas, modo naturæ suæ congruenti. *Unumquodque recipitur ad modum recipientis, non imprimentis.* Deus igitur movet voluntatem eo modo, quo moveri apta est : ita ut semper in actione essentialem retineat Libertatem. Nam aliter à Deo moveri non est apta, ne perdat suam naturam vel essentiam. Sed de voluntatis libertate alio loco.

Volun-

Voluntas est facultas animæ, non determinata ad unum tantum, sicut natura, sed indifferens ad multa oppositа, ad velle, & nolle. Ideo dicitur potentia contradictionis, quatenus indifferens est ad velle & non velle, quæ sunt contradicentia: vel potentia contrarietatis, quatenus est indifferens ad velle & nolle; quæ sunt contraria. Potentia, inquam, contrarietatis, vel contrdictionis, non passiva; sicut materia: sed activa, quia est indifferens ad oppositа agenda. Potest enim idem velle vel non velle: sed antequam aliquid velit, vel non velit, actu dicitur esse indifferens ad utrumque: at, quod in se est indifferens vel indeterminatum ad plura oppositа, non potest se ipsum ad unum primò detrahere; quia tunc simul esset & actu & potestate, simul esset determinans & determinabile. Ergo, cum fieri nõ possit, ut hoc potius, quam illud, velit actu, aut nolit; indiget aliqua extrinseca determinatione, vel aliquo externo determinante. Et, quamvis à pluribus causis moveatur voluntas, ut ab objectis, à consiliis; Deus tamen est primus motor, qui efficaciter hominum voluntates flectere potest, bonas inspirando cogitationes.

Quæritur, quomodo se habeat voluntas ad hosce primos motus. Nam cum est in-

differens ex se ad velle aut nolle, id tantum in potestate est, non in actu. Ut actu aliquid velit vel nolit, debet aliunde moveri & excitari. Quæritur, quomodo se habeat ad hunc primum motum, quo de potentia deducitur in actum, utrum pure passive, an etiam active. Loquimur hic potissimum de motu vel impulsu Dei; qui ejus est primus motor, & prima causa omnium actionum, quatenus actiones sunt, sicuti rerum aliarum. Quidam ajunt, voluntatem nostram, quoad primos motus, se habere pure passive; esse similem trunco vel lapidi, quod nihil in se agat vel cooperetur, sed tantum flecti se aut impelli à Deo patiatur, sc. omnem voluntatis actum præoccupante. Quibus tamen non assentior. Sed existimo; cum Deus primo flectit vel movet nostram voluntatem, eam cum Deo cooperari, quasi principium in nobis συνεργητικόν. Nam, cum voluntas sit secundum essentiam libera, non potest in suo actu esse similis lapidi aut trunco, vel se habere pure passive. Deus quidem primo voluntatem, ex se ad velle & nolle indeterminatam, determinat, flectit, excitat; ita tamen, ut voluntas à Deo flexa cooperetur. Potest homo indifferenter Deum amare, vel non: ut tamen actu amet, in causa est Spiritus Dei, ejus voluntatem

tatem in hanc partem flectens : Voluntas autem hîc non se habet instar lapidis aut trunci, in quibus nulla est movendi facultas; ita enim voluntas non esset in potentia libera; sed cooperatur, & motum divinum sequitur. Si quis alium ad aliquid agendum excitet consilio; opera juvet : ille sponte non agit, sed incitatus & motus ab alio; libere tamen, quatenus non vult suo refragari consultori. Nec inspiratio aut consilium locum habere potest ubi non est agendi libertas, præelectio, approbatio. At, si voluntas mota à Deo non cooperatur, sed est similis trunco vel lapidi, non retinet agendi libertatem, sed vim quodammodo pati dicitur, aut cogi. quod est absurdum. Ergo omnino manet principium συνεργητικὸν, vel cooperativum; ut tamen motus principium recipiat à Deo, primumque impetum. Sicuti, qui lapidem ex alto in imum projicit, primum motus principium est à projectore; sed reliqui motus à gravitate lapidis deorsum cadentis. Sic voluntas non potest primo velle, cum indeterminata est adhuc, nisi aliunde moveatur : sed, primo mota, cum suo motore cooperatur secundum suam essentialem libertatem; nec tamen solum à se movetur : postea, lapis à sua gravitate, sed potius, cooperatur; quia, qui lapidem

proji-

projicit, tantùm potest dare principium motui; sed non potest postea præsens esse mobili in toto motu; ideo lapis à se ipso postea movetur, vel à sua Gravitate. At Deus non solum dat principium motui voluntatis, sed præterea in tota actione efficaciter concurrit; ut voluntas ratione Dei non agere, sed coagere dicatur.

At, si voluntas primò à Deo movetur, videmur nihil sponte unquam agere. Nam, sponte agere, est, proprio motu agere, non alieno impulsu aut consilio, ut alibi diximus. Resp. Respectu Dei nihil boni unquam agimus sponte. Quia Deus est primus boni author, & principium omnium bonarum actionum. At respectu causarum secundarum multa agimus sponte, proprio motu, non alieno consilio aut inspiratione. Quæ igitur sponte aut non sponte consideramus, ea intelligimus in ordine ad causas secundas. Ita multa facimus sponte. Mala vero non facimus divina inspiratione, sed vel instigatione dæmonum, vel sponte proprio, sc. malitiæ nostræ motu, aut alieno consilio. Sic patet quomodo Deus sit externum principium actionum nostrarum.

CAP.

CAP. XV.

De reliquis externis causis actionum humanarum.

Deus Voluntatem movet, non solum efficienter, sed etiam efficaciter: adeo ut interdum reluctari non possit voluntas, aut actum suum suspendere; ratione sc. supremi dominij, aut juris quod Deus habet in omnes res. Ideo nihil ei reluctari aut resistere potest. Ita movet voluntatem beatorum erga finem ultimum vel summum bonum; illuminando sc. intellectum ut non possit modum suo amori aut desiderio ponere, vel volendi actum differre. Item, præveniente gratiâ, adeo efficaciter quosdam à Deo impulsos legimus, ut ne tantillum quidem potuerint suam retardare conversionem. Sicuti contigit in conversione Pauli. Hæc tamen volendi necessitas libertatem voluntatis non minuit; quia fit præcedente approbatione, & consensu animi, ut supra. Quamvis omnem nostram cogitationem divinus impulsus antegrediatur vel præveniat; sequitur tamen approbatio vel obsequium voluntatis; ut nihil violenter fieri dicatur. Quod tamen non dicimus, ut errorem Pontificiorum de libero arbitrio probemus. (Nam, Apostolus, epist. ad Corinth. 2, cap. 3,

v. 5, *Ex nobis ipsis, tanquam ex nobis, ne bonum quidem velle, multo minus præstare valemus.* Sed tantùm dicimus, ita nos divino numine agi, ut vim aliquam non patiamur, sed potius voluntates nostræ ad obsequium Dei flectantur, tacito afflatu. Atque ita actiones sunt liberæ, quatenus non violentæ aut coactæ.

Angeli verò, aut dæmones, possunt quidem voluntatem humanam movere, sed non motu irresistibili, sicut Deus. Consilio, ratione, suasione agunt, non imperio aut dominio, cui resisti non possit. Persuadent aliquid agendum, vel non, dum suggerunt rationes & media. Ita quodammodo voluntatem inclinant & flectunt. Sicut serpens primos parentes veteratoria & sophistica sua arte seduxit: qui dono Liberi arbitrij, quo tunc præditi, resistere poterant; Ideo inciderunt in maledictionem Dei, cum tota posteritate, quod, cum dolis diaboli resistere potuissent, non tamen restiterint.

Nec Deus utitur proprie imperio; quia voluntas imperari aut cogi non potest: sed divina directio vel flexio loco est imperij; utpote cui necessariò obsequitur voluntas, necessitate infallibilitatis aut eventus, non coactionis. Quia cum singulis concurrit Deus secundum modum suæ naturæ. Quic-

quid

quid ille ordinavit fieri, illud necessariò volumus & facimus, non tamen coacte aut invite, sed libere; quia suo concursu non evertit voluntatis libertatem, sed flectit & dirigit in finem sibi cognitum. Si nos ipsi certò volumus vel statuimus aliquid agere, modò nihil extrinsecus impediat, illud agimus necessariò & infallibiliter: ea tamen actio, quamvis fiat necessariò, propter præordinationem voluntatis, propterea non desinit esse Libera, cum à voluntate libere præordinante proficiscatur. Nam actio dicitur Libera, non ex eventu, sed ex principio actionis; quod est ipsa voluntas. Sic Deus, quatenus ordinat actiones voluntatis nostræ, & ipsam, quomodo velit, flectit voluntatem; ex eo tamen non facit, ut actiones nostræ sint minus Liberæ, quamvis sequatur necessariò motum Dei; quia proxime fluunt ab ipsa voluntate; quæ flecti quidem potest, sed non cogi. Voluntas itaque necessariò obsequitur Deo, propter necessitatem juris & dominij, quod habet in omnem creaturam: non necessariò obsequitur suggestioni dæmonis, aut angelicæ inspirationi. Quod ut melius intelligatur, notandum ex Thoma, ex parte 1, quæst. 106, art. 2, voluntatem dupliciter moveri: sc. vel ratione objecti, vel ratione potentiæ aut

aut facultatis. Ratione objecti, ipsum bonum, quod est objectum voluntatis, eam movet: sicut appetibile movet appetitum. Nam omne bonum, quatenus bonum, est appetibile. Item ille, qui monstrat aut ostendit illud objectum, aut, aliquid esse bonum, dicitur movere voluntatem ratione objecti. Sed, ostendens objectum vel bonum, rursus dupliciter movet voluntatem; vel sufficienter, vel insufficienter. Sufficienter movere voluntatem, est movere irresistibiliter, ita ut voluntas huic metui reluctari nequeat. Movere voluntatem insufficienter, est movere resistibiliter, ita ut voluntas possit huic motui reluctari. Totum hoc pendet ex objecto vel bono monstrato. Si bonum summum est, vel optimum, quod monstrans offert voluntati, illud bonum sufficienter, irresistibiliter, movet voluntatem ad illud bonum amplectendum, quod sc. voluntas non potest repudiare; ideo motus dicitur irresistibilis. Tale bonum solus Deus est, & ipse tantum solus monstrat hoc bonum, quibus tantam indulsit felicitatem; & illi impulsui divino non possunt resistere, non ob aliquam coactionem, sed quia illud objectū summum, ultimum & optimum est, quo nihil melius cogitari aut appeti potest, & unumquodque necessariò fertur in

suum

suum finem. Si vero objectum voluntatis non est bonum universale vel optimum, sed aliquod bonum creatum, ostendens hoc bonum, non sufficienter movet voluntatem, aut irresistibiliter; sed tantum inclinat, aut quocumque modo flectit, per modum consilij aut persuasionis, quia nihil potest sufficienter movere voluntatem, nisi bonum summum aut universale, & qui illud bonum ostendit aut offert: nam in illo bono, quo aliquid est melius, non potest appetitus acquiescere, sed semper fertur in illud quod melius est, donec id habeat quo nihil melius, nempe summum bonum. Ergo nullum bonum, præter summum, quod omne bonum amplectitur, potest sufficienter vel irresistibiliter movere voluntatem: nam reliqua omnia, quæ non sunt optima, possumus libere velle vel nolle, quærentes aliquid melius; tantum summum bonum, quo nihil melius, repudiare non valemus. At Angelus vel homo tantum potest ostendere bonum aliquod creatum; ideo tantum inclinare vel flectere voluntatem; ut resistere nihilominus possit. Nam Angelus non est summum bonum; se ipso igitur non potest voluntatem irresistibiliter movere, neque ut objectum, neque ut ostendens objectum; sed tantum inclinare aut flectere per

modum consilij aut suasionis.

Ex parte potentiæ, vel facultatis, à solo Deo moveri potest voluntas. Nam operatio voluntatis, est naturalis inclinatio in objectum appetibile. Hanc inclinationem solus Deus potest excitare & immutare, quia sc. facultatem volendi creaturæ intelligenti contulit. Angelus aut dæmon nullam habent vim in voluntatem hominis, quoad ipsam potentiam, seu facultatem volendi, at tantum quoad media aut objecta. Potest enim dictare, suadere, repræsentare, dissuadere aliquid ut bonum aut malum, illuminando intellectum, concitando motus in appetitu ex commotione humorum & spirituum, à quibus mediate vel indirectè moveatur voluntas. Hinc 2 ethic. c. 4, Qualis unusquisque est, talis ei finis aut objectum videtur. Quippe aliqua passione, in sensu vel appetitu comitata, homo varie afficitur. Hinc alia esse solet voluntas irati, alia hominis tranquilli & quieti.

Sensus alij interni, alij externi. Interni; imaginatio, & sensus communis. Externi quinque; visus, auditus, &c. In omne genus sensuum aliquid juris habet Angelus, vel Dæmon. In externos agit, commovendo spiritus vitales, specierum visibilium vehicula, ex qua spirituum vel humorum agi-

tatione

tatione varia & multiplicia imaginationi repræsentantur, varij affectus in appetitu & voluntate nascuntur; ut apparet in somnio ex commotione humorum & spirituum. lib. de somno & vigilia cap. 4. Quomodo Angelus apparuit Iosepho in somno. Nam natura corporalis, quoad motū localem, potestatibus incorporeis subjicitur. Hinc Angelus, aut Dæmon, potest corpora assumere, subire, movere. Quid igitur mirum, si spiritus nostros vitales, aut humores in corpore, tacite commoveant? Nam &, quæ ex motu spirituum aut humorum sequuntur, naturalem angelorum virtutem non excedunt.

In sensus externos ttipliciter potest agere angelus vel dæmon. 1. Organum turbando, spiritus & humores agitando, ut omnia aliter, quam revera sunt, appareant: sicut accidit ebriis aut phreneticis; nam, commotis humoribus, turbantur & confunduntur species, itáque depravatur sensus: sicuti, lingua bili suffusa, omnia sentiuntur amara, ut apparet in febricitantibus. 2. In exteriores sensus agit Dæmon offerendo objecta diversa, sive vera, sive per illusionem. 3. Immutando medium. Sic non immediate ipsam voluntatem aut facultatem immutat, sed mediate aut indirecte,

per media, organa, aut objecta; quæ omnia poteſt immutare.

CAP. XVI.

De bonitate & malitia actionum humanarum.

HActenus de principiis actionum humanarum externis, internis; naturalibus, acquiſitis. Sequuntur circunſtantiæ, quibus noſtræ actiones determinantur, & dicuntur bonæ, vel malæ. Nam circunſtantia eſt quaſi differentia individualis actionis.

Bonitas actionis humanæ eſt quædam ipſius conformitas cum recta ratione.

Malitia actionis, eſt deformitas à recta ratione.

Recta ratio, eſt mens bona ab omni opinionum fumo libera, legis divinæ & humanæ conſcia, & de quaque re, ex legis præſcripto, ſapienter & prudenter judicans.

Hinc variæ actionum humanarum, ſumptarum moraliter, differentiæ. Dico, moraliter; quia duæ actiones phyſice vel naturaliter poſſunt ſpecie convenire, & toto genere differre moraliter. Veluti, hominem occidere privata authoritate, &, illud facere authoritate publica, ſunt duæ actiones quæ non differunt ſpecie phyſice; utraque enim dicitur cædes hominis. At moraliter

liter in toto genere differunt, ut bonum & malum. Bonitas enim, & malitia, sunt differentiæ actionum moraliter sumptarum; quoniam actiones moraliter non secundum actionis entitatem aut materiam spectantur, sed secundum conformitatem aut deformitatem quam habent cum recta ratione, quæ debet esse regula vitæ & actionum nostrarum.

Actiones humanæ, vel internæ sunt, seu elicitæ; ut velle, nolle, amare: vel externæ, aut imperatæ; ut ambulare, pugnare: ut diximus supra. Utraque, bonæ, vel malæ, possunt dici. Sed cum discrimine. Nempe internæ primariò bonæ malæve sunt, intrinseca quadam denominatione, quia sunt propriæ aut formales actiones voluntatis, quæ formaliter circa bonum aut malum versatur. At actiones imperatæ, dicuntur bonæ aut malæ tantum secundariò, & extrinsece, à bonitate sc. aut malitia intrinseca, quæ est in ipsa voluntate aut intentione agentis. Ut, occidere, vel pugnare, aliquando bonum dicitur, aliquando malum: non ex se primò, sed ex intentione agentis, ex bonitate aut malitia consilij, voluntatis, aut intentione. Si enim eo animo occidas, vel occidendum aliquem cures, ut justitia publica exerceatur, actio bona est, & justa censetur.

At, si etiam magistratus aliquem ob commissum scelus puniat, sed tamen animo vindicandi; Actio quidem bona est, ex parte scelerati, qui juste luit pœnas commissi criminis: ex parte judicis mala, quia vindictæ cupiditate hoc facit. Ergò omnes actiones imperatæ voluntatis, non aliter bonæ vel malæ censentur, nisi ex bonitate aut malitia consilij aut voluntatis. Quæritur, an omnis actio humana sit vel bona, vel mala; an aliqua indifferens. Resp. per distinctionem. Actiones considerantur vel in specie, seu actu signato; vel in individuo, seu actu exercito. Utroque modo quædam actiones reperiuntur indifferentes, sed magis in specie quam in individuo spectatæ. Nam actio humana specificatur ab objecto & fine, in ordine ad rectam rationem, quæ est principium actionum humanarum. Si objectum actionis includit aliquid conveniens rectæ rationi, illa actio dicitur bona secundum speciem suam: veluti, dare eleemosynam pauperi, est bona actio secundum speciem; quæ tamen potest esse mala in individuo, vel in ipso exercitio actionis, si sc. non fiat ob charitatem, sed ostentationem. At, si objectum actionis non includit aliquid conveniens rectę rationi, sed potiùs repugnans, illa actio dicitur mala secundum

eundum speciem. Ut occidere, furari. Nam occidere repugnat naturæ humanæ; quare id in specie actio mala est, contraria humanitati; quæ tamen potest esse bona in individuo, si fiat bono animo vel ad exercendam justitiam. At interdum objectum actionis non includit aliquid ad ordinem rectæ rationis. Et talis actio dicitur indifferens secundum speciem; veluti, ire ambulatum; vel, tollere de terra festucam. Hoc tamen notandum; Aliquando actionem indifferentem secundum speciem esse bonam vel malam in individuo. Ut, ire ambulatum, in specie est aliquid indifferens; in individuo tamen seu exercitio actionis potest esse bona vel mala, ex intentione agentis. Nam, si fiat sanitatis causa, dicitur bona; si sanitatem lædat, mala. Nec hoc mirandum: quoniam actiones nostræ non solùm habent bonitatem aut malitiam ab objecto, quatenus conveniens est aut repugnans rectæ rationi; sed à singularibus etiam circunstantiis. Sicut aliquid in individuo potest convenire accidentaliter, quod non convenit speciei: ita etiam aliquid convenire potest actioni in individuo, quod non convenit ei simpliciter ut in specie.

Actiones igitur in specie, vel actu signato, interdum sunt indifferentes moraliter,

licet omnis actio physice vel in genere entis sit bona, ideoque nec fiat sine concursu Dei communi: tamen in genere morum, quædam actiones in specie dicuntur indifferentes. At si actiones non secundum speciem, id est, in actu signato, spectantur, sed in individuo; tunc ita distinguendum. Omnis actio humana, quatenus fit ob finē rectæ rationi convenientem, aut non convenientem, aut omnino extra genus actionum moralium, ut quæ non à voluntate sed imanatione proficiscitur; Actiones ejus generis cùm fiunt, neque bonæ dicuntur, neque malæ moraliter, neque etiam proprie indifferentes; quia sunt extra genus morum; nec à voluntate, sed ab imaginatione pendent. Nam actio indifferens, licet actu non sit bona vel mala moraliter, tamen est potestate; ut ambulare; sc. secundum circunstantias actionis, quæ actioni moralitatem, id est, decentiam vel indecentiam moralem, afferunt. At hoc genus actionum, quod potius ab imaginatione quam voluntate pendet, nec bonum nec malum, sed proprie indifferens dicitur; ut rodere ungues, fricare barbam.

At actio, si fiat (dum exercetur) ob finem convenientem rectæ rationi, dicitur bona moraliter: sin secus, mala. Nam tenetur

unus-

unusquisque intendere finem suæ naturæ congruum. Hinc verba otiosa, licet non proferantur ob malum finem, quia tamen carent debito fine, judicio reservantur, Matth. 12, v. 36. Ergò mala actio non solùm dicitur quę fit ob malum finem, vel ob finem non convenientem rectæ rationi; sed etiam quæ non fit ob bonum finem; licet non fit rectæ rationi contrarius. Nam, proferre verbum otiosum, non est agere ob malum finem; tamen, quia non profertur ob bonum finem, actio censetur vitiosa; quia non solum tenemur abstinere à malo, sed etiam omnes actiones nostras bono conformare. Hinc mala, quæ vocantur, omissionis sunt, quando malum quidem non committimus, sed bonum debitum omittimus.

CAP. XVII.

De circumstantiis actionum humanarum.

CIrcunstantia actionis nihil aliud est, quam singularis, externaque actionis conditio, vel extrinseca actionis determinatio. Nam actionis moralitas judicatur ex circunstantiis. Ideo dicitur circunstantia, quod actionem circumstet, terminet & extrinsecus definiat. Hinc prudenter distinqui debet substantia actionis à circunstantia.

Nam subſtantia, vel eſſentia, interna eſt; circunſtantia, externa. Ideo eadem actio poteſt eſſe ſecundum eſſentiam vel ſpeciem actionis, ſed diverſa ſecundum circunſtantias. Veluti, domi, vel in templo, confabulari, eadem ſpecie actio eſt, ſecundum eſſentiam; ſed variatur ſecundum circunſtantiam locorum. Semper itaque ſubſtantia actionis diſtingui debet à circunſtantia. Veluti, objectum furti eſt res aliena. Illud, nempe alienũ eſſe, non eſt circunſtantia furti; quod definitur *fraudulenta contractio rei alienæ invito domino*: At, parvum vel magnum eſſe: manifeſtum vel non manifeſtum: ſunt circunſtantiæ furti, non de eſſentia. Et ab iis circunſtantiis furtum æſtimatur. Nam magnum furtum magis punitur quam parvum; manifeſtum, quam non manifeſtum. Veluti, ſi aliquem aqua abluas, aquæ perfuſio non eſt circunſtantia actionis, ſed eſſentia, imò ipſa actio: ſed, quod abluendo refrigeres vel calefacias; proſis aut noceas; ſunt accidentia & quaſi circunſtantiæ illius actionis. Itaque circunſtantiæ ſunt quaſi differentiæ individuales, aut actionum humanarum determinationes: primò, quia non ſunt de ſubſtantia actionis, ſed extrinſecus circumſtant: ſecundo, quia, manente eadem actione, quoad ſubſtantiam vel ſpeciem,

varia-

variatio fieri potest secundum circumstantias; quod non contingeret, si circunstantiæ essent de essentia actionis.

Infinitæ sunt circunstantiæ actionum; septem præcipuæ; de quibus Arist. 3. Ethic. c. 1. Prima circunstantia est personarum. Ut, multum interest, utrùm, qui commisit crimen, sit civis, an peregrinus; domesticus, an externus; Clericus, an laicus. Secunda circunstantia est modi vel ordinis in actione. Ut, utrùm quis peccaverit ignoranter, an prudenter; sponte, an alieno consilio; denique quomodo aliquid factum sit, bona, an mala fide. Tertia Circunstantia est materiæ, aut objecti actionis. Veluti, an res furto ablata, sit sacra, an profana: nam furtum rei sacræ, sive sacrilegium, gravius punitur, quam simplex furtum, ob circunstantiam rei vel materiæ. Quarta Circunstantia est loci. Ut, utrùm furtum sit factum in loco sacro, vel profano. Ubi notandum, non omne furtum, factum in loco sacro, esse sacrilegium, nisi sit rei sacræ. Si enim in templo clam quis resecet crumenam proximi, non commisit sacrilegium, sed furtum commisit in loco sacro. Quinta Circunstantia est instrumentorum. Ut, utrùm fuste alium, an gladio, quis percusserit. Sexta & potissima circumstantia est finis. Ut, utrùm publi-

publici, an privati commodi causa aliquis subierit periculum. Septima Circunstantia est temporis. Ut, utrùm noctu, an interdiu, aliquid sit factum; utrùm ante, vel post cœnam. Has Circunstantias in actionibus vir prudens judicat, ex illis actiones humanas æstimat. Nam prudentis viri est, omnia actionum momenta, omnes circunstantias circunspicere; ut nihil imprudenter committat, cujus postea eum pœniteat. Istæ circustantiæ hoc versiculo continentur.

Quis, Quid, Vbi, Quibus auxiliis, Cur, Quomodo Quando.

Harum circumstantiarum præcipuæ finis & objectum; à quibus actiones humanæ definiuntur. Nam frustra actio suscipitur, nisi alicujus gratia. Ideo omnis actio humana pendet à præcognitione finis. Sed duplex est finis: nempe internus, & externus. Internus finis est proximus finis operis. Externus non est finis proximus actionis, sed agentis: verbi gratia. Finis sutoris, vel est internus finis operis, id est, futuræ: vel externus finis, sc. operantis sutoris. Uterque dicitur finis actionis; sed unus internus, alter externus. Finis internus vel operis, sc. futuræ, est calceus consutus. Finis verò externus, vel sutoris, aut agentis, multiplex esse potest: nam potest consuere calceum

pro

pro se ipso, vel pro alio; vel ut vendat, vel ut donet. Fines igitur agentium sunt mutabiles: at finis operis aut actionis semper idem est; nam non potest esse alius finis futuræ quam calceus consutus. Cum dicimus, finem esse circunstantiam actionis, intelligimus finem externum vel agentis; qui arbitrarius est, & variabilis; non finem internum, vel actionis; qui semper idem, vel immutabilis. Nam, quæ semper eodem modo se habent, non cadunt sub regulas prudentiæ. Qui igitur prudenter vivit aut agit, præcipue observare debet circunstantiam finis in actionibus: quæ prima pars est prudentiæ summæ; prospicere sc. Cur unumquodque fiat; ne quid temere agatur, sed omnia ob aliquem finem.

At forte hinc quis colligat, nullam actionem humanam esse vitiosam, quia omnis actio fit ob finem. Finis semper bonus; nam appetibilis est; & nemo appetit malum. Ergò omnis actio est bona à circunstantia finis; quæ quasi actionis est anima. Resp. Finem, vel objectum actionis humanæ sub ratione finis vel objecti, dici semper bonum. Ut, mercatoris finis, vel objectum, lucrum est; Imperatoris, victoria: utrumque habet rationem in voluntate aut appetitu. Eaque ratione omnis actio censeri potest

teſt bona. Sed aliquando bonum eſt verum: & aliquando apparens tantùm; quod abſolute malum, ejuſq; appetentia vitioſa. Item, Poteſt eſſe bonum ſenſus, quod rationi & judicio eſt malum. Nam bonum jucundum, aut utile, non ſemper eſt honeſtum, aut rectæ rationi conſentaneum: Ergò etiamſi omnis actio humana ſuſcipiatur ob finem, qui rationem boni habet; tamen non ſequitur, omnes actiones noſtras eſſe bonas & laudabiles; quia ſæpe nobis apparet bonum quod revera malum eſt. Nam qualis quiſque eſt, inde talis ei finis eſſe videtur. De bonitate & malitia actionum, non ex apparentia, ſed veritate, æſtimandum.

Quoad bonitatem & malitiam actionum, notandum diſcrimen actionum elicitarum & imperatarum voluntatis in actibus elicitis vel internis voluntatis; ut velle, nolle, amare. Eadem eſt bonitas ex objecto & fine actionis, quia idem eſt objectum & finis actionis. Ut, amoris & charitatis idem finis & objectum; nempe bonum proximi. At, in actibus externis, aut imperatis, alia bonitas aut malitia ex objecto, alia ex fine, quia objectum à fine earum actionum diſtinguitur. Hinc interdum fit, ut talis actio ſecundum objectum ſit bona, & ſecundum finem mala, vel contra. Verbi gratia, dare eleemoſynam

nam ob vanam gloriam; hæc actio bona est ratione eleemosynæ, quæ est objectum hujus actionis; tamen fine mala est, nempe qui est vana gloria vel ostentatio liberalitatis. Furari ad dandam eleemosynam, actio bona est quoad finem; sed mala est quoad objectum, nempe furari rem alienam; quæ est objectum furti.

Finis & reliquæ circunstantiæ sæpe insigniter augent vel minuunt bonitatem, vel malitiam actionis, in eadem specie, vel in diversa: quia non omnes circunstantiæ sunt æquales. Circunstantia instrumenti, ut si quis occidat hominem gladio aut fuste, non mutat speciem malitiæ: nam, quocumque modo occidat, semper homicidium est: At, si quis occidat aliquem spoliandi gratia; illa finis circunstantia homicidio addit novam & specie diversam malitiam, aut deformitatem, sc. furtum; nam furtum specie differt ab homicidio. Si res sacra furto ablata sit, circunstantia rei vel materiæ auget delictum vel deformitatem actionis, & efficit ut non sit simplex furtum, sed sacrilegium.

Omnes hasce circunstantias nemo sanæ mentis ignorare potest; nec tamen omnes scire, ob infinitam actionum humanarum varietatem. Hinc nemo summum prudentiæ fastigium attingere potest. Nam in eo con-

constitutus aliquis nunquam falli aut errare posset; quod humanæ fragilitati minime est concessum. Imò sæpe ex circunstantiarum ignorantia peccamus, per imprudentiam; quæ nihil est aliud, quam ignorantia cirstantiarum. Potest aliquis amici secretum detegere, vel animi levitate, vel errore; non observando circunstantiam modi, vel non cogitando esse secretum. Item, omissione circunstantiæ instrumenti, potest aliquis, negligenter tractans bombardam, proximum occidere: Item, neglecta circunstantia personæ, amicum pro hoste interficere: Item, ignoratione modi, jocando ad seria venire. Circa hęc igitur omnia peccare, & voluntariò & per ignorantiam peccare, contingit. Quæ actio non potest non esse vitiosa: siquidem subsequenti tristitia vel pœnitentia diluitur: At nunquam benefactorum nos pœnitet. Hinc regula politica: *Negligentia vel imprudentia neminem excusat.* Nam quorsum nobis judicium & ratio concessa, nisi ut circumspecte omnia agamus?

CAP.

CAP. XVIII.

De bono: quid sit. An malum, quatenus malum, possit à nobis appeti.

QUia finis est potissima actionum circunstantia, de eo proxime dicendum. Sed, quia finis species quædam boni est, (nam appetitur sub ratione boni;) ideo priùs quædam sunt tractanda de bono, ut intelligamus, quem finem, quod bonum in philosophia morali spectare oporteat. Primò, Bonum formaliter definitur, *quod unicuique conveniens est*. Nam bonum est objectum appetitus; at aliquid eatenus appetimus, quatenus nobis vel vere conveniens est, vel æstimamus esse tale. Inde sequitur Appetibilitas, prima affectio boni. Nam, quia bonum dicitur quod unicuique conveniens; aqua pisci, aër avi: ideo appetibile est. Hinc Aristoteles, 1 Ethic. c. 1, hac proprietate bonum circumscribit, sc. *quod omnia appetunt*. At, quia non omnibus omnia conveniunt: tamen singula suum bonum aut perfectionem appetunt: vel appetitu naturali sine præcedanea boni notitia: vel appetitu animali, præcurrente cognitione sensitiva; sicut equus appetit pabulum: vel appetitu rationali secundum notitiam intelle-

ctualem ; uti homo appetit felicitatem intellectu præcognitam. Maxime vero ſummum bonum eſt , quod omnia appetunt. Nam, ſi omnia appetunt bonum, & omne bonum quædam ſummi boni participatio eſt; ſequitur, omnia, ſaltem virtute, vel implicite , ferri in ſummum bonum. Hinc, quæ ſecundum individua perpetua eſſe nequeunt, ſtudent ſaltem perpetuari ſecundum ſpeciem per viam generationis,ut quodammodo Dei, qui ſummum bonum eſt, æternitatem imitentur.

Solet quoque bonum ab alia proprietate deſcribi ; ſc. quod eſt ſui diffuſivum, vel communicativum. Nam proprium boni eſt, ſe quamplurimis communicare, ſe late diffundere. Ideo , cæteris paribus , bonum, quanto communius, tanto divinius & melius habetur. Hinc Deus, quod maxime ſe diffundat,& pluribus communicet,appellatur ſummum bonum. Hoc tamen ſenſu,quo bonum definimus ſui diffuſivum vel communicativum, deducendum videtur à Beando; quaſi dicas , Ideo bonum communicativum eſt, quia omnes beat & perfficit, ideoque ab omnibus perfectionis gratiâ appetitur.

Dicas, appetitum ſenſitivum ,ſeu animalem , non ferri in bonum, ſed potius in malum , eum qui rationi repugnat. *Cogitatio cordis*

cordis humani mala est ab adolescentia sua. Gen. 8. Resp. Sæpiùs quidem fertur appetitus in malum, sed tamen tanquam in bonum Jucundum aut Utile. Imo malum, ut malum, nunquam potest appeti. Et, quamvis appetitus sensitivus sæpiùs in malum feratur, tamen non sub ratione mali, sed boni. Deinde, non nisi concurrente depravata voluntate, & cæca ratione. Ideo in belluis, quæ consilio aut ratione non reguntur, sed sola imaginatione, appetitus tantùm in bonum, vel in id quod est conveniens naturæ, movetur. Non enim, sicut homo incontinens aut intemperans, animal se cibo aut potu ingurgitat, sed nihil ulteriùs appetit, quàm quod naturæ sufficit, ejusque replet appetitum.

Quod de appetitu naturali & animali diximus, nempe ferri tantùm in bonum, sive verum, sive apparens, id est tenendum de appetitu rationali, aut voluntate libera. Voluntas, pro exercenda sua libertate, non potest bonum, quatenus bonum, repudiare: nec amplecti malum, quatenus malum. Quippe, velle malum sub ratione mali, aut, rejicere bonum sub ratione boni, non est potentiæ, sed impotentiæ, nec libertatis, sed servitutis. Deinde, quod non est actu appetibile, aut volibile, (ut ita loquar) illud

BIBLIOTHÈQUE UNIVERSITAIRE DE MONTAUBAN

lud non potest appetitum aut voluntatem movere, vel de potestate in actum deducere: at malum, quatenus malum, utpote naturæ repugnans, non est appetibile, aut volibile: Ergò nemo potest velle malum, tanquam malum. Præterea appetitio est inclinatio appetitus aut voluntatis in objectum appetibile. At nihil inclinatur, nisi in aliquid sibi simile aut conveniens; quod est bonum. Ergò malum, quatenus malum, non cadit sub appetitum, saltem positive, licet negative; hoc est, non cadit sub appetitum ut appetatur, sed ut repudietur vel non appetatur.

Huic tamen sententiæ quædam obstare videntur. Primò, possumus alteri, sc. hosti, obstare vel velle malum, quatenus malum; ut ruinam, mortem. Resp. Hoc malum, in principio, hoc est, in appetitu, habet rationem boni; licet in termino, mali. Nam, qui vult aut optat mortem alterius, mors illa ipsi jucunda est, & appetibilis judicatur, quatenus in morte alterius voluptatem capiat. Ergò habet rationem boni jucundi in appetitu; licet habeat rationem mali in termino, vel respectu illius cui appetitur.

Dices secundò, damnatos velle, Deum non esse; item, desperatos mortem sibi exoptare.

optare. Quæ omnia non nisi mali habent rationem. Resp. Licet illa vere mala sint, perditis tamen illis hominibus apparent bona; quatenus per illa se à majoribus malis liberari judicant; & minus malum respectu maioris habet rationem boni. Sane, cumminora mala non exhorrescant, ut à majoribus liberentur; ex eo colligimus, neminem posse velle malum, sub ratione mali, sed omne malum, quod exoptatur, in appetitu habere rationem boni.

Inquies tertiò; Voluntas est libera circa bonum & malum: Ergò non tantùm potest appetere bonum ut bonum, sed etiam malum ut malum; nec tantùm rejicere malum ut malum, sed etiam bonum ut bonum. Resp. per distinctionem Libertatis. Duplex est etymologia Libertatis seu Liberi. Primò dicitur Libertas à verbo *liberare*; & tunc opponitur servituti; ac definitur, facultas agendi quodvis. Ea dicitur libertas conditionis, vel libertas à servitute. Hinc dicimus, alios esse homines liberos; alios servos. Secundò, libertas dicitur à verbo impersonali *libêre*; & tunc appellatur libertas appetitionis, vel voluntatis. Et est duplex. Nempe vel opponitur coactioni; & tunc appellatur libertas à coactione: qualis cernitur in spontaneis motibus, vel a-

ctionibus,tum hominum,tum belluarũ.Nam etiam belluæ habent libertatem à coactione,quatenus ſponte agunt,non coacte. Vel libertas opponitur neceſſitati; & dicitur libertas à Neceſſitate. Quæ tantùm reperitur in actionibus humanis & proprie liberis. Et hæc libertas humana rurſus duplex eſt; nempe Contrarietatis, & Contradictionis. Libertas Contradictionis eſt, qua voluntas libera dicitur quoad exercitium ſuarum actionum; ut idem poſſit velle vel non velle. Veluti, ire in forum, vel non ire in forum. Nam velle, non velle, ire, non ire, ſunt contradicentia. Ideo hæc dicitur libertas Contradictionis. Libertas contrarietatis eſt, qua voluntas dicitur libera, quoad ſpecificationem actionis ad velle & nolle, ut hoc poſſit velle, & non illud. Nam ſicut Velle & Non velle ſunt contradicentia: ita Velle & Nolle ſunt contraria. Ideo libertas ad Velle & Nolle dicitur libertas Contrarietatis. Hinc ad objectionem tertiam reſpondeo, & dico, Voluntatem eſſe liberam circa bonum & malum, non libertate Contrarietatis, qua poſitive in contraria fertur; nempe in bonum & malum indifferenter, quatenus ſunt talia; vel in bonum & malum contrariis actibus; ſc. ut poſſit appetere bonum quatenus bonum, vel repudiare bonum quate-

quatenus bonum, aut malum rejicere quatenus malum, vel id amplecti quatenus malum; quæ sunt actiones contrariæ. Igitur dico, Voluntatem circa bonum & malum, quatenus talia, non esse liberam libertate contrarietatis: liberam tamen libertate contradictionis. Nam potest aliquod bonum velle, non velle: aliquod malum rejicere, vel non rejicere. Ut, possit aliquis studere, vel non studere. Et sic de aliis bonis particularibus. Item, mors mala est; possumus tamen mortis periculum subire, vel non. Interim bonum nunquam rejicimus sub ratione boni, aut malum amplectimur sub ratione mali. Hinc, sicut verum & falsum cadunt sub intellectum, ita bonum & malum sub voluntatem: quamvis diversa ratione: nempe bonum positive, ut appetatur; malum negative, ut rejiciatur.

CAP. XIX.

Quotuplex sit bonum. Et an idem sit bonum quod finis.

BOnum in genere triplex est. Metaphysicum, Physicum, & Ethicum. Bonum Metaphysicum dicitur bonum Transcendens. Quod cum ipso ente reciprocatur. Nan Ens, quatenus Ens, bonum est. Bonum

physicum est bonum cujusque entis, quod unicuique secundum naturam conveniens est. Ut, natare, bonum est piscibus; volare, avibus; & cujusque rei facultates aut operationes naturales dicuntur bona physica, vel naturalia. Quo sensu dicit philosophus, unumquemque esse ob suam operationem. Sed de bono metaphysico aut physico non agimus.

Bonum ethicum, vel morale, de quo nunc proprie agitur, *est perfectio actionis humanæ secundum rectam rationem*; quæ est regula vivendi. Ideoque appellatur bonum humanum, quod ab homine sponte ac libere appetatur. Si tamen bonum humanum late sumas, tribus modis potest dividi. *Primò*, ratione subjecti, in bonum animi; ut est scientia. In bonum corporis; ut est sanitas. In bonum fortunæ; ut est opulentia, honores, dignitates. Aliter hæc postrema bona externa dicuntur, quia extra hominem circunstant. Hæc omnia in homine bona moralia censentur, quatenus prudentiæ regimini subjiciuntur. Vir prudens scientiam in usum publicum convertit; sanitatem corporis prudenti quodam regimine conservat, & labefactatam recuperat; divitias, honores, ad multarum virtutum exercitium, liberalitatis, magnificentiæ, & charitatis, habet ac possidet. *Secun-*

Secundò ratione finis, bonum morale magis proprie dividitur in Utile, Iucundum, & Honestum Quippe bonum dicitur, quod appetibile est. At, quod est appetibile, terminat appetitum, vel simpliciter, vel secundum quid. Quod simpliciter terminat appetitum, est finis, sc. ultimum apprehendendorum. Secundum quid appetitum terminans, est medium. Nam media appetimus non simpliciter, vel propter se, sed secundum quid, aut propter finem. Ideo media non terminant appetitum ultimate, sed mediate.

Finis autem, qui simpliciter terminat appetitum, spectatur dupliciter. Primò per se, simpliciter; ut est finis, aut objectum ultimum appetitus; & tunc dicitur bonum honestum: vel non simplicitur finis, sed possessio aut fructio finis spectatur; & appellatur bonum jucundum, seu delectabile: nam jucundum & delectabile est, eo tandem frui quod multùm desideramus: ergò bonum, honestum & jucundum, simpliciter movent & terminant appetitum, nec differunt nisi ut possidendum & possessum: nam finis simpliciter desideratus, & bonum quatenus eo fruimur, dicuntur bonum jucundum aut delectabile.

Media pro fine consequendo non sim-

pliciter & ultimate movent appetitum; sed secundum quid aut mediate. Ideo dicuntur bona Utilia; quia utilia sunt ad habendum finem. Itaque per bonum utile pervenitur ad bonum honestum; quod est finis. Ex ejus possessione nascitur jucundum bonum; quod est ipsa fruitio finis aut boni honesti. Hinc bonum honestum absolute vel simpliciter dicitur bonum morale, fundamentum aut mensura reliquorum bonorum. Bonum jucundum non aliter bonum dicitur, nisi quatenus fundatur in honestate. Bonum utile sine honesto tantùm est bonum apparens. Voluptas aut jucunditas, quæ ex rei honestæ possessione non percipitur, tantùm quoque dicitur bonum jucundum secundum apparentiam, non veritatem. Hinc (ut poëta canit)

Miseri quorum gaudia crimen habent.

Nam talem voluptatem, quia non est vere bonum, pœnitentia aut tristitia subsequi solet. Pariter Avarorum compendia sunt potiùs dispendia, non vere bona utilia, quia non fundantur in honestate, nec media sunt assequendi bonum honestum, verumque finem actionum humanarum.

Suprà diximus, finem esse speciem boni; siquidem finem non expetimus, nisi sub ratione boni. At, si finis est boni species, finis

&

& bonum non plane idem sunt: nam species & genus non debent confundi. Quod quomodo intelligendum, nunc explicabimus. Primò, finis & bonum non idem formaliter significant: nam bonum formaliter infert relationem convenientiæ; est enim id quod alicui conveniens est, ut suprà: at finis non relationem convenientiæ notat, sed Causæ finalis; nam definitur id *cujus gratiâ aliquid fit*. Secundò, finis & bonum in actu non reciprocantur: nam etsi omnis finis habeat rationem boni, non tamen omne bonum in actu habet rationem finis; quia multa sunt bona, vel alicui congrua, quæ tamen ab eo non expetuntur; ideo, respectu illius, boni quod est, sed non finis, rationem obtinet. Tertiò, datur bonum ob se, & bonum propter aliud: ut medicina bona est propter sanitatem. At bonum propter aliud, non est finis, sed medium. Ergò bonum patet latiùs fine. Quartò, omne tamen bonum, quatenus expetitur, vel in ordine ad appetitũ, habet rationem finis. Quod ita accipiendum. Nempe finis dupliciter spectatur; sc. vel in ordine ad appetitum; vel in ordine ad media. Tunc media sunt quidem bonum quod est, sed non finis, verum bona propter finem. At, si finis spectetur in ordine ad appetitum, quem movet aut terminat;

ipsa

ipsa media dici possunt fines, quatenus expetuntur. Nam omnis appetitio est propter id quod appetitur. Hinc verum est quod dicimus, quicquid appetitur, potest dici quodammodo finis, sc. appetitus. Veluti, pharmacum, ratione sanitatis, medium dicitur, non finis, medici, vel ægroti. At, ratione appetitus, consilij aut intentionis, medici aut ægroti dici potest finis, non ultimus, sed intermedius, quatenus proprie terminat appetitum. Nam, quando aliquid expetimus, sive sit vere finis, sive medium ad finem, illud adepti, dicimur consequi finem appetitionis nostræ. Omne igitur bonum in ordine ad appetitum potest dici finis, quia, qua bonum, est appetibile, vel aptum movere aut terminare appetitum. Quintò, si bonum & finis non in actu, sed in potentia accipiantur, reciprocantur: quia, quicquid esse potest bonum, vel conveniens alicui, illud quoque potest expeti, ut finis appetitus: & vice versa, quicquid potest expeti ut finis, illud etiam potest esse bonum vel conveniens alicui.

Hic observandum discrimen finis & scopi. Nam plerique omnes hæc duo confundunt: sed male. Re quidem non differre videntur, differunt tamen ratione. Scopus est quidquid primò aliquis sibi effingit, etsi non

non perpetuò assequatur. Finis verò, cujus gratiâ omnia molitur. Ut clariùs loquar; quousque quis aliquid primò intentum non assequitur, illud non finis ejus, sed scopus dicitur: at, si intentum assequatur, idem non scopus, sed finis, appellatur actionis. Ut, sanitas intenta, sed non acquisita, dicitur scopus medici, non finis; comparata verò, finis, non scopus. Nam finis dicitur, cujus gratiâ aliquid fit. At medicus omnia facit propter adeptionem sanitatis, non simpliciter propter sanitatem. Ergò adeptio sanitatis proprie dicitur finis medici, non simpliciter sanitas; quæ eventu incerta est; ideoque potiùs dicitur scopus medici, quàm finis. Nam scopus est ad quem collimant sagittarij; à quo sæpiùs aberrant: at finis est actionis perfectio. Idcirco, attingere scopum, est habere finem actionis. Ita patet, finem & scopum idem significare, sed differre ratione, quatenus idem dicitur scopus ratione collimationis, & finis ratione adeptionis. Nos, in hoc tractatu de fine actionum humanarum, *fine* & *scopo* promiscue utimur. Illud tamen observare libuit, ne hujus distinctionis nescij essetis.

CAP.

CAP. XX.

An omnia agant propter finem. Item, an detur ultimus finis actionum humanarum.

SEquitur agendum de fine humanarum actionum, cujus gratiâ suprà de bono locuti sumus. Nam media non quæruntur nisi propter finem. Arduam virtutis viam non ingredimur, nisi ob felicitatem. Ideo actiones sine fine sunt incertæ & temerariæ. Omnino igitur in doctrina morali ante omnia conîtare oportet de fine actionum humanarum. Sic doctrina de virtutibus nobis tum suavior, tum utilior fiet.

Primò in genere quæritur, An omnia agant ob finem. Initio distinguendum. Nempe agere propter finem, vel late, vel stricte, vel proprie, vel improprie, sumitur. Agere propter finem, late vel improprie, nihil aliud est, quàm in finem aut perfectionem suam tendere; sive cognitam, sive non cognitam; sive per se, sive aliena directione. Agere propter finem stricte, vel proprie, est ita agere, ut illum finem agens præcognoscat, seque, suaque omnia, in eundem finem dirigat.

Priori modo, dico, omnia agere propter finem. Nam nihil est in rerum natura, quod non

non naturali propensione feratur in bonum, aut perfectionem suam; sive proprio motu, sive directione primi motoris, qui omnia sapienter in suos fines ordinat. Hinc axioma Physicum, 1 de Cœlo cap. 2. *Deus & Natura nihil frustra faciunt.*

Secundo modo, sola natura intellectualis agit propter finem: cujus sc. proprium est, se, suasque actiones, dirigere; cum sit domina suarum actionum; & finem formaliter cognoscere, ad quem media & actiones suas dirigat. At natura irrationalis non, nisi aliunde mota, in finem tendit; vel sine finis intelligentia, ut animalia; vel sine ulla præcedanea notitia, ut plantæ, elementa, &c. Nam natura intellectus expers, non est domina suarum actionum; quas ideo in aliquem finem per se non potest ordinare, sed potiùs aliunde ordinatur. Animalia, etsi finem, quem expetunt, notitia saltem Sensitiva cognoscant, non tamen Intellectiva, vel formaliter, sub ratione finis: ideo non possunt se libere aut suos actus in aliquem finem ordinare, sed tantum instinctu agunt naturali, secundum directionem primi motoris; ideoque semper eodem modo agunt; nam, quæ libere agunt, non semper eodem modo agunt.

Objicies; Quædã animalia videntur suas actio-

actiones in finem ordinare, quatenus media apta ad consequendum finem eligunt & disponunt; ut aves, fœtus parturiendi gratiâ, nidos & alia artificiosissime construunt, ut hirundines. Resp. Id ab iis non præstari, quòd finis aliquam prænotionem habeant, vel quod suis actionibus aliquem præscribant finem, aut media, tanquam media, cognoscant, eaque sub ratione mediorum eligant aut disponant: sed naturali tantùm instinctu, & directione primi motoris, qui rerum omnium fines novit; sicut sagitta, à jaculatore directa, in scopum fertur. Ea enim omnia fieri instinctu naturæ, non ex præcognitione finis, patet; quia semper eodem modo agunt. Et in eo discrimen est Naturæ & Voluntatis; quod Natura semper uno modo agat propter necessitatem; Voluntas multis modis, ob libertatem. Quia tamen Deus, vel primus motor cum omnibus causis secundis in agendo concurrit, ideo sic instinctu naturali agunt, ut tamen in fines suos, non sine directione primi motoris, ferantur. *Nam opus naturæ est opus intelligentiæ.* At natura intellectualis, ut homo, proprie dicitur agere propter finem, non sc. simpliciter, sed tanquam finem. Primò omnis appetitio humana est propter finem, quia est alicujus boni quod appetitur. At bonum

bonum appetitum habet rationem finis, in ordine ad appetitum, ut suprá. Nec tantùm homo agit propter finem materialiter cognitum, ut animalia, sed etiam formaliter, vel tanquam finem præcognitũ, quia est animal intelligés, & libere agés. Ideo intelligit finẽ suarum actionũ, suisque actionibus aliquem finem aut scopum proponit, & se ipsum per media inventa, aut cogitata, ad illum finem habendum promovet & dirigit. Inscitum igitur illud est, quod communiter homines in ore habent, si quando res minùs ex voto succedat, se appellantes infortunatos: cum tamen quisque sit fortunæ suæ faber, quatenus ratione & consilio pollet: ideo finem proponere debet suis actionibus, & media eligere ac disponere. Si igitur res secus fluant quã sperabatur, non fortunæ illud adscribere debet, sed suæ stultitiæ aut imprudentiæ, qui de fine vel de mediis male judicavit.

Cum omnia agant propter finem, necesse est, dari aliquem finem ultimum actionum humanarum; aliàs appetitus esset frustra. Nam, quemadmodum in moventibus, & causis subordinatis, non datur progressus in infinitum, sed tandem devenitur ad primum movens, vel primam causam, à qua incipit motus reliquorum moventium, aut

causarum; nam aliàs nullus esset motus: ita in bonis, aut in finibus, oportet aliquem ultimum esse & optimum, terminantem appetitum, ne frustra sit, aut infinitus. Quippe in finibus duplex ordo; unus intentionis, alter executionis: in utroque oportet primum dari aliquid. Imò cum Ordo componatur ex prioribus & posterioribus, vel subordinatis; & non dentur priora & posteriora, nisi dentur primum & ultimum: sequitur, in omni ordine dari primum, (ergò etiam in finibus,) sive spectetur ordo Intentionis, sive ordo Executionis. Nam in ordine Intētionis primum dicitur, quod primo movet appetitum; quo sublato appetitus non moveretur. Et hic est finis ultimus, principium sc. agendi, secundum intentionem agentis, vel in ordine intentionis. Quod est primum in ordine executionis, illud dicitur à quo incipit operatio, sine quo ea non inciperet. Nam non potest esse inceptio operis sine aliquo principio operationis. Et hoc est primum eorum quæ sunt ad finem ultimum, vel primum mediorum: Nam sicut finis ultimus est primum movens in ordine intentionis: ita primum mediorum est principium in ordine executionis. Hinc dicimus, *quod est primum in intentione, est ultimum in executione: & contrà, quod est primum in exenutione,*

est

est ultimum in intentione agentis. Primò medicus intendit finem, hoc est, sanitatem ægroti; sed ultimò inducit sanitatem. Primò operari incipit à mediis, venam aperiendo, tundendo, aut præbendo pharmacum: sed illa media ultimò intendit, nempe propter finem, vel sanitatem priùs intentam. Ita patet, sive ordinem spectes Executionis, sive Intentionis, dari primum & ultimum in finibus, quia, quod est primum in intentione, est ultimum in executione, & contrà. Sic semper in actionibus humanis habes primum & ultimum. Ergò datur ultimus finis actionum humanarum.

CAP. XXI.

An sint plures fines ultimi. An omnes ultimum expetant, & an eundem finem.

DAri finem ultimum actionum humanarum, ex præcedentibus constat. Quippe aliàs varius & indefinitus esset appetitus hominis. Sed quæritur, utrùm unus tantùm sit finis ultimus, an plures. Hîc prænotandum, finis, ut Græce sonat, duplicem esse notationem. Primò dicitur Græce τέλος, vel à τελέω, *finio, perficio*; quia finis est perfectio eorum quæ referuntur ad finem. Eadem notatione finis sumitur pro termino vel extremi-

tremitate alicujus rei. Sic mors dicitur finis vitæ, quasi terminus vel extremitas, qua vita clauditur, aut finitur. Secundò τέλος dicitur à πέλειν, quod est *oriri*, quia ante omnem actionem solis instar orientis prælucet finis. Ideo dicitur principium actionis quoad consilium aut intentionem agentis. Et hæc de notatione nominis.

Ad *primam* capitis quæstionem, utrùm sc. sint plures fines ultimi, respondetur, primò distinguendo de finibus. Alij dicuntur fines ultimi, alij medij. Medij fines tantùm fines appellantur in ordine ad appetitum, quatenus aliquo modo explent vel terminant appetitum: sed media appellantur in ordine ad ultimum finem. Et certum est, media, vel fines medios, plures esse in aliquo genere; quia de mediis tantùm est deliberatio, non de fine; at deliberatio est de pluribus, ut suprà. Ergò plures sunt fines medij pro uno ultimo; quorum alij sunt propinquiores, alij remotiores. Secundo de fine ultimo quoque distinguendum. Finis ultimus, vel dicitur absolute ultimus, vel secundùm quid, sc. in certo genere. Finis ultimus secundum quid, aut in certo genere, respectu finis absolute ultimi, rationem habet medij. Si intelligatur finis ultimus secundum quid, vel in certo genere; dico,

quoque

quoque esse plures fines ultimos. Veluti, in genere contemplabilium, finis ultimus est Scientia. Est enim finis contemplationis in genere. τῶν πρακτῶν actio vel prudentia dicitur finis ultimus. Item, ultimus finis physicæ est cognitio rerum naturalium. Item, ultimus finis logicæ est recte differere. Sic plures sunt fines ultimi secundum quid, vel in certo genere, qui non absolute dicuntur ultimi: quia non optimi, nec omnino terminant appetitum, sed tantùm disponunt ad finem absolutè optimum & ultimum: Ideo Averroës, in prolegomenis physicæ auscultationis, scientiam appellat felicitatem, non completive, sed dispositive: quasi proximam dispositionem ad beatitudinem, non beatitudinem ipsam.

Finis ultimus absolute; vel sumitur in genere, vel in specie. In genere dicitur Beatitudo. Appellatur autem finis ultimus absolute, quia est optimus, &, ut Philo Judæus loquitur, *collectio omnium bonorum*; ultimò sc. terminans appetitum; quo nihil melius potest ab homine expeti. Et in genere appellatur Beatitudo, vel Felicitas. Nam alia omnia non possunt explere appetitum humanum; sed semper aliquid melius desideratur, donec perveniatur ad Feli-

citatem ipsam, qua nihil melius aut perfectius cogitari aut optari potest. Si enim quæras, cur aliquis velit esse dives, justus, aut honoratus; respondebitur, ut sit felix aut beatus. Ergò nihil aliorum summe bonum est: siquidem omnia ordinantur ad felicitatem, ut aliquid optimum. Si rursus ex alio quæras, cur velit esse felix: certe non habebit quod ulterius respondeat, quia nihil invenit melius felicitate, propter quod optet esse felix. Ideo aliter respondere non potest, quàm, se optare felicitatē ut sit felix: siquidem in ea summa absolute hominis perfectio continetur.

Summum itaq;, vel ultimum absolute bonum, est ipsa felicitas, cujus desiderium omnibus à natura insitum est. Nam omnes exoptant naturaliter felicitatem. Hinc sequitur, in genere tantùm esse finem absolute ultimum & optimum actionum humanarum; nec plures esse posse. Quod sequentibus rationibus ostendo. *Primò* ex perfectione finis absolute ultimi. Finis absolute ultimus est bonum absolute perfectum, plene planeque perficiens hominem, ut præter id nihil ulteriùs desiderari possit. Ergò finis absolute ultimus, est tantùm unus. Consequens patet; quia, si plures essent fines absolute ultimi, nullus esset bonum absolu-

solute perfectum; quia, distinctionis gratiâ, aliqua esset perfectio in uno, quę nõ esset in alio. Ideo nullum esset bonũ absolute perfectũ, vel cumulus omnium perfectionũ; qualem oportet esse finem absolute ultimum. *Secunda* ratio, ex bonitate finis absolute ultimi. Finis absolute ultimus, est summum bonum, quo nihil melius expeti potest, omnino terminans appetitum. At non possunt esse plura summa bona, quia nullum esset summum bonũ. Nam, ubi plura sunt, & diversa, unum in se habet aliquid quod non est in alio; aliter invicem non distinguerentur. Ergò, si essent plura summa bona, aliqua perfectio vel bonitas esset in uno, quæ non esset in alio. Ideo nullum esset summum; quia de ratione summi boni est, ut in se omnem perfectionem, & quicquid desiderari possit, includat. *Tertia* ratio, à primo specificante. Actiones humanæ specificantur aut determinantur à fine: At aliquid non specificatur aut determinatur à pluribus, sed ab uno: Ergò unus est tantùm absolutè ultimus finis; qui in genere dicitur Felicitas. *Quarta* ratio, prout in processu rationis id primum dicitur, quod naturaliter primò desideratur. Hoc autem unum est; quia natura non tendit nisi ad unum tanquam ad perfectionem suam. Ergò u-

num est appetitionum nostrarum principium; quod est finis ultimus, in quem omnes actiones nostræ extremò diriguntur. Nam quicquid homo expetit, illud expetit sub ratione boni: quod si cognoscatur non esse bonum perfectum, non desideratur. Ultimò, ut aliquid tendens in bonum perfectum, vel finem ultimum. Quia nihil potest terminare appetitum quod non cognoscitur ut bonum perfectum & ultimum, quo nihil melius. Item; Sic se habet ultimus finis in movendo appetitum, sicut primum movens, aut prima causa, in movendis causis secundis. At causæ secundæ non agunt, nisi moveantur vel dirigantur à prima causa. Ita secunda appetibilia non movent appetitum, nisi in ordine ad primum, quod est ultimus absolute finis. Ergò non possunt esse plures fines absolute ultimi, sed unus tantùm.

Quærebatur *secundò*, utrùm omnes finem ultimum expetant. Resp. Patet ex prædictis. Nam diximus, omnes in genere, vel indefinite finem ultimum, id est, beatitudinem, exoptare. Nam eo nihil melius inveniunt, & ad illum finem omnia referuntur. Nam, quæcumque homines in mundo exoptant, illa propter felicitatem exoptant, ut sc. meliùs & feliciùs vivant. Itaque omnes

mnes homines naturaliter eundem finem ultimum, in genere, vel in communi, desiderant; quia omnia naturaliter ad suam perfectionem feruntur.

Quærebatur *tertiò*, an omnes eundem in specie finem expetant. Certum est ex prædictis, omnes appetere finem absolute ultimum & perfectum. Sed finis absolute ultimus, vel verus, à natura talis est; vel apparens, aut secundum opinionem. Ita, si in specie loquaris de fine absolute ultimo, dico, non omnes eundem in specie finem expetere. Nam non omnes tendunt ad veram felicitatem, vel ad finem vere & absolute ultimum vel optimum; quia tantùm unus esse potest. Sed, cùm omnes in communi aspirant ad beatitudinem, plures falsam vel apparentem amplectuntur; quæ multiplex est pro infinitis hominum studiis. Scilicet, quicquid unicuique videtur optimum, in eo collocat vitæ suæ felicitatem; sive vere bonum sit, sive apparens. Hinc diversa hominum studia diversas de summo bono opiniones gignunt. Avarus felicitatem ponit in pecunia; Mercator in lucro; Miles in præda; Ambitiosus in honoribus. Exul patriam, Imperator Victoriam, summum bonum esse putat. Nec solùm discrepantes sunt diversorum hominum de Felicitate sen-

tentiæ, sed etiam sæpe idem à se ipso dissentit. Qui ægrotat, Felicitatem ponit in sanitate; egenus in divitiis, incarceratus in libertate; doloribus cruciatus in indolentia. Itaque non eædem hominum opiniones de summo bono in specie, quamvis de summo bono in genere consentiant. Hoc est, omnes volunt & cupiunt esse felices; non tamen omnes volunt & cupiunt esse felices eodem modo: sed hic suam felicitatem in illa re, alius in alia collocat.

CAP. XXII.

De felicitate objectiva.

VT hoc meliùs intelligamus, tenendum est, duplicem esse felicitatem. Nempe Objectivam, & Formalem; seu Externam, & Internam. Objectiva, seu externa, est illa res, quæ possessorem reddit felicem, aut beatum. Beatitudo formalis non est res illa quæ aliquem beat, sed illius rei possessio & fruitio. Ideoque possidentis Interna felicitas appellatur. Illa verò Objectiva est externa, quia est aliquid extra hominem, ad possidendum oblatum homine præstantius, cum sit finis absolute ultimus, & optimus, propter quem homo est & operatur. Nihil autem esse aut operari debet, nisi per id

id quod se ipso sit melius. Dicitur autem felicitas Objectiva : quia est objectum felicitatis formalis, quæ in possessione aut fruitione illius veri consistit, & homini beando objicitur vel offertur, tanquam scopus aut meta actionum humanarum. Nam sicut sagittarius in scopum; ita homo in illud unicum summumque bonum, cujus possessio vel fruitio dicitur felicitas formalis, intendit & collimat.

De felicitate Objectiva, seu objecto felicitatis humanæ, omnes homines in genere consentiunt, ut suprà: nam omnes exoptant summum bonum, quodcumque tandem illud sit. Sed dissentiunt in specie, dum alij in uno, alij in alio, rerum suarum anchoram fundant.

Tria sunt genera bonorum. *Primum*, alia sunt bona Externa; ut bona Forrunæ, ut divitiæ, honores, gloria, potentia; in quibus felicitatem suam homines Mundani & Politici figere solent; sed pessime. Primò, quia hæc bona non explent appetitum. Secundò, hęc bona propter se non expetũtur, sed propter usum : at felicitas est bonum propter se tantùm, vel ultimò, expetendum. Tertiò, ista bona ignobiliori hominis parti, sc. corpori, inserviunt; ideo non possunt reddere hominem beatum. Quartò,

tò, ignobiliora sunt homine: at Objectiva felicitas est aliquid homine præstantius, summum sc. bonum & perfectissimum. Quintò, hæc bona mutabilia sunt; at felicitas est bonum constans & immutabile. Nec enim ille beatus, qui potest esse miser. Sextò, divitiæ, honores, ab invitis auferri possunt; ideo non sunt in nostra potestate: quomodo igitur aliquem reddent beatum? Septimò, honor, gloria, laus, fere pendent ex falsa hominum opinione. *Honor*, inquit philosophus, *potiùs est in honorante quam in honorato.* Et sæpe indignis defertur. Ergò tantum abest ut in iis felicitas nostra collocari debeat, ut potiùs & sæpiùs hæc sint fucata & falsa bona.

Secundum genus bonorum continet bona corporis; ut sunt voluptas, robur, forma, sanitas. In quibus hominum vulgus suam statuit felicitatem; sed male. Primò, quia, ut suprà, hæc non satiant appetitum; nam semper aliquid melius desideratur. Secundò, bona corporis ob se non expetuntur, sed propter bona animi. Tertiò bona hæc evanida & mutabilia sunt. Quartò, sicut animus præstantior corpore est: ita bona animi bonis corporis. Quintò, hæc bona nobis communia sunt cum bestiis, quibus etiam sæpe à bestiis superamur: At bestiæ

non

non sunt capaces felicitatis : multo minùs possunt esse feliciores homine. Ergò in bonis corporis non est summum bonum.

Tertiò alia sunt bona animi; ut scientia, prudentia, ad quam collimant potissimùm philosophi, vel homines liberaliter educati. Tria sunt animi bona; nempe Facultas, Habitus, Operatio. In nullo horum videtur collocanda felicitas hominis objectiva. Non in facultate animi, vel in habitu, ut est scientia; quia facultas & habitus animi sunt propter suas operationes tanquam fines. At felicitas non est propter aliud, sed tantùm propter se; quia est finis absolute ultimus & optimus. Neque enim hominis beatitudo collocanda videtur in animæ operatione, sive præstantissima, sive non. Non operatione animæ non præstantissima, veluti in operatione sensus aut appetitus; quia felicitas est summum bonum. Neque etiam in optima aut præstantissima; sc. in operatione rationis aut intellectus; in scientiæ, prudentiæ aut virtutis actione; quia felicitas objectiva, sicuti diximus, est aliquid extra hominem, vel melior homine. Ergò in nulla animi operatione, multo minùs corporis aut fortunæ bonis, statuenda felicitas humana. In quo igitur? Resp. In solo Deo. Nihil enim aliud restat, quod sit aliud ab homi-

homine, homine præstantius, & summũ bonum, inexplebilẽ aliàs appetitum hominis satians, quàm solus Deus. Ideo felicitas objectiva hominis, vel objectum humanæ felicitatis, est unicus Deus, qui possessorem unice beat, cùm nihil eo melius aut divinius expeti possit. *Quare vera beatitudo in unione hominis cum Deo consistit.*

Vltimò obiter notandum, licet idem revera finis sit absolute ultimus, & Beatitudo Objectiva; ea tamen aliqua ratione differre. Nam Beatitudo dicitur finis, quatenus illius gratia omnia operamur: dicitur Beatitudo Objectiva, quatenus est id quo beati aut felices efficimur. Item dicitur finis ultimus, respectu quarumcumque rerum, quæ ad ipsum sua natura referuntur. At beatitudo objectiva appellatur, earum rerum tantùm ratione, quæ beatitudinis sunt capaces.

CAP. XXIII.

De felicitate formali. Et in quo consistat.

HActenus fuit felicitas objectiva, vel objectum felicitatis humanæ, nempe summum illud & infinitum bonum, cujus possessione aut fruitione homo fit beatus, aut felix: nam est aliquid homine divinius & melius, & quidem infinitis modis. Nam nemo

mo poteſt eo beari aut perfici, quod ſe ipſo non eſt melius, aut perfectus. Sequitur Beatitudo Formalis vel interna. Quæ nihil aliud eſt, quàm poſſeſſio aut fruitio illius ſummi boni. Quæritur, in quo hæc formalis beatitudo vel fruitio ſummi boni conſiſtat; an in Facultate animi, Habitu, aut Operatione. Nam certum eſt, non conſiſtere in aliqua vi, aut facultate, aut operatione corporis; quia, quæ corporis ſunt, communia ferme habemus cum animalibus; quæ tamen nobiſcum non communicant in felicitate, aut miſeriis. Solus enim homo felix aut miſer eſſe poteſt. Gravis quidem & moleſta vita plurimorum animalium eſt, ſed non miſera: quia ea felicitatem participare nequeunt; ideo neque miſeriam; quæ contraria eſt felicitati. *Nam contraria verſantur circa idem genus.* Non enim deliberant aut conſultant de vitæ ſuæ conditione, ſed tantùm à præſenti ſenſu pendent; ideo miſera dici nequeunt, ſicut nec felicia.

Hic præmuniendũ, felicitatem vel ſimpliciter & abſolute ſpectari, ut ultimum abſolute vitæ humanæ ſcopum: vel ſpectari ad vitam præſentem ſeu civilem; unde dicitur felicitas practica aut moralis. Nos nunc potiſſimùm de felicitate abſolute loquimur. Quam rurſus conſideramus vel in hac, vel

in

in futura vita. In hac vita dici potest quodammodo naturalis felicitas, non quòd sit à natura, sed quatenus cadit in naturam humanam nondum gloria supernaturali illustratam. In altera vita dicitur felicitas supernaturalis, propter conditionem hominis supernaturalem. Deinde hîc felicitatem non in nobis, sed ut in se est, consideramus. Eam autem in hac vita an assequi valeamus, dicetur inferiùs.

Quare primò quæritur, in quo hæc felicitas formalis & interna consistat. Secundò, si in aliqua animi Operatione, utrùm oporteat semper & singulis momentis in ea animi operatione hominem beatum occupari. Tertiò quæ sint adjuncta felicitatis. Quartò an illam, in hac vita, nostra industria consequi valeamus.

Ad primum. Primò certum est, formalem aut internam hominis beatitudinem non consistere in corpore, aut aliqua operatione corporis; ut suprá. Ergò necessariò pertinet ad animam, præstantiorem hominis partem. Animæ diximus tria esse; Facultatem, Habitum, & Operationem intellectivam aut sensitivam. In facultate aut habitu animæ, quod aliò referantur, sc. ad operationem, non ponitur hominis felicitas; quæ scilicet, cùm sit finis absolute ultimus, non

potest

potest esse propter aliud. Deinde, qui est præditus habitu, sive scientiæ, sive virtutis, potest dormire, inquit philosophus, hoc est, esse otiosus: at intrinseca hominis felicitas non in otio, sed in actione versatur. Non igitur in facultate aut habitu aliquo animæ; multo minùs in potentia sensitiva, quam communem habemus cum animalibus, quæ tamen beatitudinis non sunt capacia.

Necessum est igitur, Formalem Beatitudinem in aliqua animi eximia fruitione collocari: quæ sc. ex ejusmodi assidua operatione tandem in homine perficitur & nascitur. Quam Boëtius describit *statum omnium bonorum aggregatione perfectum*. Sed, si quæratur, quænam illa sit animæ Operatio, in qua interna hominis felicitas ponitur: Respondetur, illam esse, per quam summo bono aut beatitudine objectiva frui possumus. Ea ergò operatione intellectus, non solo intellectu, summum bonum possidemus: & illud summum bonum, quod possidemus, dicitur felicitas objectiva: intellectualis illius boni possessio, felicitas formalis.

Beatitudo igitur formalis ad mentem vel intellectum pertinet. Cujus duplex est operatio; sc. Contemplatio, & Electio. In utraque simul, non alterutta, statuitur feli-

citas. Nam fruitio ſummi boni, quam diximus felicitatem & formalem, & internam, conſiſtit in unione cum ſummo bono. Hæc autem unio non tantùm in firmiſſimo dilectionis modo, cognitione vel contemplatione ſummi boni, ſed etiam in vehementiſſima dilectione, verſatur. Nam contemplatio amorem, & viciſſim amor contemplationem excitat. Quippe, quo magis aliquod bonum cognoſcimus, eo magis in illius amorem excandeſcimus: & viciſſim, quo magis illud amamus, eo magis de eo cogitamus. Quare Amor & Contemplatio paribus ambulant paſſibus, & iiſdem creſcunt gradibus. Ergò in utraque animi operatione, ſc. Contemplatione & Amore ſummi boni, Interna vel Formalis hominis Beatitudo conſiſtit. Nam, quid prodeſt ad felicitatem, amare ſummum bonum ſive Deum, ſi eundem non intelligis aut cognoſcis? aut intelligere, ſi non amas? Nam dilectio eſt modus felicitatis. Quia omnis amans patitur eccſtaſim. *Nam anima amantis potiùs eſt ubi amat, quam ubi animat.* Ergò, qui ſummum illud bonũ ardentiſſime amat, cum illo bono unitum & copulatũ eſſe oportet. Hinc nec ſummi boni cognitio ſine amore, nec amor ſine cognitione, aliquem poteſt felicem efficere.

Sum-

Summum itaque bonum contemplari & diligere, est, illo bono frui. Et in fruitione aut possessione summi boni formalem vel internam felicitatem collocavimus. Hanc summi boni contemplationem & dilectionem una religio complectitur. Quæ in cognitione, cultu, & amore Dei, hic consistit: In altero vero mundo, in fruitione plena, & clara visione ejusdem; quæ dicitur felicitas supernaturalis. Hinc in religione hujus vitæ felicitatem ponimus; hoc est, in cognitione & cultu Dei, in fide, conscientia, & charitate. Non igitur in virtute morali, aut aliqua actione virtutis; quia hæc tota à religione aut pietate dependet. Virtus quidem, aut actio virtutis, necessaria felicitatis conditio est; sed non ipsa felicitas aut ultimus finis vitæ humanæ; quia aliunde suam habet bonitatem aut perfectionem, nempe à pietare aut religione. Nam nulla actio humana proba censetur sine religionis tinctura, nisi referatur ad illud summum bonum, quod est objectum pietatis aut religionis. Imò virtutes, aliter virtutes non censentur. Hinc Ethnicorum virtutes Augustinus splendida vocat peccata. Veluti, Fortitudo, à pietate remota, temeritas aut crudelitas est; Prudentia, fraus aut vulpina astutia; Iustitia, non justitia, sed nundina-

tio. Denique Virtus omnis, hypocrisis est, & larva virtutis, si separetur à Religione. Adde, virtutem moralem in appetitu, non in mente, collocari: felicitatem esse perfectionem mentis, ideo totius hominis, cujus complementum est Intellectus. Non igitur in virtute aut actione virtutis collocandum est summum bonum, sed in contemplatione & dilectione boni infiniti: quæ felicitas hîc inchoatur in statu religioso: in altera vita in statu glorioso manet. Nam gratia ordinatur ad gloriam. In hac vita sumus in statu gratiæ: In altera in statu gloriæ. Bonum igitur ultimum hujus vitæ recte collocatur in bona & vera Religione, id est, in vera pietate & fide in Deum, & bona conscientia aut charitate in proximum.

CAP. XXIV.

Explicatio major sententiæ prædictæ de felicitate humana. Et, an beatum oporteat semper operatione beatifica seu religiosa operari.

PRimò diximus, summum bonum hominis in religione collocandum esse. Ideo eum felicem habendum, pro hujus vitæ statu, qui religiose vivit; hoc est, qui caste vivere, & bene mori, seriò semper meditatur. Hic tamen varia obstant. Nam, si falsa est reli-

religio, certissimo animi periculo defenditur: si vera calumniis obnoxia; tentationibus vitæ infinita adfert pericula, bonorum dispendia, luctus, mortes, & infinita in vita humana incommoda; quæ longe abesse videntur à statu beato.

His tamen non impedientibus, in Religione (quam *cognitionem & cultum Dei* pacis definio) hujus vitæ felicitatem, sicut priùs, statuo. Nam ea in actione vel dote hominis maxime propria poni debet. At, cum aliæ generis humani dotes in bestiis, quadam saltē analogia, cernantur; ut virtus, disciplina, prudentia: sola religio hominis propria est, nulli animali communis. Ergò, si homo omnium animalium perfectissimus est, ea certe dote qua cum aliis animātibus non cōmunicat, felix redditur. Id est, Religione. Quam Plato ideo in Protagora *maximum nostræ divinitatis indicium esse adstruit*; qua sc. nos homines in terris, tanquam divinæ sortis participes, Deum, ut authorem omnium, invocamus; ut patrem, amamus; ut regem, veneramur; ut Deum, timemus. Religionem hominis propriam esse, attestatur ipse sensus. Nam alia omnia, quæ conveniunt homini, ut opiniones, affectiones, mores, leges, cum tempore mutantur: sola Religio immutabilis est. Deinde, ut suprà diximus,

reliqua fere hominis, ut disciplina, prudentia, virtus, fortitudo, &c., quadam analogia animalibus communicantur: at in belluis nullum reperitur Religionis vestigium. Si quis igitur reperiatur penitus Religionis expers, quia præter naturæ humanæ speciem se habet; vel monstrum esse oportet, vel monstri alicujus contagione inquinatum. Adde, vitiosissimum quemque virtutem agnoscere & revereri. At virtutis dux est Religio. Cujus objectum immutabile, stabile, fixum, Deus est. Subjectum, non corpora, non bona, non animi passiones, non phantasmata: sed Spiritus & Mens hominis. Loquor de vera Religione; quæ tantùm una esse potest, licet infinitæ sint falsæ. Nam hæc necessariò se consequuntur: Deus, Homo, Religio: pater, filius: obsequium, dominus: subditus, servitus. At unus tantùm est Deus, Pater unus, unus dominus; Ergò una tantùm religio, unum verum obsequium, una vera servitus. Quia tamen Religio functio hominis propria est; Deus quoquo modo coli mavult, vel inepto, modò humano, quàm per superbiam nullo modo coli; ut recte ait Marsilius Ficinus, libell. de relig. Christ. At Atheïsmus religioni & Deo plane contrarius est. Finem igitur & scopum hominis in hoc sæculo *cognitio-*

gnitionem & cultum Dei esse puto: in futuro *fruitionem & possessionem pleniorem.* Nam cognitio & amor Dei, omnem actionem summam perficiunt. Cognitio est mentis; amor, voluntatis. At hic amor cognitioni præponderat. Cognoscendo, contemplando, perscrutando Deum, longissimo tempore parùm proficimus; amando, brevissimo tempore plurimùm. Cognitionis vis in discretione; Amoris, in unione consistit. Cognoscendo, nihil Deo tribuimus: amando, tribuimus quicquid sumus & possidemus. Denique, amando, quàm inquirendo, meliores fines majoremque capimus voluptatem. Hinc illud Porphyrii: *Deum inquirendo animus efficitur purior: imitando, fit Deus.*

Secundò, superiori capite quærebatur, an semper oporteret beatum eadem beatifica operatione aut religiosa occupari; ita ut singulis momentis in summi boni contemplatione versetur, nihil insuper cogitet. Respondeo, non necesse esse, semper idem cogitare. Continuam hanc ejusdem rei meditationem imbecillitas non patitur humana. Loquor de felicitate quæ in hac vita homini contingere potest. Sed satis est, si homo beatus in beatifica actione occupetur, quatenus ratio præscribit, & humana permittit conditio, pro præsentis vitæ optimo statu;

modò contrarius actus felicitati suæ repugnantiam non præstet. Mala vero illa vel incommoda externa, initio proposita, virum beatum non attingunt magis, quàm solis splendorem nubes. Nam non animo distrahitur, at suaviter laudabilium actionum & virtutum exercitiis acquiescit. Unde primò oritur conscientia recte & honeste factorum. Secundò pax & tranquillitas voluntatis. Tertiò amor & virtutis & felicitatis. Quartò lætitia & gaudium, quo de rectè gestis sibi ipse gratulatur. Quicquid igitur extrinsecus accidat, ille manet immobilis, semper in omni fortuna eundem gerens vultum; propriis contentus bonis, alienis non indigens. Calumniæ igitur pericula, & alia hujus vitæ incommoda, possunt felicitatem obscurare, sed non tollere.

CAP. XXV.

De adjunctis & adminiculis felicitatis.

Tertiò quærebatur de adjunctis felicitatis, vel qualis debeat esse felicitas, & quæ ad perfectionem felicitatis plenam requirantur. Resp. 1, beatitudinis comitem inseparabilem, esse animi voluptatem. Quæ à Thoma describitur *mētis quietatio vel complacentia*

centia in ultimo fine. Quia, ut superiùs, animus religiosus non distrahitur; sed contentus ad omnem casum immobilis manet. Illa voluptas ex fruitione summi boni est. Nam ea possessio animi sine maxima voluptate esse nequit. Ita primum felicitatis adjunctum est, quòd possessori jucundissima & gratissima sit. 2. Formaliter quidem, aut essentialiter, felicitas in illis duobus, cognitione sc. & amore Dei, consistit; inchoate in hac vita; complete in futura: accidentaliter tamen alia requiruntur, tanquam instrumenta & ornamenta felicitatis; ut virtus, amici, opes, potentia, &c. Hæc enim sunt instrumenta illustrandæ beatitudinis, & aliis communicandæ. Ornamenta felicitatis dicuntur, quorum absentia felicitas quodammodo maculatur, vel obscuratur; ut nobilitas, probitas liberorum, pulchritudo corporis, robur, sanitas. Nam animus in hoc corporis ergastulo ab optima illius habitudine quodammodo in operando dependet; morbo aut dolore confectus, ægre potest contemplari, aut aliud rationis munus exequi. Quamvis igitur felicitas in bonis animi, non corporis, aut fortunæ, posita sit; ab iis tamen bonis accidentaliter, aut conditionaliter, dependet, quatenus iis fit illustrior, & sine iis obscurior. Virtus, aut virtutis

tutis actio, non tam ipsa felicitas est, (siquidem à pietate perficitur) quàm ad felicitatem acquirendam, ornandam, & promovendam, conducibilis. Aristoteles quidem primo libro definit felicitatem, *actionem virtutis in vita perfecta*: sed ille practicam tantùm & popularem respexit felicitatem, non absolutè ultimum finem vitæ humanæ. Recte tamen felicitatem ponit in actione, non in habitu aut facultate; quia actio est perfectio habitus & facultatis. Felicitas actio dicitur, tum intellectûs, tum voluntatis. Intellectûs, respectu rationis. Ideo definitur à philosopho actio virtutis secundum rationem. Item actio voluntatis dicitur ratione potentiæ & libertatis. Ergò secundum essentiam est actio Immanens; quoad existentiam, aut usum, Transiens, quatenus communicabilis multis. Interim Aristotelis definitio obscura est. Nam non sola virtus aut ejus actio ad ipsam felicitatem ducit, ideoq; non est felicitas. Et, quid intelligit per vitam perfectam? Quidam ajunt, vitam longam, aut totam. At nemini mortalium talis vita contingere potest, ut per totum illius curriculum virtutem exerceat; cum ea sit infinitis exposita infortuniis, ut sæpiùs occasio auferatur exercendæ virtutis. Alij intelligunt vitam quæ virtute perfecte ornatur.

tur. Sed neque hanc sperare vel expectare oportet. Ideo, quid philosophus intelligat hac definitione, incertum est. Quare melius est, acquiescere in priori sententia; nempe, totam felicitatem hominis, in hac vita, Religionis notione circunscribi. Nam, si reliqua desunt, Religionis puræ author in nobis gratiose supplet.

CAP. XXVI.

An felicitas prædicta in hac vita acquiri possit.

QUARTÒ quærebatur, utrùm statum illum vitæ optimum, hic, nostro marte aut industria comparare valeamus. Resp. 1. Ethic. cap. 9 triplex causa insinuatur felicitatis. Nempe Deus, Homo, & Fortuna. At homo non potest esse causa suæ felicitatis; quia tunc omnes homines possent esse felices. Multo minùs etiam fortuna; quia felicitas in mente aut ratione consistit; at fortuna, vel temeritas, rationi & virtuti contraria est. Item fortuita omnia inconstantia sunt; nihil vero firmius aut stabilius felicitate. Rectius igitur, solum Deum esse simul objectum & causam felicitatis humanæ, eamque in hac vita inchoare, in altera perficere. Ideo Aristot. 1. ethic. verissime dicit, *felicitatem esse donum Dei, à Deo præstari, vel,*

vel, ut noſtro more loquamur, *infundi*. Cõcludamus igitur, nullam in hac vita conſequi nos poſſe perfectam beatitudinem; ſiquidem non à nobis, ſed à Deo, pendet. Recte tamen in morali philoſophia definiri. Felicitatem nunquam hîc aſſequi ſperemus. Aſt, ut, quæ ſit regula vel menſura noſtrarum actionum, ſaltem intelliganus; intueamur illam regulam, perfectamque definitionem felicitatis; ut, quantum abſumus à perfectione debita, videntes, ea conditione ad majora & perfectiora aſpiremus: ſicuti ſagittarij, quamvis ſcopum non ſemper attingant, utiliter ſibi habent propoſitum, ut, quantum aberrent, intelligant.

His de felicitate explicatis, reliquorum ſententias, ſi non omnino veras, veriſimiles tamen, eſſe fatemur. Quidam virtutem ſtatuebant beatitudinem. At felicitatis pars maxima neceſſaria eſt virtus; ſi non ſimpliciter, ſaltem pietate aut religione tincta: non quatenus in habitu, ſed quatenus in actu aut cultu. Aliis voluptas ſummum bonum ſtatuitur. Nos, ſuprà, voluptatem felicitati individuam comitem adjunximus. Nonnulli bona externa amplectuntur. At illa, etſi in felicitatis natura aut ratione non deprehendantur, ſunt tamen felicitatis poſſidendæ & aliis communicandæ inſtrumenta; ut ſuprà dictum. De-

Denique inferet aliquis ex hac tractatione *de felicitate*, theologiam & Ethicam confundi. Nam diximus, finem disciplinæ moralis esse *Religionem*. Quæ tamen propria Theologiæ est. Resp. Hasce disciplinas minime confundimus. Nam toto genere differunt. 1. Theologia est divina; Ethica est humana. 2. Differunt finibus. Theologiæ finis est bonum spirituale; Ethicæ morale. 3. Differũt objectis. Theologia est circa cultum internum hominis, vel imaginem Dei reformandam; Ethica circa cultum externum, & mores hominum, in vita civili, formandos. 4. Differunt subjectis. Subjectum ethicæ est vir probus & honestus; Theologiæ, pius & religiosus. 5. Differunt gradibus. Nam virtus theologica est perfectio virtutis moralis. Cum verò diximus, felicitatem practicam consistere in religione, per religionem nihil aliud intelleximus, quàm virtutem religiosam, id est, virtutem moralem, religione & pietate temperatam, & actuosam; sine qua ne virtutem quidem dici posse suprà notavimus. Hoc sensu recte describi potest felicitas moralis, actio virtutis; sicuti describitur ab Arist. Si cui hęc nostra non placent, quæ pietatis potiùs accendendæ, quam contentionis studio, apposuimus; teneat ille Aristotelica. Nempe,

dupli-

duplicem esse felicitatem. Unam practicam, in virtutis actione perpetua; cui addita sunt corporis & fortunæ bona, ne quid ad præsentis vitæ commoditatem desideretur. Alteram contemplativam, quæ in perfecta contemplationis voluptate consistat; hic quidem inchoate, sed in futura vita complete, ut Christiane loquamur. Siquidem hîc tantùm per fidem, illic per aspectum ambulamus.

Atque hæc sufficiant de felicitate morali; quam nostris actionibus omnibus propositam esse oportet, ne temere & frustra fluant.

FINIS LIBRI I.

GILB.

GILB. BURNATHI SCOTOBRIT.

ETHICES

LIB. II.

De animi affectibus: &, in communi, de virtutibus, & vitiis.

CAP. I.

De Appetitu sensitivo; Quid sit.

HActenus de fine ultimo vitæ humanæ: sequuntur media ad illum finem perveniendi; nempe virtutes morales, quæ in nobis cupiditatum flammas extinguunt, animi moderantur perturbationes, ut tutius progrediamur, & ad ultimum finem, vel perfectionem, perveniamus. Igitur priusquam de virtutibus loquamur, erit agendum de passionibus aut perturbationibus animi, materia vel objecto virtutum; medicorum exemplo, qui priùs corporis ægritudinem explorant, quàm adhibeant medicinam. Affectus vehementiores sunt animi ægritudines, nimius dolor, nimia ira, immoderata voluptas, &c. Medicina, est Virtus. Priùs igitur agendum de illis affectibus, quàm de virtutibus.

Tria

Tria superiori libro diximus esse humanarum actionum interna principia, ex Aristotele 2 Ethic. c. 1. nempe Potentiam, Affectum & Habitum. Affectus Græce πάθος, Latine passio, à Cicerone vocatur perturbatio & qualitas animi, qua homo commovetur ad aliquid expetendum aut fugiendum, agendum aut non agendum, cum voluptate aut dolore; ut sunt, Ira, Cupiditas, Metus, Audacia, Gaudium, Tristicia, Amor, Odium, &c. Passionum principia, comites & assectlæ, sunt Voluptas & Dolor. Nam omnis actio humana, jucunda, vel injucunda est; grata, vel ingrata & molesta. Ut meritò Voluptas & Dolor affectuum seu passionum radices quodammodo nominari possint, sicut suo loco clariùs dicetur. Passiones, in sensu vel appetitu sensitivo, non Intellectu aut parte rationali stabulantur, ut initio capitis sequentis dicetur. Quæ si immoderatæ fuerint, animi pacem & tranquillitatem violant. Hinc Appetitus passionum stimulo irritatus, ut iræ aut cupiditatis, rectæ rationi sæpiùs reluctatur. Ex quo dare intelligitur, in superiori animi parte, sc. rationali, perturbationes locum non habere; siquidem mens aut ratio illis contraria est, & passionibus commotus Appetitus rationis jugum sæpiùs excutit. Homo

mo igitur, nisi virtute regeretur, omnium animalium immanissimus esset, nunquam de fine & perfectione sua cogitaret, multo minùs ad perfectionem aspiraret, perturbationum sc. furiis perpetuò agitatus.

At virtus passiones vel affectus animi moderatur, aut cohibet; ideo in difficili vel arduo versatur. Nam quid difficilius, quàm, se ipsum vincere, effrænes animi perturbationes, iram, cupiditatem, voluptatem, &c. in rationis gyrum reducere? Cum autem passiones illæ in appetitu sensitivo sedem habeant, pauca priùs dicenda de Appetitu sensitivo. Superiori libro alia diximus, in explicandis actionum humanarum principiis.

Hîc non consideramus Appetitum sensitivum ut communem homini & bestiis, sed quatenus est in homine, ideo rationis particeps. Et primò dicemus, quid sit, secundò quotuplex, tertiò in qua parte hominis. Prænotandum, hoc nomen, sc. Appetitum, interdum sumi pro omni affectu animi; sed aliquando arctiùs pro facultate appetitiva; interdum strictissime pro desiderio rei absentis & convenientis. Nos hîc Appetitum sumimus secundo modo, pro facultate animi appetitiva. Eaque in communi dividitur in Sensitivam & Rationalem. Appeti-

tus Sensitivus, qui sedes est passionum, est facultas animæ, qua animal aut homo ad bonum sensibile sensu præcognitum inclinatur. Appetitus Rationalis, est facultas animæ, qua homo ad bonum Verum aut Apparens, ratione vel Intellectu præcognitum, inclinatur. Et dicitur Voluntas. Appetitus igitur, in quem affectus vel perturbationes incidunt, non est in superiori animi parte vel rationali, sed in inferiori vel sensitiva; nam illum communem habemus cum reliquis animalibus, quæ tamen Intellectum aut rationem non participant. In homine tamen Appetitus sensitivus particeps est rationis. At appetitus rationalis non dicitur particeps rationis. At sua natura aut essentia rationalis, imò re ipsa, non differt à ratione. Et sic hi duo Appetitus distinguuntur in fin. 1 lib. Ethic. ad Nicom. Appetitus sensitivus non est sua natura rationalis sicut Voluntas, sed tantum participatione rationis. Nam, si est sua natura rationalis, cur tam sæpe contrarius est rationi? Deinde, quomodo animalia non participant rationem, cum Appetitum nobiscum communem habeant? Attamen, cùm sit facultas animæ humanæ, debuit saltem esse capax vel particeps rationis, ut possit ratione aut consilio regi, aut rationi obsequi. Nam, assere-

asserere, aliquid esse in anima humana seu rationali prorsus ἄλογον, mihi portenti simile esse videtur, cum in anima humana ratio sit ἡγεμονικὸν, seu principatū gerat. Hinc, quia facultas Vegetativa, aut Nutritiva, animalibus & plantis communis, sit plane ἄλογος, nec ullo modo rationis particeps, omnino existimo, non esse facultatem animæ humanæ aut rationalis, quamvis ejus præsentia in corpore conservetur. Nam si anima Intellectiva est actus primus vel forma substantialis hominis, reliqua omnia potestate vel virtute continet, ut πτερύγωνον τελύγωνον, ut Aristoteles loquitur 2 de anima. Hinc Appetitus sensitivus, licet sua natura quasi ἄλογος, rationis tamen capax est; aliàs virtutis regimini non subjiceretur. Sensitivus dicitur, ut à rationali distinguatur. Eo conveniunt, quod, sicut Voluntas sequitur dictamen rationis: ita Appetitus sensitivus sequitur dictamen sensus, aut imaginationem. Ut Voluntas fertur in bonum Intellectu præcognitū: ita Appetitus sensitivus in bonum sensu præcognitum aut imaginatione. Ergò illud axioma, *Ignoti nulla cupido*, intelligendum est de omni Appetitu, quia nullus appetitus fertur in objectum, nisi præcognitum.

CAP. II.

Quotuplex Appetitus sensitivus. Quod ejus organum. Et, quomodo ira & cupiditas differant.

HActenus, quid sit Appetitus sensitivus; sequitur, quotuplex. Aristoteles Appetitum in genere in tres species dividit, nempe in θυμὸν, ἐπιθυμίαν, & βούλησιν. Sed βούλησις, vel Voluntas, est appetitus rationalis; de quo nunc non loquimur. Θυμὸς & ἐπιθυμία interdum accipiuntur pro facultatibus animi: & θυμὸς, significat facultatem irascibilem, ἐπιθυμία facultatem concupiscibilem. 2 de anima, textu 27. & 3 de anima, textu 42. & 1 rhet. c. 10. Aliquando sumuntur non pro facultatibus animi, sed pro affectibus vel passionibus, quæ ex illis facultatibus emanant. Et tunc θυμὸς significat iram; ἐπιθυμία cupiditatem, concupiscentiam, libidinem. Sed hîc accipimus θυμὸν & ἐπιθυμίαν pro facultatibus animi vel speciebus appetitus sensitivi, quem dividimus in Irascibilem & Concupiscibilem. Nos brevius nuncupavimus Iram & Cupiditatem; accipientes hæc duo pro facultatibus, non pro affectibus; quæ homini & animalibus communes sunt. Nam in homine sunt capaces rationis; non item in bestiis, aut animalibus.

malibus. Ira & cupiditas, cùm vehementiùs adversus rationem incitantur, dicuntur libidines; quia sæpiùs finibus frustrantur suis. Nam, quod ajunt, Appetitum non posse esse frustra; id vel intelligendum est de Appetitu naturali vel rationali, aut quatenus ratione regitur; non de Appetitu vago, subito, imperfecto vel rationi contrario; qui interdum fertur in impossibilia. Ut, si quis appetat divinitatem, aut totius orbis imperium, hic Appetitus frustratur suo fine, quia fertur in impossibile.

Cupiditas corpori, Ira rationi vicinior est. Nam cupiditas animali vel homini insita est, propter corporis conservationem & generationem, ut prosequatur naturæ convenientia, fugiat contraria, sibi simile producat. Hæc igitur facultas concupiscibilis in animalibus integra est. Omnia enim pascendi cupiditate & generandi libidine capiuntur; quorum alterum est pro conservatione individui; alterum pro speciei propagatione; quibus usibus ira non est admodum necessaria. Ideo liberaliùs Natura cupiditatem animali, quam iram, indulsit: ne sc. rerum species, quarum illi præcipua cura est, perirent. At Ira rationi vim, & robur affert corpori, & stimulus est fortitudinis, inquit Theologus. Item, nullus est sapiens

aut prudens sine felle. Nec solùm rationi, sed etiam appetitui concupiscibili opitulatur, removendo difficultates aut impedimenta habendi bonum concupitum. Utriusque igitur tum concupiscentiæ, tum rationis propugnatrix ira est. Hinc secundum Platonem 4 de rep. magistratui in civitate comparatur ratio hominis: opificibus & mercatoribus cupiditas; militibus ira. At milites sunt reipublicæ propugnacula; tum magistratuum, tum mercatorum & opificum. Sic Ira satelles est concupiscentiæ simul & rationis. Interdum pro ratione pugnat contra cupiditatem, ut in hominibus continentibus; nunquam tamen movetur, nisi una vel altera impellente. Si pugnat contra rationem, incitatur à cupiditate: si contra cupiditatem, à ratione. Et hæc pugna cernitur sæpiùs. Nam Concupiscentia inflammata, nonnunquam Iram frangit; & vicissim accensa Ira minuit Cupiditatem. In animalibus Ira sæpe pugnat cum Cupiditate. Ut in Cane; qui simul cupit panem, & veretur baculum; nec tamen veretur baculum sine aliquo motu cupiditatis, quia non veretur nisi quia aversatur ut malum; qui actus quidem est facultatis Concupiscibilis; qua sc. animal prosequitur naturâ conveniens, & aversatur contrarium. Ex hac Iræ & Cupidita-

piditatis pugna facile est colligere diversitatem harum facultatum. Utraque tamen animali necessaria fuit. Nam, sicut rebus naturalibus inditum est, ut in naturæ suæ congrua ferantur, & contrariis resistant; veluti ignis, pro sui conservatione, habet levitatem, qua naturaliter sursum feratur in suum locum, & calorem, quo contrariis resistat: ita in animantibus conservationis & propagationis causa duplex est Appetitus: unus ad prosequenda convenientia, & fugienda contraria; sc. Concupiscentia: alius ad difficultates & impedimenta habendæ rei concupitæ removenda; & dicitur Ira.

Sunt, qui dicant, Iram & Cupiditatem ita objectis differre, ut Ira occupetur circa ea quæ animi sunt, ut honorem, libertatem, victoriam, gloriam, & similia: Cupiditas verò feratur in corporis voluptates. Ideo Plato 9 de rep. facultatem Irascibilem ambitiosam contentiosamque dici affirmavit. At eorum sententiam ego non probo. Nec enim puto, appetitionem honoris, gloriæ, &c. ad Appetitum sensitivum pertinere; sed potiùs ad Rationem. Nec aliter facultas Irascibilis ista similia spectat, quàm quia apud homines ratione utentes Ira magis læso honore provocatur, quàm remotis iis, quæ sunt Cupiditatis. Quod tamen sæpiùs apud

Vecordes aliter accidit. Sunt enim, qui, detractis voluptatibus corporis, magis excandescant, quam si omnibus proscindantur convitiis, vel opprobriis contaminentur. Quod ideo fit, quia non recte judicant de rebus. Ergò Appetitio honoris, dignitatis, libertatis, &c. proprie ad rationem pertinet, non ad Appetitum sensus: nisi quòd, quatenus facultas Irascibilis est satelles rationis, sic pugnat pro honore.

Dico igitur, utriusque Appetitus objectum esse bonum sensibile expetendum, & malum fugiendum. Præcipue tamen bonum; tum quia malum, qua malum, non est appetibile; tum etiam quia malum fugimus boni obtinendi gratia. Adde etiam, quia bonum est, malum fugere. Quicquid igitur appetitur, illud appetitur sub ratione boni, sive verum bonum sit, sive apparens; nam sæpe specie boni deludimur, malum pro bono eligentes.

Quamvis bonum sensibile in genere sit objectum utriusque Appetitus, Iræ scilicet, & Cupiditatis; ratione tamen objectum distinguitur in ordine ad hosce appetitus. Nam bonum sensibile simpliciter sumptum est objectum Concupiscentiæ. Iræ verò objectum non est bonum simpliciter acceptum, sed quatenus arduum & difficile; cujus

jus habendi gratiâ Ira periculis & difficultatibus obluctatur, easque superare conatur. Veluti mercator facultate concupiscibili expetit lucrum, & fugit dispendium aut jacturam: at quia hoc habere non potest sine labore aut facultate, ut navigatione, periculis vel peregrinatione; ideo altero appetitu, sc. Irascibili, conatur omnes has difficultates haurire & superare. Ita patet; licet Cupiditatis & Iræ idem re ipsa sit objectum, nempe bonum sensibile in genere; aliquam tamen rationis distinctionem esse, quatenus idem bonum vel spectatur simpliciter, vel ut arduum & difficile ad habendum.

Tertiò quærebatur de organo appetitus sensitivi, in qua parte hominis sit. Quidam facultates animi, corporis sedibus discludunt: Imaginationem ponunt in cerebro: Iram, in corde: Cupiditatem in hepate. Plato Irascentiam in præcordiis: Concupiscentiam in abdomine. Nos arbitramur, utrumque appetitum potiùs ponendum in corde; quamvis fatear, primam animæ sedem esse cerebrum. Cor tamen videtur esse potissima sedes nostrarũ appetitionũ; quippe Iræ aut Cupiditatis motus in corde insignes & sensibiles perturbationes excitant. Deinde cor est vitæ & spirituum, ac operationum

tionum vitalium principium; in eo igitur regnare appetitum sensitivum, in animali, ad vitam conservandam, & pericula propulsanda, concessum, rationi valde consentaneum est. In hepate vero concupiscentiæ non videtur esse locus: nam hepar est sanguis quasi crassus coagulatus, ad sentiendū, multo magis ad appetendū, ineptus. Nam omnis appetitio est cum actu sentiēdi. 3. de anima 39. Item hepar est organum facultatis irrationalis, vel nutritivę; at appetitus rationis est particeps, quatenus potest rationi parere, ut suprá. Adde, dum cupiditate aliqua vehementiùs corripitur, nos corde fatigari, non hepate. Denique loquendi usus id ipsum suadet: Dicimus enim, nos ex corde amare vel odisse, non ex hepate. Eadem opinio Aristotelis 3 de partib. animalium.

CAP. III.

De Passionibus in genere, earumque causis: &, cur sæpiùs rationi repugnent.

HActenus de appetitu sensitivo, omnium affectionum fonte & scaturigine. Nunc de passionibus vel affectibus animi loquamur. Primò in genere, deinde in specie.

Quid sit affectus, suprà initio hujus libri dixi-

diximus: Ex prædictis clariùs ita describi potest. Affectio, *est motus appetitus, circa bonum aut malum sensu vel imaginatione apprehensum, cum aliqua corporis vel cordis mutatione.* Nam ira, cupiditate, amore, &c. insignes experimur cordis mutationes, similesque motus.

Hinc sequitur, passiones fieri in Appetitu sensitivo, facultate sc. organica; non in Intellectu aut Voluntate; quæ inorganica est. Nam eæ commotiones seu passiones non sine sanguinis aut spiritus alteratione excitantur. Ergò in eo appetitu, qui sensũ consequitur, & organo corporeo insidet; ex sententia Ciceronis 1 off. & alibi; item Thomæ 1 & 2, quæst. 22, art. 3; & ipsius Aristotelis 1 Ethic. in fine; ubi affectiones appetitui sensitivo, non rationi, adscribit.

Contrà homo maxime turbatur imminuta sua existimatione, aut honore violato, quam tamen jacturam sensus non percipit; aliàs feræ, acutissimis præditæ sensibus, honoris & gloriæ cupiditate tangerentur. Affectiones igitur videntur fieri in parte animi rationali. Resp., id, negando, sequi. Excandescimus quidem, læso honore: quodsi illud detrimentum Appetitus sensitivus non percipiat, at Ratio percipit offensam, ut turpem; Voluntas respicit ut detrimentosam;

tosam; & excitat facultates inferiores quasi satellites ad repellendum, easque post se trahit; ut in Cœlo superior sphæra inferiorem. Quippe inter animi facultates mira quædam à natura consensio est, ut una ad alterius auxilium accurrat ubi opus: sicut in exercitu arte instructo fieri videmus. Honoris igitur existimatio pertinet ad rationem vel Intellectum, qui appetitum sensitivum in subsidium trahit. Læso igitur honore, excandescimus, quamvis facultas irascibilis, utpote à sensu pendens, non percipiat honoris violationem, sed à superiori tantùm facultate excitetur. Sicuti Voluntas mercatoris, volentis ire in forum, imperat locomotivæ tibiis insitæ ut ambulet in forum: illa facultas movet tibias juxta imperium Voluntatis, quamvis Rationis vel Voluntatis consilium non percipiat. Sic appetitus sensitivus sequitur motum Intellectus, vel imaginationis, etsi ipsum objectum Intellectus non sentiat, quia inferior facultas movetur à superiori.

Hinc patet, passionum principium esse appetitum sensitivum; efficiens internum, imaginationem aut sensum; efficiens instrumentale esse facultatem motivam cordis; efficiens externum, objectum sensibile: Illico enim, ut objectum appetibile per sen-

sum

sum aut cogitationem apprehenditur, illius objecto appetitus excitatur, sanguis & spiritus cor feriunt; hinc animal ad prosecutionem vel fugam rei objectæ incitatur. Nam, sicut Voluntas à ratione; ita Appetitus ab imaginatione objecti stimulatur; illa imaginatio objecti appetibilis Cor impellit. Hinc in appetitu oriuntur passiones; à quibus interdum ipsum rationis judicium adeo turbatur, ut etiam in appetitu rationali similes motiones cõfuse & indeliberate nasci videantur, ut homo quasi in naturam degeneret belluinam, totus suæ libidini deditus. Hinc, quamvis passiones non fiant in parte animi rationali, sed sensitiva, vehementiores tamen præpostera rationis judicia pariunt.

Cordis motus, qui in ira, odio, amore, &c. sentitur, pro vario corporis temperamento varius esse solet. Hinc in quibusdam affectus excitantur vehementiores, in aliis leniores, pro diverso temperamento cordis, & qualitate humorum. In dolore & amore celeriùs movetur atra bilis, aut tardiùs, pro copia illius humoris. In lætitia movetur sanguis. In ira bilis flava. Præterea in hujusmodi passionibus cor duplici metu incitatur, systole & diastole, hoc est, contractione & dilatatione. Si gratum objectum

ctum offeratur, ut, si amicus longe priùs non visus, sed ardentissime desideratus, non expectatus adveniat, præ gaudio cor dilatatur, ad excipiendam rem sibi gratam. Contrà, si malum aliquod aut formidabile contingat, cor contrahitur ad fugiendum triste objectum: ideo humores cum calore & spiritu ad suum principium retrahuntur. Hinc partes exteriores in timore, gelida formidine perculsæ, pallescunt. Hujusmodi passiones sæpe rationis judicium præcurrunt, & hominem omnino attonitum & sui impotentem reddunt. Hinc patet, animi affectiones non fieri sine corporis mutatione; idque in ea parte vel facultate qua utitur; corporeo organo nempe in appetitu sensitivo; qui cum rationis expers sit, tamen potest rationi obtemperare; ut indicant admonitiones; quæ sane frustra essent, nisi appetitus possent obedire rationi; ut monet philosophus in fine primi libri Ethices.

At quæritur, unde sæpe hoc rationis & appetitus dissidium. Nam sæpiùs sibi invicem repugnant. Hinc illæ voces; *Video meliora, proboque; deteriora sequor.* Video meliora ratione, deteriora sequor cupiditate & passione. Item cædem, stuprum, furtum, repugnante ratione, reclamante conscientia, solo cupiditatis stimulo incitati, homi-

nes

nes committunt. Quæritur, unde hæc rationis & appetitus pugna oriatur, cùm appetitus humanus sit facultas animæ rationalis. Nam non idem sibi ipsi adversatur. Resp. 1. Naturaliter appetitus inferior sequitur motum superioris. Nam immediate vel proxime ab imaginatione vel sensu movetur; ideo sensitivus dicitur: mediate vel remote à ratione vel voluntate. A ratione, quoad directionem actionis: à voluntate, quoad executionem. Hinc 3 de anima philosophus ait, appetitum superiorem, seu rationalem, ita movere inferiorem, seu sensitivum, sicut sphæra superior movet inferiorem. 2. Sacræ tabulæ hoc appetitus & rationis divortium peccati maleficio adscribunt. Philosophi rationis & cupiditatis dissensionem corporis temperamentis, & iniquis stellarum aspectibus, attribuunt. Nam temperamento cholerici in iram proniores esse solent, quam recta ratio postulat: nec hanc passionem ratione interdum refrænare aut coercere possunt. Sanguinei interdum plùs satis voluptatibus sunt dediti; phlegmatici otio & somno. Melancholici solitudinem amant, & vanis imaginibus animos pascunt. Non igitur male philosophi sentiunt, qui hoc rationis & appetitus dissidium corporis temperamentis adscribunt.

bunt. Hæc verò δυσκρασία, seu intemperies corporum, peccati occasione cœpit. Igitur omnino respondendum est, appetitum sensitivum sua natura non repugnare rationi, cum sit facultas animæ rationalis; sed id plane accidentarium & contra naturam esse, ut facultas inferior animæ reluctetur superiori: cum nihil magis naturæ consentaneum sit, quàm ut inferiora superioribus obtemperent. Quare tantùm per accidens fit, corporis & humorum intemperie, ut appetitus sensitivus recedat à ratione. Siquidem in omni passione vehementiori humores turbari sentimus: &, qui temperantiorem humoris habitum nacti sunt, ij quoque animo constantiores & pacatiores esse solent, juxta illud Galeni, *Mores animi sequuntur temperamenta corporis.*

Hæc non dico, quòd maliciam simpliciter naturæ adscribam, (sic Deum peccati facerem authorem; quod absit) sed naturæ corruptionem & ἀπαξίαν ipsi peccato irrogari volo. Nam illa corporis & humorum intemperies, fons omnium confusionum, peccati præmium est; quo inquinatus etiam intellectus, in rebus salubribus plane cæcutit. Juxta illud divi Pauli; Homo ψυχικὸς, id est, φυσικὸς non intelligit ea quæ sunt Dei. Certum tamen, illud appetitus & rationis dissi-

dissidium ὀργανικῶς à dicta corporis ἀταξίᾳ pendere, ut ipsa attestatur experientia. Nam est facultas organica, ut suprá. Ejus igitur motus, vel actiones, non tantùm ex ipsa facultate animi, sed etiam ab ipsa corporis dispositione pendent; sicut visio non tantùm ex potentia visiva, sed etiam ex qualitate organi. Quoad animæ facultatem, actus appetitus sensitivi sequuntur apprehensionem imaginationis. Hæc tamen, cùm particularis sit, (siquidem imaginatio aut sensus circa particularia occupantur,) regulatur ab apprehensione rationis, quæ occupatur circa universalia. At particularia subjiciuntur universalibus. Ergò actiones appetitus sensitivi rationis imperio submitti debent. At qualitas aut dispositio corporis, vel organi appetitionum nostrarum, non pendet à ratione, sed à materia. Ideo totalis motus appetitus sensitivi non subjicitur rationi, non ex parte ipsius appetitus, sed organi, quod diversimode temperatum esse solet. Concludimus igitur; secundum naturam obnoxium appetitum esse; per accidens repugnantem; principaliter à peccato; ὀργανικῶς vel instrumentaliter ab intemperie humorum.

CAP. IV.

De Voluptate & Dolore.

MOtus facultatis appetitivæ, qui non fit sine aliqua corporis alteratione, dicitur Passio, vel perturbatio animi, ut suprà. Et, quatenus fit cum aliqua corporis mutatione, non potest dici actus vel motus Voluntatis aut rationis, facultatis sc. inorganicæ. Nam interdum subitò passiones ab imaginatione, præter imperium rationis, concitantur, quamvis à ratione impediri potuissent priùs, si eas prævidisset. Ut aliquando subitò irascimur præter & contra omnem rationem. Hisce passionibus moderandis vel frænandis occupatur Virtus. Perturbationum moderatio in earum reductione ad rectam rationem consistit. Ut, moderata ira dicitur, quando, sicuti decet, ubi, quantum, quomodo, & quibus oporteat, irascimur. Nam actiones singulares secundum singulares circumstantias sunt regulandæ; aliàs non erunt conformes rectæ rationi, sed vel in excessu, vel in defectu peccabunt.

Hinc sequitur, passiones esse commune & internum virtutis objectum. Nam quid est aliud fortitudo, quàm moderatio iræ? tem-

temperantia, quàm moderatio libidinis? Sed præterea alia est propria & externa materia cujusque virtutis. Ut, pecunia liberalitatis & magnificentiæ: cibus & potus temperantiæ; pericula fortitudinis. Omnes tamen virtutes in unum conspirant, quòd communiter in moderandis animi passionibus occupantur. Quas Aristoteles 2 mor. Cap. 3 voluptatis & doloris titulo indigetavit: per voluptatem significans omnem dulcem & delectabilem animi affectum, ut spem, gaudium, lætitiam: per dolorem, omnem tristem & injucundam passionem, ut metum, odium, tristiciam, &c. In quibus temperandis virtutem maxime versari docet. Nam nihil acriùs mentem hominis lancinat quàm dolor: nihil invadit periculosiùs quàm voluptas. Propter voluptatem mala agimus, propter dolorem abstinemus ab honestis. c. 3 lib. 2 Ethic. Voluptatem hic intelligimus non intellectivam, sed sensitivam. Nam voluptas, quæ ex veri cognitione, aut fruitione boni, intellectu percipitur, non est passio aut principium passionis; quia talis voluptas etiam in ipso Deo esse videtur, qui nullis obnoxius est passionibus. Ideo 7 Ethic. c. ultimo Aristoteles ait, Deum una simplici operatione gaudere, eadem ratione amare. At Voluptas & Dolor, qui

sensu percipiuntur, appellantur affectus, passiones, aut perturbationes animi; nō quòd sint veræ passiones animi, sed quia sunt principia, comites & affeclæ passionum aut perturbationū. Dicuntur autē principia passionū, quatenus passiones in nobis efficiunt, aut actiones. Veluti, Voluptas circa aliquam rem cupiditatem in nobis excitat illius rei habendæ: tristicia & ira ex dolore nascuntur. Et ita de aliis passionibus. Ergò Voluptas & Dolor sunt principia passionum, non ipsæ passiones. Item comites. Nam Voluptas actionem vel affectionem conservat. Tristis passio, ut timor, aut motus, habet conjunctum animi dolorem. Si actio Voluptate vacat, non est durabilis. Item Voluptas, tanquam finis, consequitur actionem vel passionem, eamque quasi perficit. Nam quodammodo omnia Voluptatis caussa agimus; non quòd Voluptas sit ultimus finis nostrarum actionum, sed quia est ornamentum & quasi condimentum finis ultimi. Nec enim ultimum finem appetimus, nisi quatenus speramus, nos maximam in ejus fruitione percepturos Voluptatem. Et hæc est caussa, cur quidam summum bonum in Voluptate posuerint; cùm tamen Voluptas non sit summum bonum, aut propter se expetendum, sed propter finem ultimum, cu-

jus

jus ornamentum & adjunctum est. Ægrotus expetit sanitatē per se; cui delectatio vel voluptas annexa est: non tamen ipsā Voluptatem expetit propter se: siquidē voluptas sanitatis, citra sanitatem, non percipitur. Ita vides, Voluptatem per se non expeti, sed ipsum finem, cujus fruitioni adjuncta est Voluptas. Ex iis patet, Voluptatem (idem dicendum de Dolore) non esse animi passionem proprie, sed principium, comitem, aut quasi finem, aut assectam actionum humanarum. Nam passio, est motus appetitus, ut ira, cupiditas, spes, timor, &c. At Voluptas non est motus, cùm ex se tota simul sit, & indivisibilis; nullam habens partium successionem, (quæ requiritur in motu,) nisi per accidens, ratione sc. actionum, quas comitatur. Nam, si actio est momentanea, ut visio, auditio, &c. illius actionis Voluptas quoque momentanea est: si actio est successiva, ut edendi aut potandi, Voluptas quoque successiva est. Atque ita Voluptas, sua natura indivisibilis, per accidens fit divisibilis, quatenus consequitur actiones successivas & divisibiles. Ideo non est motus. Nam motus est actus successivus & divisibilis. At passio vel affectus animi suprà definitur motus facultatis appetitivæ, ut ira, odium, &c. Ergò Voluptas & Dolor non

est proprie affectus aut passio animi, sed principium, comes, & assecla, omnium passionum aut perturbationum; imò actionum humanarum; nam nullæ sine Voluptate aut Dolore fluunt.

CAP. V.

Quotuplex Voluptas & Dolor.

VAriæ sunt Voluptatis & Doloris divisiones; de quibus 1. moral. maximè c. 4. Primò Voluptas & Dolor, alius mentis, alius sensus. Dolor tamen magis est in sensu, quam in mente.

Voluptas mentis, est delectabilis animi pulsus, ex veri cognitione, vel fruitione boni, quæ, sedatis affectibus & voluptatibus corporis, prudentia, & contemplatione veri, aut sapientia, tandem in Intellectu efflorescit. Nam quiete, non motu animi, sapientia vel scientia comparatur.

Voluptas sensus, de qua potissimùm nunc loquimur, vel est in apprehensione rei, vel fruitione. (eodem modo quoque potest dividi Voluptas mentis.)

Voluptas apprehensionis nihil aliud est quàm rei convenientis perceptio. Contrà Dolor perceptio rei inconvenientis. Et revera dolor potiùs est in sensu, quàm in Intelle-

tellectu. Ideo Dolorem pœnam sensus appellamus. Ad Intellectum quoque Dolor accommodatus, potest appellari Intellectus aut Voluntatis aversatio aut fuga. Nolle igitur aliquid, est quasi dolor voluntatis; sc. fuga animi sese retrahentis, & aliquid respuentis. Sed tamen sic non est proprie dolor; qui ad solum sensum pertinet; quadam tamen analogia dolor dici potest.

Voluptas altera, quæ est in fruitione aut possessione rei prius apprehensæ vel desideratæ, longior est Voluptate apprehensionis; quia fruitio vel possessio longior est apprehensione rei. Et nihil aliud est hæc fruitionis voluptas, quàm continuatio quædam Voluptatis de re aliqua perceptæ. Et eadem distinctio Voluptatis trahi quoque potest ad Intellectum. Nam bonum apprehendimus potius, quàm possidemus; &, tum apprehendendo, tum magis possidendo, voluptate fruimur.

Rursus Voluptas sensitiva subdividitur in naturalem, & violentam.

Naturalis, ut quæ ex cibo vel potu percipitur, aliisque sensibilibus, communis est omnibus animantibus in genere, (nam naturalia, sunt universalia,) quamvis non in specie, quia non omnibus eadem placent, non idem omnium alimentum. Imò in eadem

ſpecie, ut in ſpecie humana, alij aliis gaudent. Voluptas hæc naturalis caret vitio; nec laudem nec vituperium meretur; quia non ab electione aut conſilio, ſed à natura pendet.

Voluptas violenta, contra naturam eſt, & vitioſa, vel ex morbo corporis aut animi, vel ex prava conſuetudine aut natura; qualis eſt voluptas ἀνθρωποφάγων, & barbarorum, ac furioſorum; quæ omnino rationi repugnat.

Præterea Voluptas dividitur in puram, & mixtam.

Voluptas pura, eſt Voluptas mentis; ſimplex ſc. & immutabilis, ſicut ipſa mens; non mixta dolori; niſi forte qui ex ignoratione oritur. Qui tamen proprie non eſt dolor, ſed potiùs ſtimulus ad ſcientiam & virtutem. Nam ignorantia primò parit admirationem ignoti; admiratio quandam animi triſticiam. Quippe ægerrime ferimus, ea nos ignorare, quæ tanto pere ſcire deſideramus & admiramur, & quorum ſcientia alios excellere videmus. Hæc triſticia incitat ad illud inveſtigandum, quo inveſtigato & cognito, triſticiæ ſuccedit pura & ſimplex Voluptas ſine dolore.

Voluptas mixta ſenſitiva, eſt & dicitur ſenſitiva, quia non eſt ſine aliquo dolore; ideo

ideo non pura & simplex Voluptas; maxime ea quæ tactu aut gustu percipitur. Nam hi duo sensus sunt maxime corporei; nec absque indigentia, aut saltem parùm, moventur. Hinc Socrates cibi condimentum dicebat esse famem, potus sitim. Omnis autem indigentia, utpote naturæ inimica, dolorem adfert. Igitur Voluptates istæ sensitivæ non sunt puræ; sed vel contrarij doloris participes. Imò sine illa contrarij mixtura esse nequeunt. Nam, cessante fame vel siti, cessat quoque Voluptas edendi aut bibendi. Unde hæ Voluptates, propter impuritatem, sæpe pœnitentiam, satietatem, morbos, fastidium pariunt. Quippe nulla perpetua est, sed brevi fastidio aut satietate terminatur. Quod dici non potest de Voluptate mentis; quæ in senectute viresci etiam, & semper manet. Hæ quoque Voluptates non rarò sunt sibi invicem contrariæ, 1 moral. c. 3. quia una impedit aliam. Cujus contrarietatis origo à motu & quiete sumi potest. Desiderium imitatur motum. Nam motus fit successive. Et aliquid diu sæpe desideramus priùs quam fruamur. Delectatio verò imitatur quietem, quia indivisibilis, ut superiori capite dictum. Quietes autem sunt contrariæ, utpote in terminis contrariis; ut quies in calore, & quies in frigore.

Hinc voluptates à rebus contrariis natæ, sunt sibi contrariæ. Unde rursus apparet, hujusmodi voluptates, quæ in sensu oriuntur, non esse stabiles aut perpetuas, ob contrarietatem.

Hæc de Voluptatibus. Quæ nec omnes laudandæ, ut visum fuit Epicuro; nec omnes etiam damnandæ, ut placuit Stoicis; sed quædam laudem, aliæ vituperium merentur. Omnium optima, quæ à Dei cognitione, vel amore summi boni, fluit. Nam ea fruitio maxime homini convenit, ut superiori libro vidimus, ubi dictum de religione. Secundum locum tenet Voluptas à contemplatione rerum naturalium profecta. Tertium, quæ sequitur actionem studiosam virtutis. Quartum & postremum, quæ promanat à bona corporis habitudine; quæ ex divitiis, liberis, cognatis & amicis percipitur. Voluptates tamen mentis, cæteris sunt præstantiores. 1, Ob facultatem animi, in qua existunt, nempe Intellectum, supremam animi potentiam. 2, Ob nobilitatem rerum à quibus hauriuntur, ut est Deus, & summum bonum. 3, Ob actus dignitatem. Nam contemplatio, in qua est mentis Voluptas, divinitatem imitatur. Cujus gratiâ philosophi omnibus corporis voluptatibus nuntium remittunt. 4, Propter Unionem obje-

objecti. Nam mentis functiones nos magis rebus conjungunt, quàm functiones sensuum: quia contemplatio mentis ipsam naturam & essentiam rerum attingit; sensus tantùm fertur in exteriora, ut in colorem, saporem &c. 5, Propter diuturnitatem. Nam voluptates mentis, sunt firmiores iis sensuum, nec, sicut sensitiva, fastidium pariunt, ob puritatem & sinceritatem. 6, Ob simplicitatem. Nam Voluptas mentis tota simul influit post rei habitam scientiam. Sed voluptates sensitivæ ob rerum mutabilitatem, quæ cadunt sub sensum, non semper totæ simul influunt, sed per partes, licet in se Voluptas omnis sit indivisibilis, ut superiori Cap. ostensum. Sic patet, Voluptates mentis illis aliis meliores multis nominibus & perfectiores esse. Delectationes tamen sensus vehementiori ruunt impetu, ob vim spirituum, qui sunt sentiendi instrumenta. Ideo in iis voluptatibus modum tenere difficillimum est, quibus difficilius resistitur quàm iræ. cap. 2 & cap. 3. Quippe in ira est tæda, in Voluptate cicuta. Ira accendit bilem; Voluptas occidit animum. Ira aperta est; Voluptas insidiosa: & difficilius resistitur hosti insidioso, quàm aperto. Dolor nos cogit irasci; ad Voluptatem invitat natura. Brevis est ira, quia molesta: at altas

radices

radices agit in animo Voluptas, quia innata & blanda. Denique magnanimus est qui iræ faces, beatus qui voluptatis flammas potest extinguere.

CAP. VI.

De affectionibus, & earum primis divisionibus.

HActenus de Voluptate & Dolore; ex quorum mixtione omnes animi affectiones seu perturbationes oriuntur. Proximum est, ut affectionum seu passionum præcipuas species colligamus. Nam numerum perturbationum perfectum tradere difficile est, imò impossibile: quippe hydra multorum capitum est perturbatio, quæ multifariam & singulis ferme momentis nos occupat & invadit. Hinc philosophi hac in re non consentiunt: plures alij, & alij pauciores affectiones statuunt. Plato ait, nominatas esse multas, innominatas vero innumeras. In Timæo sex affectiones numerat, sc. Voluptatem, Dolorem, Audaciam, Metum, Spem, Iram. Totidem ponunt Stoici, Gaudium, Tristitiam, Spem, Timorem, & reliquorum principia Voluptatem & Dolorem. Idem habes apud Augustin. 14. lib. de civit. Dei, c. 3. Boëtius quatuor quoque, 1 de consol. Philosoh. metro 1, habet: *Gaudia*

Gaudia pelle, Pelle timorem,
Spemque fugato, Nec dolor adsit.

& Virgil. sexto Æneid.

Hinc metuunt, cupiuntque, dolent, gaudentque, timentque.

Aristoteles 2 Eth. c. 5 recenset duodecim, licet non neget, plures esse. Thomas parte 2 quæst. 23, art. 4, numerat undecim præcipuas animi affectiones: sex in facultate Concupiscibili; & quinque in Irascibili. Totidem quoque Francastorius, lib. de sympath. & antipath., licet paullo aliter quàm Thomas. Cardanus 4. de subtil. fere viginti numerat.

Nos, melioris intelligentiæ gratia, numerum affectionum quatuor modis colligemus: primò ex natura affectionis: secundò ex principiis: tertiò ex objectis: quartò ex subjectis.

Primò, secundum naturam alij sunt affectus simplices, alij compositi. Simplex affectus dicitur, qui ex pluribus affectibus non componitur, ut lætitia, tristitia, spes, metus, &c. Affectus compositi dicuntur, qui ex plurium affectuum complicatione constant. Ut Ira. Nam includit simul lætitiam & dolorem. Lætitia est in Vindictæ cupiditate, Dolor in sensu injuriæ od quam concitatur Ira. Sic Desiderium est passio quædam

dam compoſita, ex dolore & lætitia. Lætitia, eſt ob objectum gratum quod deſideratur; Dolor, ob carentiam illius rei: Nam amamus præſentia, deſideramus abſentia. Paſſiones animi dicuntur, quæ ex aliis vel perfectioribus ſenſibus originem trahunt, quæ ex interiori imaginatione aut cogitatione proficiſcuntur; ut Ira, Amor, Cupiditas, Odium, Ambitio, &c. Quæ ſc. primò ex interiori cogitatione vel imaginatione excitantur; deinde ab iis ſtimulatur appetitus. Nam ſuprà definivimus affectionem motum factum in appetitu ſenſitivo: &, utrùm paſſiones utiles ſint, aut neceſſariæ, vel omnino inutiles, & vitioſæ, infrà hoc libro docemus.

Secundò affectiones dividimus ex principiis, primiſque fontibus, Dolore & Voluptate, in Voluptarias & Doloroſas. Nam appetitus, qui paſſionibus irritatur, ſenſum vel imaginationem ſequitur: ſenſus vel imaginatio varie ab objectis patitur & mutatur. Si ſpecies objecti grata fuerit, afferatque Voluptatem ſenſui; ab illa Voluptate in ſenſu ab objecto grato excitata in Appetitu naſcitur affectio Voluptaria, ſc. Amor rei convenientis. Amor de ſe parit aliam jucundam paſſionem, nempe Deſiderium rei amatæ poſſidendæ. Nam oportet priùs amare

mare, quàm desiderare. Desiderium tertiam affectionem voluptariam gignit, nempe Spem. Sicut enim desideramus rem amatam, ita speramus obtinere desideratam. Ergò Amor est boni simpliciter, Desiderium boni amati & absentis, Spes boni desiderati & amati. Si verò bono desiderato, amato, & sperato potiamur, in appetitu gignitur quarta passio Voluptaria; nempe Gaudium; quod est animi complacentia & delectatio ex fruitione rei amatæ. Ideo superiori capite desiderium motui, gaudium quieti comparatur. Quod si hoc bonum aliena industria obtinemus, exurgit in animo quinta passio Voluptaria, nempe Eucharistia vel Gratitudo in eum cujus beneficio bonum optatum possidemus. Ex Amore igitur omnes passiones jucundæ descendunt: consequenter omnes passiones dolorosæ ex odio: quia primò ex Dolore oritur Odium; ex Odio Fuga; inde Timor; hinc animi Ægritudo; postremò Ira. Ergò Voluptas & Dolor sunt capita & fontes omnium passionum. Amor & Odium sunt affectiones primæ & communissimæ circa bonum & malum simpliciter.

Tertiò animi passiones dividimus secundũ utrumque appetitum, Concupiscibilem sc., & Irascibilem. Nam affectiones omnes esse in Appetitu sensitivo suprà ostendimus;

Ergò

Ergò vel in Concupiſcente, vel in Iraſcente. Utriuſque objectum, eſt bonum ſenſibile proſequendum, & malum fugiendum.

Bonum vel Malum ſimpliciter eſt objectum appetitus Concupiſcibilis; quia, cùm in bonum ſimpliciter inclinatur, concitatur amore; qui eſt appetitus propenſio in id quod bonum, jucundum aut gratum eſt: cui adverſatur odium, ſcilicet appetitus fuga à contrario, vel ab eo quod malum, ingratum, moleſtum, aut injucundũ eſt. Amor autem & odium ſunt primæ paſſiones, à quibus reliquæ Voluptariæ aut Doloroſæ derivantur, ut ſuprà dictum.

Bonum aut malum, vel conſideratur, ut præſens, vel ut abſens. Præſentis boni affectus dicitur Lætitia vel Gaudium. Præſentis mali, Triſtitia. Boni abſentis vel futuri paſſiones ſunt Deſiderium & Spes. Malum futurum Metum concitat in appetitu. Et hæ ſunt ſeptem præcipuæ paſſiones appetitus Concupiſcibilis: *Amor*, *Odium*; *Lætitia*, *Triſtitia*; *Deſiderium*; *Spes*, *& Metus*.

Objectum appetitus Iraſcibilis, bonum quoq; eſt, vel malum; non ſimpliciter, ſed ut bonum arduum vel difficile ad habendum, aut malum difficulter evitabile. Bonum igitur vel adeſt, vel abeſt, ut ſuprá. Si adeſt, non poteſt movere appetitum Iraſcibilem; quia

Bo-

Bonum præsens non habet rationem difficilis aut ardui. Ideo potiùs movet appetitum Concupiscibilem, in eo concitans gaudium. Si bonum non adest; vel potest haberi, vel non. Si potest, sed non sine difficultate, oritur in appetitu Irascibili confidentia; motus sc. appetitus ad bonum speratum obtinendum, & omnem exsuperandam difficultatem, ut obtineatur. Si illud Bonum non potest haberi, oritur diffidentia. Nam ea natura Boni difficilis est, ut habeat aliquid in se attrahens appetitum, & aliquid retrahens. Quatenus bonum est, allicit ad se appetitum: quatenus difficile ad habendum, potest appetitum remittere; unde nascitur desperatio. Si malum est, illud quoque vel adest, vel abest. Si abest, oritur in appetitu Irascibili timor, vel formido, sc. futuri mali difficulter evitabilis. Et è contrario audacia ex prosecutione vel aggressione mali imminentis & difficulter evitabilis. Si malum adest, nascitur in appetitu ira vel indignatio, pro mali præsentis depulsione. Quinque igitur sunt passiones appetitus Irascibilis: duæ circa bonum arduum; tres circa malum difficulter evitabile. Quibus conjunctis cum septem prædictis, efficiunt duodecim, æquales numero duodecim ventis. Nam Plinius hunc ven-

torum numerum colligit 2 lib.hist.nat.Cap. 12. Et sane ventus quodammodo typus aut imago dici potest perturbationum. Quemadmodum ventus insita quadam energia aërem priùs quiescentem commovet, ita πάθος vel perturbatio animi quietem turbat, & appetitum in omnem partem versat.

Ultimò observandum, plures in homine & vehementiores quàm in animalibus concitari passiones. Primò, quia homo plura cognoscit; cognoscendo plura, plura quoque appetit; plura appetendo pluries turbatur. Secundò, jumenta & feræ unum tantùm vitæ genus habent; vivunt secundum imaginationem tantùm aut sensum: at multiplex est vita hominis; vivit, sentit, intelligit, cogitat, & discurrit. Ergò pluribus modis afficitur, quàm bellua.

Probatur etiam, humanas perturbationes, vehementiores esse quàm belluinas. Primò id docet experientia, quia corpus humanum ab affectibus plus alteratur quàm belluinum. Nunc enim rubescit, nunc pallescit; nunc frigore, vel calore, vel alio modo, ab ira, formidine, metu, aliave passione, afficitur; quod non accidit bestiis. Secundò, homo omnium animantium maximè Voluptate aut Dolore afficitur; quia prin-

principia sunt aut fontes omnium perturbationum. Nam interdum nimia Voluptate aut Dolore extinguitur : non autem omnia animantia. Tertiò, solus inter animalia homo omni tempore venerem expetit : reliqua tantùm destinatis temporibus. Ergò turbulentiores habet passiones, quàm alia animalia. Nam vehementissimæ sunt illæ affectiones, quæ à voluptate aut libidine oriuntur : cum difficilius sit, Voluptati resistere, quàm Iræ, ut suprá. Ratio hujus discriminis, primò, quia homo habet optimum Tactum & Gustum, & in iis sensibus vehementiores nascuntur perturbationes, ut suprá. Tactus humani probitatem arguit tenuitas & mollicies cutis : item titillatio, quæ in solo homine est, & signum boni temperamenti. Gustus humani bonitatem indicat tum ciborum & condimentorum varietas, animalibus incognita; quippe quæ simplici alimento utuntur : tum etiam hominis voracitas; nam *plures gula quàm gladius necat*; ut fertur proverbio. At brutum plus, quàm naturæ satis est, non appetit. Denique, hominem pluribus & vehementioribus tentari passionibus, quàm animalia, corporis εὐκρασία attestatur. Tenuissimis enim humoribus, & ad alterationem recipiendâ promptissimis, præ-

ditus homo est. Cerebrum omnium maximum & humidissimum habet. Cor calidissimum, & spirituum plenum. Ideo solus homo rectus incedit, calore sc. & spiritu levi, subtili, & mobili erectus. Hæc omnia animi motibus & perturbationibus concitandis aptissima sunt, quoniam ipsi mores animi, sequuntur corporis temperamenta.

CAP. VII.

De Amore & Odio.

SEquitur dicendum de passionibus in specie. Et primò de Amore & Odio, communissimis sc. affectionibus, & quasi reliquarum principiis & fontibus. Nam Amor, est quasi fons & principium earum affectionum quæ bonum spectant. Odium eas quodammodo fundit passiones quæ occupantur circa malum. Amor est quasi propensio corporis ad locum : Desiderium imitatur motum corporis ad locum : Delectatio quietem in loco. Odium, contrarium amori, simile est aversationi corporis à loco sibi non conveniente : Fuga, est sicut recessus corporis ab illo loco : Tristicia, est quasi violenta detentio in loco minime naturali. Sic omnes affectiones appetitus Concupiscibilis, partim quietem, partim motum imitantur.

Amor

Amor (ne ambiguitate nominis decipiamur) partim à natura est, partim à cognitione. Amor à natura, appellatur Amor naturalis, rebus omnibus, etiam inanimatis, communis. Ad quem eliciendum sufficit naturalis facultas. Nam nihil aliud est quàm propensio rei in suam perfectionem, ab authore naturæ insita; & idem quod appetitus naturalis. Hic Amor, vel inclinatio naturæ, quatenus pura naturæ inclinatio, semper recta est, quia ab authore naturæ. Ideo dicere, naturæ inclinationem non esse rectam, est, Naturæ authori aliquid derogare, & accusare defectus in opera. Scio equidem, humanas inclinationes esse vitiosas; sed id non est à natura simpliciter; quin potiùs à peccato, vel deformitate naturæ, per accidens.

Amor naturalis, vel naturæ inclinatio, diversa est in diversis naturis, in singulis sc. secundum proprium modum. In natura Intellectiva secundum Voluntatem. In natura Sensitiva secundum Appetitum. In pura Natura, quæ cognitionis expers est, secundum solum ordinem ad Aliquid. Nam omni naturæ commune est, ut ex ea inclinatio fluat ad aliquid. Hinc dicimus, singula habere suas proprias inclinationes; ut gravia ad descendendum, levia ad ascendendum.

Sed dicas; Cùm naturalis inclinatio sit necessaria, & tantùm ad unum, non ad oppositа, quatenus naturale distinguitur à libero, aut natura à voluntate : (Grave enim potest tantùm secundum naturam descendere, non etiam ascendere : & leve tantùm ascendere, non etiam descendere:) Ergò, si est talis inclinatio naturalis in natura Intellectiva, videtur destrui Libertas Voluntatis, vel quod peius est, potentia libera naturaliter vel uno tantùm modo operari; quod repugnantiam implicat. Resp. Omni naturæ inesse oportet naturalem inclinationem: Ideo etiam naturæ Intellectivæ, secundum appetitum proprium seu rationalem, qui dicitur Voluntas. At dicas; Voluntas non est ad unum, sed ad oppositа, ob Voluntatem. Resp. Non est ad unum quidem Voluntas, sed ad oppositа, quoad actum exercitum; quo distinguitur à Natura, quæ determinatur ad unum. Actualis tamen Voluntatis inclinatio est ad unum solum, nempe ad bonum, quoad actum signatum. Ideo superiori libro dictum, nos malum, qua malum, non posse velle. Uno verbo; Voluntas pro se ipsa libera est, & ad oppositа: sed pro inclinatione naturali Voluntatis, est tantùm ad unum; nempe ad bonum. Hanc naturalem inclinationem esse etiam in habenti-

bentibus Intellectum, patet, quia Natura prior est Intellectu; quatenus commune est omnibus rebus, habere naturam vel essentiam. Et, omni naturæ commune est, habere inclinationem aliquam naturalem, quæ dicitur amor naturalis: ergò etiam naturæ intellectivæ. Dixi, Naturam esse priorem Intellectu. Contrà objicias; Opus Naturæ sequitur opus Intelligentiæ, ut inquit Trismegistus. Ergò Intellectus est prior naturâ. Resp. Natura dupliciter sumitur; sc. vel pro agente naturali, vel pro natura agentis. Si sumas naturam primo modo, tunc verum illud dictum, Opus naturæ sequitur opus intelligentiæ. Ideo Intellectus prior est Naturâ, quæ ab Intellectu ordinatur & dirigitur ad finem suum. Nam *causæ naturales*, utpote cognitionis expertes, non possent tam ordinate & perfecte operari, vel ad suos perduci fines, quos non cognoscunt, nisi ab aliqua dirigerentur Intelligentia, ut Deo. At si natura sumatur secundo modo, tunc certum est, Naturam esse priorem Intellectu: quia habens Intellectum, habet prius Naturam suam, quàm actualem Intelligentiam, quæ dicitur natura Intellectiva vel Intelligentis. Atque ita dicimus, amorem naturalem esse communem omnibus rebus, quia omnis natura habet naturalem

suam propensionem aut inclinationem in aliquid sibi conveniens. Et hic amor, quia est naturalis inclinatio, non est passio, sed rei connaturalitas, ut loquitur Thomas, & sine cognitione, quia non in cognitione, at in ipsa natura, fundatur. Etiam ipsius Intellectus inclinatio, qua naturalis inclinatio, non intelligentiam vel cognitionem, sed naturam Intellectivam absolute sequitur.

Amor, qui sequitur cognitionem in appetitu vel voluntate, est ex sensu, imaginatione, vel intelligentia objecti præcedanea. Amor in sensu, passio est; & dicitur amor sensitivus, motus sc. appetitus in id quod putatur esse bonum, fluens non sine cordis quadam dilatatione. Nam, cùm passio omnis fiat in facultate organica, seu appetitu sensitivo, semper aliquam affert corporis mutationem, ut suprá. Quodsi amor ad honesta feratur, retinet communem appellationem: si ad impudiciciam vel immoderatum appetitum delabatur, libido nuncupatur.

Amor, qui actus est Voluntatis, non est passio, quia non est in facultate organica, sed in Voluntate vel Intellectu, ideo sine ulla corporis alteratione; ut amor virtutis aut scientiarum. De quo intelligendus est Diony-

Dionysius de divin. nom. c. 4. cùm ait, amorem esse quid divinius dilectione. Et hic amor etiam ipsi Deo attribuitur, quatenus dicitur amare creaturas. Et, tertia persona Divinitatis, patris & filij communis amor appellatur. At in Deo nulla est passio. Amor itaque rationalis non est passio, sed quasi raptus & extasis animi ex intuitu veri boni. Qui si late sumatur, Charitatem quoque, Dilectionem & Amiciciam complectitur. Quæ quatuor quasi idem significant: nisi quòd Amicicia habitum notat: Amor & Dilectio actum: Charitas utrumque. Item Amor reliquis fit tribus communior. Amor tanquam genus in communi definiri potest complacentia boni, locum habens in omni animali. Dilectio verò est amor specialis, vel amor cum electione rationis, vel dilectu, ut nomen indicat. Charitas quoque ad communem amoris rationem quandam addit perfectionem: nam non est vulgaris amor, sed rei pretiosæ. At de Charitate & Amicicia infrà, hoc Opere, dicetur. Nam amicicia est fructus & flos virtutis. Ideo hanc doctrinam moralem claudit, & per eam integrum perficitur opus & absolvitur.

Præterea dividitur amor, in amorem Amiciciæ, & amorem Concupiscentiæ, ex mo-

do quo amor in bonum fertur. Nam bonum est objectū amoris. Amor igitur in duo tendit; sc. in bonum quod vult alicui aliquis, sc. sibi, vel alij; vel in illud cui vult bonum. Bonum, quod quis optat alij, amatur amore concupiscentiæ; ut sanitas, quam quis sibi vel proximo optat: illud verò, cui bonum quis exoptat, amatur amore amicitiæ. Veluti, cùm optas alicui sanitatem, amas sanitatem amore concupiscentiæ, quia illud est quod alteri cupis: illum verò, cui sanitatem exoptas, amas amore amicitiæ. Ergò amor concupiscentiæ posterior est amore amicitiæ, & ad illum ordinatur. Nam aliquod bonum alicui non exoptamus, nisi illum priùs amemus. Bonum igitur quod amatur amore amicitiæ, simpliciter & per se amatur; at, quod amatur amore concupiscentiæ, tantùm secundùm quid, vel propter alterum, amatur.

Amor amicitiæ non est ipsa amicitia, quæ animi habitus est; sed potiùs quidam actus amicitiæ, quo solemus amicos prosequi. Qui si fundatur in virtute, non est passio, sed actus Voluntatis. Si incipit à sensu, vel si fundatur in bono sensibili, est perturbatio; ut amor meretricum, conspiratio latronum.

Item amor concupiscentiæ non dicitur, quia ex sola concupiscentia vel appetitu concu-

concupiſcibili oritur. Nam hic amor etiam ab appetitu rationali funditur. Ut, amor Angelicus erga Eccleſiam. Nam Angelus amat Eccleſiam amore amiciciæ; bonum Eccleſiæ amore concupiſcentiæ. Tamen nulla eſt paſſio in Angelo. Ergò dicitur amor concupiſcentiæ fuſiori vocis acceptione: quia maxime concupiſcere dicimur quod nobis exoptamus; deinde quod aliis; licet minùs proprie, niſi bonum alterius noſtræ utilitatis aut voluptatis gratiâ cupiamus, quatenus ejus ope vel præſentia indigemus. Nam, ſicut ille magis dicitur amor amiciciæ, quo alium quàm quo nos amamus: ſic contrà magis dicitur amor concupiſcentiæ, quo volumus bonum proprium quàm alterius; vel alterius quoque, ſed noſtri causâ, id eſt, noſtræ delectationis aut voluptatis.

Hic notandum, alteri duobus modis nos exoptare bonum: primò illius cauſsâ, ſecundò noſtri gratiâ. Si alteri bonum cupimus propter noſmet ipſos, propriè dicitur amor concupiſcentiæ: at ſi propter illum, potiùs dicetur amor benevolentiæ, charitatis & abundantiæ, ut amor parentum in liberos. Contrà, ſi noſtri gratiâ cupimus alteri bonum, dicitur Amor indigentiæ; quod alterius ope indigeamus, cui exoptamus bonum.

Si quæras, qualis sit amor Dei in creaturas: Resp. per distinctionem creaturarum, rationalium & irrationalium. Deus non amat creaturas irrationales amore amiciciæ, quia creatura talis non est capax amiciciæ, cùm non possit redamare, aut felicitatem participare. Nam amor amiciciæ fundatur in aliqua communicatione vitæ. Ergò tales eas amat potiùs amore concupiscentiæ, id est, ob creaturas rationales, aut se ipsum: non indigentiæ caussa; sed ob suam bonitatem & nostram utilitatem. Ergò creaturas rationales amat quasi amore amiciciæ, tanquam ea quorum utilitatem & commodum procurat.

CAP. VIII.

De caussis & effectis Amoris.

SEquuntur caussæ amoris. Quem Plato dixit *desiderium pulchri*: & Socrates tam avide consectatus est, ut, cùm se reliquorum omnium profiteretur ignarum, egregium tamen amatorem se jactaret, & haberi studeret. August. 8 de Trin. c. 10 amorem definit vittam vel juncturam duo copulantem. & 11 de civit. Dei c. 28 amorem ponderi corporum comparat; quod animus amore feratur, sicut corpus suo pondere.

Thomas,

Thomas, sicut nos suprà, complacentiam boni vel appetibilis describit. Ludovicus Vives appellat allubescentiam, qua amatum amanti allubescit.

Hinc colligo, primam causam amoris esse bonum. Nam, si amor est complacentia rei appetibilis, ut describit Thomas, & nihil est appetibile nisi sub ratione boni; sequitur, bonum esse primam causam Amoris. Secundò, ad bonum reducitur pulchrum & utile; nam pulchritudo est splendor bonitatis; utilitas est fructus. Nihil igitur pulchrum aliud, quàm bonum speciosum, venustum & valde appetibile, ex cujus aspectu vel cognitione delectatur appetitus, & amans ad amatum impellitur. Hinc, qui pulchritudine minùs capiuntur, minùs quoque amant: ut barbari, rustici, morosi, & asperi. Hæc quoque causa est, cur amor iis sensibus maxime moveatur & promoveatur, quibus pulchritudo rerum percipitur; sc. visu & auditu. Qui etiam maxime rerum cognitioni inserviunt. Nam visus est sensus inventionis; auditus, disciplinæ. Tertia causa amoris, est similitudo amantium. Nam simile simili gaudet. Hoc instinctu parentum amor in liberos augetur. Sunt enim viventia & spirantia parentum simulachra. Contrà, non tantus liberorum amor in paren-

rentes, quia amor descendit, & non ascendit; & parentes non sunt imagines liberorum. Hanc similitudinem in morum & animorum consensione vel sympathia potissimùm, non in paribus vitæ institutis aut possessionibus, colloco. Nam eadem vitæ instituta, eædem artes, non amorem, sed sæpiùs invidiam & odium, pariunt; ut figulo figulus invidet, & faber fabro. Verùm id fit accidentaliter ex intercepto unius aut alterius lucro. Fateor tamen, interdum ingenio dissimiles ad vitæ societatem copulari, secundum prudentiæ regulas; quemadmodum vox acuta, certâ proportione juncta gravi, jucundam harmoniam facit. Quarta amoris causa, est ipse amor. Quippe nulla major ad amandum provocatio, quàm amando prævenire. Quinta, consuetudo & convictus; siquidem consuetudine similes fimus, quia longa consuetudo abit in naturam. Summopere igitur adolescentibus prospiciendum, cum quibus societatem vitæ ineant; siquidem consuetudine amoris vincula fiunt tenaciora. Sexta, corporis temperamentum; ut quibus tenuiores sunt humores, calidiores spiritus, cor calidius, vegetior & subtilior sanguis.

Sequuntur affectus amoris. Primus assimilatio amantium. Nam sicut Intellectus similis

similis fit Intelligibili per speciem, sic amans amato per amorem vel affectum. Ideo recte Dionysius dixit, Amantem pati extasim; quia anima amantis potiùs est ubi amat, quàm ubi animat, dum nititur se amato conservare. Sic anima Ionathæ dicitur conglutinata fuisse animæ Davidis.

Secundus effectus amoris est quasi mors amantium. Hinc Orpheus amorem dixit γλυκύπικρον, , dulce-amarum. Nam mors quasi voluntaria est; quòd amans de se non cogitat, at de alio; in se non vivit aut operatur, sed in alio. Ergò in se non est, sed in alio. Ergò in se est mortuus; sed si mutuus amor est, reviviscit in alio. Et, qui in se est mortuus, vivit per alium. Sic, qui Deum amat, sibi moritur, & Deo vivit.

Sed non hoc intelligitur de amore concupiscentiæ, verùm potissimùm de amore amiciciæ; qui inclinatio est appetitus in bonum secundum, sc. tanquam amoris terminum. Ideo amantis anima in amato terminatur, vel acquiescit; & amor concupiscentiæ non est in bonum per se, ut terminum amoris, sed relatum ad alterum, quatenus cupimus alteri aliquod bonum. Amore amiciciæ continetur honesta amicicia, quæ in virtute fundatur: amore concupiscentiæ continetur amicicia utilis & delectabilis; ut

est

est amicicia mercatorum, & in aula amicicia erga moriones. Triplex hæc amicicia, Honesta, Utilis, & Jucunda, legi potest 8 Ethic. c. 3 & 4. ubi philosophus ait, solam honestam amiciciam, esse vere & proprie dictam amiciciam; sicut & bonum honestum mensura & regula est omnium bonorum; de quo superiori libro. Sed de hac amoris divisione, superiori capite. Quæ exagitata videtur ejus occasione, quod dicitur 2 rhet. c. 4, sc. amare nihil aliud esse quàm bonum velle. Potest tamen aliquis bonum velle dupliciter: vel per se, in ipso illo bono acquiescendo; & hinc oritur amor amiciciæ: vel illud bonum ad aliud referendo, aut applicando, hoc est, volendo bonum alicui; inde Amor Concupiscentiæ. Nec tamen semper amor Amiciciæ & Concupiscentiæ consequuntur diversos animi motus; sed ratione tantùm formali sæpe differunt; siquidem idem motus, eadem numero inclinatio appetitus, ad diversa, sed subordinata bona, potest dici tum amor amiciciæ, tum etiam amor concupiscentiæ. Ut, cùm homo appetit cibum; appetitus hic, quatenus pro termino habet ipsius hominis vel appetitus bonum seu conservationem, dicitur amor amiciciæ, vel erga semet ipsum. Ut verò ille appetitus respicit cibum, tanquam necessa-

ceſſarium ſui conſervandi alimentum, dicitur amor concupiſcentiæ, reſpectu cibi quem ſibi conſervando concupiſcit.

Tertius effectus amoris eſt unio vel adunatio amantis cum amato. Quare Dionyſius, c.4 de divinis nominibus part. 2, amorem vocat virtutem commiſcentem. Imò quid aliud amor formaliter, quàm unio? Ideoque odio vel inimiciciæ adverſatur: quia ſc. ſeparat & divellit. Hinc Empedocles amorem & odium rerum principia fecit: Amore dixit fieri Chaos vel Confuſionem rerum; odio verò Mundum, vel ſeparationem, per rerum diſpoſitionem, ex illa confuſa mole, mentis & intelligentiæ opera, extricatarum. Et hæc certe cauſſa, cur amans amati perpetuò præſentiam deſiderat; ſc. propter unionem. Nam non modo affectu, ſed & re ipſa, amantes copulari cupiunt. Inde mors amantium, ut ſuprà, vel extaſis; quia perpetua amati cogitatione amans à ſe ipſo & aliis rebus divellitur. Hinc omnis amans amens; corpus ſc. ſine anima, caput ſine cerebro, quòd, ſemet ipſo relicto, aliò transferatur.

Quartus effectus amoris eſt reverentia, vel cultus, quem amor inter amantes conciliat. Ideò amantes verentur turpia committere apud illos quos amant. Quod ſane hu-

jus affectus excellentiam maxime arguit.

Quintus est zelus. Hic ex intenso amore fluit; excellens sc. animi motus, ad ea appetitu Irascibili repellenda, quæ perfectam amati possessionem possunt impedire. Ut in Amore concupiscentiæ. Unde Amor conjugalis. Vel ad ea repellenda, quæ amato contraria sunt. Ut in Amore amicitiæ. Ita & potest dici zelus Justitiæ. Ut illud Psal. 9: *Zelus domus tuæ me comedit.* Et ipse Deus, Exod. 20, sui honoris zelotes dicitur.

Sextus amoris effectus est voluptas. Nam quilibet, eo habito quod amat, contentus vivit, & interdum tanta voluptas rei amatæ adoptionem consequitur, ut quidam in rerum charissimarum complexu expirarint. Diagoras Rhodius, teste Agellio, cùm tres filios eodem die Olympiæ victores coronari videret, patremque adolescentes essent amplexati, præ nimia lætitia in filiorum manibus animam efflavit. Contrà, si quid rei amatæ fructionem moratur vel impedit, amor æqualem parit in animo mœrorem.

Septimus effectus est in moribus. Nam amor mutat sæpe mores. Taciturnus, fit garrulus, & contrá. Iners, industrius; morosus, mitis; asper, suavis. Ut hæc, quotidiana experientia docet. Denique, pudicus

cus, impudens. Octavò, sunt & effectus naturales amoris. Amantes, fiunt pallidi macilenti, squalidi. Hinc Rhasis medicus amorem morbo melancholico proximum facit. Nam spiritus subtiliores nimia animi intentione evolant, purior sanguis per putrissimos poros dissipatur. Sanguis crassior, & fœculentior, (quòd non pateant exitus,) intus concluſus remanet; melioris sanguinis defectu facile in atrum humorem vel bilem concrescit. Hinc vaporibus oppletur caput: animus premitur tristicia; sæpe etiam usque ad insaniam. Sed hæc effecta sunt potissimùm vehementioris & impudici amoris. Ex quo macies & pallor amantium. Nam, spiritu & calore corrupto, calor quoque obscuratur: & inde sæpe lacrymæ & gemitus, sanguine subtiliore à frigiditate cerebri in lacrymas conversò. Hinc etiam interdum tumor & inflammatio labiorum. Nam ad præsentiam & memoriam rei amatæ spiritus & sanguis se extrà fundunt, quasi rem amatam amplexaturi, maxime in oculis, animi internuntiis, & amoris conciliabulis. Et inde tumor, item pulsus arteriarum & cordis, ex commotiori & vehementiori cogitatione. Nam suprà dictum, affectus animi non excitari in appetitu sine aliqua corporis mutatione.

Ultimò sequuntur amoris remedia. Cùm enim hæc affectio vehementissima sit, & sæpiùs inordinata & vitiosa: ejus remedia minime negligenda sunt. Eaque contraria esse oportet prædictis amoris causis.

Primò negotia, curæ, labores, calamitates, amoris spicula frangunt.

Otia si tollas, periere cupidinis arcus,
Contemptæque jacent & sine luce faces.

Secundò egestas amorem deterit & convellit; quia sine Cerere & Baccho friget Venus. Iejunus venter non audit libenter verba.

Tertiò consideratio incommodorum, quæ amor homini adfert ad ejus vires labefactandas, maxime confert. Quod illa Terentij docent:

Injuriæ, suspiciones, inimicitiæ, induciæ,
Bellum, pax rursum; incerta hæc si tu postules
Ratione certa facere, nihilo plus agas,
Quàm si des operam ut cum ratione insanias.

Sed incommodum maximum, divinæ majestatis offensio. Avertitur animus à bono incorruptibili ad sensibile & corruptibile.

Non bene conveniunt, nec in una sede morantur,
Majestas & amor.

Quartò, defectus, qui occurrunt in re amata, animum ab hac vanitate avertere debent. Nam cùm amor perversus, semper sit circa aliquam

aliquam rem creatam, ea necessariò multis obnoxia est defectibus. In humana pulchritudine, aliqua corporis aut animi occurit deformitas, multa se offerunt quæ seriò cogitanti displicent. Ut mores improbi, animi impotentia, avaricia, sævicia, inconstantia. Hinc amantium sæpe querelæ. Accedit indignatio, quòd quis à vili fœmina, abjectoque mancipio, superbe contemnatur, & quòd se fœdo & indigno mancipet servitio.

Quintò, animus occupandus rebus utilioribus; ut pietati in Deum, charitati in proximum, sanctis meditationibus, virtutis & scientiarum studio: sic amore bono malus ex animo, ut clavus clavo, pellitur. Vehementissimus quoque timor amorem interimit. Ut, si amicæ gratia in maximum & formidabile malum incidas. Pericula sæpe homines ad meliorem mentem revocant. Vexatio dat Intellectum. Et hæc sunt generalia remedia amoris. Casus particulares particularia remedia postulant; quæ definiri aut explicari nequeunt.

CAP. IX.

De Odio, & ejus causis.

UT ad oculũ se habent lumen & tenebræ; ad Intellectum, verum & falsum: ita ad

Voluntatem vel Appetitum amor & odium. Scal. Exerc. 307, sect. 9. Odium, amori contrarium, est appetitus displicentia circa id quod opinione malum est. Nam, sicut amor est prosecutio boni, ita odium est fuga mali in appetitu. Cùm dico, odium esse circa id quod opinione malum est, hoc est, quod æstimatur esse malum, & per opinionem; intelligo etiam imaginationem: quia mala sæpe plus imaginatione quàm re ipsa nocent. Et hæc est propria odij descriptio; quod dicitur odium abominationis vel fugæ. Cujus objectum unice malum. Est enim fuga appetitus, qua malum à se repellere conatur, quia illud apprehenditur ut abominabile & naturæ contrarium. Sicut enim omne conveniens, ut sic, rationem habet boni: ita omne inconveniens, vel repugnans naturæ, habet rationem mali. Et, ut bonum, est objectum Amoris: ita malum, Odij. Per malum hic intelligo non modo defectum aut privationem boni, in qua simplex vel formalis ratio mali; at etiam interdum aliquid positivum, quatenus alteri repugnat, ideo alteri malum est, licet in se ens & bonum. Veluti aër piscibus malus est, aqua avibus: hæc tamen elementa, non sunt in se mala; quia nullum ens, quatenus ens, malum: tamen mala sunt ratione alterius,

rius, vel ad aliud, quatenus illius naturæ repugnant, & eatenus digna odio.

Dixi, odium abominationis, esse displicentiam appetitus vel Voluntatis, circa id quod æstimatur esse malum. Nota, aliud esse odium, quod dicitur Inimiciciæ. Quomodo Thomas dividit Odium. Odium autem Inimiciciæ est, quo malum volumus & optamus ipsi malo; veluti hostibus Ecclesiæ. Sicuti definit Cajetanus ad Thomam 2, 2, quæst. 24, art. 1. Hinc colligo discrimen odij abominationis & inimiciciæ. Odium Abominationis est fuga appetitus, qua malum, vel sibi contrarium, fugit; veluti pestem, vitia, &c. Odium Inimicitiæ non est fuga, sed potius quædam prosecutio appetitus; quia exoptatur malum malo. At exoptare, est prosequi. Ideo hoc non est ita proprie odium, sicut illud Abominationis. Nam, cùm Odium sit contrarium Amori: sicut Amor pro objecto habet bonum; ita Odium debet habere pro objecto malum. At odium Inimiciciæ formaliter non est circa malum, sed tantùm materialiter. Nam omnis prosecutio appetitus est circa bonum, sicut fuga circa malum. At odium Inimiciciæ est prosecutio quædam; siquidem eo optamus malum malo, ut ruinam hostibus Ecclesiæ. Ergò, quamvis illud Odium sit

circa malum materialiter, (nam ruina inimicorum illis malum est;) formaliter tamen habet rationem boni, quatenus est objectum prosecutionis; siquidem bonum esse videtur, malum malo velle.

Hinc certum est, non omne odium officere Voluntati, imò aliquod Voluntatem perficit; ut odium vitiorum; quod est odium Abominationis. Contrà amor quidam Voluntati obest; quales sunt omnes amores fœdi.

Iam, si quæratur caussa odij *Abominationis*; Resp. Primò, certum est, malum verum, vel apparens, esse primam caussam Odij. Nam, sicut bonum, ut bonum, non potest odio haberi; ita nec malum, ut malum, potest amari. Nihil hîc refert, utrùm Odium in re odiosa spectetur: nam in alia re, in ordine ad illam, utroque modo, malum, odium excitat. Hinc licet quis se ipsum simpliciter non possit odio habere, potest tamen secundum quid, respiciendo sc. ad quasdam vitæ miserias & calamitates, quarum impetu nonnulli sibi violentas inferunt manus, non simpliciter, odio sui ipsius, sed propter adjacentes calamitates & miserias. Odium Inimiciciæ, ira, detractio, calumnię, injuriæ conciliant; denique omnia, quæ pariunt inimicicias inter homines. Inde volumus

mus malum malis, vel exoptamus ruinam inimicorum, non motu Dei, at naturæ corruptæ. Nam aliter tenemur etiam bonum optare inimicis, &c. pro persequentibus nos interdum apud Deum intercedere precibus.

Secundò, sicut amor gignit amorem: ita ex amore causatur odium. Nam odium est posterius amore: quia amor consistit in consonantia amantis ad amatum; odium in dissonantia: & priùs spectatur quod alicui convenit, quàm quod ei repugnat: ideo odium posterius est amore; imò ex amore; quia nihil odio haberi potest, nisi quod contrarium est amato vel convenienti. Quare odimus, quia priùs amamus: ut piscis odit aërem, quia amat esse in aqua; cui contrarium est, esse in aëre. Hinc etiam infero, amare, simpliciter loquendo, esse affectionem animi, odio fortiorem; quia impossibile est, affectum fortiorem esse suâ causâ. Deinde, motus ad finem fortior est motu ad ea quæ sunt ad finem: at recessus à malo (in quo consistit odium) ordinatur ad consecutionem boni, (circa quod versatur amor.) Secundum quid tamen odium est fortius amore, non in comparatione ad amorem sibi correspondentem, sed ad alios amores vel bona. Veluti Odium respondens majori,

plùs movet quàm minor amor. Ut amor voluptatis minor est, quàm amor sui ipsius, aut suæ conservationis. Amori autem sui ipsius respondet Odium vel fuga doloris. Nam ideo dolorem odimus, quia adversatur conservationi nostri. Ergò dolor plùs fugitur, quàm Voluptas amatur; &, per consequens, Odium doloris plus movet, quàm amor Voluptatis. Vide Thom. 1, 2, quæst. 29, art. 1, 2, 3. Denique, cùm Odium sit amori contrarium, & Contrariorum Contrariæ sint species, causſæ & effecta; ex iis, quæ diximus de speciebus, causſis, & effectis amoris, colligi possunt species, causſæ & effecta Odij.

CAP. X.

De desiderio & fuga, & inordinati desiderij causſis, effectis, & remediis.

AMor de se parit desiderium amati; desiderium spem gignit; ex spe sequitur gaudium, si res amata & desiderata possideatur. Hactenus de amore & odio, affectibus communissimis: sequuntur desiderium & fuga.

Desiderium, Concupiscentia, Cupiditas, Votum, Libido, idem fere significant: sed hoc discrimine. Primò, Desiderium magis acce-

accedit ad appetitum rationalem: Concupiscentia ad sensitivum. Non intelligo ipsam facultatem concupiscibilem, sed affectionem in illa facultate exsurgentem, quæ sæpe solet esse vehementissima. Secundò, idem colligitur, quòd Concupiscentia extendatur ad bruta. Tertiò, Desiderium & Votum quoque affinitatem habent. Nam desiderium, ut vox sonat, est quasi de sideribus optatio. Et votum, est desiderium habendi bonum à Deo; cum pollicitatione aliquid præstandi. Eoque strictius videtur esse desiderio. Nam in desiderio simpliciter pollicitatio non requiritur. Desideramus scientiam, licet ejus habendæ gratia nihil faciamus.

Est autem desiderium, inclinatio voluntatis vel appetitus, ad habendum bonum quo caremus. Distinguitur ab Amore & Lætitia. Ab Amore, quia ex eo nascitur, tanquam effectus ex caussa: à Gaudio, quia Gaudium est terminus desiderij. Nam per spem futuri boni tendit in gaudium vel delectationem obtinendi boni præsentis; nam in fruitione boni præsentis terminatur & cessat desiderium. Horum affectuum idem objectum, finis, caussa. Amor boni ἁπλῶς, est desiderium boni absentis; spes, desiderati; lætitia, vel gaudium, præsentis. Re igitur desiderata præsen-

præsente, cessat desiderium, sed magis accenditur amor; nam omnibus affectibus voluptatis miscetur. Accede ad hunc ignem; jam calescis plùs satis. Si satietas amantem cepit, culpa est humani ingenij, vicissitudine & mutatione se delectantis, vel impuras Voluptates prosequentis: at sincera voluptas non parit fastidium; ut suprá.

Desiderij species quædam est benevolentia; sed levis amor, & imperfecta minúsque adulta affectio; quia etiam erga ignotos potest exerceri. Et eatenus ad desiderium refertur, vel amorem boni absentis. Levem dixi esse amorem, quia neque ἅλωσιν, neque ὄρεξιν habet, hoc est, neque vehementem commotionem, neque desiderij ardorem. 9. Ethic. c. 5. Ὄρεξις enim est vehemens & acuta appetitio. Quam ideo cum rabie Iuvenalis conjunxit.

Rabidam facturus ὄρεξιν.

Benevolentiam igitur languidum & imbecille desiderum appellare possumus, vel levem amorem. Nam omne desiderium est effectus amoris, & amorem comitatur, ut umbra corpus: quia amatum, si abest, desideramus: ideo desiderium indicat amorem, ut fumus ignem. Voluptas non ita amorem arguit, sed, qui cupit & desiderat, se prodit amatorem.

At

At objicias; Desiderium, est boni absentis; amor, etiam præsentis. Ergò non semper comitatur amorem. Resp. desiderium esse inseparabilem amoris comitem; amatio autem est actus continuus, cujus partes omnes simul non sunt. Cujus continuationis est desiderium. Partium præsentium, delectatio. Nam amor, cùm sit affectus communissimus, in alios plures dividitur. Lætitia vel gaudium, quia est boni præsentis, fit cum majore cordis dilatatione, quàm desiderium; quia Spiritus sese copiosiùs effundunt ad amplexandum objectum præsens & priùs desideratum. At desiderium, quia est boni absentis, motus quasi mixtus est, amoris & tristiciæ perticeps, propter indigentiam boni desiderati. Nam, qui aliquid desiderat, eatenus lætatur, quatenus sibi repræsentat illud ut præsens; rursus tristatur, quatenus apprehendit ut absens; & ideo non fit sine aliqua cordis contractione, sed spe tantùm obtinendi boni relevatur. Unde per intervalla homo gaudet & tristatur, & est *spemque metumque inter dubius.*

Desideria, vel concupiscentiæ, varie dividuntur. Primò, ratione principij, in naturales, & non naturales, seu rationales. Naturales, vel, ut Aristoteles vocat, Concupiscentiæ irrationales, in animali oriuntur

tur secundum naturam vel temperamentum animalis, pro tuendo naturali statu animalis. Ut desiderium cibi, potus, somni. Desideria non naturalia animali contingunt, non secundum naturam aut complexionem animalis, sed secundum apprehensionem boni convenientis. Et ideo hujusmodi desiderium proprium hominis est; cujus peculiare, excogitare aliquid, ut bonum & conveniens. Et appellatur potiùs cupiditas quàm concupiscentia; ut cupiditas honorum aut indignitatum, vel divitiarum. Naturales illæ concupiscentiæ, finitæ & limitatæ sunt, quia natura abhorret ab infinito: at desideria non naturalia, vel rationalia, sunt infinita. Cibum aut potum, vel somnum, ad certum modum animal expetit: at nullis terminis humana coercetur avaricia vel ambitio. Concupiscentiæ naturales in appetitu sensitivo stabulantur, & communes sunt omnibus animalibus: at desideria rationalia, homini propria, in appetitu rationali locum habent; non quòd semper rationi conformia sint, (sæpe etenim rationi repugnant,) sed quia non sine aliqua ratione corrupta vel depravata oriuntur. Vt, qui nimis pecuniarum cupiditate tenetur, ille habet desiderium inordinatum, sed non tamen sine aliqua ratione, quia apprehendit illa

illa bona ut sibi congrua, vel convenientia, quamvis illa ratio corrupta & depravata sit à sensu vel concupiscentia.

Secundò, ratione objectorum, dividuntur desideria. Ut, desiderium nimium divitiarum, dicitur avaricia: honoris, ambitio: veneris, libido; quæ brutis quàm hominibus accommodatior est. Hęc distinctio desideriorum non videtur specifica, sed accidentalis, secundum genus naturæ. Quasi dicas; Idem affectus hominis ad diversa objecta, dicitur avaricia, ambitio, libido. At objectorum diversitas in genere moris efficit specificam concupiscentiarum distinctionem, ut alia specie sit concupiscentia honoris; alia pecuniarum, alia veneris; & ita, moraliter loquendo, ambitio, avaricia, libido, specie differunt, licet forte non naturaliter.

Cæteris paribus, omnes non æque desiderant; sed temperamento calidiores ferventiùs quidem desiderant, at inconstantiùs; magis temperati contrà desideria quidem habent remissiora, sed etiam constantiora. Nam iisdem quasi passibus amor & desiderium ambulant, quia desiderium est effectus amoris. Desideramus rem amatam. Prout igitur se habet in nobis amor, ita quoque desideramus. Quidam ferventiùs amant,

mant, alij remissiùs: quidam constantiùs, alij minùs constanter. Idem dicendum de desiderio.

At, aïs, nos multa desideramus quæ proprie non amamus; ut aurum, gemmas, vinum; quæ proprie loquendo non diligimus; desideramus tamen, & nobis comparare studemus. Ergò omne desiderium non nascitur ex amore. Resp. Quatenus ea & similia nostri causſa volumus, & chara habemus; à nostri amore ejusmodi desiderium nascitur. Deinde hæc amamus, amore saltem concupiscentiæ, si non amicitiæ. Ideo certum, omni desiderio amorem præire; ut meritò amoris effectus dicatur. Ideo eadem amoris & desiderij sunt fere effecta.

Sed quæritur, an adeptione rei desideratæ cesset desiderium, vel satietur appetitus. Resp. Primò id initio diximus; nempe desiderium esse boni futuri, non præsentis. Ergò, si bonum adest, cessat desiderium, & expletur appetitus. Præsentia non desideramus, sed amamus. Secundò, in hac perpetua rerum vicissitudine & mutabilitate, *qui* timet ne aliquid amittat, illud desiderat, quasi non habiturus. Ergò etiam bono præsente non expletur appetitus, propter amittendi metum. Qui enim metuit, non acquiescit, sed est in perpetuo motu vel inquietu-

quietudine animi. Nec tamen sequitur, desiderium esse rei præsentis. Nam, qui desiderat id quod habet quatenus timet amittere, illud non desiderat quatenus habet aut possidet, sed quatenus potest non habere. Ideo desiderat semper habere. Et, quia, qui jam aliquid habet, nondum illud semper habet; ideo ejus desiderium est quasi rei absentis. Nam bonis non utimur sub temporis quadam mensura. Cujus quod præsens est, minimum est; quod futurum, immensum & infinitum. Quare minimum temporis est, quo desiderium expletur; sed sollicitudo ad futurũ in infinitum extenditur. Solum igitur illud bonum, quod continet in se omne bonum, ideoque perfecte bonum est, & sine metu amittendi possidetur, sua præsentia omne desiderium tollit, & appetitum explet. Ut Deus. Item veritas; quæ tota simul advenit & possidetur, sine metu furis aut rivalis.

Cùm igitur quæritur, an bono desiderato præsente satietur appetitus: Resp., In bonis creatis tantùm satiari ex parte, & minimo temporis spatio, sc. præsenti; sed sollicitudinem & metum amittendi extendi in futurum immensum. Boni verò increati, quod in se omne bonum complectitur, ubi adest & possidetur, desiderium vel appeti-

tum plenè satiari; quia hîc nõ potest esse metus amittendi, cùm nihil huic bono contrarium sit, quo removeatur. Hinc sequitur, nũquam appetitum satiari, nisi in summo bono; quia semper quærit illud quod melius invenit summo bono.

Interim notandum, desideria quædam esse limitata, alia illimitata. Limitata desideria, quatenus limitata, re desiderata præsente, cessant. Ut, desiderium prædij alicujus, aut gemmæ, ejus adeptione tollitur, quamvis semper non expleatur appetitus, ob metum amittendi. At alia sunt desideria illimitata, quæ, etiam desideratis præsentibus, sæpiùs perseverant & augentur. Ut desiderium pecuniarum inordinatum & immodicum. Quippe, *Quo plùs sunt potæ, plùs sitiuntur aquæ. Crescit amor nummi quantum ipsa pecunia crescit.* Iisdem fere ex causis desiderium nascitur, ex quibus amor: eadem quoque fere utriusque refrænandi remedia. Primò cavendum, ne hic affectus diuturnitate roboretur; Facilius enim est, initia affectuum prohibere, quàm impetum regere; inquit Seneca Epist. 86. Secundò, quæ non possumus assequi, ne concupiscamus, cæco ducti impetu, vel vana nostrarum virium opinione decepti. Qui enim de se moderate sentit, non est pronus ad desiderandum.

Ter-

Tertiò, futilis ingenij est, quocunque jucundo viso, statim desiderio affici, vel efferri. Cohibe tantillum animi assensum, & iste impetus ut flamma præterlabens evanescet. Quartò, meditatio seria vanitatis & inconstantiæ rerum plurimas coercet concupiscentias. Quintò, contemptus rerum humanarum, efficacissimum est adversùs cupiditates remedium. Qui enim paucis contentus, non multa cupit.

Fuga vel abominatio, desiderio contraria passio, *est appetitus concupiscibilis circa malum absens opinatum*. Cum timore id commune habent, quòd uterque sit mali futuri. Eo tamen differunt; quòd timor, sit mali difficilis & ardui ad evitandum in appetitu irascibili; abominatio vero, vel fuga, mali futuri, absolute. Sæpiùs tamen nomine timoris exprimitur. Nam præcipue fuga ejus mali esse videtur, quod arduum est & difficile ad evitandum. Dicitur autem abominatio, quasi vehemens odium. Tamen ab odio & tristicia distinguitur, ut desiderium ab amore & lætitia. Est enim in odio displicentia mali. In fuga vel abominatione recessus à malo. In tristicia quies in malo; quies, inquam, vel retentio violenta in malo quod odio habemus. Ut in carcere.

CAP. III.

De lætitia, delectatione, & gaudio.

EX amore desiderium nascitur, desiderium sequitur lætitia, vel delectatio ex fruitione boni priùs desiderati. Ideo desiderium delectatione vel lætitia terminatur. Qui amat, quatenus amat, amato uniri cupit, cujus adeptione magno gaudio vel lætitia perfusus acquiescit. Igitur amor causa gaudij est, sicut desiderij. Hic affectus non solùm in animalibus, sed etiam in rebus inanimis, licet improprie, suo tamen modo, locum habere videtur. Res inanimæ, vel naturales, ubi naturæ finem cónsequuntur, ea consecutione quasi delectantur, etsi finem vel perfectionem suam non cognoscant. Delectantur, inquam, in eadem adeptione finis, quatenus in eo acquiescunt. Dicuntur acquiescere in fine, vel perfectione sua naturali, quatenus non ulterius moventur. Ut, Gravia appetunt esse deorsum secundum naturam: ubi ad locum infimum pervenerunt, in eo loco quiescunt; ibi cessat motus, acsi naturali termino delectarentur. Quæ delectatio metaphorica est, sicut appetitus vel desiderium. At animalia, cùm finem assequuntur desideratum, vel bonum natu-

naturæ conveniens, sentiunt & cognoscunt, se illud bonum assecuta esse. Ex isto sensu boni præsentis, causſatur motus in appetitu, qui dicitur delectatio vel lætitia. Communi quidem nomine amor nuncupari potest, late sumendo amorem pro omni motu appetitus ad bonū. Differt tamen lætitia ab amore, ut proprie accipitur pro speciali animi affectione. Nam amor est quædam propensio animi in bonum absolute, non habita ratione utrùm adsit vel absit: at delectatio vel lætitia est tantùm boni præsentis.

Hinc tria sunt ad delectationem necessaria. Primò bonum delectabile. Secundò illius boni præsentia. Tertiò cognitio illius præsentiæ vel conjunctionis. Nam idem est, bono desiderato copulari vel uniri, &, illud habere præsens.

Hinc delectatio vel lætitia definiri potest *motus in appetitu excitatus ex præsentia boni amati & desiderati*. Dicitur motus, non quòd hac passione appetitus ad aliquid moveatur aut tendat. Nam lætitia in quiete est, non in motu; quia bonum præsens est. At motus est ad absens vel remotum. Nihilominus Lętitia appellatur motus ab effectu, quia appetitus ab objecto præsenti & appetibili immutatur, & motus cordis hac passione excitatur. Nam in magna lætitia cor palpitat.

Quo cernitur apertum discrimen lætitiæ & desiderij. Nam desiderium, quia est boni absentis proprie, imitatur motum, qui est ad absens vel remotum. At lætitia, quia est boni præsentis, similior videtur esse quieti. Tamen motus appellatur, sicut omnis passio, quia non fit sine aliquo motu appetitus, & palpitatione cordis.

At videtur delectatio esse etiam boni absentis. Nam de iis quoque delectamur, quæ memoria, desiderio, vel spe jam tenemus. Resp. At semper bonum, de quo delectamur, habet rationem præsentis. Nam re ipsa non fit præsens. Nam memoria præteritorum, & cogitatio futurorum, rem præsentem quodammodo faciunt. Malorum quoque recordatio delectat, si quid inde boni advenit. Quippe suave & delectabile est, malis carere quæ nobis priùs imminebant. Et, ut ait poëta, *Hæc olim meminisse juvabit.* Nam absentia malorum, quæ olim perpessi sumus, habet rationem boni præsentis. At, si mala nullam afferunt sui recordatione utilitatem, potiùs tristiciam, quàm læticiam, pariunt, cùm eorum recordamur. Ut, recordari stigmatum, quibus à carnifice inustus quis fuerit, non multùm delectat.

Sicut desiderium, ita delectatio, dividitur in Naturalem & Rationalem. Naturalis dele-

delectatio sequitur apprehensionem sensitivam. Ideo semper cum aliqua corporis mutatione fit; proprieque dicitur delectatio vel lætitia communis omnibus animalibus, ex sensu vel apprehensione boni præsentis. Delectatio Rationalis sequitur apprehensionem rationis; propriaque hominis est; & dicitur gaudium. Quod non attribuitur brutis animantibus, sed solis hominibus. Nam animalia quidem possunt habere delectationem secundum sensum; at solus homo secundùm rationem. Gaudium igitur est *motus jucundus voluntatis ex apprehensione vel cogitatione boni præsentis*. De omnibus autem potest esse Gaudium, de quibus potest esse delectatio. Nam, quicquid secundum naturâ concupiscimus, ut cibum, potum, possumus non solùm secundum sensum concupiscere, sed & secundum rationem, ideoque ejus præsentia gaudere: non tamen è contrario, quicquid concupiscimus secundum rationem, etiam possumus concupiscere secundum sensum: ut virtutem aut scientias secundum rationem concupiscimus, non tamen secundum sensum aut naturam, quia non cadunt sub sensum. Unde sequitur, delectationem latiùs patere gaudio; quod est quasi species quædam delectationis, sc. delectatio secundum rationem. Et sane po-

test aliquis sentire aliquam delectationem secundum corpus vel sensum, nec tamen de ea re gaudere vel habere delectationem secundum rationem. Ut, ebriosus secundum sensum potando delectatur, non tamen gaudet vel delectatur secundum rationem, quia novit se male agere. Sic patet, delectationem naturalem & rationalem maxime differre; quod illa communis sit omnibus animantibus ex apprehensione sensitiva boni præsentis; hæc, propria sit hominis ex cogitatione vel apprehensione rationis; quę proprie dicitur Gaudium. Quod à Scaligero exercit. 317, sect. 2, definitur, *Voluptas faciens effusis spiritibus animum sese efferentem.* Gaudium à γαυεάω, *exulto*, forte deductum, non sine aliqua corporis mutatione; quia in motu spirituum cor patitur. Sed, cùm Gaudium proprium sit hominis, recte dicitur delectatio rationalis. Appellatur Voluptas à Scaligero, prædicatione causali, non formali; quia Voluptas & Dolor sunt fundamenta & principia omnium passionum; ut suprà in hoc libro dictum.

Pura & illibata mentis lætitia ex virtutis & sapientiæ studio, fit sine sensibili corporis mutatione, quia mens vel intellectus inorganicus est vel immaterialis. Mentalis itaque lætitia non fastidium parit, ut corporalis,

ralis, nisi forte per accidens, ratione sc. operationis corporalis, concurrentis in usum spiritualis vel mentalis. Delectatio ex rerum sublimium meditatione concepta, per se non parit fastidium, nisi quatenus motus spirituum concurrit. Nam in seria meditatione movetur sanguis, intenduntur spiritus: inde per accidens sequi potest lassitudo vel fastidium. Nam in spiritualibus nullus est excessus, sed tantùm in corporalibus seu materialibus. Hinc delectationes mentales, quia puriores, & sine satietate, simpliciter majores sunt delectationibus corporalibus, quæ sensum sequuntur. Secundum quid tamen delectationes sensibiles majores sunt. Primò, quia circum objecta versantur magis nobis nota; sc. sensibilia. Secundò, quia consequuntur vehementissimum amorem; nempe illarum rerum, quæ ad conservandam naturam animalis spectant, & quæ in delectationibus sensibilibus maxime consequuntur sensum tactus: propter prædictas rationes: quia tactus objecta maxime sunt sensibilia: deinde Tactus est ob conservationem animalis. Nam potest animal esse sine alio quolibet sensu, sed non sine tactu. Et ea vehementissime amamus quæ naturam nostram conservant. Ideo delectationes in sensu tactus vel gustus (nam gustus est tactus

quidam, sc. alimenti; 2. de anima) maximæ esse solent, ut quæ ex cibo, potu, venere percipiuntur: quamvis delectationes ex tactu simpliciter in sensibilibus maximæ sint, quia maxime palpabiles: eoque Epicurei, qui summum bonum in Voluptate ponunt, voluptatem potissimam intelligunt tactus. In homine tamen delectatio secundum visum & auditum, secundum quid major est ea quæ est secundum tactum, quatenus inservit cogitationi, quæ propria hominis est. Nam Visus est sensus inventionis, Auditus, disciplinæ. Quippe delectatio crescit secundū Gradus amoris sensus. 2 metaph. c. 1, ob. 2. Amamus enim delectationem & utilitatem visus & auditus ob cognitionem; tactus, ob necessitatem & utilitatem. Cognitio est proprium bonum hominis, quo aliis animantibus præstat: Ergò in homine delectationes secundùm visum & auditū majores sunt iis secundùm tactum, quia inserviunt cognitioni & intellectui; quamvis simpliciter delectationes tactiles, ob communitatem, necessitatem, & utilitatem, majores sint; nam communes sunt omnibus animantibus. Imò delectationes ex visu & auditu in brutis ordinantur ad tactum. Hinc, 3. Ethic. c. 10, non ipso per se leporum odore canes gaudent, sed esu. Ita omnia ad tactum referun-

feruntur in animalibus.

Delectationis diuisiones variæ possunt colligi, ex diuisione voluptatis, suprá. Nam delectatio est Voluptas, vel proxime ex voluptate.

CAP. XII.

De causis, effectis, & remediis Delectationum.

HActenus, quid, & quotuplex, delectatio; &, quæ vehementiores. Sequuntur causſæ, effecta, & remedia.

Prima & præcipua causſa delectationis est bonum præsens cognitum. *Secunda*, perceptio illius unionis seu præsentiæ. *Tertia*, operatio, qua bono utimur. Nam omnis delectatio est ex aliqua operatione. Quippe ad delectationem duo sunt necessaria. Primò consecutio boni, secundò cognitio illius Consecutionis. Actualis illa cognitio, quędam operatio est, imò propria operatio hominis. Ideo etiam bonum hominis naturale; proinde delectabile; quia naturalia delectant. Hinc omnis delectatio fit ex aliqua operatione. Nec illa operatio tantùm est causſa delectationis, sed etiam objectum immediatum: quia de re aliqua non perficitur aliqua delectatio, nisi quatenus obtinetur per aliquam operationem; quæ etiam concipitur

cipitur ut bonum quid & conveniens. Ideo delectabile, ut operatio, recte dicatur objective causa delectationis. Veluti, musica delectat, dum canitur. Ergò delectatio ex musica non est sine operatione, sc. cantatione; & tamen ipsa illa operatio vel cantatio, quæ causat delectationem in musica, simul est objectum delectationis, quia ipsa illa cantatio maxime delectat. *Quartò*, varietas parit delectationem, quia mens humana rerum multarum cupida est. Imò ipsa natura, in se multiformis, varietate, tanquam sibi simili, oblectatur. Adde, in eodem statu perpetuò manere, naturæ habitum excedere; cùm natura sit semper in fluxu: nec unius quidem diei spatio perstamus; sed animis, corporibus, perpetuò diffluimus, inquit Nazian. in orat. de theol. *Quintò*, delectant quoque, quæ fiunt per intervalla, vel ob varietatem, vel ob quietem. Hinc amicorum rariores visitationes sunt delectantiores, quia nimia familiaritas parit odium. *Sextò*, dolores præteriti per accidens delectant. Nam, quo majora mala sunt quæ evitavimus, eò delectabilior videtur esse quies vel securitas qua fruimur. Nam *dulcia non meruit, qui non gustavit amara.* Jucunda præteriti laboris delectatio. *Septimo*, actiones sponte susceptæ delectabiles sunt.

sunt. Nam vis naturæ adversatur ; quod spontaneum est, naturæ videtur esse gratum.

Sequuntur effecta delectationis. *Primò* cordis dilatatio ; inde sanguinis ad partes exteriores diffusio ; oris rubor. Hæc delectatio lætitia dicitur, vel gaudium, & exultatio, in homine. Nam gaudium est propria hominis delectatio ; aliis rebus non nisi metaphorice attribuitur. *Secundus* effectus delectationis moderatæ, est sanitas corporis ; quòd sc. molestiis & curis animum solvat, & ; cordis ac viscerum dilatatione, spiritus puriores, & animal alacrius ad operandum reddat. Nam ad præsentiam rei jucundæ sanguis expanditur ad corporis extima, quasi rem illam jucundam amplexaturus. Nam humores sequuntur motum imaginationis. Hinc rubor in ore ex diffusione sanguinis, secundum apprehensionem, vel imaginationé boni præsentis & delectabilis. Quę cõmotio, si moderata, sanitati prodest ad exercitationẽ, & agitationem spirituum, qui aliàs quiete marcescunt. Ideo inertes & otiosi habitum corporis acquirunt frigidum & melancholicum ; sanguis densatur, & quiete obscuratur. Spiritus sicut aqua stagnans densior & obscurior est fluente. At exercitatio, & moderata delectatio, partes extimas corporis,

poris, à corde vel fonte caloris remotiores, ideo per se frigidiores, transmisso calore fovet, diffuso vegetat spiritu. Inde illud sapientis: *Cor lætum, pro medicina; spiritus tristis exsiccat ossa.* Nimis tamen perfusa voluptas aut delectatio interdum multùm nocet. Eâ quippe, diffusis ad extima spiritibus, calore cor repente destituitur & deficit. Ideo quibusdam, præsertim senibus, nimium Gaudium mortem accelerasse legimus; ut suprà de Diagora Rhodio ex A. G. retulimus. Item Val. Maximus scribit, lib. 9, c. 11, post cladem ad Thrasymenum lacum, Romanam matronam, accepto falso de filij morte nuntio, domi mœstam consedisse; at eandem, ad filij reversi conspectum, subitò exspirasse, præ nimia lætitia. Sic, quem dolor maximus non extinxit, consumpsit lætitia. Et sanè, proclivius esse puto, gaudio, quàm dolore, mori. Nam natura gaudio, ut amico, laxat habenas; dolori reluctatur, ut inimico, &, quantum potest, resistit. Interim, sicut dolor & gaudium contraria sunt, ita contrario modo nocent. In excessu gaudium diffundit calorem & spiritus ad exteriora. Hinc, in corde calore deficiente, animal deficit, & interdum omnino consumitur. Dolor verò, vel tristicia, non laxat, sed restringit; colligit ad principium spiritus

ritus & caloré. Ideo partes exteriores fiunt frigidiores. Hinc in metu, nimiaque tristicia, cor proprio calore suffocatur, & extinguitur animal. *Tertius* effectus delectationis est risus. Delectatio parit risum. Non quælibet, sed rationalis. Aliàs reliqua animantia riderent. Nam delectantur quoque. *Risus, est motus oris & pectoris, factus à diaphragmate per musculos ad rictus & buccas, ex motu spirituum, ob novam repentinam jucundam.* Risui igitur magis obnoxij sunt, qui abundant sanguine, ob facilitatem spirituum, quàm qui atra, crassa & segni bile. Ad risum faciliores, qui minùs usu & experientia rerum valent; utpueri, mulieres, fatui; quòd iis pleraque omnia nova videantur. Ideo sapientes minùs rident; quòd nihil quasi novum inveniant, aut dignum risu. Quare nimius risus, stulticiæ, inscitiæ & levitatis signum est; semper tamen effectus delectationis, ex rebus novis & repentinis, ut facetiis, argutiis, proveniens. Hinc titillatio non est proprie risus, quamvis titillati ridere videantur; quòd affectus ille est sine delectatione, imò molestus, & naturæ contrarius. *Quartus* effectus delectationis est perfectio operationis. Nam voluptas vel delectatio fruitionem vel operationem perficit, 10 Ethic. 1, 4, & 5, tanquam complemen-

mentum aut terminus operationis, tum quia sua dulcedine ad agendum stimulat. Ideo Naturæ author Deus hunc appetitum actionibus adjunxit; ne homines necessarias functiones negligerent, tædium & labores refugientes. Delectatio tamen immoderata tantum abest ut operationem faciliorem reddat, ut potiùs fastidium pariat: tum quia sensum opprimit & absorbet; ut cùm quis nimiùm comedit: tum etiam quia nimis consumit & dissipat spiritus; ut habetur dicto c. 5. Ethic. 10. *Quintus* effectus delectationis est sitis vel desiderium animi ex parte operationis. Idque dupliciter. Primò ratione operationis imperfectæ. Qui enim actione sua delectatur, si illa actio est imperfecta, sitit & desiderat maiorem perfectionem. Ut delectatio, quam ex Dei cognitione percipimus, excitat in nobis sitim & desiderium Deum perfectiùs & clariùs cognoscendi, quàm hîc agnoscere possumus. Secundò delectatio parit sitim vel desiderium animi, ratione operationis perfectæ, sc. continuandæ. Sic Beati in cœlis Deum sitiunt, quamvis eo perfecte fruantur; quia illa sitis est sine fastidio; & semper exultant ac sitiunt illud quod in præsenti possident. Et illud est quod suprà diximus, etiam bonum præsens nos posse desiderare; sc. ejus conti-

continuationem. Sed longe aliter in hac, quàm in altera vita. Nam hîc bonum præsens desideramus, ob metum amittendi illud, quia desiderium vel sitim habemus cum fastidio.

Sequuntur delectationis inordinatæ remedia. Quæ ex iis, quæ de amore & desiderio diximus, peti possunt. Sublata enim causa, tollitur effectus. Nam amor & desiderium delectationi præeunt. Quamvis non omnes delectationes malæ sint, sed quædam malæ, quædam bonæ, prout sunt operationes ex quibus oriuntur. Nam omnis delectatio fit ex aliqua operatione; ut suprá. Corporales tamen delectationes plerumque sunt inordinatæ, quia animus à mente & ratione ad sensum trahitur. Quo ergò hujusmodi delectationes vel voluptates faciliùs influunt, eo iis vehementiùs resistendum. Nam nobiscum voluptas proditorie agit, ob familiaritatem, quam cum natura habet. Ideò suprà diximus, difficiliùs Voluptati quàm Iræ resisti. *Primò* igitur hîc cavendum à Voluptate honesta, ne animum subigat aut mancipet. Nam etsi honesta sit Voluptas, tamen non est agendum ob Voluptatem, tanquam finem & scopum actionis, at ob muneris functionem, vel officium. Ut non est edendum aut bibendum solùm

ob voluptatem, sed propter utilitatem & necessitatem naturæ. Voluptas actionibus addita est, non ut finis aut scopus agentis, sed ad tollendum fastidium, levandum laborem, & incitandam operationem. Ideo functio, aut actio, non est obeunda ob voluptatem; aliter de homine fit Epicureus: sed ob officium, necessitatem, honestatem. *Secundò*, ad domandas Voluptates vel delectationes inordinatas, utile est, eas, ut fluxas, non ut permanentes, considerare. Ita animum subibunt ut molestæ & insuaves, ob brevem moram. Nam qui voluptates fugaces animo contemplatur, advertit, ex iis plura incommoda, quàm commoda, sequi. Aristoteles enim, 2 Ethic. c. ultim., in omni actione monet cavendum esse à voluptate & jucundo, utpote cujus nos non sumus incorrupti judices. Hîc incitandos docet proceres illos Trojanos, qui, maximo pere celebrata Helenæ pulchritudine, procul tamen eam abire jusserunt, ut sibi & suis periculosam. Sic Voluptas ableganda est, ne ejus dulcedine inescati segniores fiamus in officio.

CAP.

CAP. XIII.

De tristicia, ejusque speciebus, causis, effectis, & remediis. An simul cum lætitia in eodem possit esse subjecto.

SEquitur tristicia, delectationi contraria. Ut delectatio animi passio est ex apprehensione boni præsentis; ita tristicia est passio animi ex apprehensione mali præsentis; sive vere malum sit, sive opinione tantúm. Passionem appello animi, quia tristiciam pono in appetitu sensitivo communi omnium passionũ, non in appetitu Rationali aut Intellectu. Ægritudo ergò Voluntatis non est proprie passio, sicut passio sumitur moraliter, quia ea est in Appetitu sensitivo, non in Voluntate vel Intellectu; & fit cum aliqua immutatione corporis; ut patet ex definitione passionis suprá. At intellectus vel Voluntas non pendent à corpore. Est enim facultas inorganica vel immaterialis. Ideo damnatorum molestiæ, ægritudines & vexationes dæmonum, quas in se ipsis sentiunt, non sunt proprie passiones, ut accipiuntur moraliter, quia non sunt in appetitu Sensitivo, sed in Intellectuali. Dixi, non esse passiones moraliter. Hoc non obstat, quin dicantur passiones spiritualiter. Quæ

sunt vexationes mentis vel spiritus. Eoque graviores corporalibus vel moralibus passionibus, quo diuturniores aut firmiores. Nam, sicut pura mentis lætitia est sine fastidio, stabilis & permanens in Intellectu; ita ægritudo Mentalis, vel Intellectualis, est sine fine in damnatis vel dæmonibus.

Dolor latiùs patet Tristiciâ, sicut Voluptas Delectatione. Imò Voluptas & Dolor sunt principia passionum. Imò ægritudo vel molestia, ab exteriori sensu orta, Tristicia non dicitur. Ut, si quis cultro digitum scindat vel lædat; inde non proprie oritur tristicia, fit tamen dolor. Nam omnis ægritudo, sive mentis, sive corporis, sive ex sensu exteriori, sive ex interiori, imaginatione aut ratione dici potest Dolor. At solus dolor interiori sensu vel imaginatione conceptus, dicitur tristicia. Sic dolor latiùs patet tristiciâ. Dolemus, si solem recta acie intuemur; non tamen tristamur. Dolemus, si nos pungant pulices, propterea non simus tristiores. Ergò omnis dolor non est tristicia, quamvis omnis tristicia sit cum dolore conjuncta.

Sequuntur divisiones tristitiæ. Ea dividitur in communem, & propriam. *Communis* tristicia dicitur, quæ convenit omnibus animantibus; & sequitur apprehensionem

nem sensitivam, sc. apprehensionem sensus exterioris. Quæ minùs proprie dicitur tristicia. Aliàs bruta animantia dicerentur tristari. Ut, si baculo canem ferias, dolet; non proprie tristatur. Dicitur tamen tristicia *communis*, vel communiter, aut improprie. *Propria* verò tristicia, est humana, quæ ex apprehensione interiori, ex imaginatione & cogitatione mali præsentis, oritur. Et hæc proprie dicitur tristicia, & propria est hominis. Nam animalia tantùm à præsentibus secundum sensum exteriorem moventur, non secundum interiorem imaginationem, vel cogitationem. Ut, canis dolet, quando percutitur; at proprie imaginatione vel cogitatione non tristatur. Illa tristicia communis, potest appellari tristicia externa; quia fit secundum apprehensionem sensuum exteriorum, vel mali re ipsa lædentis: Propria autem, vel humana tristicia, potest dici interna, quia fit secundum interiorem imaginationem, vel cogitationem mali repugnantis appetitui.

Hinc sequitur, hanc passionem esse propriam hominis. Cujus quatuor species recensentur à Damasc. lib. 2 fid. Orthod. c. 14, & Greg. Nysseno 4 phil. c. 12. Scilicet, misericordia, invidia, anxietas, acedia. Misericordia, *est tristicia de malo alieno ut proprio.*

Invidia, *est tristicia de bono alieno ut malo nostro.* Anxietas *est tristicia sic aggravans animũ, ut nullum appareat effugium.* Acedia eo usque premit, ut membrorum etiam usum tollat, & ad animi anxietatem insignem adjiciat corporis torporem, ut vox etiam ipsa præ nimia tristicia perdadatur. Possunt aliæ species adjici. Ut Pœnitentia. Quæ est tristicia secundum Deum de peccato. Item Νέμεσις, tristicia de bono alieno, quatenus eo aliquem indignum arbitramur.

Sequuntur causæ doloris vel tristiciæ. Prima, vel præcipua, malum præsens cognitum. Secunda, quicquid malum accersit, vel illius opinionem facit. Tertia, privatio vel dilatio boni sperati. Hinc illud Sapientis: *Spes, quæ differtur, affligit animum.* Quartò, desperatio etiam gignit tristiciam. Vt, si optatum vel intentum perficere non possumus. Quintò, memoria commissi peccati. Unde pœnitentia. Quæ est bona tristicia. Sextò, naturale quoque corporis temperamentum. Ut humor melancholicus, & quæ illum humorem in corpore gignunt, ut studia, vigiliæ, ærumnæ. Septimò, ut amor amorẽ interdum; ita tristicia tristiciam parit, vel saltem auget. Nam, quo plùs tristamur, eo plùs humoris melancholici accumulatur: unde per accidens augetur

tristi-

triſticia vel mœror animi.

Sequuntur effectus triſticiæ. Primus, eſt ſanitatis detrimentum, aut jactura. Nam denſat ſanguinem, obſcurat ſpiritus, corpus ſegne reddit. Hinc nimis triſtes eſſe ſolent ſqualidi, jacentes, otioſi. Secundò, ſequitur ſomnolentia ex illo tum animi tum corporis torpore ac frigido habitu. Tertiò, luctus & lachrymæ ex inquietudine & perturbatione. Sed lachrymis dolor & triſticia minuitur, idque quia quædam eſt in lachrymis delectatio contraria triſticiæ. *Eſt quædam flere voluptas.* Et ibidem Poëta inquit; *Expletur lachrymis egeriturque dolor.*

Ultimò, remedia triſticiæ noxiæ quædam obſervanda. Noxiam appello, quę non eſt ſecundum Deum. Triſticia ſecundum Deum utilis eſt. Primò, quoniam eſt ob commiſſa peccata. Et dicitur pœnitentia. Secundò, ob dilationem felicitatis. Ut illa Apoſt. ad Rom. 7, verſ. 24, *Miſer ego, quis me eripiet ex iſto corpore?* Et ad Philip. 1, verſ. 23, *cupio diſſolvi, & eſſe cum Chriſto.* Tertiò, triſticia ea utilis eſt & ſecundum Deum, quę fit ob exiguos progreſſus in ſtudiis. Nam ſtimulus eſt ad virtutem. Aliàs omnis triſticia, ſi immoderata, inutilis & noxia eſt homini. Ideo, quantum fieri poteſt, fugienda.

Primò, cauſſa triſticiæ, quæ animum ve-

xat, pulsa voluptate, non tam malum ipsum præsens est, quàm mali opinio. *Homines*, inquit Epict. in Enchir. c. 10, *non rebus, sed iis, quas de rebus habent, opinionibus, perturbantur.* At opinio est in nostra potestate; ideo mutabilis. Quare, ut opinionem mutemus de malis, præmeditari sæpiùs oportet humanæ sortis inconstantiam, & omnia mala quæ homini accidere possunt. Ita, siquid finistrius eveniat, non admodum excruciabit animum sicut mala inopinata & non præmeditata. *Præcogniti mali*, inquit Seneca Epist. 77, *mollis ictus venit; sapiens assuescit futuris malis. Quæ alij diu patiendo levia faciunt, hic levia facit cogitando diu.*

Secundò, adversus tristiciam cogitandum est, omne malum esse materiam virtutis exercendæ. Nam virtus in arduo & difficili versatur: fortitudo in periculis, in ipso mortis contemptu. Virtutis igitur amore tristicia & mala patienter ferenda.

Tertiò, animus, avocandus à specie tristi vel imaginatione tristi, (quod fateor difficillimum esse,) est ad bonum speratum convertendus. Ad hanc animi avocationem utilis est honesta exercitatio; quia excitat calorem, reficit & recreat spiritus tristiciâ debilitatos, & omnem materiam crassiorem & biliosam imminuit. Huc spectat socialis delectatio.

lectatio. Nam *delectatio vel voluptas trahit ad se animum.* 7 Ethic. c. ult. l. 10. cap. 5. Ita intervallum facit furori aut moleſtiæ ſeu triſticię, & naturæ adfert inſtaurationem.

Quartum triſticiæ & doloris remedium eſt; arbitrari, humana eſſe quæ accidunt; ideo toleranda. Nam, quæ evitari nequeunt, patienter ferri debent. Omnia enim humanæ conditionis vel fragilitatis mala molliora reddit; ſiquidem multa ſunt quæ evitari nequeunt. Deinde etiam homo bonis fruitur, quorum uſum habet magis quàm dominatum. Ergò, ſi bona non habet in ſua poteſtate, multo minùs mala, naturæ ſc. contraria. Hinc egregium illud Anaxagoræ ad nuntium amiſſi filij; *Sciebam, mortalem à me genitum.* Et illud, quod fertur dixiſſe Philippus ſecundus Hiſpaniarum Rex, nuntiata clade ſuorum adverſus ſereniſſimam Angliæ Reginam celebrata illa & numeroſa claſſe miſſorum; *Bellum*, inquit, *inferre volebam hominibus, non ventis & cœlo.*

Quintò, triſticia cor ipſum exedit & conſumit. Ideò, qui triſtatur, ſe ipſum potiùs conficit, quàm malum minuit aut tollit. Hęc conſideratio triſticiam vel dolorem levare debet.

Sextò, experientia & uſus rerum hîc multùm valet; memoria ſc. præteritorum ma-

lorum nobis spem ingerit emergendi è malis præsentibus; ideo leviora efficit.

Septimò, delectatio, fletus, profusæ lachrymæ, tristiciam quoque minuunt. Delectatio, ut suprà, quoniam est contraria Tristiciæ, & quasi quies appetitus vel animi. Tristicia contrà perturbatio motus vel inquietudo est. Hinc etiam lachrymæ tristiciæ minuendæ serviunt. Primò, quia in lachrymis quædam est delectatio, ut suprà; ideo lachrymis quasi per vomitionem expellitur Tristicia. Secundò, fletus mœrentem aut flentem decet. Mens itaque quodammodo, cùm suo se munere fungi advertit, levatur. Plutarchus lachrymas fructum doloris, ut poma arborum, dixit, lib. de Consol. Nam dolor moderatus spirituum exercitatione cerebrum calefacit, & excisum calore humorē per oculos demittit. Id est, lachrymas. Quod etiam à fumo, valido vento, & vehementi ardore, accidere videmus. Qui ficciori sunt cerebro, difficiliùs lachrymantur, ob materiæ inopiam; sed capitis dolore tentantur, ob tristiciæ acrimoniam. Hic tamen inutilis fletus est, quoad malum ipsum tollendum, vel minuendum. Quare sapientis est, & fortis, lachrymis temperare. Mollem animum arguunt, si copiosè mittantur. Ideo à viris repellendas, & mulieribus relinquen-

quendas, sensit Philosophus 3. de republ.

Octavò, amicorum consolatio doloris & tristiciæ est remedium. 9 Ethic. c. 11. Nam amici hoc actu calamitatis vel mali nostri quodammodo fiunt participes. Ideo, veluti exoneratâ in eos sarcinâ, nos ex parte onere levamur, & tristicia minuitur.

Nonò, contemplatio quoque rerum altissimarum tristiciæ & doloris remedium est. Primò, quia per se est delectabilis. Secundò, quòd, eâ detenti, à rebus molestis & tristibus animum avertimus.

Et hæc de tristicia & dolore, ejus caussis, effectis, & remediis. Sunt pleraque alia vocabula ad hunc animi affectum pertinentia. Ut Angor, tristicia premens; Mœror, tristicia debilis; Molestia, tristicia permanens: Melancholia, tristicia vel ægritudo diuturnitate confirmata, & quasi in naturam commutata.

Dehinc quæritur, utrùm Dolor & Voluptas, vel Delectatio & Tristicia, simul esse queant in eodem subjecto & circa idem. Resp. Primò, non posse esse simul circa idē, tum ratione objecti, tum ratione organi. Ratione objecti, quoniam objectū Delectationis, est bonum; objectum tristiciæ, vel doloris, malum. At idem simul bonum & malum censeri non potest. Ergò, respectu objecti,

jecti, dolor & voluptas non possunt esse simul circa idem, vel non possumus simul circa idem contristari & delectari. Nec ratione organi. Nam Dolor & Voluptas contrariantur etiam secundum organum corporis; quia Voluptas fit per cordis dilatationem, Dolor per contractionem. At non potest cor simul dilatari & contrahi. Ergò neque ratione organi delectatio & tristicia possunt esse simul circa idem. Secundò, si tamen ferantur in contraria, mutuò se consequi possunt & juvare, & sic esse simul. Veluti Voluptas de bonis, & Dolor de malis amici. Simul enim sic possumus gaudere & dolere. Si dicas, contrarietatem esse in motu cordis, in dilatatione & constrictione, motibus sc. contrariis: Resp. Lætitia & tristicia vel spectantur, ut passiones appetitus sensitivi: Sic non possunt esse simul, ob prædictam duplicem contrarietatem objecti & organi. Vel spectantur, ut actus appetitus rationalis, vel voluntatis; ut placentia & displicentia: Sic non habent contrarietatem ratione organi; quia voluntas est potentia inorganica: sed tantùm ratione objecti: eoque modo non possunt esse simul, de eodem sc. subjecto; quia idem secundum idem simul placere & displicere nõ potest. Possunt tamen simul esse de diversis

vel

vel de eodem secundum diversa: quia hoc pacto nulla contrarietas gaudij & tristiciæ. Ut, si videmus, Iustum affligi, simul placet nobis ejus justicia, & displicet afflictio. Hoc pacto simul gaudemus quodammodo & tristamur.

CAP. XIV.

De spe, & desperatione.

HActenus de passionibus facultatis concupiscibilis. Sequuntur passiones facultatis irascibilis. Et primò spes. Quam quidem nos numeravimus in passionibus facultatis concupiscibilis. Sed videtur magis pertinere ad partem irascentem. Interim nihil refert; modò de re ipsa constet.

Spem hîc non intelligimus, quæ virtus Theologica dicitur. Qui nondum loquimur de Virtutibus; sed quæ animi passio est. Speusippus spem definit *futuri boni expectationem*. Hanc definitionem Thomas rejicit 1,2, quæst.40, artic.2. Nam ait, nos ea sperare, quæ nostris viribus consequi posse arbitramur: expectare, quæ ab aliis nobis possunt contingere, vel quæ putamus nos posse aliorum ope consequi. Et sanè, expectare latiùs patet, quàm sperare. Et ideo forte hæc definitio tolerari potest: ut expectatio in defini-

definitione speciei loco generis sit. Sed, quia definitio est obscurior, ob diversam significationem *sperandi*, & *expectandi*; ideo nec ego hanc Speusippi definitionem omnino probo.

Commodiùs igitur spem definieris *appetitionem boni absentis vel futuri, ardui, sed possibilis, ad obtinendum.* Dicitur appetitio boni absentis. Quo distinguitur à gaudio, vel lætitia; quæ est boni præsentis. Deinde dicitur boni ardui. Quo primò significatur, spem esse in appetitu irascibili. Qui est circa bonum non simpliciter, sed ut arduum, vel difficile, ad obtinendum. Deinde distinguitur à Desiderio. Quod boni quidem futuri est, sed absolute non, ut ardui, aut difficilis. Tertiò, quod circa bonum versetur, distinguitur à metu & audacia, & aliis facultatis irascibilis passionibus. Quæ sunt circa malum. Ultimò additur, *boni possibilis ad obtinendum.* Quo distinguitur spes à desperatione; ut infrá.

Cùm itaque spes sit boni ardui & difficilis ad habendum, sequitur, proprie nos non posse sperare aliquid minimum, vel quod facile & statim in nostra potestate est ut habeamus: Et, quia spes ita est boni difficilis, ut tamen possibilis ad obtinendum; hinc sequitur, spem non confundere; ut Apostolus loqui-

loquitur. Nam, quia bonum, quod speramus, potest haberi; ea possibilitate spes alitur, ne animus in desperationem cadat. Quamvis spes sit boni futuri & ardui, forte tamen necesse non est, à sperante rationem arduitatis aut futuri apprehendi. Tamen ratio possibilitatis apprehendi debet, ne spes in desperationem convertatur. Nam, qui bonum apprehendit ut impossibile ad habendum, non sperat, se consecuturum, sed potiùs desperat. Oportet igitur sperantem apprehendere ratione possibilitatis, etiamsi non præcisè apprehendat rationem arduitatis aut futuri. Nam in possibili implicatur futurum.

Spem esse passionem appetitus sensitivi, patet; quia etiam in brutis animantibus locum habet. Sperant enim. At animantia bruta non habent appetitum rationalem. Hinc omnino sequitur, spem esse passionem appetitus sensitivi. Quòd spes sit in brutis, ex motibus animalium exterioribus facile deprehenditur; ut rectè docet Thomas, primâ secundæ, quæst. 40, artic. 3. Si enim canis videt leporem, aut accipiter avem nimis remotam; eam non persequitur; quòd non speret se posse assequi. In propinquo tamen persequitur, sub spe adipiscendi. Canis coquo præsente carnem non arripit; quòd

quòd desperet, se posse obtinere. Eo tamen absente, arripit, etiam difficili licet saltu; quòd consequi speret. Sic in æstimativa, vel imaginatione brutorum, facultas quædam inest fingendi intentionem, vel noticiam possibilitatis in particulari. Nam id ipsum pertinet ad noticiam boni aut convenientis, quam sibi bruta proponunt per imaginationem, cùm aliquid sibi conveniens expetunt. Nam eliciunt aliquam notionem boni aut convenientis, in qua fundetur appetitus, quamvis ipsa boni rationem præcise non cognoscant. Illa enim noticia rationis est, non partis sensitivæ, aut imaginationis.

Dixi, animalia ipsam boni possibilis rationem præcise non cognoscere. Hoc est, non cognoscunt, aliquid sibi esse possibile vel impossibile; comparando potentiam cognoscitivam ad actum; vel præsens cum futuro; aut, quod est, ei quod erit. Hoc enim opus rationis est, non sensitivæ facultatis. Nam comparatio est actus mentis, non sensus. Et sanè, ratio futuri non potest cognosci, nisi ut distinguitur à præterito & præsenti. Quæ distinctio fit ab Intellectu. Nec etiam sine perceptione motus aut actionis. Quæ fit in tempore. Nam, cùm tempus definiatur numerus motus; non potest tempus intel-

intelligi sine motu vel actione. Veluti, motu solis tempus diurnum, motu arenæ spatium horulæ cognoscitur. Deinde mensura dicitur motus secundum prius & posterius. Ergò tempus non potest percipi nisi percepta successione partis prioris, in motu, & posterioris. Ita in imaginatione vel motu successivo impresso, percipitur tempus præteritum & præsens. Hinc præteriti tantùm meminimus, quia ejus aliqua species manet in memoria. At nulla potest esse species futuri in anima, quatenus est futurum. Ergò futurum, quatenus futurum, est imperceptibile sensu: hinc spes est quidem in brutis boni possibilis & futuri, sed non ut futuri. Hoc est, futurum non apprehendunt tanquam futurum, sed quasi imminens; quia nullam possunt habere speciem futuri, in imaginatione vel memoria. Futurum igitur tantùm apprehendunt sub quodam præsenti confuso, vel tanquam præsens confusum, non instinctu naturali, sed animali. Nam instinctus animalium est naturæ propensio. Et sic patet, sperantem necessariò apprehendere debere possibile, tanquam possibile, in particulari, sed non necessariò ratione futuri.

Causæ spei ferme eædem quæ amoris & desiderij. Primò specialiter, bonum futu-

rum, & difficile. Maxime ſpes reperitur in Iuvenibus. 2 rhet. Cap. 12. Primò, quia futuri multum habent, præteriti parum. Nam, juxta naturæ ordinem, plures victuri ſunt quàm vixerunt. Et ſpes futurorum eſt, ut mens præſentium, memoria præteritorum. Secundò, ſanguine abundant. Ideo animoſiores ſunt. Et ſpes vigore animi fulcitur; quia eſt de bono arduo & difficili. Tertiò, carent rerum uſu & experientia. Ideo ſperant, ſe omnia poſſe aſſequi. Quartò, non obſervant pericula, ob inexperientiam, & ætatis calorem; ideo ſæpe difficilia quæque ſine delectu aggrediuntur; ſicut, eadem ratione, ebrij, vini fumo & calore incitati. 3 Ethic. c. 8. Contrà, ſenes, ob longum vitæ uſum, ob defectum caloris, & virium debilitatem, non ita faciles ſunt ad ſperandum.

Secunda ſpei cauſſa eſt, quicquid præbet facultatem ad conſequendum bonum arduum & difficile; aut quicquid ingerit opinionem poſſibilitatis. Contrariis ſpes debilitatur.

Tertia, eſt experientia. Ut in eo qui ſæpe in bello vicit. Contrà in juvenibus inexperientia ſpem facit & fiduciam. qualem in Pallante adoleſcente Virgilius depingit, ubi ſic Aneas illum increpat:

Quò, meriture, ruis, majoraque viribus audes?
Fallit te incautum pietas tua.

Effectus Spei idē est qui Desiderij. At præcipuus, quòd operationem expeditam reddat. Nam spes affectionem animi ad operandum excitat. Ideo spes necessaria est in vita humana. Finis enim incitat ad agendum. Et, finis est objectum Spei, ut est difficilis. Nam speramus, nos consequuturos finem actionum nostrarum. Ideo spes functiones nostras expeditas, operationem promptam reddit. Secundò, spes gignit Voluptatem in animo sperantis. Voluptas perficit actionem; ut suprá. Nam, cessante Voluptate, functiones deficiunt, & remittuntur. Tertiò, Spes longanimitatem in aggrediendo; alacritatem in operando gignit.

Desperatio, spei contraria, est *animi passio in appetitu irascibili circa bonum arduum & impossibile*. Ergò Spes, & Desperatio, versantur circa idem subjectum, nempe circa Bonum. At Spes circa possibile, saltem opinione possibile; Desperatio circa impossibile, vel revera, vel opinione. Nam, si quis bonum speratum & expectatum non potest obtinere, incidit in desperationem.

Hic nota, Passiones Concupiscibilis & Irascibilis appetitus diversa ratione invicem opponi. Nam passiones oppositæ ap-

petitus concupiſcibilis, habent oppoſita objecta. Ut, Amor & Odium; Deſiderium, Fuga: Lætitia, Triſtitia; &c. Semper una eſt de malo, alia de bono. Quæ ſunt objecta contraria; ut patet ex ſuprà dictis. At paſſiones facultatis Iraſcibilis contrariæ, videntur habere idem objectum, ſive bonum, ſive malum; & contrariantur, ex acceſſu & receſſu ad illud idem objectum. Ut Spes, & Deſperatio. Utraque eſt de Bono: ſed Spes eſt appetitio Boni poſſibilis, vel acceſſus ad bonum; Deſperatio eſt receſſus à Bono quod haberi non poteſt. Similiter Audacia & Metus, utraque paſſio circa malum eſt; ut poſtea.

Aïs, Si deſperatio eſt in fuga vel receſſu, non videtur pro objecto habere bonum; quia fuga, vel receſſus mali, eſt non boni. Reſp. Dici poteſt Deſperatio pro objecto habere, tum bonum, tum malum, diverſa ratione. Primò, & formaliter, malum; ſecundò, vel materialiter, bonum. Malum eſt in æſtimatione defectus, vel impoſſibilitatis, ad obtidendum bonum. Nam aliquis deſperat; quatenus exiſtimat, bonum eſſe impoſſibile ad habendum. Illa igitur impoſſibilitas primum eſt, & formale, objectum deſperationis. Nam ipſam deſperationem quaſi format in animo. At materiale objectum,

ctum, & secundum, est ipsum bonum, quod dicitur impossibile, & tale æstimatur. Ergò, quatenus desperatio in fuga vel recessu versatur, pro objecto formali habet malum, sc. defectum facultatis ad consequendum bonum. Sed, quia illa fuga est, vel recessus, à bono impossibili; ideo materiale objectum desperationis est bonum, quatenus subsłat illi defectui aut impossibilitati; & eatenus dicitur recessus à bono, non ut bono, sed ut impossibili ad habendum. Denique desperationis causſæ & effecta, contraria sunt causſis & effectis Spei.

CAP. XV.

De Audacia.

AUdacia, tum habitus vitiosus est, contrarius fortitudini in excessu: tum etiam passio facultatis Irascibilis. Nec id mirandum. Siquidem omnes habitus morales quasi fundantur in passionibus; quæ sunt materia Virtutum & Vitiorum. Nam, quid aliud est Fortitudo quàm Iræ moderatio? Et Audacia, fortitudini contraria, quàm excessus iræ? Ergò ira, est materia & fundamentum utriusque. Cicero interdum Audaciam fortudini agnatam esse dicit, quia similior est Fortitudini quàm Timor, etsi vi-

tium sit in excessu. Sed hîc de Audacia loquimur, non ut habitu vitioso, sed ut passione animi. Nam habitus acquiritur, sive boni, sive mali: passiones, sunt à Natura.

Sicut spes, animi affectio est in prosecutione boni ardui, sed possibilis: ita Audacia, passio est animi, posita in congressione cum malo arduo ad id evitandum, eo quòd evitabile putatur; sc. periculorum aggressione. Et, sicut ex Timore nascitur Desperatio, quòd quis timeat difficultatem circa bonum habendum: ita ex spe nascitur Audacia. Eo enim, quòd quis sperat superare malum arduum, vel imminens periculum, illud audacter aggreditur. Sic Audacia in prosecutione est eatenus, quatenus pro objecto formali habet bonum, licet pro materiali malum. Nam objectum formale Audaciæ, est opus difficile; quod æstimatur bonum & utile ad finem difficilem & arduum consequendum. Ergò, quoniam illud opus est circa imminens malum vel periculum, quod ab Audaci contemnitur: Ideo objectum Audaciæ materiale est malum. Unde superiori capite diximus, Audaciam & Metum versari circa malum, Spem & Desperationem circa bonum, saltem materialiter.

Quoniam Audacia ex Spe nascitur, iisdem ex caussis & utraque oritur & augetur.

Pro-

Prout enim aliquis animum habet & opinionem quid perficiendi, ita fit Audax in periculorum aggressione. Hinc 2 rhet. c. 5 duæ observatione dignissimæ sententiæ spectantur. Primò, eos ait Philosophus esse Audaciores, qui recte se erga divina habent; quòd sc. certum sibi polliceantur divinum auxilium; quo omnia perficere possunt. Secundò, ibidem, qui injuriam aliquam acceperunt, fiunt Audaciores, quòd Deus incuria vexatis opitulari credatur. Aggredi verò quæ sunt supra vires, temerarium plane est. Hinc illud Archidami Regis apud Plutarchum in Laconicis apophtheg. celebratur; qui, videns filium præcipitanter nimis cum Athenienſibus pugnantem, *Vel*, inquit, *adde viribus, vel magnanimitati detrahe.*

Ut aliæ fere passiones, ita quoque Audacia, dividi potest in Rationalem & Irrationalem. *Audacia Irrationalis, est periculi aggressio ex subita sensus apprehensione sine consilio vel ratione.* Ideo hæc Audacia in principio ferox; in progressu paullatim remittitur & langueſcit: quia pericula non prævisa initio non sentiuntur, sed subsequente difficultate detrectantur. Hæc est Audacia Iuvenum & tironum, periculis inassuefactorum. Ferventes enim esse solent ante pericula; sed, cùm imminent, discedunt. 3 Ethic. c. 7.

Dulcis inexpertis belli vesana libido.

Ubi primum effuderunt impetum, & malum gravius esse experiuntur, quàm priùs animo conceperant, defervet audacia; sicut fervens aqua, infusa frigida; vel, ut quædam animalia amisso aculeo torpent. Sed alia est audacia rationalis; *periculorum aggressio deliberata.* Qui enim cum ratione quadam, animique majori examine, se committunt periculis, in progressu constantiores & fortiores esse solent.

Sequuntur caussæ audaciæ. Prima est Spes. Nam, ex Spe nasci Audaciam, suprà diximus. Secunda Opinio, propria virtutis; Quæ in Veteranis experimento colligitur, in Tironibus ex imperitia. Nam, qui paucà experti sunt, plura se putant posse, quàm revera possunt. Tertia est contemptus hostium. Quarta, Iracundia. Ut videre est in Priamo, sene decrepito, Pyrrhum, belli fulmen, ex iracundia & dolore, ob filium ob oculos interfectum, armis lacessere ausо.

Hic Priamus, quamquam in media jam morte tenetur,
Non tamen abstinuit, nec voci iræque pepercit.
At tibi pro scelere, exclamat, pro talibus ausis, &c.

Quintò, Expectatio supervenientis auxilij fovet & incendit Audaciam. Sextò Ebrietas.

tas. Septimò, Imperitia, vel Iuventus. Nam in juvenibus exigua est mali impendentis æstimatio, ob rerum imperitiam. Octavò propter Naturale corporis temperamentum Cor fervens & parvum. Nam vis, ad angustias redacta, fit acutior. Ideo frigidiori cœlo nati, solent esse audaciores, ob calorem cordis: calidiori, timidiores, per antiperistasim. Nonò, lautior fortuna, & etiam ærumnæ & miseriæ, reddunt Audaces. Divites & Opulenti inde Audaciam colligunt, quòd se posse omnia putent. Miseri Ærumnosi contrà, omnia negligunt, etiam se ipsos; ut qui nihil, quod perdant, præter animam, habeant: deinde odio divitum; à quibus sæpe vexantur.

Effectus Audaciæ. Primò membris exterioribus tremorem adfert, & frigiditatem, quia calor vel revocatur ad interiora, ut etiam in timore. Ideo partes exteriores frigent, & tremunt. Sed in Audacia calor & spiritus ad cor refunduntur; in timore ad partes inferiores. Aristoteles, in problematibus, sectione 27, probl. 9. Ideo timore homines sæpe muti fiunt, quia vocis formatio fit emissione Spirituum per os: at in timore spiritus & calor retrahuntur: unde homines obmutescunt. Secundus effectus Audaciæ est impetuosa bilis commotio. Ter-

tiò ſecuritas ex periculorum contemptu. Quartò ſæpè ruina & interitus. *In Audaces non eſt Andacia tuta*, inquit Poëta.

Remedia audaciæ primò moderata de ſe opinio. Secundò non levis de viribus adverſariorum exiſtimatio. Tertiò uſus rerum & peritia.

Deſperatione interdum gignitur Audacia. Nam Spe metus alitur; qua adempta, ſuccedit deſperatio. Quæ interdum tranſit in Audaciam, quibuſdam aliquando in extremis periculis utilem.

Vna ſalus victis, nullam ſperare ſalutem.

Quippe nihil tam arduum eſt, quod non poſſit moriendi certis perſuaderi. Pugnatur quippe, non in ſpem victoriæ, ſed in mortis ultionem. Et aliquando hæc utilis eſt Pertinacia.

Audaciæ affinis eſt Fiducia. Differunt tamen. Nam fiducia nihil aliud eſt, quam Spei quidam excurſus, ex certitudine præſumpta rei vel eventus. Ideo, qui confidit, non timet. At Spes ſimpliciter non eſt ſine Timore; ut ſuprà diximus. Ergò fiducia eſt aliquid plus & majus Spe: Spei ſc. complementum & perfectio. Differt ab Audacia, quia Spes & Fiducia Bonum per ſe primò reſpiciunt; Audacia Malum, non ut fugiat, ſed ut vincat, eo fine ut acquiratur bonum.

Nam

Nam Audacia in periculorum aggressione pro bono fine cernitur.

Quatuor hi termini quatuor paribus jungendi; malum, bonum: fuga, prosecutio. Vel enim prosequimur bonum, vel fugimus malum. Prosecutio boni ad Spem vel Fiduciam pertinet; fuga mali, ad Timorem: prosecutio mali, ad Audaciam; fuga boni, ad Desperationem. Sed, quia depulsio mali & prosecutio boni se invicem consequuntur: ideo sæpe Audacia confunditur cum Fiducia.

CAP. XVI.

De timore, ejusque speciebus, causis, effectis, & remediis.

TImor contrarius Audaciæ est. Nam Audacia negligit malum; Timor horret. Est enim *animi passio circa malum futurum, & arduum ad resistendum.* Vel; *ægritudo animi, à specie mali impendentis oblata, & interitum aut dolorem potentis.* 2 rhet. c. 5. Dicitur passio *circa malum futurum.* Quo differt à Tristicia; quæ est de malo præsenti; ut suprá. Item, *circa malum arduum ad resistendum.* Ergò est passio facultatis Irascibilis. Quo rursus à Tristicia distinguitur; quæ est passio facultatis Concupiscibilis, Læticiæ & Gaudio opposita.

Hæc

Hæc autem Passio, sc. Timor, quia est in fuga, non in prosecutione, ideo pro objecto formali habet malum. Interdum tamen materialiter respicit bonum, quatenus illud malum est privatio alicujus boni; & ideo fugitur, quia tollit bonum, quod quis amando prosequitur. Nam, sicut spes duo respicit; primò bonum ad quod tendit; secundò id quod potest illud bonum consequi: ita timor quoque ad duo refertur; primò ad malum quod refugit & horret; secundò ad illud quod potest infligere malum; quod potest esse aliquod bonum. Sic Timor pro objecto formali habet malum; sed pro materiali potest habere bonum, ob aliquam ad malum habitudinem. Hinc fit, ut non tantùm pœnam Inferni timeamus, sed etiam Deum, qui potest illam pœnam infligere: pœnam inferni, ut formaliter malum, & objectum formale timoris: Deum, non ut objectum formale timoris, quia non habet rationem mali, sed ut objectum materiale, quatenus potest illud malum infligere. Sic ad mortem damnandus timet supplicium, ut objectum formale timoris, ceu vere malum: deinde Iudicem, ut objectum materiale; quatenus ille potest sententiam mortis proferre. Sic patet, objectum formale timoris esse malum, sed materialiter

esse

esse bonum ex aliqua habitudine ad malum.

Malum, objectum timoris arduum est, & difficile ad resistendum. Ideo dixi, hanc passionem esse in appetitu irascibili. Hinc colligo, malum culpæ, hoc est, peccatum, nos non proprie timere. Quia, cùm sit voluntarium, non habet rationem arduí aut difficilis ad resistendum. Imò tantum abest, ut hoc malum timeamus, ut potiùs (quod dolendum est) peccando delectemur. Illud enim malum, quod est in nostra potestate, vel nostræ subjicitur voluntati, non potest dici arduum aut difficile. Sed si quæ hîc difficultas, ea à nobis est; à corruptis moribus depravata Voluntate. Illud solum malum terribile censetur, & difficile, quod habet caussam externam, cui repugnare facile non possumus. Quare peccatum, prout habet pro caussa humanam Voluntatem, non est objectum timoris; quia non est malum terribile, aut arduum, cùm à nobismet ipsis pendeat. Quatenus tamen ab aliqua caussa externa, cui difficile est resistere, in peccatum inducimur; ut à suggestione dæmonis, vel à pravis sociis; eatenus aliquomodo dici potest objectum timoris. Veluti, aliquis potest timere conversari cum improbis, ne ab iisin peccatorum laqueos inducatur. Sed sic potiùs timetur seductio, quàm culpa,

culpa, quatenus Voluntaria est. Ideo, formaliter loquendo, malum culpæ potiùs odimus, quàm timemus. Fur non timet furari, nec Ebriosus potare: sed, cùm seriò apud animum meditatur, hæc peccata odit & horret.

Ex iis patet, quid sit timor; quid timoris objectum, quid non timeamus. Timoris objectum diximus esse malum futurum, & difficile, & quatenus tantùm difficile & non impossibile cui resistatur. Unde sequitur, Timorem semper aliquam sibi spem mali evitandi conjunctam habere. Nam, si malum æstimatur omnino inevitabile, & præsens est, vel saltem non longe remotum; de illo malo non est timor, sed tristicia. Qui morti, judicis sententia, addictus est, illam mortem proprie non timet, sed potiùs de supplicio futuro tristatur tanquam præsenti. 2 rhet. c. 5. Ideo videas quosdam supplicio destinatos, tristicia torpentes, sine tamen sensu aut metu. Item, timor est mali futuri in propinquo, non in remoto. Hinc mala longe remota non valde timentur; ut mors: quia distantia æstimantur, non futura. eodem, c. 5. Nam, quæ procul absunt, non curantur.

Hinc colligo, objectum timoris esse malum non longe futurum, difficile, sed non impos-

impossibile ad evitandum. Bonum quoque diximus materialiter interdum esse objectum timoris, quatenus potest infligere malum. Quomodo Deum & bonos principes timemus. Si removeatur hæc cogitatio; vel, si pœna, quæ ab iis infligi potest, non apprehendatur, ut malum; loco timoris nascitur reverentia, agnitio sc. superioris cum amore quodam & cultu.

Sequitur divisio timoris. Multa timori & metui accidunt; ut verecundia, pudor, erubescentia, pavor, consternatio, horror, tremor, tanquam species quædam timoris. Sed hæc potiùs accidentia quàm species timoris dici debent. Dividitur verò magis proprie timor, sicut aliæ animi affectiones, in naturalem, & rationalem; vel communem, & propriam. Timor naturalis, vel communis, dicitur, qui communis est omnibus animantibus; & nascitur ex opinione vel apprehensione mali corruptivi & naturæ repugnantis. Quomodo timetur mors, tormentum, fames. Nam omnia animantia naturaliter hæc timent ex toto naturæ sensu. Timor rationalis, vel proprius, est timor humanus, proprius homini, ex opinione mali contristativi, ut ita loquar; sc. non repugnantis naturæ, sed appetitui vel desiderio; ut timor infamiæ, paupertatis, orbitatis,

tatis, &c. Hæc quidem naturam humanam non corrumpunt; ideo timor de iisce & similibus non dicitur naturalis, vel communis: tamen repugnant desiderio appetitus nostri; ut in famia desiderio honoris; paupertas desiderio divitiarum; orbitas desiderio liberorum & amicorum. Hæc desideria tantùm cadunt in hominem. Ideo timor hic humanus, hominique proprius dicitur. Item rationalis; non quòd sit in appetitu rationali, sed quia non est sine aliqua ratione. Nam appetitus humanus rationi subordinatur, secundum Thomam, quæst. 41, art. 4. Qui sex alias species timoris ex Damasceno adfert. Prima, est Segnicies. Secunda, Erubescentia. Tertia, Verecundia. Quarta, Admiratio. Quinta, stupor. Sexta, Agonia. Sed non videntur esse veræ species timoris, sed quasi effecta potiùs. Ideo possunt omitti.

Caussæ timoris, variæ. Primò malum impendens & difficulter evitabile; ut infamia, amissio bonorum, pericula imminentia. Secundò malum repentinum: quia in repentinis malis non est locus consilio, aut præparationi; & ideo apparent majora. Tertiò malum ignotum. Nam, quia ignotum est, æstimatur majus esse. Deinde minus consilij admittit. Et id quidem manifestum in cordatis hominibus. Nam fatuis & minùs perspi-

perſpicacibus mala ignota ſecuritatem ingenerant. Quartò timorem auget malum vicinum; quia minatur atrocius, quo propinquius. Ideo ſuprà diximus, mala valde remota negligi, tanquam non futura. Quintò, malum quoque vires acuit, & auget timorem, ex defectu & imbecillitate potentiæ ad reſiſtendum tali malo. Hinc eo quiſque minùs timidus, quo plùs malis reſiſtere valet. Unde, quibus læſa conſcientia, ij maxime timent. Contrà minime, qui ſibi optime conſcij ſunt. Nam bona conſcientia animo ingerit voluptatem, timori, triſticiæ, ægritudini contrariam. Contrà mala conſcientia in omni fortuna timoris plena eſt. *Ipſas tenebras nequicia timet*, inquit Seneca, Epiſt. 98. Sextò, ad timorem etiam gignendum vel augendum confert naturale temperamentum. Ut, qui frigidiori & molliori ſunt temperamento, ſolent eſſe timidiores. Veluti mulieres, & melancholici. Nam calor audaciam & motum, frigus metum & torporem parit. Hoc temperamentum patet extrà in colore cutis. Tales fere ſunt homines valde nigri; ſc. timidi, doloſi, fures. Æthiopum nigricies exuſtioni & ſuperficiali colori, qui non in corde reſidet, ſed in extremis ſupernatat, ſecundum Alexandrum, adſcribi debet. Et ideo, qui æſtuo-

sissima & ardentissima loca incolunt, timidi sunt, & effœminati; ut orientales. Hinc suprà diximus, septentrionales homines esse audaciores orientalibus. Certe Scythæ, qui gelidissimas regiones incolunt, albi sunt, & animosi; quibus sc. in corde & jecore naturalis calor nidulatur, nec ad extima se magnopere diffundit; ut arguit candor cutis. Contrà, regionum calidarum incolæ exteriora calidiora habent, & sole exusta, sed interiora frigidiora, eorum respectu qui inhabitant regiones frigidas; ideo non possunt esse æque animosi, quia calor diffunditur à corde ad extima. Sic temperamentum corporis melancholicum gignit vel auget in homine timorem. Nam quantum minuitur audacia, tantum crescit & augetur timor.

Denique hic omitto antipathias naturales. Nonnulli enim ex naturali antipathia ferre nequeunt quorundam animalium aspectum; ut felium. Sic pullus milvum, ovis lupum, sorex felem, naturæ instinctu vel antipathia timet.

Sequuntur timoris effecta. Timor & tristicia sine dubio animo corporique plus aliis passionibus nocent. Primò, timore contrahuntur spiritus & sanguis ad interiora: mali scilicet impendentis obtuitu natura perterrefacta vires suas in vitæ arcem colligit.

git. hoc est, spiritus calorem sanguinis ad cor revocat. Hinc secundò fit pallor in facie; frigus in exterioribus partibus. Tertiò inde tremor artuum, membrorum molliorum & magis mobilium, ut poplitum & geniculorum labella. Quartò, horror cutis & pilorum; item asperitas totius corporis. Nam, pilos rigere, absente calore, non est mirandum. Hinc etiam mortui pilosi cernuntur. Nam, sicut rami à truncis decisi, cum antea facile flecterentur, amisso calore vitali, arescunt & durantur; sic timentium pili, revocato calore ad interiora, asperantur. Quintò, timorem maximum sequitur fluxus alvi, à caloris ad interiora contractione. Sc. spiritus & calor, subito deorsum latus, secum omnes defert humiditates; quia humor est caloris subjectum. Hinc alvum humidiorem reddit, & replet vesicam, eamque humiditatem dissolvit; quia caloris est solvere & rarefacere. Hinc solutio alvi, & excretio urinæ. Sextò in animo perturbationem & inconstantiam timor gignit. Nam pavidis incerta sunt consilia, ut suprà, propter mala repentina. Septimò, interdum etiam timorem mors sequitur. Sc. humore nimio aut sanguine ad partes interiores resuso, calor naturalis cordis repente suffocatur; sicut ignis lampadis nimio infuso oleo.

Octavò, timor etiam nimis caniciem affert, subductis sc. spiritibus: & calore nativo humidum illud pilorum alimentum vitiatur & refrigeratur; inde pili canescunt; nam canicies effectus est frigoris. Ea materia sublata, sequitur calvicies; quæ potiùs est à calore exsiccante.

Aristoteles in problematibus dubitat, cur dolentes clament, timentes fileant. Nam in solitudine vel tenebris qui metuunt, vocem efferre non audent. Et ait, id esse, quia dolentes spiritum retinent, qui universus erumpens cum clamore emittitur. Nam sane dolore animus intenditur, & spiritus retinetur, &, quod nimis intensum est, oportet remitti. Hinc sequitur clamor ille ex spiritu affatim emisso. At metuentibus pectus refrigeratur; calore scilicet, qui spiritum movet, ad ima refuso. Quare ibi calor potiùs spiritum excitat. Hinc fit, ut metuentibus venter obcrepet; dolentibus pectus: ideo dolentes vociferantur, metuentes silent.

Sequuntur remedia timoris. Primò, ideo timemus, quia diligimus. Ut, timemus fures, quòd amamus divitias; mortem timemus, quoniam amamus vitam. Ergò ex Amore & Concupiscentia quodammodo descendit Timor. Amor igitur, Timoris radix,

sic

sic scindendus, si ejus affectus substrahere cupimus. *Desines timere, si sperare desieris*, inquit Seneca, Epist. 5. Secundò, huc quoque possunt accommodari remedia tristiciæ. Tertiò, multum ad sedandum timorem confert seria & attenta virtutis consideratio; quòd in difficilibus & malis versetur; quòd eam animi deceat constantia, maxime in periculis. Hinc mentem subeant virorum fortium exempla, qui in omni fortuna eundem per se tulerunt vultum. Quartò, opinio mali futuri, vel deponenda est, vel minuenda; vel cogitandum, quòd non sit malum, sicut esse putatur; vel non tam grave malum; vel forte non eventurum: vel, si hęc omnia concurrant, non timendum ante tempus vel eventum. *sufficit diei malicia sua.* Matth. 6. v. 5. Humanum timorem pellit timor Dei, pietas, fiducia, charitas. Nam hisce virtutibus imbutis nihil mali contingere potest.

CAP. XVII.

De Ira, ejusque caussis, effectis, & remediis.

IRa, *motus appetitus Irascibilis est, circa malum præsens, ut difficile ad repellendū.* Eaq; ratione dicitur esse in appetitu irascibili. Imò ab ira irascibilis facultas denominatur. Deinde,

ad eam omnes passiones ejus facultatis quasi terminantur, quatenus irascibilis potentia pro objecto habet bonum vel malum arduum ad habendum vel evitandum. Difficultas illa, vel arduitas, iram vel indignationem in appetitu concitat. Adde, hanc istius facultaris manifestissimam & vehementissimam esse commotionem. Objectum igitur Iræ est malum præsens. Eo differt à timore; cujus objectum est malum absens, vel futurum. Malum præsens iram concitans, est illata injuria, vel quæ putatur esse injuria. Nam sæpe levibus de caussis irascimur. Ideo non rarò æstimatur esse injuria, quæ non est. Hujus mali repellendi difficultas est in vindicta vel ultione. Hinc Speusippus iram per formam definit *provocationem facultatis irascentis ad ulciscendum*. Et Aristoteles 2.Rhet. ex forma & efficiente iram circunscribit *appetitum ultionis*; ex dolore, quòd se aut sua quis immeritò contemni videat. Nemesius per materiam Iram describit *accensionem sanguinis circa cor ex fellis conturbatione*. Necessum est, objectum iræ malum essa difficile, quia, si repulsu facile est, non dignum ira, sed contemptu dicitur. Difficultas est in vindicta. Ergò vindicta non est proprie objectum iræ, sed potiùs iræ repulsio. Siquidem post ultionem ira sedatur.

Hæc

Hæc passio non est simplex, sed complicata ex dolore & spe. Oritur ex contrariis amore & odio. Nam aliæ passiones iram circunstant, ex quibus quasi complicatur & componitur: primò dolor de injuria; secundò spes de vindicta; tertiò ultionis amor, vel desiderium, quartò odium injuriantis. Hinc ira componitur quasi ex amore & odio; ex amore vindictæ, odio injuriæ & injuriantis. Sed tamen primum objectum iræ est injuria. Ideo suprà definivimus *commotionem animi circa malum præsens.* At injuria habet rationem mali; Vindicta, boni, de quo iratus delectatur. Nam hæc censetur quædam justicia & compensatio mali. Ita enim censet iratus. Tamen iræ objectum remotum, vel secundum, est bonum, vel vindicta. Nam motus iræ in duo tendit. Primò in ipsam vindictam, quam appetit & sperat, ut quoddam bonum, de quo iratus delectatur. Deinde in ipsum injuriantem, cujus quærit vindictam. Et hic pertinet ad rationem mali vel nocui; est tamen motus principium circa ipsam injuriam: deinde ad vindictam injuriantis. Ergò primum & propriũ objectum iræ est injuria: secundum, vel remotius, est vindicta injuriantis. Injuria, ut malum; Vindicta, ut bonum. Et, quia bonum, est objectum

amoris, ideo Ira quasi complicatur ex amore & odio: &, quatenus ex odio, consistit in fuga mali; quatenus ex amore, in prosecutione boni, vel appetione vindictæ, quæ habet rationem boni in animo irascentis. Sed tamen, quia primum & proximum Iræ objectum est malum, sc. Injuria, ideo nos initio definivimus Iram *commotionem animi circa malum præsens, ut arduum & difficile ad repellendum.* Qua definitione reliqua includimus; nempe vindictam injuriantis. Nam repellitur malum per vindictam; & ira ultione tollitur.

Iræ & odij magna affinitas. Utrumque mali præsentis est. Utrumque cum insigni corporis immutatione. Multis tamen differunt. Primò subjectis, seu potiùs principiis. Nam ira primò facultatis Irascibilis passio est; odium, concupiscibilis. Secundò, odium simplex est affectio animi; Ira, complexa ex spe & dolore, odio & amore, ut suprá. Tertiò, odium confirmata & obfirmata passio est: Ira, passio elabens & fluens; nisi degeneret in Iracundiam; quæ dici potest ira inveterata, vel potiùs ipsum odium. Quartò, Ira non solùm malum vel injuriam spectat, sed etiam bonum vel vindictam, tanquam justiciam & retributionem mali. Ita enim iratus arbitratur. Ideo ira,

facul-

facultatis concupiscentis & rationis administra, dicitur cos & stimulus fortitudinis; at odium, malum tractat & urget potiùs, quàm bonum. Quintò, odium sua natura sine mensura est. Nam, qui hominem odio habet, illum vellet omnino non esse. At ira non est sine mensura; quia quasi spectat ad justiciam & vindictam. Nam iratus arbitratur, se injuste læsum esse. Quærit igitur vindictam, quasi juris æqualitatem; eaque potitus, quiescit. Scio quidem, non omnem vindictam esse justam; sed tamen putatur esse compensatio mali, vel damni illati, quasi justiciæ quædam vel juris æqualitas. Ideo cum ira spectat æqualitatem, non potest esse sine mensura, sicut odium.

Irascentium tria genera Aristoteles facit 4 Ethic. c. 5. Primi generis vocat ὀργίλους, iracundos, id est, proclives in iram, qui levissimis de caussis irascuntur, & etiam facile placantur. Secundi generis vocat πικρούς, amaros; quia non facile irascuntur, sed, commoti, ægre placantur. Tertij generis χαλεπούς, difficiles, morosos, severos, asperos; qui citò, vehementer, & diu irascuntur; nec sine vindicta placari possunt. Hi hæreditariam iram in posteros transmittunt, & liberis injuriam, sibi illatam, vindicandam relinquunt.

Hinc tria quasi Iræ genera. Primum χόλος, bilis; quæ secundum impetus,& initium iracundiæ, facile commovetur, sed etiam facillime sedatur. Hoc genus iræ Christiano dignum est, imò utile. Oportet enim vitiis irasci, sed sine peccato. Hoc est, irascendum cum modo, & secundum circunstantias, ubi, quando, quantum, quomodo, quibus oportet. Secundum genus dicitur μῆνις, furor; qui, nisi sumpta vindicta, non quiescit. Hæc Ira indigna Christiano nomine. *Sol non occidat super Iram vestram*, Eph. 4. vers. 26. Observatione dignum illud Pythagoræ dictum; *Olla vestigium cinere turbato.* Scilicet injectione cineris prohibetur ebullitio. Quo significat, Iræ non esse indulgendum. Tertium genus iræ dicitur κότος, infensio animi cum summa molestia. Ira sc. diutissimè permanens, & in posteros interdum propagata. Implacabilis sc. exulcerati animi perturbatio, oportunitatem sumendæ vindictæ studiosè quærens. Hinc κότος dicitur, ἀπὸ τοῦ κεῖσθαι; quia quasi sopita omnino *jacet*, dum occasio se ulciscendi offeratur. Quod genus Iræ plane diabolicum est. *Nam mortalium inimicitias non oportet esse immortales.* Hæ tres Iræ differentiæ non videntur omnino specificæ & essentiales; at accidentales, ex diversa personarum dispositione.

Se-

Sequuntur cauſſæ Iræ. Prima, eſt malum præſens, offendens; quod poteſt repelli. Secunda, opinio contemptus, quatenus opinatur aliquis, ſe contemptum eſſe ab aliquo. Hinc, quæ contemptus opinionem pariunt, eam iram augent; ut detractio, contumelia, vituperatio, irriſio, &c. Deinde circunſtantia contemnentis; ut, ſi familiaris, filius, ſervus, vel aliquis de quo tu es bene meritus, te contempſerit, aut contumelia affecerit. Et ſane ad contemptum ferme omnes cauſſæ Iræ revocari poſſunt.

Contemptus, eſt (ut ita loquar) *parvipenſio dignitatis aut excellentiæ*. Hinc, quo quis excellentior eſt, & in majori poſitus dignitate, eo facilius ira accenditur; quòd iniquiori animo ferat contemptum. Nec etiam aliter, quàm ob contemptum, ægri, ſenes, claudi, monoculi, cæci, deformes, &c. fere nulla data occaſione, iraſcuntur, niſi quia ſe ab omnibus contemni putant, cùm in ſe ipſis contemptus cauſſam gerant. Pariter ſtulti, & infirmi judicio homines, facile iraſcuntur; tum quia de injuria non recte judicant, nec de circunſtantiis facti; tum etiam, quia ſentiunt, ſe ab aliis contemni. Sic quoque pueri & fœminæ centies in die ſuccenſent. Nam, ut imbecilla corpora à vento, ſole, frigore, & aliis incommodis, facile

lædun-

lædunturt: sic animi exiles ab iræ impetu facillime divexantur. At magnanimi, etsi, ab innato calore, ad irascendum proni sint, tarde nihilominùs irascuntur. Quòd iudicio valeant, & ea nihil putent, quæ pusillanimis grandia apparent.

Iram quoque corporis temperamentum juvat. Ut, bilioſi facile inflammantur; difficulter, pituitoſi; quia pituita bili contraria est, ut frigidum calido. Tamen frigidi diutiùs iram retinent, ob tenacitatem humoris terream. Difficulter quidem fit impressio, sed impressa diu retinentur. Sanguinei citò Iram concipiunt, quia calidi; sed etiam citò deponunt, quia humidi. Nam, quamvis sanguis sua natura hilaritatem pariat, tamen, si copioſior, vim obtinet bilis. Unde sanguineus, id est, qui multo abundat sanguine, facile iram concipit. Hic etiam habenda est ratio anni tempaſtatum & cœli. Nam æstate, præsertim canicularibus, faciliùs homines irascuntur; quia calore & æstu aduritur sanguis, & bilescit. Ideo eo tempore etiam canes, licet natura frigida, in rabiem aguntur.

Augetur item Ira ex circunstantia personarum. Ut, si amicus fecit injuriam. Nam inexpectata magis nocent, vel movent. Deinde excellentia conditionis, & status, irascendi

scendi occasionem præber. Nam, qui in loco sublimi sunt, reliquos sibi subjici volũt. Unde omnia ad sui contemptũ interpretantur, quæ præter votum fiunt. Item indignitas injuriantis maximus ad Iram stimulus. Ut, magis quis irascitur ob injuriam, ab obscuro & plebeio homine illatam, quàm nobili & senatore. Quam ob causſam immensam Dei iram in peccatores esse oportet, cùm homo peccator infinite ab illa Dei majestate, quam offendit, excedatur. Idcirco oportuit λύτρον peccati esse infiniti pretij; ut pretium vel redemptio respondeat offensioni: quod omnino requirebat divina justicia.

Proxime succedunt Iræ effecta. Primum, dolor in animo, ob injuriam illatam, & vindictæ retardationem. Secundò sequitur Voluptas quædam ex spe futuræ ultionis. Nam suprà diximus, Iram ex contrariis nasci passionibus, dolore & spe, amore & odio. Tertius effectus est perturbatio rationis. Ideo leges minùs severe delicta in iracundiæ motu vel æstu perpetrata puniunt: quòd videantur commissa sine ratione, vel involuntario motu. Ita tamen Ira rationem turbat & involvit, ut tamen à ratione quodammodo incipiat. Nam appetitus vindictæ, non est sine aliquo rationis discursu in homine; eoque appetitu incitatur ad iram. Et, quamvis

vis bruta ratione careant & discursu, habent tamen aliquid loco rationis quo ad iram commoventur, nempe apprehensionem vel imaginationem mali. Et sane Ira humana incipit ab apprehensione iniuriæ vel contemptus; quæ non fit sine aliquo discursu rationis, & in progressu, facto de iniuria illata. Iudicio ratio premitur & absorbetur. At vincit passio, si Ira immoderata est. Ac ita ira, à ratione incipiens, desinit sæpe in furorem. Quartò, in corpore maxime ira se prodit: fervet sanguis circa cor. Hinc alij in ira pallescunt: aliis oritur rubor in facie. Ille pallor à contractione sanguinis: hic rubor à sanguinis conditione, & temperamento, quia magis fluidus est, & aëreus. Ideo ejusmodi homines, qui iram rubore produnt, generosiores sunt. Pallor non est sine timore & contractione spirituum, & signum minime generosi pectoris, sed dolosi & abjecti. Interim hæc ira tanto periculosior est altera, quo occultior. Fervorem sanguinis sequitur cordis palpitatio, linguæ ligamen, & ardor oculorum, debilitatio genuum, & manuum tremor, totius corporis inflammatio & deformitas. Hinc Ira in passionibus maxime in corpore se prodit; non quærit latibula, sicut voluptas, sed aperte prorumpit: primò in vocem, quasi nihil signifi-

gnificantem, ob impetum passionis; deinde in probra & convitia; ultimò in facta. Qui quasi tres gradus Iræ dici possunt secundum effecta. Ideo supra dixi, ob promptitudinem, Iræ facilius resisti, quam Voluptati; quia voluptas latet, Ira patet; & facilius est, resistere patenti, quàm latenti hosti.

Ultimò, tanto & tam vehementi malo adhibenda remedia, quibus vel tollatur, vel saltem minuatur.

Primum remedium. Sicut præcipua Iræ causa est opinio, vel persuasio injuriæ aut contemptus: Ita singulare remedium contra Iram est, illam opinionem deponere, animum ab injuriæ illatæ cogitatione alio avocando, vel ipsam injuriam minuendo, quasi non facta sit per contemptum, sed potiùs per injuriam. Utilissimum hic, facti circumstantias seriò examinare, nempe, quis injuriam faciat, quo animo, quo loco, quomodo.

Secundò, consilia & judicia annorum hic admittenda. Cogitemus, animo pacatos de nostris injuriis meliùs & æquiùs judicaturos, quàm nos, ira commotos, & inflammatos. Siquidem Ira, ut diximus, rationis usum impedit.

Tertiò, multum confert ad iram leniendam; animi submissio & humilitas; de se mode-

moderate sentire ; & cogitare, aliquid se posse committere dignum contemptu. Hinc animi elati & superbi implacabiliores esse solent aliis.

Quartò, ad sedandam iram multùm prodest, nihil in ipsa ira aggredi, paulisper quiescere. Spatium animo concedendum, ut se colligat. Hìc igitur cessatione & quiete opus. Nam, motu corporis intermisso, subsidunt spiritus, & calor defervet, & remittitur ardor. Plutarchus, lib. de cohibenda ira ; *Vt incendium*, inquit, *qui non addit materiam, extinguit : sic iram, qui non aluit nascentem, nec flatu concitavit.* Hæc enim animi suspensio vel dilatio ad minuendam contemptus opinionem plurimùm valet.

Quintò, cogitandum, injuriam quoque non tam nobis quàm injurianti turpem esse & pernicioſam. Sic Plutarchus dicto libro imitandum censet Diogenem. Cui cum diceretur, quòd à quibusdam derideretur: *Ego* (inquit) *non derideor.* Ut sc. non credat, (inquit Plutarchus) ad se illud pertinere, vel se contemni, sed illum potiùs, qui per imbecillitatem, aut errorem, aut præcipitantiam, aut incogitantiam, aut ingenium servile, aut ob senium, aut juventutem, deliquit.

Sextò,

Sextò, reputandum, iram proficiſci ab animo imbecilli & abjecto. Nam impotentia animi eſt. Et, magnanimitatem & fortitudinem in violentia & impotentia animi ponere, ridiculum eſt. Hinc Plotinus, Enneados 3 lib. 2, C. 2, iraſcendi naturam ait eſſe timidam, quia malam rationem reſpicit.

Septimò, cenſendum eſt, turpe eſſe, injuriam referre. Id enim faciens, particeps fit flagitij & peccati. Omnis vindicta privata injuſta eſt.

Octavò, abſtinendum à curioſitate ei qui placate & pacate vivere cupit. Non inquirendum ſtudioſe, quid de nobis homines loquantur. Sæpe ad iram provocamur, iis cognitis quæ ſatiùs eſſet ignorare. Ideo omni ſeculo delatores clancularij odioſi habiti ſunt. *Vis non eſſe iracundus*, (inquit Seneca, c. 11, 3 de ira,) *ne ſis curioſus.*

Nono, vitandum iracundorum conſortium, ne illorum natura inquinemur; ſed potiùs ſequamur affabiles & jucundos homines, relictis illis moroſis & iracundis.

Decimò, huc etiam conducunt manſuetudinis & patientiæ præclara exempla; ut veterum philoſophorum, & piorum hominum. Hujus virtutis quædam collegit exempla Seneca, 3 de ira, c. 12, 23, & quibuſdam ſequentibus. Piorum plurima in ſacris exſtant

ſtant exempla. Qualia; Moſes pro Populo, in ſe commoto, apud Dominum intercedens. Iacob, fratris iram humilitate mitigans. Ioſeph, fratribus bonum pro malo rependens. David, Sauli, capitali hoſti, mitem ſe præbens. Apoſtoli, qui, inique cæſi, ibant, gaudentes, quòd digni habiti fuerint pro nomine Chriſti contumelias pati. Ante omnia cogitetur immenſa Domini manſuetudo, qui, tanquam agnus coram tondente, obmutuit, & os ſuum non aperuit: contumeliis affectus, non viciſſim convitiabatur: cùm malis afficeretur, non minabatur, ſed cauſſam ſuam committebat ei qui juſte judicat. 1 Pet. c. 2.

Undecimò, cogitanda eſt turpitudo Iræ. Nam (ut ſuprà) totum corpus deformat, hominem in feram commutat. Loquor ſemper de ira immoderata, quia juſta & legitima ira limites rationis non egreditur.

Duodecimò, prohibetur vel impeditur ira, ſi ab iis injuriamur quos timemus. Nam non poſſumus ſimul timere & iraſci. Superioribus tamen privati ſuccenſemus, & ſæpe facta parentum deridemus; ſc. quia eos in angulis vel receſſu non timemus.

Decimotertiò; Cùm ira ex aliis paſſionibus, potiſſimùm amore, odio, triſticia, oriatur; ut ſuprà: illarum remedia huc quoque

poſſunt

possunt accommodari.

Denique monendum, Iram in consultationibus, & deliberationibus, studiose este vitandam: quia (quod apud Catonem in Distichis)

Impedit Ira animum, ne possit cernere verum.

Hinc Bias dicit, duo consilio maxime esse infesta; sc. festinationem, & iram. Tamen, etsi à consiliis abesse debet ira, in consiliorum tamen executionibus difficilioribus ira necessaria est, sed moderata, vel ratione regulata. Talis enim cos & stimulus fortitudinis esse dicitur.

Huic capiti, tanquam auctarium, subjungi potest hæc quæstio: Utrùm difficilius sit, voluptati resistere, quàm iræ. Quod affirmatum fuit suprà hoc libro, secundum sententiam philosophi 2 Ethic. 3, & 8. Cujus rei rationem addit, quia sc. ad Voluptatem procliviores sumus natura, quàm ad iram. Et id difficilius abjicitur, quod in natura altiores egit radices, cui à teneris assuevimus. Hîc tamen adhibenda distinctio. Omnis affectus rationi est infestus; & periculosus est animi morbus, si inordinatus. Hîc igitur vel vis morbi spectanda est, vel affinitas cum sensu: siquidem affectus est in appetitu sensitivo. Si spectetur passio ut morbus animi, & secundum morbi vim, Ira difficilius

lius ejicitur, vel non admittitur, quàm Voluptas. Est enim vehementissima passio, acerba animi commotio, cui leges valde indulgent; quòd iratus non videatur mentis compos; ut suprá. At, si passio non præcise ut morbus animi spectetur, sed ut sensui affinis; difficilius est, Voluptati, quàm iræ, repugnare: quòd Voluptas nobiscum nascatur, naturæ sit amica, nobiscum quoque adolescat. Infantes vix nati delectantur lacte: totam deinceps vitam, ut umbra corpus, voluptas comitatur; quam quisque lubens amplectitur, fugitque dolorem, & doloris gratia iram diligere nequit, quia non est sine dolore. suprá. Adde, Voluptatem occultis viis in animum sensim illabi; at ei, sicut occulto hosti, difficillime resisti, & occurri. Irá verò per vim apertam insurgere: animum fragore & strepitu expugnare. Hinc olim in adulterum, qui technis & dolis mulierem corrupisset, gravius animadvertebatur, quàm in eum, qui vim intulisset mulieri. Nam, qui honestæ matronæ vim fecit, ejus animum à marito non alienavit: at, qui astucia & verborum fuco subegit ejus animum, furatus est, & abalienavit à marito. Hinc Poëtis adulteria furta appellantur; vel quia clàm fiunt, vel quia furtum sit animorum. Ita Voluptas passio non adeo violenta

ta est, ac Ira; periculosior tamen: & difficiliùs expugnatur; quòd sensim, latenter, & blande, obrepat; diutiúsque adhæreat, ex naturæ molliciæ, quàm Ira; quæ ob molestiam, & dolorem, naturæ inimicum, citiùs & faciliùs extinguitur; nam semper inurit aliquem dolorem naturæ molestum.

CAP. XVIII.

An passiones animi penitus extirpandæ. Et, an cadant in sapientem.

STOICI omnes affectus, tanquam animi morbos, ex sapientis animo expellendos esse docent, cupiditatem, læticiam, misericordiam, metum, tristiciam, &c. Quas passiones non à natura esse, sed à prava opinione boni & mali, putant; quasi stultas hominum præsumptiones contrariis præsumptionibus averruncandas. Si, inquiunt, malorum & bonorum opinio falsa tollatur, sapiens nec cupiditate ardescet, nec gestiet lætitia, nec commovebitur misericordia, nec metu terrebitur, nec contabescet tristicia. Quæ omnia viro sapiente sunt indigna, nec nisi ex falsis & stultis opinionibus contingunt. Si Stoici per passiones non quaslibet animi commotiones, sed turbulentas tantùm, quæ rationis limites evagantur, ani-

mumque ad vitia inflectunt, intelligerent; à vero plane non aberrarent. Sed, cùm simpliciter, omnes affectus tollendos esse, dicant; & tantùm in opinione, non in natura, fundari: iis relictis, in Peripateticorum potiùs & Platonicorũ sententiam nos pedibus imus. Qui sc. arbitrantur, passiones animi non radicitus extirpandas; quod naturæ contrarium est; sed amputandas potiùs, sanandas, & quasi circuncidendas; quod est virtutis. Tria itaque hîc præstamus. Primò docemus, affectiones non esse plane tollendas. Secundò, necessarias esse, etiam sapienti. Tertiò, non omnes sua natura esse vitiosas.

Ad primum. Affectiones animi non sunt penitus extirpandæ; at virtute sanandæ, rectaque temperandæ ratione. Nam, quid, quæso, est animi status, affectuum prorsus expers? nisi, ut ait Aristoteles, ἀνωδυνία quædam, vel stupiditas plane lapidea. Si quis neque dolore, neque voluptate afficitur, neque tristicia, &c. trunco propior est, aut lapidi, quàm homini. Nam, etsi indignum sit, sapientem perturbationibus concuti, vel agitari; naturale tamen est, commoveri. Hinc affectiones sunt quasi rerum gerendarum nervi, ac stimuli, quibus animi ad virtutem incitantur. Dicuntur in pueris igni-

igniculi, ex quibus cujuscumque futurum ingenium, sive ad bonum, sive ad malum, exploratur. Quomodo, quæso, exercebitur fortitudo sine ira? charitas sine misericordia? liberalitas sine amore? Tantum igitur abest, ut affectiones plane sint extirpandæ, ut potiùs sine illis sapiens esse non possit. Imò virtutis materia vel objectum in passionibus continetur. Nam, quid aliud est virtus, quàm moderatio passionum? Ut Fortitudo Iræ. Temperantia Voluptatis. At Sapiens non potest esse sine virtute. Ergò necessariæ sunt passiones sapienti; vel caret virtute qui passionibus privatur.

Ex iis ad secundum quoque responsum videtur. Quippe tantum abest, ut affectiones ex animo sapientis penitus sint evellendæ, ut potiùs omnino sint necessariæ; quia sine illis nulla virtus. Deinde naturales sunt. Hinc errant Stoici, existimantes, tantùm esse opiniones hominum, contrariis opinionibus facile permutabiles. At, quod est tantùm in opinione, illud non est à natura. Ego verò dico, passiones esse naturales; ideo necessarias & immutabiles. Quod ita doceo. Appetitus homini naturalis est. At affectiones sunt interiores appetitus commotiones. Ergò naturles. Ideo immutabiles. Tolle iram, cupiditatem, &c. appetitus non

erit amplius. Nam frustra esset sine suo motu. Non igitur minùs necessariæ sunt affectiones, quàm ipse appetitus; sine quo animal vivere aut se ipsum conservare non potest. Præclare Antoninus pius, teste Iulio Capitolino in ejus vita, cùm videret, aliquem è militibus amici sui mortem vehementiùs lugentem, eoque nomine à commilitonibus reprehensum, excusationem ejus dolori prætexens, dixit, *permitte illi ut homo sit.* Significans, affectiones esse humanas, vel homini naturales.

Ad tertium dico, omnes affectiones non esse naturâ vitiosas. Ideo deceptos Stoicos, quòd passiones omnes extirpandas, tanquam animi laborantis morbos, ac pestes, judicarint. At non omnes natura sua vitiosæ sunt. Primò, quia male aut bene iis uti possumus. Ergò non sunt ex se vitiosæ. Nam, eo, quod natura sua malum est, nemo bene uti potest. At cupiunt, timent, &c. pariter boni & mali; illi bene, hi male; prout unicuique recta aut perversa voluntas est. Ergò cupiditas, timor, &c. non sunt natura sua vitiosa, aut peccata. Secundò, nemo actu peccat, nisi volens. At sæpe in nobis excitantur affectus præter rationem, aut electionem; qui dicuntur primi motus; qui non sunt in nostra potestate. Ergò affectus sua natu-

natura non sunt peccata; sed quatenus ordinatum naturæ statum excedunt, & rectæ rationi adversantur. Sic, quod in se non est vitiosum, fit abusu vel excessu. Ut, irasci, non est peccatum aut vitium. Sed, contra modum irasci, ubi, quando, quomodo, quantum, quibus non oportet. Idem dicendum de voluptate, tristicia, &c. Quæ affectiones etiam fuerunt in Domino nostro, qui omnis peccati expers erat. Nam dicitur doluisse, tristitia affectus fuisse. *Tristis*, inquit, *est anima mea usque ad mortem.* Item fuit commotus misericordia, & tamen sine ullo peccato. Ergò hæ passiones non sunt ex se vel per se vitiosæ, sed per accidens, quatenus rationis orbitam transeunt, & animum inficiunt. Hac quidem ratione cum Stoicis recte dixeris, esse animi morbos, & pestes, omne judicium in homine suffocantes, imò hominem in belluam quasi transformantes: at, cùm sint ex natura, dicere, ex se vitiosas esse, est, Deum opt. max. naturæ authorem peccati insimulare.

CAP. XIX.

Quædam passiones natura vitiosæ.

HInc constat, non omnes affectiones sua natura esse malas, ut voluerunt Stoici.

Certum tamen, quasdam natura sua esse vitiosas, nec virtute aut ratione corrigibiles. Ut sunt, invidia, malevolentia, superbia, ambitio, &c. Quæ non possunt esse materia aut objectum virtutis proprie. Nam virtus in mediocritate consistit; at malorum nullus est modus, aut mediocritas. Nemo dicitur mediocriter invidus, superbus, &c. quia omnis modus in malis excedit mediocritatem. A virtute laudamur. Sed nullo invidiæ aut superbiæ modulo laudari possumus; quia semper in excessu aut vitio versamur. Interim, quamvis vitiosæ passiones virtute corrigi nequeunt, vel ad mediocritatem revocari; possunt tamen tolli & extirpari; quia non sunt æque naturales nobis atque aliæ passiones; ut amor, lætitia, &c. Sed naturæ accidunt ex peccato. Si igitur omnino extirpari nequeunt, ob naturæ pravitatem; illarum motus vel impetus virtute impediri saltem possunt, modò divina afflaverit aura. Nam superiori lib. diximus, virtutem, sine Deo vel pietate, veriùs esse virtutis umbram, quàm veram virtutem.

Cùm igitur in aliis animi passionibus, ut ira, tristicia, &c. modus laudabilis inveniatur, in quo consistat virtus; sequitur, sua natura non esse vitiosas; quia in peccatis nullus modus aut mediocritas, nihil laudabile.

Sed

Sed quæritur: An illi affectus animi, quos naturâ suâ non esse malos dicimus, boni sive mali sint moraliter, laude vel vituperio digni. Resp. Primò; Hi naturaliter boni sunt, tanquam perfectiores naturæ commotiones, aut stimuli appetitus. Sed propterea neque laudé neq; vituperium merétur. Quia nemo laudatur vel vituperatur à naturalibus; ut quòd respiret, aut dormiat; quòd irascatur, aut non. Hæc enim naturalia sunt. Nec quis laudatur, aut vituperatur, quòd commiseratione afficiatur, cùm hominem rapi ad supplicium videt: quia hoc naturale aut humanũ est, non pendens à voluntate. At laus & vituperium actiones voluntarias & liberas, non naturales, consequuntur. Si igitur bonitatem naturalem intelligas, dico, affectiones animi, propter illam bonitatem, nulla dignas esse laude. Secundò, si intelligas bonitatem naturalem, tunc distinguo de passionibus animi. Vel enim considerantur in radice sua seu principio, vel in habitu. Passiones animi, ut in radice seu principio, vel ut essentialiter fluunt ab appetitu, nec laude dignæ sunt, nec vituperio; nec moraliter bonæ, neque malæ: at indifferentes: quia, ut spectantur in radice, aut in primo affectionum fonte, in prima conceptione aut propensione, non sunt voluntariæ, aut

in

in noſtra poteſtate. Hinc dicimus, primos motus non eſſe in noſtra poteſtate. Ut ſubitò iraſci: vel, ſi famelicus, per tabernam tranſiens, obvium alimentum expetat. Hæc concupiſcentia non à ratione aut electione & conſilio pendet, non voluntaria eſt; ideo nec bona nec mala moraliter; primus ſc. animi motus, qui non eſt noſtri juris. Nec enim laudatur aut vituperatur, qui, urgente fame, expetit alimentum, qui ſibi temperare non poteſt. Nam hîc natura, non voluntas, operatur. Poſſunt tamen hujuſmodi affectus eſſe vitioſi, ob peccatum originis, quo omnes animi partes inficiuntur. At nihil eſt vitioſum, nec vituperio dignũ, niſi liberum ſit & voluntarium. Hoc eſt, non eſt vitioſum moraliter. Non enim vituperatur infans, quòd naſcatur cum peccato. Nam modum naſcendi ſibi ipſe non præſcribit. Hinc concupiſcentia, quatenus in nobis fons & radix multorum peccatorum eſt, eatenus radicale aut originale peccatum poteſt dici. Sed propterea non vituperamur, quòd cum hac concupiſcentia naſcamur: ſiquidem, quòd naſcamur, à nobis non pendet. Sed vituperamur, ſi ſecundum hanc originem, vel concupiſcentiam, vivamus & agamus; quia hoc voluntarium eſt, pendens ab electione libera. Iſta tamen concupiſcentia,

pec-

peccatorum actualium fons & stimulus, nos à Deo alienos & exitio dignos reddit; quia eatenus impuri sumus, & à Deo aversi; idque nostra culpa & vitio. Nam primus homo, se ipsum sponte primò, & deinceps totam contaminavit posteritatem. Si igitur in lumbis spectamur primi parentis, concupiscentia nobis innata meretur vituperium, & mala moraliter censeri debet: quia, licet non voluntarie primò in nobis peccaverimus, voluntarie tamen in primo parente. Et, *mala arbor non potest bonos & laudabiles fructus producere.*

Itaque passiones vel affectus, in radice sua, vel in primo motu animi, ad liberum rationis arbitrium, neque boni neque mali moraliter, neque laudabiles neque vituperabiles, censentur. At si spectentur in habitu vel actu dependente ab electione voluntatis, tunc boni vel mali dicuntur moraliter, laudabiles vel vituperabiles; quia vel cum recta ratione consentimus, vel non. Si passio, ut Ira, rationi obsequatur, honesto nomine ὁρμὴ, id est, impetus, affectus, & animi vigor, appellatur. At, si se jactet, & supra rationem & honestatem sese efferat, turpi titulo πάθος aut perturbatio animi appellatur; quòd Intelligentiam omnem quodammodo extinguat; omne turbet consilium,

lium, & appetitum ad vitia præcipitet. Ut enim ex eodem ferro gladius militibus, & vomer rusticanis, conficiuntur; ita eadem animi affectio, ratione temperata virtutem, libidine contaminata vitium, de se gignit. Ut ira: quæ in viro forti laudabilis est, tanquam cos & stimulus fortitudinis: at in temerario & audaci vituperabilis; ut furor, ad omne facinus nefarium præcipitans. Quippe in viro forti Ira rectam rationem sequitur, ministra Iusticiæ. In temerario libidinem injustæ vindictæ, ceu cupiditatis ministra. Atque hæc de passionibus in genere & in specie.

CAP. XX.

Vnde dicatur Virtus. Quot modis accipiatur.

HActenus de principiis & fine actionum humanarum; item de passionibus; quarum moderationi insudat virtus. Sequitur pro parte hujus libri secunda agendum in genere de mediis, quæ ad ultimum finem seu felicitatem ducunt. Medium Amicicia quidem etiam est beatitudinis obtinendæ; sed, de ea non priùs quàm post amplam & absolutam virtutum doctrinam agere, methodi postulat ordo; quia nihil est aliud, ut in fine hujus Cursus fuse docebimus, quàm conspi-

spiratio seu unio bonorum, in virtute & propter virtutem. Nam virtus amiciciæ vinculum est. Hinc malorum nulla potest esse vera amicicia, sed conjuratio, non propter virtutem, qua carent, sed utilitatem aut voluptatem. Ideo illa conjuratio non solet esse perpetua. Nam, sublatis caussis, tollitur effectus. At virtus amiciciam solidam & æternam fundat, quæ, sublatis omnibus subsidiis humanis, nihilominus durat. Ea sola assequendi honoris ratio; quando τὸ καλὸν ad sui studium homines invitat. Cicero ad Plancum; *Omnia summa assecutus est, virtute duce, comite fortuna.* Et, *Virtutibus faventibus*, inquit Plancus, *ambiendi sunt honores.* Quòd virtus sola & solida sit via assequendi honoris. Deinceps igitur dicendum de virtute & amicicia, mediis perveniendi ad felicitatem. Idque ordine optimo. Nam virtus turbulentas animi passiones moderatur, nimiam iram, voluptatem, &c. ne rectas honestatis lineas transsiliant, aut recalcitrent rationi, ut suprà diximus de passionibus, materia virtutis exercendæ. Proxime igitur dicendum de virtute; quæ in hac passionum palæstra occupatur.

Virtus Græce dicitur ἀρετὴ, ἀπὸ τοῦ ἄρεος, à marte; quòd in bello virtus potissimùm splen-

splendeat: vel ἀπὸ τοῦ αἱρεῖν, ab eligendo, quasi αἱρετὴ, *eligibilis*; quòd virtus sit summum eligibilium, sive quòd ab animi judicio & electione pendeat. Dicitur quoque ἄσκησις, studium, exercitium; ut virtute præditus ἀσκητικῷ; quòd illa singulare sit exercitium animi. Et industria Latine dicitur *virtus*; quasi *viri status*, ut quibusdam placet; quòd viro maxime conveniat. At virtutes, ut Hieronymus ait, non sexu, sed animo, æstimantur. Alij virtutem à *vi* vel *vigore* deducunt, quòd virtus & fortitudo olim pro eodem acciperentur. Hinc illud summi poëtæ:

Dolus, an virtus, quis in hoste requirat?

In genere virtus significat potentiam, aut perfectionem rei cujuslibet; sive naturalis, sive supernaturalis; sive animatæ, sive inanimatæ; sive insitam, sive accessoriam. Hinc est, quòd variæ virtutes celebrantur, Dei, angelorum, hominum, elementorum, plantarum, animalium, &c. At, si strictiùs & magis proprie virtus accipiatur, significat habitum, qui perficit habentem, vel possessorem, & ejus opus, aut actionem; ut Aristoteles loquitur: scilicet principium bene aut prompte agendi; sive infusum divinitus; ut virtutes theologicæ; sive nostro marte acquisitum; ut quinque virtutes intellectuales, intelligentia, scientia, sapientia,

pru-

prudentia, & ars; & virtutes morales, quæ in appetitu & voluntate fundantur; ut prudẽtia justicia, fortitudo, temperantia. Nos nunc tantùm loquimur de virtute morali, quæ est principium, (non intelligendi regula,) cujus gratiâ laudamur, & cujus à contrario, nempe vitio morali, vituperamur.

Virtus moralis vel simpliciter intelligitur, vel in sublimitatis aut eminentiæ gradu. Virtus moralis, simpliciter dicta, dicitur virtus communis, quòd communiter multis competere possit. At in gradu sublimitatis, aut eminentiæ, appellatur virtus heroica; quæ in omni ævo paucorum est, & rara inter homines. Omnis igitur virtus, excedens communem gradum perfectionis, appellatur virtus heroica Non igitur virtus heroica est aliqua species virtutis, ab aliis virtutibus diversa; sed omnis virtus, secundum gradum perfectionis summum, dicitur heroica. Sic non differt à virtute communi, nisi solo gradu. Ut, multi reperiuntur communiter castitate præditi; at Susanna, Josephus, castitatis gradu excellebant. Ideo in hac virtute erant heroes, & eorum castitas virtus heroica; quia non erant casti in gradu communi, sed sublimi & eminenti. Idem dicendum de aliis virtutibus. Prima, Temperantia, erit in multis communiter, in

aliquo vel paucis heroice, si gradu superexcellenti præluceat. Multi possunt esse fortes, sed pauci heroice; quia pauci heroes reperiuntur. Sed de heroica virtute alius erit dicendi locus.

Virtus moralis, communiter aut simpliciter dicta, vel in gradu communi, perfecta est, vel imperfecta. Virtus imperfecta, tantùm analogice virtus dicitur, laudabilis animi affectus à natura vel temperamento; ut verecundia, continentia, pudor. At virtus moralis perfecta, non est à natura, sed ab industria; quippe studiosis & laudabilibus actionibus comparatur. Quæ primò in genere cognoscenda est, deinde in specie.

Si dicas, solam heroicam virtutem esse perfectam: Resp., id verum esse quoad gradum, non quoad essentiam virtutis. Nam in omni homine justicia, temperantia, fortitudo, prudentia, virtus perfecta dicitur quoad naturam virtutis; sed tantùm in heroe quoad gradum. Perfectionis hæc distinctio etiam patet in sacris. Dominus enim dicit; *Si haberetis fidem ut granum sinapi, diceretis* &c. hoc est; si haberetis veram fidem secundum rei naturam. Tamen, cùm dicit, *ut granum sinapi*, clare significat, aliquam fidem esse perfectiorem secundum gradum.

CAP.

CAP. XXI.

Quid sit virtus moralis.

VIrtus moralis, est *habitus animi electivus, à recta ratione per curam & consuetudinem in appetitu impressus, ex quo semper moderatæ & rationi congruæ affectiones & actiones promanant pro bono civili consequendo.* Hæc definitio continet omnes causas virtutis moralis. *Primò*, genus, est *habitus*. *Secundò*, differentia prima, *electivus*. Hoc est, non quilibet animi habitus, sed virtus moralis: non intellectualis; nam electio non est actus intellectus, sed voluntatis, aut appetitus. Hinc sequitur, virtutem moralem non esse à natura; quia est habitus electivus, qui exercetur libera actione aut exercitio appetitus aut voluntatis. Quatenus habitus, eo differt à facultate aut affectu. Nam facultas aut affectus à natura est: non item habitus; qui à labore aut industria. Ideo virtus in arduo versatur & difficili. Contrà, nihil naturale difficile aut arduum, sed naturæ consentaneum. Hinc à virtute laudamur; ejusque contrario, nempe vitio, vituperamur. At à facultate aut affectu animi nemo laudatur, aut vituperatur; quia laus aut vituperium naturalia non consequuntur, sed moralia, vel

quæ sunt in nostra potestate. Denique, facultates animæ sunt Intellectus, Voluntas, Appetitus. Affectus, vel passiones, sunt commotiones appetitus, (ut ira, dolor, &c.) sæpe rationi contrariæ, cùm virtutis magisterio non corrigantur. At virtus moralis neque est facultas, neque affectus animi, sed habitus secundum electionem; quia est principium in nobis agendi secundum rectam rationem, judicium, & electionem voluntatatis. *Tertiò*, caussa efficiens virtutis in dicta definitione continetur, interna, & externa. Interna, *natura*; externa, *cura & consuetudo.* Per naturam intelligo, non omnem naturam, sed humanam, id est, *rectam rationem.* Virtus igitur est habitus animi, procedens à recta ratione. Ratio continet regulas & discrimina honestorũ & turpium, bonorum & malorum; quæ appellantur dictamina rectæ rationis, principia practica, quibus homo bene natus omnes suas actiones tota vita moderatur. In hac rationis moderatione virtus moralis ponitur, quia recta ratio appetitum inclinat, ac regit, secundum præcepta honestatis. Ergò recta ratio est caussa efficiens virtutis, quia monstrat nobis regulas & discrimina nostrarum actionum, quibus perficitur virtus. Efficiens, inquam, interna, quia recta ratio in nobis.

nobiſmet ipſis ineſt ſecundum naturam humanam. Nam, quòd à recta ratione deviamus, illud accidentarium eſt, non ſecundum naturam hominis, ſed ſecundum naturæ corruptionem. Altera efficiens virtutis, externa ſc., eſt cura, exercitium, induſtria, conſuetudo bene agendi. Nam, cùm virtus ſit habitus, non eſt à natura, ſed ab induſtria, exercitio, conſuetudine bene agendi; & conſuetudo quaſi abit in naturam; ideo dicitur altera natura. Hinc multùm intereſt, quibus à teneris aſſueti fuerimus, ſive bonis, ſive malis actionibus. Talis in nobis ingeneratur habitus virtutis aut vitij, quem pro arbitrio poſtea excutere non poſſumus, cùm conſuetudo ſit altera natura. Ita tamen virtus eſt à labore, &c. ut requirat quoque doctrinam & ſcientiam. Nam virtus eſt habitus electivus, qui doctrinâ vel ſcientiâ facit electionem. Conſultatio eſt à doctrina & acumine ingenij. Ergò habitus virtutis nõ ſine doctrina & ſcientia comparatur. Idcirco Ariſtoteles primo Ethic. ait, in doctrina morali γνῶσιν vel ſcientiam ad πρᾶξιν vel actionem referri. Quaſi dicas; Ut recte & ſecundum rationem vivamus, neceſſarium eſt ut cognoſcamus & ſciamus præcepta bene vivendi. Ideo ſcientiam electio vel actio præcedat oportet, & ad eam

in morali philosophia referatur. Nam moralistæ, ut ita loquar, non sciunt, nisi ut agant. Nec enim stultus aut ignarus potest omnes sui officij partes recte cognoscere, aut secundum virtutem vivere. Non enim in externis aulicorum gestibus aut simulationibus, sed in internis sapientum affectibus, virtus consistit: non in verbis, sed in corde: non jactatione, aut ostentatione, sed in honestatis solida seriaque professione: denique non in verbis, sed in factis: non in externa honestate, sed interna sinceritate & candore animi. *Quartò*, subjectum virtutis in dicta definitione exprimitur nomine *appetitus* aut *voluntatis*. Nam primò, ibi virtus moralis hæret, ubi electio aut libertas; quia definitur *habitus electivus*, vel principium agendi secundum electionem, aut libertatem animi. At electio aut libertas animi proprie est in voluntate aut appetitu. Ergò ibi quoque virtus moralis. Secundò, ibi est virtus moralis, ubi sunt passiones; materia scilicet vel arena virtutis. At passiones non sunt in intellectu, sed in appetitu; ut suprá. Ergò virtus moralis est in appetitu vel voluntate, regulata à recta ratione. *Quintò*, forma virtutis prædictâ quoque definitione exprimitur, nempe moderatione passionum. Hinc forma virtutis

est

est modus vel mediocritas. Ergò, quia unumquodque est per suam formam, ideo virtus quoque dicitur mediocritas. Quade re sequenti capite. *Vltimò*, notatur finis virtutis; nempe bonum civile. Quippe primo libro diximus, virtutem esse viam ad felicitatem. Siquidem beati non possumus esse, quàm diu in nobis turbulentæ fervent passiones, quæ vim rationis extinguunt. At virtus est moderatio passionum nostrarum. Meritò igitur dicitur via ad felicitatem vel summum bonum.

CAP. XXII.

Quale medium sit virtus.

VIrtutem diximus consistere in medio. Hinc virtus à vitio differt. Quod nunquam potest esse in medio: sed vel peccat in excessu, vel in defectu. Ideo recedit à mediocritate versus extrema. Nam malorum nullus modus, nulla mediocritas. Hinc vitium virtuti adversatur, ut extremum medio, vel, ut nimium, aut parum, mediocri. Nam virtus in medio vitiorum ponitur. Ideo virtus appellatur mediocritas. Ab eaque laudamur, quòd vitium non participet, neque defectivum, neque excessivum.

Duplex est medium; unum rei, aliud ra-

tionis. Medium rei, dicitur Arithmeticum; medium rationis, Geometricum, vel quoad nos. Mediũ æqualiter re ipsa distat ab extremis. Nam cõsideratur tantùm in arithmetica proportione paritas vel imparitas intervalli ab extremis. Ideo medium rei æqualiter distat ab extremis. Ut centrum in circulo undique æque distat à circumferentia; & lineæ, à circunferentia ad centrum ductæ, undique sunt æquales: Ita senarium, medium rei est inter binarium & denarium; nam ab utroque extremo eodem distat intervallo.

Medium rei, immutabile est, & semper idem. Hinc arithmeticum appellatur, forte quod numeri sint invariabiles, nullum admittentes incrementum vel decrementum sine mutatione speciei. Cùm dicimus, virtutem esse mediocritatem, vel consistere in medio, non intelligimus medium arithmeticum. Hoc enim ridiculum esset; quia medium rei, immutabile est, & semper idem; ut centrum in circulo. At medium virtutis mutabile est, non semper re ipsa idem. Graviùs punitur qui magistratum verberavit, quàm qui opificem. Hìc idem re ipsa delictum, sed non eadem pœna. Ergò modus vel medium justiciæ non sequitur æqualitatem rei; at circunstantias personarum, facti, loci, temporis; alioqui idem delictum

semper

semper pari pœna coërceri deberet; quod est contra justiciam. Virtus igitur non est medium rei, sed rationis.

Medium rationis, vel Geometricum, non à natura rei, sed præscripto rectæ rationis dependet, & à circunstantiis. Ideo appellatur medium quoad nos; quia non æstimatur quoad extrema, id est, secundum intervalla æqualia ab extremis; sed quoad nos, id est, quoad æqualitatem rationis, non rei. Veluti; Sicut se habet robur athletarum, ita iis administrandum alimentum. At robur Milonis duplo vincit robur alicujus tironis. Ergò Miloni duplo plus administrandum alimenti. Idem in re medica servatur; ut sc. pharmaci vis ad robur ægroti temperetur. Hic non servatur medium rei; aliàs tam copiosus cibus tironi atque Miloni, & pharmaca eadem proportione omnibus ægrotis præberi deberent: sed medium rationis; quantum sc. unicuique sufficit. Ita virtus non medium vel æqualitatem rei, sed rationis, sectatur; quod aliter appellatur medium justiciæ; sicut medium rei, medium ponderis.

Medium virtutis à viro prudenti constituitur, qui solus recte judicat de nostrarum actionum circunstantiis. Hinc prudentia dicitur regula & quasi forma generalis o-

mnium virtutum moralium. Non certe æque irasci oportet ei, qui nobis injuriam intulit, & ei, qui Deum affecit contumelia; quia circunstantia personarum mutatur. Utroque tamen modo mediocriter possumus irasci, & secundum virtutem, & tamen magis adversus Dei contemptorem, quàm nostrum, irasci decet. Modum tamen irascendi præscribit prudentia ex circumspectis actionum circumstantiis. Ideo modus, vel medium virtutis, est mutabile vel varium, ob varietatem & mutabilitatem circunstantiarum. Nam aliquando oportet magis, aliquando minùs irasci, secundum virtutem. Ergò non semper eodem modo. Ergò medium virtutis non semper idem est, sed secundum prudentiam ex circunstantiis regulatur & definitur. Hinc nulla virtus moralis potest esse *sine* prudentia; quæ sc. medium virtutis constituit, & circunstantiarum observationem.

Sed quæri potest, quomodo medium virtutis, quod est in affectibus, (siquidem virtus moderatur affectus,) deligi possit, cùm extremi termini affectionum vel actionum à nobis ignorentur. Nam non potest esse tam magnus timor, aut tam parvus, aut tam parva audacia, quin putemus posse reperiri majorem, aut minorem. Ergò ignoramus

ramus extremitatem affectionum, sive in excessu, sive in defectu. At medium, & extrema, sunt relata. Et, uno relatorum ignorato, ignoratur & alterum. Qui igitur deligi aut haberi potest medium virtutis in affectibus, si ignorentur affectionum extrema? Resp. Hæc objectio ex prædicta medij distinctione solvitur. Argumentum esset firmissimum, si hîc intelligeretur medium rei; quod, cùm æqualiter distet ab extremis, inveniri non potest ignoratis extremis. Sed medium virtutis non est medium rei, sed medium rationis, vel quoad nos. Ideo ad deligendum hoc medium, extrema non sunt secundum totam latitudinem cognoscenda. Nam, non opus est, ut quis summum timorem aut audaciam cognoscat, ut medium inveniat: sed satis est, si sciat, quoad se ipsũ, vel quantum se deceat timere, vel audere: vel in universũ sciat, qui gradus cujusq; affectionis ad unum vel alterum extremorum pertineant, licet non sciat quot; ut sc. illos evitet; nam virtus capit medium, idque dum ab extremis deflectit. Mensura hujus medij ex circunstantiis æstimatur. Quomodo non est medium rei quod æque distat ab extremis, aliàs esset immutabile, nec medium participationis, quod quodammodo componitur ex extremis. Nam virtus nihil in se vi-

se vitij includit. Sed medium rationis, quoad nos, abnegationis. &, ut ita dicam, deflexus; quòd ab utroque extremo deflectat. Ad tale medium captandum satis est ut extremorum aliqualis habeatur noticia.

CAP. XXIII.

Quomodo virtus dicatur medium in medio, & indagatrix medij. Item, esse difficillimum, virtutem veram consequi.

QUale medium sit virtus, sc. rationis, vel quoad nos, patet ex superiori cap. At non solùm dicitur medium, sed etiam in medio, & medij indagatrix, imo extremitas. 2. Ethic. C. 6. ut hoc capite explicatur. Dicitur mediocritas vel medium ratione extremorum vitiorum, quorum unum peccat in excessu, alterum in defectu; & extrema requirunt medium, secundùm medij & extremorum relationem. Hoc medium appellatur virtus, sc. medium vitiorum, vel inter duo contraria vitia, inter excessum & defectum, nimium & parum. Medium, inquam, Geometricum vel mutabile, secundum circunstantias nostrarum actionum, ut suprá. Cùm autem virtutem vocamus medium mutabile, consideramus virtutem quoad modum actionis, non quoad habitum

tum essentiæ; hoc est, si virtus non in habitu spectatur, sed in usu, in applicatione, in moribus; qui varij sunt & mutabiles. Virtutis medium mutabile est, ut suprá; quia in actionibus vel in exercitiis virtutis aut justiciæ non servatur proportio Arithmetica vel æqualitas rei, sed Geometrica vel æqualitas rationis, secundum circũstantias personarum, temporis, loci; quæ multiplices sunt & incertissimæ. Ideo medium virtutis quoad usum, applicationem, circunstantias & mores hominum, varium & mutabile est. Hinc quidam jus & justiciam non in natura, sed in opinione hominum fundari arbitrati sunt. Aliter enim hîc, aliter alibi, furta & adulteria puniuntur; & ubique secundum jus & justiciam. Ut videatur virtus in sola & nuda opinione hominum consistere. Sed, de hoc, sequenti libro. Hîc tantum monemus, virtutis medium dici mutabile, solummodo quoad usum & applicationem; & immutabile, constans, & semper idem esse animo, quoad habitum vel essentiam virtutis; quia semper verum medium est inter duo extrema vitia; licet in applicatione varietur. Ius, vel justicia, ipsa per se nuda & aperta, sibi semper constans est; idque simpliciter, secundum dictamen rectæ rationis; licet in applicatione videatur multiplex.

Atque

Atque ita, cùm quæritur, an medium virtutis semper idem sit necne: Resp., semper idem esse, & immutabile, quoad habitum; varium, & mutabile, quoad applicationem. Nam magistratus, qui, juxta temporis & loci circunstantias, interdum graviùs, interdum leviùs delicta hominum punit, omnia hæc facit ex uno eodemque justicię habitu & præscripto, cujus effecta variantur in applicatione ob circunstantias. Nam, ut ajunt Iurisconsulti, crescentibus delictis, crescunt pœnæ. Ex malis moribus nascuntur bonæ leges. Non propterea crescit aut diminuitur habitus justiciæ, sed idem semper manet; tantùm mutantur circunstantiæ. Et ita in applicatione cernuntur ejusdem virtutis diversa effecta. Et hoc, est, medium virtutis esse mutabile, quoad modum virtutis vel applicationis. Ut; graviùs punitur, qui regem offendit, quàm qui subditum; ob circunstantias personarum.

Medium virtutis præscribi diximus à viro prudenti. Hic igitur quatuor notanda. Primò unitas & simplicitas medij, secundum sc. habitum vel essentiam. Quo distinguitur virtus à vitio, & bonum à malo. Nam virtus est quid bonum; ideo unum & simplex: vitium, malum; ideo varium & infinitum.

Secun-

Secundò dignitas subjecti virtutis considerandа. Quod est voluntas. Nam voluntatis objectum est ipsum bonum. Tertiò notanda repugnantia vitiorum, in excessu & defectu. Hinc virtutis actio redditur difficilis propter circunstantia vitia; ad quæ naturâ procliviores esse solemus, quàm ad virtutem. Hinc non immeritò à virtute homines laudantur, quòd maximas vincant difficultates. Quartò notanda excellentia viri prudentis, qui circunstantias rectè agendi & vivendi, ex quibus virtutis medium venatur, præscribit. Quamvis virtus sit medium vitiorum; ad unum tamen extremorum magis accedere videtur quàm ad aliud: non quòd virtus sit medium participationis, aut aliquid in se vitiositatis includat; sed quia unum extremorum vitiorum virtuti similius est quàm alterum, minúsque à recta ratione excedit. Nam illud Stoicorum, quòd omnia peccata vel vitia sint æqualia, refutatur capite proximo. Veluti liberalitas magis accedit ad prodigalitatem quàm avariciam. Fortitudo similior est Audaciæ, vel Temeritati, quàm Timiditati. Sc. quia prodigalitas similior est liberalitati, quàm avaricia; & Audacia Fortitudini quàm Timiditas. Hinc communiter prodigi dicuntur liberales, at nunquam avari hoc titulo ornantur:

& temerarij errore populari appellantur fortes. Et revera in republica utiliores sunt prodigi quàm avari, audaces quàm timidi. Sed cavendum tamen, ne nos vitium sub specie virtutis amplectamur, quia sc. speciem habeat virtutis. At revera nec vitium particeps est virtutis, nec vitij virtus. Nostrarũ igitur partium erit, quanto vitium similius est virtuti, tanto magis ab illo vitio in partem contrariam deflectere; ne virium specie virtutis nos decipiat. Id autem vitium, nostri saltem respectu, magis censendum est virtuti contrarium, ad quod nos natura vel consuetudine magis sumus propensi. Illi igitur vitio omnino obsistendum est, & declinandum in contrarium. Quia non est verendum, ne, exempli gratia, ex prodigo statim fiat avarus; sed, fortassis, hac in inflexione, vel inclinatione, medium vel virtutem inveniemus. Quia non transitur ab extremo ad extremũ nisi per medium. Quemadmodum qui ligna curva recta efficere studet, in contrariam partem incurvat & inflectit, ut in medio consistant, & recta fiant.

Non solùm virtus dicitur medium, respectu sc. extremorum; sed etiam in medio, ratione objecti vel perturbationum; quatenus animi passiones moderatur, & efficit, ut mediocriter irascamur, doleamus &c. Hinc dici-

dicitur esse in medio, sc. passionis. Quod non est intelligendum de omnibus passionibus, sed tantùm de natura sua non vitiosis. Nam passiones sua natura vitiosæ, nullum modum aut mediocritatem habentes, non sunt objectum virtutis; ut malevolentia, invidia, ambitio, &c. Nam nunquam oportet esse malevolum, &c. Certe laudabilis nullus est modus aut gradus invidiæ, malevolentiæ, &c. Hujusmodi igitur passiones, sua natura vitiosæ, non sunt à virtute temperandæ, sed potiùs penitus extirpandæ; quia non nobiscum natæ, sed potiùs à peccato proseminatæ.

Et ratione quoque passionum virtus dicitur indagatrix medij, quatenus ostendit & docet medium in passionibus. Veluti, affectus jubet irasci; id enim naturale est. Negat forte ratio, in tempore, in loco, &c. Intercedit virtus; quæ medium & modum tenere docet irascendo. Ergò virtus, ut inservit, dicitur indagatrix medij; ut perficit, medium vitiorum, & in medio passionum.

Denique etiam appellatur extremitas, quatenus virtus vitio opponitur: non ut medium extremo, sed ut bonum malo: non relative, sed absolute. Nam bonum & malum sumuntur, ut contraria immediata; extrema

& medium sumuntur relative.

Cùm virtus sit medium vitiorum, & in medio passionum, sequitur, difficillimâ esse virtutis actionem, & acquisitionem. Primò, quia medium est in medio; at medium invenire, est difficile; à medio, sive excessive, sive defective, recedere, facillimum. Secundò, accedit naturæ humanæ corruptio, quæ ad malum propensior est quàm ad bonum. Tertiò, Virtutis consequendæ difficultatem vitiorum extremorum juxtapositio vel adjacentia adauget. Nam sæpe vitia virtutis titulis ornantur, ut superiùs. Hinc prodigalitas pro liberalitate usurpatur; temeritas pro fortitudine; avaricia pro frugalitate. Quartò, perturbationum impetus vehementes, virtutis studium arduum & difficile reddunt. Non igitur mirandum, si virtutis actio summis afficiatur laudibus, cùm adeo difficilis sit; &, difficilia vincere, laudabile est. Contrà, actio vitiosa vituperatur, quia facilis est. Nam facile est, à medio vel scopo aberrare. Sed, attingere, difficile. At vituperium meretur, qui à facilibus vincitur.

CAP.

CAP. XXIV.

De discrimine vitij, peccati, maliciæ. An omnia vitia aut peccata sint æqualia.

QUicquid virtuti opponitur, id malum est, & vitiosum, peccatum, aut vitium. Vitium tamen, peccatum, & malicia, non plane confundi debent. Nam non idem omnino significant secundum virtutem sermonis. Nam vitium est habitus electivus à medio excessive vel defective deflectens, contrarius virtuti. Peccatum verò non est habitus, sed actus speciatim loquendo; actus, inquam, recedens à divina regula. Divina regula, est lex divina, vel recta ratio, continens præcepta & regulas honestatis & actionum nostrarum. Omnis actus humanus, recedens ab illa lege, regula, aut recta ratione, appellatur peccatum actuale; de quo potissimùm nunc loquimur; de peccati speciebus postea loquuturi. Malicia est aliquid commune vitio & peccato; sc. ἀνομία, vel carentia debitæ justiciæ. Deformitas tum habitus, tum actus vitiosi, vel privatio rectitudinis in habitu aut actu. Et hæc privatio rectitudinis appellatur malicia habitus & actus; communis quasi forma vitij & peccati. Nam in utroque aliquid positivum

est & materiale, & aliquid privativum. Omne positivum, ens, & bonum est; privativum, non ens, & malum. Vitium positive est qualitas, peccatum actio; at qualitas aut actio ens est; ideo bonum quid. Forma tamen, reddens hanc qualitatem vel actionem vitiosam, est malicia qualitatis aut actionis. Privatio, est carentia debitæ rectitudinis. Ita, si proprie loquamur, vitium, peccatum, & malicia, distinguuntur. Vitium & peccatum, ut actus & habitus. Malicia, ut forma communis utriusque. Veluti, homicidium secundum actum præcise non damnatur tanquam aliquid vitiosum aut malum; nam idem actus exercetur à magistratu secundum regulam divinam. At malicia, accedens ad hunc actum, vel ἀνομία, vel repugnantia cum lege divina, reddit actionem vitiosam, & peccatum format. Hinc homicidium, factum à magistratu, justum est, & legitimum; quia conforme cum lege divina: at, factum à prædone, & injustum, & vitiosum, summumque peccatum; quia pugnat cum lege divina, propter homicidæ maliciam; quæ est ἀνομία vel privatio justiciæ debitæ, aut recessus à regula divina. Nos interim hæc duo, peccatum sc. & vitium, confundamus, & pro eodem accipiamus; tantùm voluimus hæc adjicere, ne nescij

simus

simus proprietatis vocabulorum.

Stoici delicta, vitia, peccata, omnia æqualia esse putant. Nam *peccare* dici quasi *pecuare*; instar sc. pecudis honestatis lineas transire. Quod cùm feceris, peccatum est, & culpa commissa. Quàm longe progrediaris extra lineas, cùm eas semel transilieris, nihil, inquiunt, auget culpam & peccatum. Qui enim una leuca abest ab urbe, æque est extra urbem, atque qui abest centum leucis. Ita, cùm omne peccatum vel vitium sit recessus vel declinatio à medio, aut recta ratione, sequitur, omnia peccata esse æqualia, quia omnia pariter deflectunt à medio, in quo consistit virtus; sicuti, qui una leuca distat ab urbe, æque extra urbem abest, atque qui centum.

At, si dogma Stoicorum recipiatur, tollitur discrimen turpis & honesti. In pœnis infligendis non geometrica, sed arithmetica proportio servanda; æqualitas rei, non rationis; neglectis circunstantiis loci, temporis, & personarum. Hinc horribilis in societatem humanam invehitur ἀταξία vel confusio; maledici & homicidæ eadem plectentur pœna; item qui de industria & qui per imprudentiam peccarunt; si omnia peccata sunt æqualia.

At, ut Cicero ait, *cavendum est semper, ne*

major sit pœna quàm culpa. Et, ut jureconsulti loquuntur, *satius est, nocentem dimittere, quàm innocentem punire.* Nos igitur dicimus, & tenemus firmiter, in vitiis & peccatis magnam esse inæqualitatem, multos gradus. Quod nisi concedatur, fieri non potest, ut justicia possit recte, & ut decet, administrari. Hoc autem facile docemus.

Primò, vitiorum & peccatorum diversos esse gradus oportet quoad existentiam, saltem actionem, modum, & circunstantias; sicut virtutum. Nam, etsi virtus moralis in se, in habitu, in essentia sua, simplex sit & indivisibilis: in nobis tamen, quoad modum acquisitionis & circunstantias, divisibilis est, & gradus habet, certamque latitudinem, ut suprá. Primò, prudentia, virtutum moderatrix, & quasi mediatrix, quòd virtutis medium ostendat, non nisi longo rerum usu, vel gradatim sensimque comparatur. Idem dicendum de reliquis virtutibus moralibus. Secundò, citiùs aut tardiùs, pro majori aut minori animi dispositione, virtutis habitus in nobis nascitur. Tertiò, & firmiori vel debiliori connexu cum sapientia, aut scientia, magis vel minùs, citiùs aut tardiùs, virtutem acquirimus. Nam, si prudentia & virtutes morales cum sapientia & scientia connectantur, stabiliores & firmiores fiunt.

Ideirco

Idcirco Plato beatas dicebat esse *respublicas, in quibus aut philosophantur reges, aut regnant philosophi.* Virtus igitur per gradus in nobis crescit; cur non etiam vitia suos habeant gradus? Ideo non omnia sunt æqualia.

Secundò, idem patet ex vitiorum natura. Suprà diximus, vitiorum unum similius esse virtuti quàm alterum, quatenus minùs recedit à recta ratione, vel honestate. Sane plus maliciæ est in avaro quàm in prodigo. Prodigalitas similior est liberalitati, quàm avaricia: & minùs recedit à recta ratione.

Tertiò, delictorum aut peccatorum gradus non solùm opere, sed etiam magis ex peccantium animo, æstimandi sunt. Multùm refert, de industria an inconsultò; dolo, an culpa; sciens, an ignarus; volens, an nolens; casu an prudenter, aliquod perpetraveris facinus. Adde, quosdam ex habitu, alios ex obstinatione & malicia, nonnullos exemplo vel imitatione, peccare. Qui peccat ex habitu, vel longa consuetudine, difficulter corrigitur: quia consuetudo est altera natura. Obstinati peccatores vix unquam fiunt meliores. Qui exemplo delinquunt, vel imitatione, cum tempore possunt emendari. Quod nimis sæpe accidit infantibus vel pueris, aliorum juramenta & blasphemias imitantibus. Quos certe

parentes, vere Christiani, & Deum timentes, tempestive punire debent, ne hoc malum in habitum abeat, & quasi in naturam.

Stoicorum fundamentum nullum est, quia distingui debet essentia vitij à sua latitudine vel extensione. Nam, etsi omnis recessus à medio natura sua vitium sit, culpa & peccatum; non tamen omne peccatum æque extenditur: quia non omnis recessus à recta ratione idem est extensive. Qui una leuca ab urbe distat, certe æque est extra urbem, atque is qui centum; non tamen tam longe ab urbe distat. Ita, qui parùm egreditur decorum, vel à medio virtutis aut honestatis recedit; non tam reprehensione dignus est, quàm qui longiùs evagatur. Ille enim plerumque ex infirmitate, hic ex deliberata malicia peccat. Quippe, errare, humanum est; sed in errore persistere, diabolicum. Omne igitur peccatum æque peccatum est essentia sua, quatenus est recessus à rectitudine: unum tamen alio gravius est; quatenus magis recedit à recta ratione.

CAP.

CAP. XXV.

De ratione formali peccati aut vitij. Item, an vitium sit contra naturam hominis, nec ne?

SEquuntur quædam quæstiones de peccatis aut vitiis. Primò de ratione formali peccati quæritur, in qua re consistat essentia, natura, aut forma vitij. Loquor potissimùm de peccato actuali aut habituali. Hîc utendum distinctione. In peccato duo sunt: nempe privativum, & positivum. Positivum peccati est ipse peccandi actus. Ut in homicidio actus occidendi hominem, vel hominis occisio. Actum peccandi theologi vocant conversionem ad creaturam, vel bonum delectabile & mutabile. Veluti, actus homicidij est bonum delectabile respectu homicidæ, qui in illo actu delectatur. Privativum peccati, est carentia rectitudinis in illo actu. Theologi vocant aversionem à Deo creatore, vel bono immutabili. Ut homicida in actu homicidij deflectit à rectitudine, à regula divina & immutabili. Hac posita distinctione, dico, vitij vel peccati naturam, formam, essentiam, non in positivo, sed privativo, ideo formaliter in caren-

tia rectitudinis, defectu vel receſſu à regula divina, quam Apoſtolus appellat ἀνομίαν, conſiſtere. Nam omne poſitivum, entis rationem obtinet; ideo bonum eſt. Ergò non conſiſtit in aliquo poſitivo, ſed privativo; ſc. in malicia vel deformitate actionis. Ut in homicidio duo ſunt: unum poſitivum, ſeu materiale; nempe ipſa actio: aliud privativum, ſeu formale; nempe deformitas vel malicia actionis. Homicidium non eſt peccatum ratione poſitivi vel materialis, ſeu actionis ſimpliciter: quia actio homicidæ ſimpliciter eadem eſt ſpeciè cum actione juſticiæ, qua occiditur facinoroſus. Deinde actio, quà actio, ens eſt; ideo bonum quid: ſed dicitur peccatum, ratione privativi, vel maliciæ actioni conjunctæ: quatenus actio homicidij rectæ rationi, honeſtati, & legi divinæ, repugnat. Id patet ex intenſione & conſilio agentis. Ex quo omnes noſtræ actiones judicari debent bonæ, vel malæ. Nam homicida hominem occidit tantùm vindicandi gratia, aut proprij commodi, ideo contra juſticiæ leges & expreſſum Dei mandatum: qui non modò vetat homicidium; ſed præterea ad ſe unice vindictam pertinere ait; qua omnis vindicta propria damnatur. Hinc patet, peccatum ex actione, & malicia actionis, tanquam ex materia

ria & forma, componi, ut formaliter ab illa malicia, vel privatione rectitudinis, quæ peccatum per se constituit, denominetur. Et hoc certum est de peccato actuali; ut homicidio, furto, rapina, adulterio, &c. Peccatum habituale, vel vitium contrarium virtuti, quatenus qualitas vel habitus, etiam aliquid positivum esse censetur. Nam omnis qualitas ens est; ideo aliquod bonum: sed, quatenus illa qualitas inclinat ad malum, vel actus vitiosos, appellatur peccatum vel vitium: & illa inclinatio ad malum, est deformitas, & quasi malicia habitus vitiosi.

Quæritur secundò, utrùm vitium sit contra naturam hominis, nec ne? Resp. distinguendo primò de natura hominis. Natura humana duplex est. Una, intellectiva, vel propria hominis; qua definitur animal intelligens, vel rationale. Secundum naturam intellectivam homo inclinatur in bonum honestum & rationale. Loquor de natura intellectiva in sua integritate vel essentia. Altera hominis natura, communis etiam est animantibus: nempe natura sensitiva, quam homo habet, non quatenus homo, sed quatenus animal. Secundum naturam sensitivam homo inclinatur ad bonum delectabile. Quod interdum ab honesto separatur: ut cùm ad ebrietatem, scortationem, gulam,

incli-

inclinatur homo. Quæ bona dici possunt delectabilia, sed tantùm delectabilia, non honesta.

Hac posita naturæ distinctione, prima conclusio hæc sit. Vitium, est contra naturam intellectivam hominis, quia est declinatio à recta ratione, & virtuti contrarium. Nam, quamvis sit habitus electivus & voluntarius; quia nemo invite, sed sponte malus fit, ut infrà; recedit tamen à medio rationis. Ideo virtuti opponitur.

Secunda Concl. Quodammodo vitium est secundum naturã sensitivam hominis. Quod non ita accipiendum volo, quasi homo secundum naturam sensitivam formaliter in vitium feratur, vel malum, quatenus malum, amplectatur. Sed ideo, quia homo secundum sensualitatem fertur in bonum delectabile, quod non rarò rationi & honestati repugnat; unde vitium oritur. Ut, homo, secundum naturam sensitivam, appetit cibum & potum, ut bonum delectabile; hoc autem bonum si immoderate appetatur, vel usurpetur, omnem excutit honestatem. Hinc nascitur vitium intemperantiæ. Quod quodammodo est secundum sensualitatem, vel naturam sensitivam hominis, maxime corruptam, & peecato contaminatam. Et sæpe in criminis societatem ipsa ratio trahitur, quate-

quatenus sequitur sensualitatem. Ideo nulla pars hominis peccati immunis est, neque ratio, neque sensus.

Tertia Conclus. Vitium est contra naturam hominis absolute, aut simpliciter, quatenus homo. Primò, quia homo, quatenus homo, ratione regitur, vel regi debet. At vitium est contra rationem rectam. Ergò contra naturam hominis, quatenus homo. Secundò, appetitus rationalis, vel recta voluntas, inclinatur naturaliter in virtutem. Quod eo patet, quia omnes homines sanæ mentis virtutem & virtutis studiosos laudant & magni faciunt. Ergò vitium est contra naturam hominis absolute. Dico, absolute; quia, si homo non absolute sumatur, quatenus homo, vel secundum naturam, vel essentiam, quam in prima creatione adeptus est, sed quatenus talis homo, id est, corruptus, & peccato contaminatus; hoc sensu, dico, vitium esse secundum naturam hominis, quia in hoc statu per se in bonum naturaliter non fertur, sed in malum, propter peccati contagionem, qua omnes animi partes inficiuntur. Nec tamen censendum, appetitum ferri in malum, quatenus malum, quia non est appetibile; ut suprá: sed fertur in malum tanquam in bonum, utile saltem, aut delectabile: non quòd ignoret, malum

lum esse ; sic peccaret per imprudentiam, non sponte: sed quia, quod novit esse malum, eligit tanquam bonum. Ut, qui furatur, non potest ignorare, furtum esse malum, & legi divinæ contrarium: furatur tamen propter commodum vel bonum utile quod ex furto acquirit.

CAP. XXVI.

Vtrùm actio vitiosa sit habitu peior, nec ne. An habitus vitiosus simul esse possit cum habitu virtutis.

TErtiò quæritur, utrùm actio vitiosa sit peior habitu, nec ne? Resp. *Primò*, simpliciter loquendo: Actus vitiosus est peior habitu; quia habitus est propter actum, tanquam finem. Et in moralibus bonitas aut malicia actionis ex fine potissimùm æstimatur. *Secundò*, habitus vitiosus est secundum quid peior qualibet actione vitiosa. Primò, quia habitus vitiosus hominem inclinat ad plures actiones vitiosas. Secundò, habitus vitiosus comparatur pluribus actionibus vitiosis: ut habitus inebriandi, pluribus vel assiduis potationibus. Actio verò transitoria est: at habitus, est permanens. Atqui malum permanens est peius transitorio & fluente. *Tertiò*, actus vitiosus potest esse simul cum habi-

habitu virtutis; nam justus septies in die cadit: at habitus vitiosus non potest esse simul cum habitu virtutis. Fundamentum hujus rationis tale est: Quod minùs potest esse cum bono, illud peius est eo quod magis potest esse cum bono. At habitus vitiosus minùs potest esse cum bono, sc. cum virtute: actio vitiosa magis potest esse cum habitu bono, vel cum virtute: siquidem nemo ita virtute ornatus aut munitus est, ut non aliquando labatur, & aliquid vitiosum perpetret. Hinc omnino sequitur, habitum vitiosum esse peiorem vitiosa actione. Adde, habitum consuetudine longa comparatum in naturam quodammodo transire: actionem verò non esse naturalem, sed voluntariam & liberam: at malum naturale & inveteratum peius esse malo accidentario & voluntario.

Obiter nota, actionis humanæ bonitatem quadruplicem esse. Primò naturalem; quæ actionem consequitur; ut est actio, vel ens. Hæc bonitas naturalis & transcendens est. Ideo etiam actio mala, qua ens, bona est, bonitate naturali, communi, transcendentali. Secundò, bonitas actionis humanæ dicitur moralis, eaque specifica, ex conveniente objecto actionis. Nam bonitas actionis specificatur ex bonitate termini vel obje-

objecti: unde appellatur bonitas specifica, vel secundum speciem: sicut prior illa bonitas secundum genus: ut amor Dei, vel amor justiciæ, est actio bona moraliter; bonitate objecti; siquidem terminatur ad bonum objectum, Deum sc. vel justiciam. Tertia bonitas actionis humanæ accidentalis est, ex circunstantiis; quæ etiam bonitas moralis appellatur. Nam circunstantia est modus debitus, vel accidens actionis humanæ. Vide lib. 1 de circunst. Quarta bonitas etiam moralis est, à fine actionis; qui pendet ab intentione & consilio agentis. Finem intelligo internum potissimum. Nam externus finis circumstantia est, & variabilis; ut dictum loco de circunst. Quòd actio bonitatem sortiatur à fine, patet. Quia bonitas rei dependentis ab aliqua causa efficiente spectatur ex fine. Quia efficiens non agit nisi propter finem. Aliàs frustra & temeraria esset actio. At actio humana dependet à causa efficiente; nempe ab homine. Ergò ejus bonitas maxime attenditur ex fine, in quem ab homine ordinatur. Hinc bonitas personæ divinæ ex fine non spectatur, quia nullam sui habet causam, sed est prima causa omnium: at ubi finis, ibi causa efficiens, ordinans in finem.

Quæritur quartò, an habitus vitiosus simul

mul esse possit cum habitu virtutis in eodem subjecto? Suprà diximus, habitum vitiosum non posse esse simul cum habitu virtutis: posse tamen actionem vitiosam esse cum habitu virtutis. Verùm, quia de hac re dubitari potest: ideo, explicandi gratia, volui quoque istam quæstionem movere. Dico igitur, habitum vitiosum in Esse completo vel intenso non posse esse simul cum habitu virtutis æque perfecto; propter contrarietatem: virtutem tamen & vitium posse consistere simul in eodem subjecto totali incomplete, vel secundum dispositionem. Ut, si vitiosus vitam & mores incipiat corrigere, ea conversione virtutis actus exercet, & habet dispositionem ad habitum virtutis: nec tamen prorsus habitum vitiosum deposuit. In tali igitur homine sunt oppositi habitus, virtutis scilicet, & vitij, saltem remisse, incomplete, secundum dispositionem. Si dicas, contraria nullis gradibus posse esse simul in eodem subjecto: Resp., id verum esse, si intelligas idem subjectum proximum, vel partiale: falsum, intelligendo subjectum totale. Nam in eodem digito simul inesse possunt calor & frigus, tanquam subjecto totali, sed non in eadem parte digiti, ut subjecto partiali & proximo. Ajas; Virtus & vitium, remisse saltem, dis-

positive, incomplete, simul possunt esse in homine, tanquam subjecto totali virtutis & vitij: sed non simul in eadem facultate, ut subjecto partiali, vel aliter. Resp. Contraria non possunt esse ita simul in eodem subjecto, ut æque permaneant; possunt tamen esse simul, quatenus unum sensim cedit alteri. Sic demum virtus & vitium simul possunt esse in homine, quatenus vitium paullatim corrumpitur, & perficitur virtus. Sic in nobis paullatim vetus homo corrumpitur, & instauratur novus.

Queritur quintò, an actio vitiosa simul cum actione virtutis à voluntate possit elici? Resp. Actio virtutis aut vitij dupliciter considerari potest. Sc. vel quoad intentionem agentis intrinsecam; vel quoad externum actionis exercitium. Si spectetur quoad internam intentionem agentis: hoc est, si actio sumatur formaliter, tanquam vera actio virtutis aut vitij: dico, non posse simul actionem vitiosam cum actione virtutis à voluntate elici. Nam eadem facultas non potest simul ferri in oppositа: idem simul non potest ascendere & descendere. Actio vitiosa, & actio virtutis, sunt actiones oppositæ & contrariæ. At, si actio non sumatur formaliter, tanquam vera actio virtutis aut vitij, secundum internam agentis intentionem,

nem, sed materialiter, secundum externum usum aut exercitium; dico, exteriores vitij & virtutis actiones simul posse exerceri. Ut, si quis una manu pecuniam alterius surripiat, & altera suam quasi liberaliter eroget; duas actiones, unam habitus vitiosi, alteram virtutis, & utramque tacito, licet non expresso & elicito, voluntatis actu, simul extrinsecus exercet. Quod satis est, ut utraque actio dicatur voluntaria.

CAP. XXVII.

De peccati speciebus.

PEccati & vitij discrimen suprà fuit explicatum. Peccatum strictiùs patet malo; sicut bonum recto. Malum simpliciter defectus est perfectionis debitæ. Sic morbus dicitur malum quid, propter defectum sanitatis animali secundum naturam debitæ. Ergò ratio mali est privatio boni debiti. Sed peccatum proprie consistit in actu ordinato ad finem, quatenus deficit ab illo ordine. Ordo debitus ex aliqua regula æstimatur. Hæc regula, vel naturalis, vel artificialis, vel rationalis, est natura, ars, vel ratio. Et, licet ars sit ratio quædam; nam definitur habitus operandi secundum rectam rationem: ratio tamen communis singulis ani-

malibus distinguitur ab arte, quæ est in paucis.

Cùm sit ergò triplex regula, actionem dirigens ad finem debitum: Natura, Ars & Ratio: ita potest esse triplex defectus à regula; sc. à natura, arte, ratione; qui constituit peccatum. Hinc triplex peccatum; nempe naturæ, artis, & rationis; vel naturale, artificiale, morale.

Regula naturæ nihil aliud est, quàm naturalis potentia, aliquid in finem naturæ debitum dirigens. Cùm igitur aliquid in finem fertur secundum naturæ inclinationem, servatur rectitudo in actione, & actus dicitur rectus, quia medium non exit ab extremis. Id est, actus non deficit ab ordine suæ regulæ ad finem debitum ducente. At cùm à tali rectitudine actus naturæ recedit, rationem habet peccati naturalis. Et talis actus deficiens à communi regula appellatur peccatum naturæ, ceu naturæ monstrum. Sed de hoc jam non loquimur.

Peccatum artificiale dicitur actus artificis deficiens à regula artis. Si artifex operatur secundum artem, dicitur ejus actus rectus & artificiosus; at si præter & contra regulam artis agit, actus ejus dicitur peccaminosus, obliquus, vel peccatum in arte. Ut, si grammaticus incongrue loquatur, & medicus

male

male curet. Et, licet hæc peccata interdum voluntaria sint, tamen non sunt mortalia; nec huc pertinent.

Actus rationis, regulæ conformis, dicitur rectus & bonus actus moraliter. At si à recta ratione deficiat, dicitur peccatum morale. Et hic actus est voluntarius, pendens à ratione practica & libera. Defectus in hoc actu, qui constituit peccatum morale, est impedimentum hominis, quominus ultimum finem vel beatitudinem consequatur. Quo differt à peccatis naturæ vel artis; quæ tantùm impediunt consecutionem finis naturalis vel artificialis, sed non moralis, aut adeptionem beatitudinis. Homo, inquam, tali defectui obnoxius, id est, peccato morali, avertitur à summo bono, vel fine ultimo. Nam peccatum morale tale est sua natura; ut patebit ex ejus definitione. Interim omnia peccata in Christo condonantur: & sic homo, quasi contra naturam, ad naturæ humanæ perfectionem, immensa Dei charitate, perducitur.

In genere peccatum morale definio ἀνομίαν, transgressionem legis, cum Paulo: vel, hominis inordinationem, vel perversitatem voluntariam. Hac definitione generali complector omne peccatum, originale, & actuale. Et dico, esse transgressionem voluntariam.

riam. Quo excludo peccata naturæ; quæ non sunt voluntaria, sed naturalia. Deinde appello transgressionem, vel inordinationé hominis. Quo excludo peccata artificialia; quæ non ad hominis, sed artis, perversitaté pertinent. Dico, peccatum esse inordinationem vel perversionem voluntariam, quia, quod voluntarium non est, illud peccatum non est; ut docet Augustinus multis in locis; de vera relig. c. 14; 3 de lib. arbit. c. 18; & alibi. Nec excipio peccatum originale. Nam in radice sua voluntarium est. Respectu sc. primi hominis, à quo in posteros propagatur. Idem August. retractationum c. 15. Nihil enim aliud est peccatum originale, quàm hereditaria humanæ naturæ corruptio, ab actuali & voluntario primi hominis peccato in posteros transfusa; carentia sc. & privatio originalis justiciæ, & quasi generalis omnium peccatorum actualium forma. Nam suprà dixi, omne peccatum consistere in carentia aut privatione rectitudinis. Et certum est, peccatum originale esse fontem, fomitem, principium, & formam quasi, omnium peccatorum: nec nos fieri peccatores aut malos sola imitatione, ut Pelagius & Pelegiani volunt; sed à natura; non qualem à Deo accepimus, sed qualem accepimus à parentibus. Et hoc, est concipi & nasci

nasci in peccato & iniquitate. Nec etiam de originali peccato hîc loquimur; sed potissimùm de actuali; nam illud propriissime dicitur peccatum morale, quia mores nostros actiones contaminant.

Peccatum actuale describit Augustinus 22 contra Faustum, c. 27. Peccatum, est dictum, factum, vel concupitum contra legem æternam. Dico, contra legem æternam. Quia rerum, quæ ratione fiunt, duplex est regula. Primò proxima, sc. ratio vel voluntas humana. Deinde prima & suprema regula; sc. lex divina, cui conformari oportet rationem & voluntatem humanam. Ideo Augustinus, in hac descriptione peccati, tantùm memenit legis divinæ. Quia, si actus humanus tantùm est conformis legi divinę, non potest esse rectæ rationi difformis. Et, si actus humanus est contra legem divinam, oportet quoque pugnare cum recta ratione. Nam recta ratio hominis est quædam participatio & quasi radius divinæ rationis. Hæc definitio Augustini, si peccati est in genere, strictior est definito; quia excludit peccatum originale; quod dici nequit dictum, factum, aut cupitum contra legem æternam; nam hac regula actum secundum denotavit; ideo tantùm spectavit ad peccatum actuale. At si hæc definitio non est peccati

in genere, sed actualis tantùm, erit adhuc strictior. Nam non includit peccatum omissionis; quod nequit dici factum, dictum, aut concupitum contra legem divinam; nisi cum Thoma dicas, per dictum, factum, &c. subintelligi non dictum, non factum; ut includatur peccatum omissionis, quando aliquid omittitur quod lex præcipit. Peccatum igitur actuale generaliùs describo. *Concupitum, commissum aut omissum contra aut præter divinam regulam.*

Itaque primò dividitur peccatum actuale in peccatum commissionis & omissionis. Quæ peccatorum divisio ex duplici divinorum præceptorum genere nascitur; quorum quædam affirmativa sunt, alia negativa. Peccata adversus præcepta negativa, semper sunt peccata commissionis; quia committitur quod præcepto vetatur. Peccata adversus præcepta affirmativa, sunt utriusque generis; interdum commissionis, sc. si aliquid contrarium præcepto committatur, aut aliter quàm mandatum requirit. Veluti, præceptum est, Deum colere. Si Deus non adoretur, sed rideatur, blasphemetur, vel alio modo colatur quàm debet, fit peccatum commissionis. At, si non contrarium fiat, nec aliter quàm Deus postulat suo præcepto, sed simpliciter non colatur, tunc con-

tra præceptum affirmativum fit peccatum omissionis. Et certum est, peccatum commissionis esse prius altero. Quia peius est, facere malũ, quàm, abstinere à faciendo bono. Nisi ad hanc commissionem accedat contemptus. Sed tunc non est simpliciter peccatum omissionis, sed etiam commissionis, propter contemptum. Nam Deus quovis modo etiam male coli mavult, quàm contemni & derideri. Ideo peior conditio Atheorum, quàm Hæreticorum.

Secundò ex Augustino peccatum dividitur in concupitum, dictum, & factum; vel in peccatum cordis, oris, & operis. Peccatum concupitum, est peccatum cordis, vitiosus animi affectus; ut odium, &c. Peccatum dictum, est peccatum oris; ut calumnia. Peccatum factum, est peccatum operis; ut furtum, &c. Sed peccatum cordis, est radix omnium peccatorum. Quia, ut Dominus loquitur, non quę ingrediuntur os hominis, inquinant hominem, sed quæ egrediuntur. Ut scortationes; quæ sc. à cordis intentione aut proposito interiori proficiscuntur. Et hoc, est egredi hominem; hoc est, derivari ab interioribus hominis, sc. à corde. Et certum est, maliciam peccati æstimari ex corde vel intentione peccatoris; quia per se non est malicia in facto vel ope-

re, sed quatenus à malicia cordis procedit illud opus.

Tertiò, theologi peccatum dividunt in carnale & spirituale. Unde fornicatio carnis & spiritus. Spiritualis est idololatria. Nam Ecclesia est sponsa Christi. Qui igitur relicto Christo idola sectantur, fornicationem spiritualem committunt. Hæc peccati divisio colligi potest ex 2 ad Cor. c. 7, his verbis; *Purgamus nos ab omni inquinamento, carnis & spiritus.*

Quartò, ex causis internis, peccatum dividimus in peccata ignorantiæ, infirmitatis & maliciæ. Peccatum ignorantiæ dicitur, quod ex ignorantia culpabili committitur. Nam non omne commissum ex ignorantia dicitur peccatum, sed quod committitur ex culpabili & evitabili; quæ solet appellari negligentia. Hinc axioma morale; *Negligentia neminem excusat*; quia sc. contraria est prudentiæ. Quæ regula omnium virtutum moralium est. Nam quod fit per negligentiam, fit aliter quàm fieri solet à prudente patre familias; ut loquitur jurisconsultus.

Peccatum infirmitatis dicitur, quod fit ex vehementi perturbatione, sine tamen deliberata malicia. Ut, si quis aliquem præcipiti ira occidat, quem tamen priùs occidere non deliberavit. Nam hæc est infirmitas humanæ

manæ naturæ, ut nimis obnoxij simus perturbationibus & passionibus. Et, quia peccatum non est sine malicia, ut suprà; ideo peccatum infirmitatis non caret sua malicia; tantùm non fit malicia deliberata; voluntaria tamen. Qui enim ira æstuans hominem occidit, ejus voluntas iracundiæ impetu in maleficium rapitur; ideo actio voluntaria est, sed non deliberata.

Peccatum maliciæ appellatur, quod ex deliberata malicia sine animi perturbatione committitur. Iurisconsulti vocant feloniam: forsan à felle, receptaculo atræ bilis, omnis maliciæ opificis. Dixi, fieri sine perturbatione animi vehementiori, quia mora vel deliberatione animi passiones sedantur. Qui deliberavit hominem occidere; non æstuans ira, sed inflatus malicia, ad facinus accedit perpetrandũ. Et hoc peccatum omniũ gravissimũ est. Siquidẽ consilio & deliberatione mali & impij simus potiùs quàm passione. Et ejus generis peccatum inexpiabile, est peccatum in spiritum sanctum, quod neque in hoc, neque in futuro sæculo condonatur. Si verò quis famis tempore furetur panes, quamvis furetur ex consilio & deliberatione animi, peccatum tamen non est maliciæ, sed infirmitatis. Non enim propterea malum vult suo proximo, sed suæ

suc-

succurrere egestati. Ideo talis culpa famis tempore legibus condonatur. Quintò ratione personarum, in quas peccatur, dividuntur peccata. Scilicet alia sunt in nosmet ipsos, alia in proximum, alia in Deum.

Sextò, Papistæ dividunt peccatum in veniale & morale. Morale vocant, quod *privat hominem gratia Dei, & adjudicat morti æternæ*, quia est contra præceptum divinum. Et septem numerant peccata mortalia, quæ hoc artificiali vocabulo indigetantur, *Saligia*. Scilicet, Superbia, Avaricia, Luxuria, Intemperantia, Gula, Ira, Acedia. Peccatum veniale vocant, quod non tollit charitatem; ideo non privat hominem divina gratia; nec mortem animæ generat; quia non est contra, sed præter legem divinam, ut ajunt; id est, non tendit in finem præcepti divini, licet non sit expresse contra illud præceptum. At quamvis concedamus, omnia peccata non esse æqualia, ut suprà; tamen asserimus cum sacris literis, omne peccatum sua natura mortale esse, quatenus est ἀνομία, transgressio legis, id est, infinitam Dei majestatem offendit. Interim dicimus, omnia peccata, uno excepto, esse venialia in Christo. Quod ajunt, peccata venialia non esse contra legem Dei: Concedo, non omnia peccata æque expresse repugnare legi

gi divinæ; sed alia aliis esse graviora. Sed, cùm omne peccatum sit ἀνομία, recessus à rectitudine aut justicia originali; sequitur, omne peccatum esse legis transgressionem, & ideo nos sua natura à Deo separare, & morti adjudicare. In peccato duo sunt: primò aversio à Deo, secundò conversio ad creaturam. Hinc duplex peccati pœna: sc. pœna damni, & pœna sensus. Pœna damni, est sempiterna carentia visionis divinæ, propter hominis aversionem à Deo. Pœna sensus, est simpiternus inferni cruciatus, ob hominis ad creaturam conversionem. Et nihil aliud sua natura meretur peccatum, nisi agni immaculati sanguine expietur.

CAP. XXVIII.

An aliquod peccatum sit sine omni actu.

HUic quæstioni occasionem præbet peccatum omissionis. Quod videtur consistere in defectu actus. Nam est defectus vel omissio actus debiti. Contrà, si est peccatum actuale, quomodo est sine actu peccandi? Hac de re videri potest Thomas, 1, 2, quæst. 71, art. 5. & in quæst. disp. de malo. Quem etiam ego hîc potissimùm sequor. Duæ de hac re occurrunt opiniones. Nonnulli in peccato omissionis nullum actum

ctum requirunt ; quia omissio est cessatio ab actu.

Alij in peccato omissionis requirunt actum aliquem : vel interiorem, sc. actum voluntatis; ut cùm quis non vult ire ad concionem : aut exteriorem, quo quis scilicet retrahitur ab actu debito ; sive ille actus exterior simul fiat cum omissione, ut cùm quis, volens ludere, omittit ire in concionem ; sive ille actus præcedat omissionem, ut cùm quis impeditur ire in concionem, quia vesperi nimis vigilavit, ideoque somno impeditur. Utraque opinio quodammodo vera est, juxta hanc conclusionem ; *Ad omne peccatum requiritur actus causaliter, non essentialiter.* Quod sic explico.

Si consideretur id quod est de essentia peccati; dico, peccatum omissionis non requirere actum, quoad essentiam sc. peccati; quia præcisè vel essentialiter consistit in negatione vel cessatione ab actu: ideoque dicitur peccatum omissionis, defectus sc. voluntarius debitæ perfectionis : nam in eo essentia omnis peccati cernitur, ut suprà, & specialiter essentia omissionis : nam peccatum omissionis non requirit actum, quatenus omissio ; quæ potest intelligi in potentia libera, seu voluntate non bene operante quomodo debet : nam actus facit peccatum com-

commissionis, non omissionis. Si dicas, hanc omissionem esse voluntariam, ideo non sine actu: Resp. Voluntarium non necessariò pendet ab actu aliquo; sed potest aliquis aliquid indirecte velle, quatenus voluntas non facit id quod debet facere; ut cùm quis debet ire ad concionem, ea tamen de re nihil cogitat. Imò voluntatis actus duo sunt, velle, & non velle. Sic non velle dici debet actus, & non potiùs actus negatio. Unde patet, rationem voluntarij non semper pendere ab actu expresso. Nam Non velle æque voluntarium est ac Velle; & tamen non includit expressum actum voluntatis, sed negationem actus significat. Peccatum igitur omissionis, *ut sit sine omni* actu essentialiter, propterea non desinit esse voluntarium.

Si verò non præcisè essentia peccati spectatur, sed quicquid ad peccatum requiritur, ut caussa vel occasio peccati: sic dico, ad omne peccatum, etiam omissionis, aliquem actum requiri. Nam philosophus 8 Phys. ait, *Si quid quandoque movetur, quandoque non movetur, assignandam esse aliquam caussam quietis.* Sic, si quis non agit quod agere debet, oportet hujus omissionis esse aliquam caussam vel occasionem. At caussa vel occasio est aliquis actus. Ergò ad omne peccatum, caus-

cauſſaliter ſaltem, requiritur actus. Hæc cauſſa intrinſeca eſt, vel extrinſeca. Si extrinſeca, & non in poteſtate hominis; omiſſio talis non habet rationem peccati. Ut, ſi quis ab hoſtibus interceptus omittit ire in concionem. Si cauſſa omiſſionis eſt interna, tunc vel voluntaria eſt, vel non. Si non voluntaria, rurſus omiſſio non cenſetur peccatum. Ut, ſi quis propter morbum prohibeatur ire in concionem tempore debito. At, ſi cauſſa vel occaſio voluntaria eſt, vel intrinſeca, tunc omiſſio induit rationem peccati. Quare peccatum omiſſionis cauſſari debet ex aliquo actu voluntario, ſive conjuncto cum omiſsione, ſive omiſsionem præcedente, ut ſuprá. Nam peccatum non eſt quod non eſt voluntarium.

Voluntas dupliciter dicitur cauſſa, per ſe vel per accidens. Per ſe, quando agit ſecundum intentionem. Ut, ſi quis, volens invenire theſaurum, terram fodiat, & inveniat. Voluntas hujus inventionis eſt cauſſa per ſe; ſcilicet juxta intentionem agentis. Dicitur cauſſa per accidens, ſi eſt cauſſa alicuius effecti præter intentionem agentis. Sic actus voluntarius interdum eſt cauſſa omiſsionis, vel directe, interdum indirecte. Ut, ſi quis, cùm debet ire in concionem, incipiat ludere, ne eat in concionem; luſus

non

non est directe causa omissionis, sed propositum ludentis: tamen est causa omissionis indirecte; quia, qui non vult ire in concionem, incipit ludere, ut impediatur; & tamen lusus est per se causa omissionis, licet indirecte, quia fit secundum hanc intentionem, ne eat in concionem; & suprà diximus, voluntatem esse causam per se.

Ultimò quæritur, an actus, qui est causa vel occasio peccati omissionis, sit peccatum, nec ne? Si est; ergò in peccato omissionis duplex admittitur peccatum. Nam ipsa causa omissionis est peccatum. Si non est peccatum; ergò quid bonum est. Ergò bonum potest esse per se causa mali, scilicet peccati omissionis. At utrumque videtur esse inconveniens & absurdum. Dico, pro hujus quæstionis determinatione, causam peccati omissionis, vel occasionem, esse peccatum, vel formaliter, vel extrinseca saltem denominatione, seu interpretatione. Nam ille actus vel directe causa omissionis est, vel indirecte: vel per se, vel per accidens. Si directe, sive indirecte; quis dubitat, esse peccatum formaliter, propter defectum vel impedimentum voluntarium actus debiti? Ut, si quis non vult ire in concionem, vel vult abesse à concione; illud Velle directe fertur in omissionem actus debiti; ideo pec-

catum est. Vel, si quis vult ludere, cùm novit, se debere ire in concionem; ille actus ludendi, quia expresse, licet indirecte, fit caussa omissionis, non potest non esse peccatum. At, si actus non est per se caussa omissionis, sed per accidens, & præter intentionem agentis; tunc dico, talem non esse formaliter peccatum, aut in se; sed interpretative, aut extrinseca denominatione, dici posse peccatum, sc. ex mala circunstantia affectus. Ut, si quis, seriis studiis occupatus, non cogitat in concionem ire, omittit quidem actum debitum, & hujus omissionis caussa est non per se, sed per accidens. Nam studium non suscipitur ea intentione ne eatur in concionem. Sed tantùm est caussa non cogitandi de hac re; ideo in se non est peccatum, sed tantùm ex mala circunstantia effectus, vel extrinseca denominatione, dici quodammodo potest peccatum vel studium importunum.

Rursus quæritur, caussa omissionis quale sit peccatum? Dico priùs, non omnem actum, caussantem omissionem, esse in se peccatum; sed aliquem tantùm, extrinseca denominatione, propter ordinem ad omissionem, dici peccatum; qui sc. non est caussa omissionis per se, sed per accidens. At actus, qui est caussa omissionis per se, in ipsam omissio-

missionem refundi debet, in quam per se fertur. Nam motus spectatur à termino. Ideo semper est peccatum, propter terminum, deinde propter intrinsecum defectum. Si quæratur, quale peccatum est? dico, per se esse peccatum commissionis; per accidens, omissionis. Ut, ludere die dominica, est per se peccatum commissionis: sed, quatenus causa omissionis actus debiti, sic dicitur per accidens peccatum omissionis: nec tamen aliud necessariò est ab ipsa omissione moraliter; licet physice vel naturaliter sit peccatum necessariò distinctum. Nam in moralibus, quæ ad unum ordinantur, non censentur necessariò distincta. Cùm quis parat gladium, deinde eo cinctus egreditur ad aliquem interficiendum, plures hîc sunt actus physice, tamen moraliter unum peccatum. Hinc facile respondeo ad id quod initio objiciebatur; Si in peccato omissionis non præcisè requiritur actus; illud non esse peccatum actuale. Facile, inquam. Nam, etsi peccatum omissionis essentialiter non requirat actum, requirit tamen causaliter: & illa causa, seu actus, non est peccatum necessariò distinctum ab omissione; ut suprá. Si dicas; Ergò est peccatum commissionis, non omissionis: Resp. negando consequentiam. Nam

motus specificatur à termino. Ergò actus, causans peccatum omissionis, dicitur peccatum omissionis, non commissionis, moraliter; quia fertur in omissionem, tanquam terminum. Vel potiùs, omissio non est dicenda peccatum, sc. propter causam actualem, sed potiùs propter omissionem actus debiti, terminantem illam causam actualem. Denique notandum, ut suprà, peccatum omissionis opponi præcepto affirmativo; quod licet semper obligat, non tamen obligat ad semper, ut loquitur Thomas. Ut, hoc præceptum affirmativum, *Honora parentes*, non obligat hominem, ut semper occupetur in honorandis parentibus, ita ut nihil aliud agat; semper tamen tempore debito. Tam diu igitur durat peccatum omissionis, quàm diu durat tempus ad quod præceptum obligat: tempore effluxo, transit quoque peccatum actu, & manet in reatu: redeunte iterum tempore, fit actu peccatum omissionis, si officium eo tempore omittatur.

CAP. XXIX & ultimum.

An homo fiat sponte malus.

HIc duæ occurrunt opiniones celebres. Una Platonis & Academicorum, quòd homo

homo non fiat malus sponte sua. Altera Peripateticorum, illi contraria, quòd homo peccet vel malus fiat sponte sua. Hanc, ut meliorem, nos amplectimur. Et ejus fundamenta vel rationes præmittimus. Deinde eas Academicorum proponemus, & refellemus.

Aristotelis rationes peti possunt ex 3 Ethic. Primò ex libertate voluntatis ad bonum & malum. Libere vel sponte sumus boni, etiam Academicorum suffragio. Ergò etiam mali; quia libertas voluntatis est ad contraria.

Secundò, in nostra potestate est, non facere malum; quia illud est bonum. Ergò etiam, facere malum, jure oppositionis. Ergò sumus sponte mali.

Tertiò, idem astruit ratio inviti aut violenti. Dicitur invitum aut violentum, 3 Ethic., quod est extra passum, nihil de se conferentem ad actionem; Vt, si quis rapiatur in carcerem. At scelerati, dum male agunt, principium actionis in se ipsis habent, sc. appetitum & propensionem in malum. Hinc in malicia sua lætantur. Non igitur agunt violenter aut invite, sed sponte sua.

Quartò; Homo, inquit Aristoteles, principium suarum actionum est, præelectione, voluntate, consilio; sicut liberorum est na-

tura. Ergò ſponte bonus vel malus eſt. Nam actiones morales, ſive bonæ, ſive malæ, pendent à præelectione voluntatis, ſicut generationis à natura.

Quintò, idem probatur ex connexione mediorum & finis. Qui vult media pro fine, ille quoque vult finem. At malus vult media pro malo fine. Ergò vult etiam ipſum finem; & proinde fit ſponte vel volens malus. Dixi, malum finem; quia finis poteſt re ipſa malus eſſe, tamen, quatenus finis, ad quem ordinantur media, habet rationem boni, ſaltem utilis vel delectabilis. Et, quamvis apprehendatur, ut tale bonum, tamen intelligitur etiam eſſe malum re ipſa; ne videamur inſcitia vel opinione tantùm mali, non ſponte & ſcientes. Qui occidit dominum, ut auferat pecuniam, novit, utrumque eſſe malum; tamen intelligit furtum, ut bonum utile, quia ratio vincitur à paſſione; ideo ſponte ſuccumbit malo; aliàs pœnitentia nunquam duceretur; nam pœnitentia eſt eorum quæ male geſſimus, cùm aliter gerere potuerimus.

Sextò, idem probatur ex præmiis & pœnis, actionibus bonis & malis debitis. Nam, niſi ſponte eſſemus mali, injuſtæ eſſent illæ leges quæ ſceleratis pœnas irrogant. Nam iniquum eſt, ſcelus invitò perpetratum punire;

nire; quia omnis pœna publica est ad exemplum. At, si non sumus sponte mali, sed invitò, certus nullus locus exemplis: non possumus sceleratorum suppliciis meliores evadere aut corrigi, vel à similibus maleficiis cavere, si malum agere non est in nostra potestate. Hinc patet, contrariam sententiam Platonis in Republ. esse periculosissimam; prætextum ferre omni sceleri. Sic enim omnia irrita fiunt judicia, consilia, leges.

Platonis contraria videtur esse sententia; nempe, quòd *nemo sponte sua sit malus.* Ut in Timæo dicitur; *Nemo sponte malus, sed pravo quodam corporis habitu, vel rudi educatione.* Item, 5 de legib. dicitur; *Nemo unquam maximorum malorum aliquid alicubi vellet habere, multo minus in sui parte præstantissima*, sc. anima. Unde concluditur, neminem sponte malum eligere & possidere. Item in Hippia majori: *Mala multo plura quàm bona omnes homines statim ab ætate ineunte & per omnem vitam agunt, neque sponte peccant.* At audiamus eorum rationes, & ad singulas ordine respondeamus.

Primò; Nemo vult quod non est optabile, vel volibile, ut ita loquar. At malum est ejusmodi, quia non est objectum voluntatis aut appetitus. Ergò nemo vult malum. Er-

gò nemo sponte malus. Resp. Primò ad majorem; Nemo vult quod non est optabile, vel per se, vel per accidens. Ad minorem; Malum non esse optabile per se, nec per accidens, negatur. Nam potest esse optabile, tanquam bonum utile vel delectabile. Nec sequitur, Ergò malus per se optat malum, quatenus malum; sed tantùm, illud, quod malum est, optat, ut bonum delectabile & utile. Nec ideo insçius & imprudens fit malus, sed illud, quod novit esse malum, amplectitur ut bonum. Nam latro novit, furtum esse malum; tamen propter utilitatem in illud maleficium fertur: ideo agit quod potest non agere; siquidem ad agendum nec vi nec ignorantia adigitur. Quibus duobus tantùm actio dicitur non spontanea, ut suprá.

Secunda ratio. Nemo sponte ægrotat. At vitium est morbus animi. Ergò nemo est sponte vitiosus. Argumentum est à corpore ad animum, à majori ad minus; Nemo sponte corpore ægrotat; Ergò multo minùs anima, præstantissima sc. sui parte. Resp. Primò ad antecedens, ex Aristot. 3 Ethic. c. 5. Multi sponte ægrotant, sc. qui incontinenter vivunt, & præcepta medicorum contemnunt. Hinc multi ob pertinaciam & vitæ incontinentiam reprehenduntur,

tur, non reprehendendi, si non sponte ægrotarent. Secundò ad consequentiam. Iniqua comparatio hæc est. Nam spontaneum & invitum de iis tantùm dicuntur proprie, quæ ad mores spectant, non quæ ad valetudinem vel invaletudinem corporis, quæ sc. senio ex natura necessariò accidit. Ideo non magis dicitur homo invite corpore ægrotare, quàm lapis sursum ferri aut projici. Id enim non dicitur fieri invite, sed contra naturam.

Tertia. Qui propter finem aut alicujus gratia agit, non vult media, sed finem, non id quod agit, sed cujus gratia agit. At omnis actio est propter bonum. Ergò tantùm volumus bonum, nunquam malum. Nemo igitur sponte malus, sed ex eventu, & præter intentionem. Resp. primò, prima responsione satisfactum esse huic argumento. Secundò, nemo vult malum tanquam malum; tamen eligit malum quod novit esse malum; sed eligit tanquam bonum utile aut jucundum, à passione sua victus. Fit igitur malus revera; non quòd eligat malum tanquam malum, sed quòd, sciens, esse malum, illud sponte sua eligat tanquam bonum; eoque ejus malicia major est, quòd malum pro bono sciens volensque accipiat.

Quarta ratio. Scelerati, vel sua imbecillitate, vel insciția, vel corrupta ratione, vel impetu passionis, vel vehementi objecto impulsi, vel pravo & insuperabli habitu, aut temperamenti malignitate, tales fiunt. Ergò nemo sponte aut libera voluntate fit malus. Resp. Ut antecedens valeat, at ea omnia, quæ sunt in antecedente, non hominem cogunt, sed invitant potiùs ad malum, & magis propensum reddunt. Nam frequenter insciție nostræ authores sumus. Aliter, quæ fiunt per ignorantiam inculpabilem, non sunt peccata. Ut, si quis hospitem occidat, culpa coqui, cibo venenum admiscentis. Insciția culpabilis, est negligentia. Quæ neminem excusat. Vel saltem ejus causa nos ipsi sumus. Ut, ebrij sæpe peccant ignorantia, sed ignorantia culpabili, quam sibi ipsi sponte accersunt. Ideo Pittacus philosophus duplici pœna censuit puniendos ebrios, sc. tum propter ebrietatem, tum etiam quia sunt caussæ suæ ebrietatis. Quod ad habitum vitiosum attinet, dico, habitum longa consuetudine contractum difficillime deponi; ut ita videatur non esse in nostra potestate, quia consuetudo est altera natura. At nostris tamen viribus contrahitur. Ita nos sumus sponte caussa vitiosi habitus. Deinde, ut habitus ipse fere nostri

stri juris non sit, tamen secundum illum habitum à nobis sponte fiunt quæ agimus. Ut, qui habet habitum artis alicujus, certe secundum illum habitum sponte agit; quia potest agere, vel non agere. Nam habitus non est primum principium agendi, sed hoc modo agendi, id est, prompte & facile. At primum agendi principium in nobis, est voluntas & prælectio. Ideò, cùm habemus habitum vitiosum, nihilominus sponte & libere male agimus, itáque sponte peccamus. Adde etiam, habitum non ita esse firmum in subjecto, quin contrariis actionibus vel desuetudine mutari possit. Ideo Aristoteles in categoria qualitatis non dixit, habitum esse ἀκίνητον, sed δυσκίνητον. Sic, quemadmodum habitus vitiosus spontaneis actionibus acquiritur, ita contrariis sponte & sensim amitti potest. Passiones, quòd multùm impellunt, non tamen efficiunt, ut non simus sponte mali; quia in nobis est, sequi vel non sequi impetum passionum; ut patet ex continentibus, & virtutis studiosis, qui studio & labore animi passiones ac perturbationes vincunt ac superant.

Quintò; Quisque expetit quod sibi bonum apparet. 3 Ethic. c. 5. At apparentia non est in nostra potestate; sed qualis quisque est, talis ei finis videtur. Non igitur spon-

sponte homo fit malus, sed ignoratione finis; dum putat, eo in vitæ genere se beatum fore. Nam appetitio finis non à prudentia vel arbitrio hominis pendet: de mediis, non de fine, deliberamus. sup. Resp. Iudicium, inquis, de fine, non est in nostra potestate. Hoc pacto nec sponte boni sumus. Quod est contra Academicos. Nam omnis actio respicit finem aliquem, sive bona sive mala. Si igitur apparentia finis non est nostri juris, certe neque boni sumus sponte. Secundò falsum est, hanc apparentiam, vel judicium de fine, non esse aliquomodo in nostra potestate. Nam nos, ob vitæ genus illaudatum, & mores improbos, sæpe caussa sumus, cur mala nobis videantur esse bona. Et sic à se ipsis non rarò homines obcæcantur. Ideo sponte mali fiunt. Atque ita patet, quid sentiendum de hac quæstione. Nos multùm juvit Fr. Picolomineus, in Eth. suis, gradu 3, cap. 17, 8, 9. Qui, cap. 20, conatur Aristotelem & Platonem conciliare. Nos id nihil nunc curamus. Tantùm sententias contrarias nude proposuimus cum illarum fundamentis & rationibus; eamque Peripateticorum probavimus, rejecta sententia Academicorum, qua statuunt, nos non sponte malos fieri. Et sane potiùs dicendum erat, meo judicio, nos non fieri sponte bonos;

quia

quia nimis notum, hominem plùs in malum quàm in bonum inclinare, ut interim malum eligat tanquam bonum, quia bonum solummodo est objectum appetitus.

FINIS LIBRI II.

GILB.

ETHICES

LIB. III.

De Prudentia & Iustitia proprie dicta.

CAP. I.

De numero virtutum.

HActenus de virtute & vitiis in genere. Sequitur de virtutibus in specie. In hoc tractatu speciali cardinales, quæ vocantur, virtutes potissimùm sunt explicandæ. Nam ad eas reliquæ omnes poterunt reduci. Dicuntur Cardinales, quia sicut fores cardinibus, ita illis virtutibus omnis vitæ moralis honestas & integritas fulciuntur. Ut ita vitæ quasi cardines dici possint; animum purgent; non quidem ab affectibus, aut passionibus, quas non prorsus tollunt, sed ab extremis, hoc est, ab excessu & defectu passionum. Ideo virtus non opponitur passioni, sed passionum extremis, excessui vel defectui. Unde suprà virtus definitur, *habitus consistens in medio extremorum.*

Quatuor sunt virtutes cardinales; Pruden-

dentia, Iusticia, Temperantia, Fortitudo; teste Cicerone & Seneca. Prudentia rationem vel Intellectum, Iusticia Voluntatem, Temperantia cupiditatem, Fortitudo iram corrigit & regit. In Fortitudine ut columna civitatis; in Temperantia ut habena morum; in Prudentia ut rationis regula; in Iusticia, ut æquitatis trutina, omnes ac singulæ virtutes connectuntur.

Præterea numerus cardinalium virtutum hoc pacto colligitur. Omnis virtus moralis, late loquendo, vel ad rationem spectat, vel ad appetitum. Si ad rationem, dicitur Prudentia; habitus sc. intellectualis. Nam notum est, quinque esse habitus intellectus, Intelligentiam, Scientiam, Sapientiam, Prudentiam, & Artem. Si ad appetitum spectat, tum vel ad appetitum rationalem, qui dicitur voluntas, vel ad appetitum sensitivum, qui simpliciter appellatur appetitus, refertur. Si ad appetitum rationalem, vocatur Iusticia; virtus sc. circa bonum alienum. Ideo ab Ulpiano definitur *constans voluntas jus suum cuique tribuendi*. Si ad appetitum sensitivum, tunc vel ad concupiscibilem pertinet, & dicitur Temperantia; vel ad irascibilem, & dicitur Fortitudo. Hinc sequitur, nec plures, nec pauciores, quàm prædictas quatuor, cardinales virtutes esse.

Virtus

Virtus revera omnis pendet à ratione, non à sensu; aliàs nulla esset doctrina virtutis. Nam, quæ solùm pendent à sensu vel appetitu, doceri nequeunt. Nam doceri non potest aliquis ut iraſcatur, vel ut gaudeat, &c. Nam hæc sunt in natura animalis fundata; ideo non indigent doctrina. Nihilominùs quædam virtutes dicuntur esse in voluntate, aliæ in appetitu sensitivo; sc. secundum propensionem hominis; quia affectiones, ut timor, gaudium, læticia, &c. quibus moderandis incumbit virtus, sunt in appetitu; eaque ratione virtutes quoque dicuntur esse in appetitu objective. Interim omnis habitus animi est in intellectu quoad modum regiminis. Ideo suprà definitur virtus moralis, *Habitus animi electivus à recta ratione*. Si dicas, hoc pacto tolli discrimen virtutum moralium & intellectualium: nam moralis dicitur, quæ est in appetitu; intellectualis, quæ est in Intellectu: Resp., distinctionem esse bonam ratione subjecti vel objecti. Nam moralis virtus dicitur esse in appetitu: non quòd prima sedes virtutis non sit Intellectus, sed quia ejus objectum est in appetitu. Nam ira, læticia, &c. non sunt in intellectu, sed in appetitu sensitivo, & à virtute temperantur; nec peccant in excessu vel defectu. Et hoc ideo fit, quia

appe-

appetitus humanus est copulatus cum ratione, vel rationis particeps. Suprá. Ratio igitur virtute tincta illas passiones moderatur, ne exorbitent. At habitus, vel virtutes quæ dicuntur intellectuales, non occupantur circa passiones animi, sed rationis & intellectus exercitia; ideo jure speciali appellantur habitus intellectuales; cùm tamen in communi omnes habitus animi sint intellectuales. Nos interim de hisce virtutibus ita loquemur, ac si quædam sint in intellectu subjective, aliæ in voluntate, aliæ in appetitu, distinctionis gratia.

Si quæratur de earum virtutum ordine; Resp., primum locum deferri Prudentiæ. Primò, quia intellectus est prior appetitu: at Prudentia est habitus intellectualis: reliquæ Virtutes sunt in habitu rationali aut sensitivo; ut dictum est. Secundò, Prudentia Virtutum regina est, ut dicetur postea. Ergò obtinet principatum. Secundum locum habet Iustitia; quia spectat bonum commune, & ad plurium utilitatem pertinet; cùm aliæ fere virtutes circa bonum alicujus proprium versentur. Tertiò succedit Temperantia; quia regit appetitum concupiscibilem; qui prior est appetitu irascibili; ad quem spectat Fortitudo. Temperantia igitur prior est Fortitudine. Et sane prius est abs-

tinendum à malo, quàm bonum fortiter aggrediendum. Et, Temperantiæ munus est, appetitum ab inconsideratis & perversis cupiditatibus avocare. Ergò antecedit Fortitudinem: quæ ad bonum sensibile fortiter aggrediendum, malumque eadem fiducia removendum & abigendum, animum incitat.

Generaliùs possunt virtutes dividi in eas, quæ ad Deum, quæ ad nos, quæ ad proximum spectant; vel pietatem, sobrietatem, & justiciam. Pietas respicit Deum; sobrietas nosmet ipsos; justicia proximum. Hæc divisio colligi potest ex c. 2 vers. 21 ad Titum, his verbis; *Sobrie, pie, & juste vivamus hoc in seculo.* Quæ divisio, quia non modò virtutes morales, sed etiam theologales & infusas sub titulo pietatis complectitur, ad nostrum institutum non adeo pertinet.

Ultimò quæritur, cur in moralibus virtutibus numeretur Prudentia, cùm non sit virtus moralis, sed intellectualis. Nam virtus moralis ad appetitum spectat, in quo stabulantur. Passiones animi à virtute ad mediocritatem reducuntur. At Prudentia est habitus intellectus, non appetitus vel voluntatis. Resp. 1. Ideo prudentia inter virtutes morales & cardinales numeratur, quia intellectus vel mentis finibus non termina-

minatur, sed præterea requirit rectitudinem in appetitu, in quo florent virtutes morales. 2. Etsi Prudentia sit habitus mentis vel intellectualis, non appetitus vel moralis; regula tamen morum est, quatenus virtuti morali, ex circunstantiarum observatione, medium rationis præscribit; ut suprá. Quod & clariùs infrà patebit.

CAP. II.

De connexione Virtutum.

SEquitur de virtutum connexione. Nam bonorum summa concordia, summum malorum dissidium. Certis conclusionibus hanc quæstionem complectemur.

Prima. Virtutes intellectuales, excepta Prudentia, fere possunt esse sine moralibus. Veluti Ars, & Scientia, quæ sunt virtutes vel habitus intellectuales, communes sunt bonis & malis.

Secundò utrumque Virtutis genus, sc. intellectuale & morale, potest esse sine virtutibus infusis aut supernaturalibus, quamvis non ita perfecte. Virtutes, inquam, morales, possunt esse sine virtutibus supernaturalibus, saltèm in specie, sed non in veritate. Nam virtus moralis, à pietate separata, non virtus vera est, sed larva virtutis; ut sup.

Nam vera virtus verum bonum vel ultimum finem respicit. Ideo dicitur via ad felicitatem. Qui igitur ignorant verum bonum aut finem hominis, vel cognitum non quærunt; illi non possunt habere perfectam virtutem; neque in essentia, neque in gradu. Quod ideo dico, quia nemo virtutem perfectam in gradu hîc possidet; propter peccata & passiones; quibus perpetuò circumvallatur. Fideles tamen habent perfectam virtutem, in essentia, & quantum humana patitur infirmitas; juste, pie, & sobrie vivunt. Possunt igitur morales virtutes in specie sine infusis vel supernaturalibus esse. Sed non perfecte & secundum veritatem. Hinc colligimus, gentes veram virtutem non habuisse; etsi quidam præclaris virtutis operibus hominibus præluxerint; quia actiones suas non ad ipsam, verumque & ultimum bonum hominis, quod ignorarunt, retulerint. At finis est regula actionum, cujus gratia actiones laudabiles aut vituperabiles censentur. Illi quidem multa præclara egerunt, sed quo fine? honoris scilicet, gloriæ aut memoriæ perpetuandæ gratia. In quibus hominis felicitas non consistit; ut sup. Si igitur actio virtutis ex intentione agentis æstimari debet, sequitur, gentes veram virtutem non possedisse: quamvis (fateor) in iis Dominus,

nus, occulta quadam vi, mirabiles & quasi divinos motus, pro bono humani generis, maxime suæ ecclesiæ, excitaverit. Hinc nostrorum quoque hostium maliciam & odium, quo nos insectantur, levitate quadam & benignitate temperare solet, excitando etiam infideles, quosdam saltem, civiliter bonos, ne Ecclesia deficiat, vel hostium maliciæ succumbat.

Tertiò, virtutes intellectuales, excepta intelligentia, nullam habent inter se necessariam connexionem; quia non est necesse, ut, qui unam artem aut scientiam novit, aliam quoque noverit. Intelligentia tamen omnibus est necessaria; quia est habitus principiorum; ideo quasi principium omnium scientiarum & artium. 2 post. c. ult.

Quartò virtutes infusæ, vel supernaturales, prout sunt in fidelibus, copulantur & connectuntur in charitate, quæ vinculum omnium virtutum est. Spes igitur, aut fides vera, non est sine charitate, ut sua epistola clare docet Apostolus Iacobus.

Quintò, virtutes morales, quoad statum & usum perfectum, in prudentia connectuntur, licet essentia & objectis differant; quia prudentia est circa omnia negotia humana, & omnes actionum circunstantias; at virtutes morales habent certa & definita

subjecta, in quibus exercentur; omnes tamen virtutes morales in prudentia, ut radij in luce, lineæ in centro, connectuntur.

Hinc sequitur primò, nullam virtutem posse vacare prudentia; quia virtus in medio consistit. At modum & mediocritatem in actionibus & passionibus præscribit prudentia. Et, secundum illud poëtę; *Nulla deest virtus, si adsit prudentia.* Secundò sequitur, qui perfectam habet prudentiam, illum omnem virtutem moralem possidere; quippe rectissimum habet rationis judicium; omnia novit humanarum actionum momenta; appetitum ratione subjugavit. Tertiò, si aliqua virtus moralis deest, deest quoque perfecta prudentia; quia eatenus non est perfectissimum judicium in omnibus actionibus humanis; quod tamen requiritur in perfecta prudentia.

Atque ita tanta est virtutum affinitas vel connexio, ut, unam si quis habet perfectam, ille reliquas quoque omnes, affectu saltem, si non effectu, possideat; &, qui una virtute caret, nullam omnino habeat perfectam: quòd sic nulla perfecta virtus est sine perfecta prudentia. At prudentia omnes virtutes includit; ut suprá. Ergò, qui caret una virtute, nullam habet perfecte; &, qui unam possidet, reliquas quoque suo modo possidet;

det; per regulam; *Quæ conveniunt in uno tertio, conveniunt inter se.* At omnes virtutes in prudentia conspirant. Ergò etiam eatenus inter se. Ideo una non potest esse sine alia. Veluti, si quis metu vel defectu fortitudinis aliquid inordinate agat, ille non solùm caret virtute fortitudinis, sed etiam reliquis virtutibus moralibus. Nam, qui metu aliquid indignum patravit, eodem quoque metu, aut animi inconstantia, voluptatibus etiam turpissimis cederet, si iis cedendo posset evitare periculum. Similiter, salutis redimendæ gratia, turpiter & prodige pecuniam profunderet, imò patriam venderet, ac ita non solùm esset timidus, sed etiam, ut ferret occasio, intemperans & prodigus. Ergò, qui caret fortitudine, ille quoque caret aliis virtutibus; quia virtus invicta est, & in difficilibus, à quibus superari nequit, versatur. Qui igitur metu mortis turpibus cederet voluptatibus, aut pecuniam profunderet in usus illicitos, ille non posset dici temperans aut liberalis. At timidus, aut qui animi fortitudine caret, in periculis extremis hæc omnia patrabit. Ergò, qui caret una virtute, nullam habet perfectam; quia caret prudentia, & animi constantia; in qua omnes virtutes morales connectuntur.

Hoc tamen quibusdam paradoxum videbitur. Ita enim nullam virtutem ullus possidebit. Nam nemo potest simul omnes virtutes habere. At, qui una caret, caret omnibus. Nullus igitur ullam possidebit virtutem. Quod communi omnium hominum opinioni, & experientiæ, contrarium videtur. Non enim omnes, in omnibus rebus moralibus, ad agendum æque prompti sumus. Quippe unus erit in convictu temperans, sed in bello timidus. Resp. primò; Nulla virtus in gradu perfecto hic possidetur; tantum abest ut omnes simul. Secundò; In nullo est perfecta prudentia. Omnes in actionibus humanis sæpiùs deficimus, & erramus, defectu prudentiæ. Tertiò; Nihil aliud igitur ex prædicta argumentatione colligi potest, quàm, neminem possidere perfectam virtutem. Quod verissimum est. Quare potest esse temperans in convictu, qui est timidus in bello. Qui nihil non metu periculorum aut mortis acturus foret, temperantiæ leges violaret, illicitas amplecteretur voluptates, salutis redimendæ gratia. Ideo virtutem perfecte non possideret. Quæ nullis superari potest periculis. Nam in periculis & rebus difficilibus potissimùm relucet virtus; quibus si succumbit, perfecta virtus non est.

Ulti-

Ultimò, ex 7 Ethic. c. 1, notandum, virtutem moralem gradatim in nobis crescere; triplici sc. gradu; etsi non omnes simus capaces virtutis in eodem gradu. Primò virtus in nobis est in gradu continentiæ; cùm sc. adhuc animi passiones vehementes sentimus, illis tamen resistimus & reluctamur. Nam continentia est quasi semivirtus, vel virtus tantùm inchoata; in iis sc. qui cœptam habent cum cupiditate luctam. Gradus igitur continentiæ est infimus virtutis gradus, & quasi tirocinium virtutis. Secundus gradus virtutis appellatur gradus temperantię. Nam temperantia est instar omnium virtutum; ut suo loco dicetur. Virtus possidetur in gradu temperantiæ, cùm animi passiones fuerint pacatiores, à virtutis habitu rationi subactæ; quando sc. non tantùm in nobis sentimus rationis & cupiditatis luctam. Tertius gradus virtutis dicitur gradus heroicus, cùm ita cohibitæ & refrænatæ sunt animi passiones, ut rarò admodum, & vix, rationi repugnent. Qui in hoc gradu virtutem possident, heroes vocantur Poëtis, & semidei. Primus gradus virtutis dici potest incipientium; secundus, proficientium; tertius, perfectorum.

CAP. III.

Quid sit Prudentia.

HActenus de numero & connexione virtutum. Nunc de ipsis in specie virtutibus tractandum est ordine suprà præscripto.

Primò igitur de Prudentia, aliarum Virtutum principe, & quasi moderatrice, loquamur. Prudentiam hîc non sumimus pro tota aliqua disciplina practica; quo sensu primo libro diximus, tres esse prudentias, Ethicam, Politicam, & Oeconomicam. Id est, tres scientias practicas. Nec hoc loco prudentiam accipimus sicut vulgus pro calliditate, aut astucia hominum; sed pro virtute aliqua morali, vel potiùs intellectuali, & cardinali. Quam hoc pacto, ex Arist. 1 Ethic. c. 5, definimus. *Prudentia est verus habitus agendi secundum rationem, circa ea quæ homini bona aut mala sunt.* Ubi bona à malis distinguimus, & bonorum delectum facimus; aliasque virtutes, secundum temporis, loci, & personarum circunstantias, moderamur. Breviùs: *Prudentia est recta ratio rerum à nobis agibilium.* Sed priorem definitionem, ut perfectiorem, membratim explicabimus. Et, in hac speciali doctrina de virtutibus, hunc ordi-

ordinem ſervabimus. Primò virtutem definiemus, ejus effecta declarabimus: deinde partes, eaſque triplices, ſc. integrantes, ſubjectivas, & partiales; denique oppoſita, juxta methodum Thom. in ſumma Theologiæ, percurremus.

Primò dicitur Prudentia *habitus agendi*, vel activus; quia non niſi longo rerum uſu & crebris actionibus comparatur. Dicitur *verus habitus*, ut à falſis & incertis diſtinguatur. Veritas Prudentię non conſiſtit in cõformitate Intellectus cum rebus. Nam ea veritas ſcientiæ eſt, non Prudentiæ. Res, in quibus occupatur Prudentia, incertæ ſunt, multifariæ & mutabiles; nempe actiones humanæ, ſingularia negotia. Nam, ut ſcientia univerſalium eſt, ita prudentia ſingularium. Hinc non poſſunt ea, circa quæ exercetur prudentia, habere certam veritatem. Nam de iis prudens deliberat. Et potiſſimum prudentis munus eſt recta conſultatio. At conſultatio eſt de rebus incertis. Hîc igitur non poteſt eſſe ſtabilis & certa conformitas. Hinc veritas prudentiæ non eſt in mentis cognoſcentis conformitate cum rebus cognitis, ſed potiùs in conformitate intellectus aut rationis cum voluntate; quandoquidem volumus tantùm quæ recta ratio poſtulat; quæ prudentiæ actio eſt.

Secun-

Secundò in definitione additur, *cum ratione recta*. Quo notatur cauſſa efficiens prudentiæ, & quaſi anima; ut ſuprá. Hinc ſequitur, prudentiam eſſe virtutem intellectualem, quia recta ratione animatur. Eſt habitus agendi ſecundum rectam rationem; id eſt, ſecundum judicium integrum, ſanum, paſſionibus minime præoccupatum. Nam, qui nimis iræ, voluptati, &c. obnoxius eſt, is minime prudens cenſeri poteſt; quia non poteſt agere ſecundum rectam rationem, qui paſſione vel affectu præoccupatur.

Tertiò ſequitur in definitione, *circa ea quæ homini bona ſunt aut mala*. Quibus verbis notatur materia vel objectum prudentiæ; ſc. *bona, mala*; uno verbo, actiones vel negotia humana; quæ bonorum & malorum diſcrimine continentur. Quaſi dicas; Prudentia eſt habitus recte agendi & verſandi in actionibus humanis. Hinc colligimus, quomodo prudentia ſit virtus intellectualis; & quomodo quoque dicatur virtus moralis, ratione objecti circa quod; quia verſatur circa univerſa moralia; id eſt, circa mores, negotia, & actiones humanas; quas per bona & mala ſignificavit Ariſtoteles. Ut recte dicere liceat, prudentiam eſſe veram vitæ regulam. Quippe Deus prudentibus ad gubernandum utitur, inſanis ad divinandum.

dum. Nam vates & prophetæ dicuntur quasi insani, quòd alieno potiùs impulsu quàm motu proprio agantur. Ideo Aristoteles quoque in problematis philosophos quodammodo insanire scribit. Et Tullius, neminem magnum esse sine afflatu aliquo divino. At prudentia mundus regitur, & societas stabilitur humana; sc. prudentum consiliis. Ergò prudentia non est insania; quòd à consilio ea, & circunspectione animi; at τὸ insanire, de quo diximus, ab altiori & diviniori principio proficiscitur.

Ex iis, quæ diximus, quædam suboritur difficultas. Si tota vis prudentiæ humanæ in bonorum & malorum distinctione consistit; sequi videtur, non esse prudentiam, si non essent mala in mundo; vel, mala esse propter prudentiam. Resp. primò. *Si cum Academicis* Prudentiam definias *bonorum & malorum scientiam*; sublatis malis, non perit prudentia vel scientia bonorum. Nec enim gustus dulcium, sublatis amaris, evertitur. At Prudentia non est scientia; quia non differentia, sed actione, acquiritur, exercetur-que ideo. Secundò resp., etiamsi nulla mala in mundo sint, locum tamen esse prudentiæ in delectu & distinctione bonorum, quatenus alia aliis meliora aut perfectiora. Et, quamvis, quod est imperfectius alio, propterea,

pterea, simpliciter loquendo, malum non sit censendum, modò omnem habeat perfectionem sibi natura debitam; comparate tamen, vel respective, dici potest instar mali, ratione melioris; ita ut, etiamsi nulla essent revera mala in mundo, prudentia tamen recte definiatur *habitus agendi cum recta ratione circa ea* &c. Nam, in delectu bonorum, ea, quæ imperfectiora sunt, respectu meliorum aut perfectiorum, haberi possunt quasi pro malis.

Quartâ & quintâ particulis definitionis notantur quædam prudentiæ effecta. Primò in distinctione bonorum & malorum; ne malum pro bono, boni specie decepti, arripiamus. Secundò, effectum prudentiæ est in delectu bonorum; ne quid pro quo eligamus, sed quod melius & convenientius est. Tertiò, effectum prudentiæ est in regimine reliquarum virtutum moralium, etiam ipsius justiciæ universalis; quia prudentiæ munus est, modum in actionibus nostris & in singularium circunstantiarum observatione ostendere. At omnis virtus moralis in modo consistit, vel mediocritate. Ergò omnis virtus moralis à prudentia pendet, regitur, constituitur. Ut prudentia meritò dicatur quasi anima & communis forma omnium virtutum. Ita ut omnis virtus moralis

ralis censeri possit quædam quasi prudentiæ species: cùm nulla queat exerceri, nisi observatis singularibus actionum humanarum circunstantiis: & ita tot videantur esse prudentiæ, quot virtutes morales. Et revera nihil aliud est virtus moralis, quàm rectæ rationis vestigium in appetu impressum. Nam suprà diximus, virtutes morales ab intellectualibus eo distingui, quòd hæ intellectum, illæ appetitum, potiùs respiciant; quia materia virtutis moralis, sc. passiones, in appetitu, tanquam in subjecto, ponitur.

CAP. IV.

Quæ ad prudentiam requirantur. Quomodo ab arte differat. Et; virtute nos non posse non uti, nec abuti, quando possidemus.

TRia superiori capite prudentiæ effecta notavimus. Primum fuit bonorum & malorum distinctio. Ad eam necessaria est σωτήρησις; ratio scilicet, vel naturale judicium de bono & malo, turpi, honesto. Secundum effectum prudentiæ fuit bonorum delectus, qui σύνεσιν requirit. Id est, perspicacitatem, solertiam, acumen, promptitudinem judicij, ad faciendum delectum, ne deteriora pro melioribus sumantur. Tertium effectum prudentiæ fuit observatio singularum

rum circunstantiarum in singulis negotiis. Hic opus est memoria. Nam infinitæ sunt actionum humanarum circunstantiæ. Ideo, qui in actionibus humanis prudenter se gerit, felici indiget memoria. Nam oblivio, vel labilis memoria, imprudentiæ vel negligentiæ mater est. Hinc illud proverbiale: *Non est prudentis, dicere, Non putabam.*

Ex his sequitur, prudentiam versari circa singularia. Nam actiones & actionum circunstantiæ sunt res singulares. *Actio*, inquit philosophus, 1 met. c. 1. *singularium est*. Ideo prudentia non est scientia; ut Academici volebant: quia scientia est universalium. Vid. 6. Eth. c. 7. Tamen ex eodem capite nota quoque, prudentiam esse universalium, quatenus præcepta prudentiæ sunt universalia, sed deinde singulis actionibus applicanda. Hoc est; Vir prudens debet universim cognoscere, quid rectum sit, quid obliquum, quid honestum, quid turpe: ut faciat delectum aut distinctionem in actionibus & objectis. Sed, quia universalem illam noticiam seu doctrinam ad singula negotia & circunstantias accommodat, ideo præcipue prudentia dicitur esse singularium. Nam est habitus practicus. Praxim autem & actionem dixi esse singularium. Hinc opus experien-

perientia ; quæ non nisi longo usu comparatur. Ratio, vel universale, inquit Eustachius, sine experientia architectonice proponit quidem, statuit & definit in genere, quid sit agendum, quid rectum, quid honestum, quid turpe, quid bonum, quid malum: sed propter imperitiam non potest agere. At, si adest experientia, conjuncta cum ratione, tunc vera fit prudentia; quæ utrumque præstat. Hoc est; universaliter definit & proponit quid sit agendum; tum etiam secundum præcepta generalia honestatis actiones singulares instituit; ut omnia, sicuti decet, gerantur. Et in hoc quidem prudentia & ars conveniunt, quòd utraque circa particularia & contigentia occupetur. Eo tamen distinguuntur, quòd prudentia respiciat particulare agibile; ut bonum ipsius agentis. Ideo in actione immanente, ut est immanens, & perficiens operantem, quatenus ratione est præditus, & operatur propter finem, versatur. At ars spectat operationem; quam, sive immanentem sive transeuntem, non proprie, ut est bonum, operatur, sed ut absolute recta est in se, & secundum regulam artis. Ideo à prudentia vir bonus dicitur, non ab arte. Philosophus, 6 Ethic. c. 5, *Artis*, inquit, *virtus est, prudentiæ non est.* Scilicet, ut quis arte recte utatur, indi-

 get

get virtute morali; quia bonus vel malus potest esse usus artis, juxta probitatem aut improbitatem, virtutem aut vitium artificis. Ideo virtus non est artis. Id est, perfectio artis aliunde est; sc. à virtute morali. Quæ virtus est prudentiæ. Id est non aliunde, quàm à virtute morali, perficitur; quæ ipsa per se virtus est, alias omnes virtutes perficiens. Nam non, sicut arte vel scientia uti vel abuti possumus, ita quoq; virtute vel prudentia. Qua non uti vel abuti non valemus. Non possumus non uti virtute; quia nulla vitæ pars officio aut virtute vacare potest; maxime prudentia. Multo minùs possumus virtute abuti; quia prudentiæ vel virtutis nullus potest esse malus usus vel abusus; ut habet philosophus in mag. moral.

Obj. At ars vel scientia definitur recta ratio, sicut virtus aut prudentia. Scientia, est recta ratio scibilium; Ars, factibilium: sicut Prudentia recta ratio agibilium. Ergò non minùs aliis habitibus abuti quàm virtute possumus. Deinde, quamvis habitus non sit in nostra potestate, tamen actiones secundum habitum liberæ sunt. Ergò, si possumus abuti scientia & arte, cur non etiam virtute morali, quoad actionem? Resp. distinguendo de virtute morali, ac aliis animi habitibus. Aliquid habent commune, aliquid

quid proprium. Commune omnibus, rectum, vel recta ratio. Idcirco sciens, vel artifex, non simpliciter, quatenus artifex, aut arte sua utitur, errat, sed quatenus ignarus artis, vel malicia corruptus. Ut Medicus, vel ignorantia errare, vel arte sua abuti potest; vel per maliciam veneno hominem occidit. Rectum quidem, vel recta ratio, non admittit abusum. Nam abusus non est recta ratio, nec secundum rectam rationem. Sed rectum, vel recta ratio, duobus modis spectatur; sc. vel in operatione, vel in opere. Nam, licet, quoad usum, vel finem, medicus scientia abutatur, hominem necando veneno; tamen recte applicat quoad opus. Nam ad occidendum hominem venenum recte, & ratione artis, applicat, non rectitudine finis, vel usus, quæ potiùs ad artificem spectant; ut suprà patet ex discrimine artis & prudentiæ. Idcirco manet medicus, etiam cùm abutitur arte sua, quoniam applicat artem ad objectum capax. At de ratione prudentiæ est, non solùm operis, sed potiùs usus & operationis rectitudo; quatenus dirigi debet ad finem operantis perfectivum; ut etiam patet suprà ex definitione Prudentiæ. Hinc omnino sequitur, nos virtute morali aut prudentia abuti non posse. Et quomodo abutimur virtute? cùm

sit habitus agendi, quando, quantum, quomodo, &c. oportet; cùm sit ipse modus mediocritas. At omnis abusus est extra vel infra modum, in excessu vel in defectu. Ergò, cùm se occasio offert virtutem exercendi, ea nec abuti possumus, neque non uti. Si medicus hominem necat, non propterea desinit esse medicus. At Iudex, si jus non dicat cùm debet, vel injuriam faciat, desinit esse justus. Virtus ergò ipso abusu jugulatur; non etiam ars. Quia sc. usus vel operatio recta non fit quoad artificem; potest tamen esse recta applicatio quoad artem. Ideo in ipso abusu manet ars, ut diximus; sed non virtus, prudentia scilicet, & justicia.

CAP. V.

De prudentiæ munere, & imperio rationis practicæ; quod maxime elucet in prudentia.

PRudentię munus in communi, est, disponere de mediis pro habendo fine. Id præstat, quatenus virtutes morales circa media ad suos fines obtinendos necessaria dirigit. Nam, ut dixi alibi, lib. 1, de mediis, non de fine consultamus. At pertinet ad prudentiam consultatio vel dispositio de mediis, sive συντήρησις, ratio, vel judicium naturale;

rale; quod ita se habet ad prudentiam, ut intelligentia principiorum ad scientiam. Quippe de fine habendo non consultamus aut deliberamus; at recta ratione cognoscimus illum, & amplectimur. Deinde deliberamus de mediis pro fine præcognito obtinendo. At in actionibus moralibus finis est instar principij. Nam primus est intentione, licet ultimus executione. Ergò, sicut intelligentia principiorum se habet ad scientiam; ita συντήρησις, quæ præscribit finem nostris actionibus, se habet ad prudentiam. Est enim ea animi facultas, quæ communes & naturales notiones conservat. Ergò, ut scientia non est habitus principiorum, sed conclusionum; ita prudentia non præscribit finem virtutibus moralibus, sed media disponit, quatenus actiones virtutis moderatur, eoque ipsam quasi virtutem format & perficit. Nam virtus in mediocritate versatur. Illum modum vel mediocritatem prudentia præscribit. Ideo suprà quasi animam & formam communem omnium virtutum illam prædicavimus.

Ut autem alias virtutes, circa media ad finem habendum necessaria, recte dirigat, tria requiruntur. Primò recta consultatio, deliberatio, & mediorum inquisitio. Quod inventionis est. Hinc vir prudens, sagax,

solers, & promptus ad inveniendum esse solet. Secundò requiritur in prudente, ut possit recte deligere & discernere quæ aptiora sunt ad habendum finem. Quod est judicij. Ideo optimo judicio præditum esse oportet. Tertiò, præcipere debet, ut inventa & electa perficiantur. Quod est imperij. Hoc enim pacto quasi interna locutione ratio intima denuntiat quid agi vel non agi oportet. Qui postremus & præcipuus prudentiæ actus est; & appellatur imperium intellectus practici, distinctum à judicio.

Quod ut rectiùs intelligatur, notandũ primò, imperiũ duobus modis sumi; sc. proprie, & improrie, seu analogice. Imperiũ proprie est actus superioris imperantis inferiori. Dico, imperium esse actum; quia in actu, non in potentia, consistit, licet fundetur in potentia imperantis. Nam par in parem non habet imperium. Potentia regis non est imperium regale, sed actus imperandi; qui sine illa potentia nullam vim habet. Imperium analogice in communi est quivis actus voluntatis, rationis aut judicij, ex quo alius actus humanus consequitur & dependet. Hinc dicimus, unam virtutem alteri imperare, si ex actu unius virtutis sequitur actus alterius. Ut, ex actu charitatis impellimur

& imperamur ad exercendum actum misericordiæ. Sed imperium prudentiæ adhuc strictiùs sumitur, sc. pro actu rationis vel intellectus practici, distincto à judicio, & præsupponente actum voluntatis. Dico, esse actum intellectus practici. Primò, quia imperium ad praxim, non ad contemplationem, pertinet. Secundò, prudentia est habitus intellectus practici, non contemplativi. Est habitus practicus, non speculativus proprie, prout speculativus contradistinguitur à practico. Tertiò, quòd imperium sit actus rationis, patet ex 1 Ethic. c. ultim. Ubi appetitus obtemperare rationi dicitur. Ergò ratio imperat appetitui. Ergò imperium est actus rationis practicæ. Hinc prudentia virtus actu aliis imperat virtutibus moralibus, quæ ad appetitum spectant: sicut intellectus vel ratio imperat appetitui. Hoc imperium non violentum est; quia nulla vis virtuti inferri potest; virtutis studiosus non vi, sed sponte agit: sed istud imperium, prudentiæ quasi naturale est; ita ut virtutes reliquæ sponte sequantur imperium prudentiæ. Quartò, imperans aliquid, ordinat agendum, cum quadam ultimatione. At ordinatio proprius actus rationis est, aut intellectus. *Sapientis est, ordinare*; inquit philosophus. Ergò imperium est a-

ctus rationis practicæ.

Secundò, hic actus rationis practicæ, quem imperium appello, distinguitur à judicio intellectus. 1 & 3 text. 46 de anima. Philosophus, de Intellectu loquens, *Sed*, inquit, *neque cùm speculatur aliquid agendum, fugiendum, aut prosequendum, Jam imperat aut præcipit illud prosequi aut fugere.* Quibus verbis insinuat, primò, præter speculationem aut judicium de prosequendo aut fugiendo, requiri in intellectu actum præcipiendi, qui dicitur imperium. Secundò idem ex modo expressionis patet. Iudicium exprimitur absolute verbo indicativi modi. Ut, cùm intellectus judicat vel speculatur, hoc esse bonum, vel hoc esse faciendum, nihil sane imperat, sed absolute tantùm judicat. At imperium Intellectus verbo imperativo exprimitur; *Necesse est. Hoc facito. Oportet hoc fieri.* Aliter appellatur dictamen Intellectus; mentis intimatio; ex qua sequitur actus imperati. Tertiò, veritas judicij, & rationis practicæ, aut imperij, differunt. Nam veritas judicij, est conformitas intellectus cum re intellecta. Ut scilicet res ita bona vel mala judicatur sicut revera est; ita aliquid faciendum sicut fieri debet. At veritas practica imperij, non proprie est conformitas intellectus cum re intellecta, sed potiùs cum

appe-

appetitu recto, ut suprà. Quippe tale imperium, hominem virtute præditum, & appetitu sedatum, decet; qui proinde nihil sibi faciendum proponit quod non sit bonum & rectum. Hinc, 6 Ethic. c 2, philosophus ita loquitur; *Activæ virtutis veritas est, quæ appetitui recto consentanea.* Nam, si virtus est appetitus sedatio; veritas virtutis, maxime prudentiæ, ea est quæ appetitui recto consentanea est, vel potiùs cui appetitus consentaneus est. At appetitus virtuti non dicitur consentaneus, nisi quatenus obtemperat rectæ rationi. Ergò veritas rationis practicæ, seu imperij moralis, proprie non est conformitas intellectus cum rebus intellectus, sed potiùs cum recto & regulato appetitu. Ideo distinguitur à judicio.

Tertiò, actus ille imperij intellectualis, voluntatis actum præsupponit. Nam imperare, essentialiter est actus rationis vel intellectus, imperans ordinem intimando & denuntiando. Hæc ordinatio præsupponit actum voluntatis, quatenus quis vult ratione aliquid ordinare. Neque ordinaret nisi vellet. Hinc sequitur, actum imperandi præsupponere actum volendi. Deinde, in actionibus liberis voluntas est primum movens in homine. Ideo nulla potentia potest movere, quoad exercitium actus, nisi in

virtute voluntatis. Ergò neque intellectus elicere potest actum imperij, nisi præsuppositio actu voluntatis, tanquam primi moventis in actibus liberis. Ut, intellectus non potest præcipere, hoc vel illud agendum esse, nisi voluntas præcedat. Nemo potest ratione præscribere aliquid agendum vel non, nisi velit. Ergò actus rationis practicæ præsupponit actum voluntatis. Et sic imperium istud intellectuale tum à judicio distinguitur, tum etiam ab actu voluntatis, quem sc. præsupponit.

CAP. VI.

Quomodo necessarius sit actus imperij in intellectu. Et, quomodo intellectus & voluntas se vicissim moveant.

HIc videbitur actus imperij intellectualis, ut à judicio vel apprehensione objecti distinguitur, esse superfluus. Nam judicium de objecto, vel nuda apprehensio boni, ut voluntas illud sine aliquo actu imperativo intellectus prosequatur, sufficere videtur. Ita quidam sentiunt. Sed Thomæ sententia melior est. Qui requirit in intellectu actum imperij, præter judicium vel apprehensionem objecti, ad movendam voluntatem. Primò id plane videtur insinuare philo-

philosophus, 6 Ethic. c. 10. Ubi ait, σύνεσιν, perspicaciam, ac φρόνησιν, prudentiam, non esse idem; quòd hæc præceptiva vel imperativa sit; illa tantùm judicativa. Scilicet Prudentia consultat de agendis vel non agendis, & imperat quod agendum est; perspicacitas tantùm recte judicat & intelligit ea, de quibus Prudentia deliberat. Ergò actum imperandi ab actu judicandi, vel à judicio, clare distinguit vel separat philosophus. Secundò idem ratione patet. Nam, cùm voluntas ex se sit ad opposita indifferens, oportet aliquam assignare causam, cur actum suum eliciat circa objectum, cur hoc vel illud determinatum prosequatur, aut fugiat; ne videatur fortuitò aut sine ratione moveri. Hic non sufficit judicium vel nuda objecti apprehensio. Nam ista quoque indifferens est, ut ab ea voluntas flectatur, vel non. Ideo non potest esse vera causa; propter quam voluntas moveatur, vel non. Nam fieri potest, ut duo habeant de eadem re idem judicium; unus tamen illam amplectatur, alius non. Imò idem, eodem modo, nunc, & alio tempore, potest de eadem re judicare, & tamen nunc amplecti, & non alio tempore. Ergò judicium, vel apprehensio objecti, non est sufficiens ratio movendi aut determinandi voluntatem. Requiritur

ritur igitur alius actus intellectus, præter judicium vel apprehensionem objecti; nempe actus imperativus aut præscriptivus, pro determinatione vel specificatione voluntatis. Et hic actus, vel imperium, est ordinatio, & quasi intimatio mentis, pro aliquo agendo, vel non. Qua posita, necessariò sequitur actus voluntatis. Ut, si imperator animo præscribat, hoc, & non alio modo, aggrediendum esse hostem; illam mentis præscriptionem, vel imperium, nisi aliquid impediat, statim exequitur voluntas. Hujus verò rei judicium, vel apprehensio, præcessit; deinde secuta est deliberatio, vel præceptio.

Nec hinc tamen sequitur, minùs liberam esse voluntatem, quòd, posito intellectus imperio, necessariò sequatur. Nam actus voluntatis & intellectus, propter naturalem subordinationem, supra se invicem feruntur. Voluntas intellectus indiget dictamine, etiam quoad actum exercitum; quia ignoti nulla cupido; & vicissim intellectus in actibus liberis à voluntate pendet; ut sup. Nam neque animum ad aliquid cogitandum applicamus, nec ab eodem cogitationem retrahimus, nisi cùm volumus. Adde, principium intelligentiæ, intentionis, & consilij, esse finem. At bonum in communi, quod habet

habet rationem finis in actionibus humanis, est objectum voluntatis; sicut verum, intellectus. Ergò voluntas alias animæ potentias ad suos actus flectit; quippe quibus non, nisi cùm volumus, utimur. Et fines, seu perfectiones aliarum potentiarum, etiam intellectus, sub communi voluntatis objecto continentur, ut quædam particularia bona.

At, si intellectus & voluntas se vicissim movent, videtur dari progressus infinitus in actionibus voluntatis & intellectus; siquidem omnem actionem intellectus, aliqua voluntatis præcedit; & vicissim omnem actionem voluntatis, aliqua quoque mentis; & id in infinitum reciproce. Resp. Non propterea datur progressus infinitus; quia, licet in actibus liberis intellectus semper supponit actum voluntatis, datur tamen aliquis mentis actus, qui à voluntate non movetur; ut suprà. Ideo non omnis actus Intellectus præceditur ab aliquo Voluntatis.

Rursus; Si ab imperio vel dictamine rationis actus voluntatis necessariò pendet, videtur Voluntas non esse potentia libera; ut sup. Resp., id non sequi; quòd hæc non est necessitas coactionis vel servitutis, vel subordinationis. Deinde, simpliciter loquendo, illud imperium rationis ab homine potest

test omitti, vel non adhiberi.

Præterea; Si imperium rationis supponit actum voluntatis, quomodo ab eo voluntas movetur? Nam motum non præsupponitur ante movens. Resp. Imperium rationis præsupponit actum voluntatis, ut primi moventis in homine libere agente, quoad exercitium actus. Nam non potest aliquid homo ratione ordinare, vel præscribere, nisi velit. Rursus; Ille actus imperij causat motum voluntatis, quoad determinationem vel specificationem actus, nec modò in exercitium; quia, cùm voluntas sit libera, expectat dictamen rationis, ad quod potiùs, quàm ad aliud, inclinetur. Ratione inclinationis ad hoc vel illud non proprie dicitur libera, sed potiùs indifferens ad opposita; libera verò, quoad usum & exercitium; quia liberè agit, vel non agit, pro diverso dictamine vel imperio rationis; semper tamen in actibus liberis voluntas in homine, quoad exercitium actus, & intellectus, est primum movens voluntatis, quoad actus specificationem; quia, cùm voluntas sit indifferens ad opposita, à rationis præscripto determinatur ad hoc potiùs sequendum, vel non. Hæc tamen ratio præceptiva, vel imperativa, maxime in prudentia elucet, quòd, ultra judicium, imperandi quoque, vel præ-

præscribendi, vim habeat. Hoc imperium lex vel regula prudentiæ dicitur. Quæ regula exceditur, si ratio corrupta imperat, vel dictat aliquid agendum quod non est agendum. Deficit lex vel regula prudentiæ; si ratio non præcipit quod præcipiendum est. Cùm itaque utrumque extremum Prudentia fugit, scilicet tum excessum tum defectum; ipsa suæ regulæ conformatur, eaque ratione in medio versatur, & alias virtutes moderatur; cùm sine Prudentia nulla esse possit; ut suprá.

CAP. VII.

De Prudentiæ partibus integrantibus.

SEquitur Prudentiæ divisio. Suprà monuimus, in omni virtute spectari tria partium genera; nempe integrales, subjectivas, & potentiales. Partes integrales hîc non dicuntur, quòd ex iis componatur vel integretur virtus; sed quoniam ad actionis studiosæ integritatem requiruntur, vel actum virtutis perficiunt. Prudentiæ tres præcipuæ sunt ejusmodi partes. Primò sapientia vel experientia præteritorum; secundò intelligentia præsentium. Tertiò providentia futurorum. Quippe vir prudens debet præsentia agere, futura cavere, hæc omnia inter

ter se conferre. Hinc nascitur experientia. Idcirco juvenis non potest esse prudens; quia caret experientia; quæ non nisi longo tempore comparatur. Iuvenem intelligo, cum philosopho 1 Ethic., non modò ætate, sed consilio potiùs & judicio. Et pauci tales reperiuntur, annis juvenes, consilio senes. Et hi paucioribus exercitiis evadunt prudentes. Quales fuerunt Iosephus, David, & Iulius Cæsar. Quod de juvenibus dico, idem intelligi volo de fæminis. Quæ, sicut corpore, ita animo quoque molles sunt, & inconstantes, ideo plurimùm ad consultandum ineptæ.

Ex iis intelligo primò, Prudentiam omnium virtutum esse difficillimam; quia habet objectum varium & multifarium; nempe eventa particularia omnia, omnesque actiones humanas; cum reliquæ virtutes in certo & definito objecto occupentur; ut circa pecunias, pericula, &c. Tanta quippe rerum humanarum varietas, & circunstantiarum incertitudo, magnum requirit in prudenti viro judicium, & interdum extemporarium. Hinc multos quidem doctos, sed paucos videas prudentes. Miror tamen, Machiavellum statuere, philosophiam homines ad prudentiam ineptos reddere; cùm prudentiæ præcepta, principia & fundamenta,

menta, è sapientiæ fontibus hauriantur, ut è doctrina de anima, voluntate, appetitu. Fuerunt quidem, fateor, multi sapientes minime prudentes; ut Diogenes, Anaxagoras, Heraclitus: at fuerunt etiam multi prudentes; Iosephus, David, Salomon, Elias. Sentio igitur cum Ptolomæo, homini politico philosophandum, sed sobrie, & paucis, hoc est, ne totus philosophiæ studiis immergatur. Ita inutilis esset in sua administratione publica. Sed neque etiam philosophiam contemnat; ut hodie multi magno cum reipublicæ incommodo. Sed illud Platonis sæpiùs animo cogitet; *Beatas fore respublicas, in quibus reges philosophantur, aut philosophi reges sunt.* Nam ars cum marte maritanda est. Ideo Minerva, sapientiæ dea, Bellona quoque nuncupatur, quòd bellica vel publica officia sine arte vel sapientiæ studiis administrari nequeant, & nuda quoque sapientiæ studia sine actione hominem politicum inutilem reddant.

Secundò colligo, difficilius esse, virtutem assequi, quàm scientiam. Primò, quia scientia est universalium; quæ pauca & simplicia sunt: virtus, particularium; quæ infinita & incerta. Secundò, scientia, habitus sc. theoreticus & intellectualis, disciplina acquiritur, vel etiam inductione & demonstratio-

ne, cujus veritas intellectum constringit & cogit ad assentiendum. Quod de virtute, quæ moderatur voluntatem & appetitum, dici nequit. Nihil enim necessariò movet voluntatẽ, nisi bonum in communi. At particularia, propter particulares bonorũ differentias, hanc vim non habent. Non enim virtus est boni in communi, sed bonorũ particularium; quoniam ad actionem pertinet; & actiones sunt particularium, non universalium. In particulari verò centum bonorum discrimina; alia honesti, alia jucundi, alia utilis; alia ab intellectu, alia à sensu, offerunruntur; tanto inter se intervallo distantia, ut modò hoc, modò illud vincat. Accedit multiplex morum vel dispositionum varietas; à natura vel ab eventu prognata: alia enim sani voluntas est, alia ægri, alia irati, &c. Hinc, si quis ita argumentetur; Honesta sunt facienda: At, leges servare, est honestum: Ergò hoc faciendum: Lycurgo persuadebit, sed non Dionysio Tyranno. Dicas; Cur non? cùm & propositionem concedat, nec possit assumptionem negare. Cur non igitur etiam admittat conclusionem? &, si admittit, cur non facit? Resp. Alia ratione quid conceditur, alia ratione fit. Conceditur propter demonstrationem, quæ Intellectum ad assentiendum cogit: at fit aliquid,

quid, quod, ut bonum, movet sensum aut voluntatem. Etiam dixi, nullum bonum in particulari cogere voluntatem ad amplectendum, propter infinitam tum bonorum, tum morum diversitatem. Tyrannus igitur omnia forte concedet, à veritate victus; non tamen faciet, quia non judicat, esse sibi bonum, à prava institutione deceptus; quòd esse melius putet, imperare, & animo obsequi suo, neglectis legibus, quàm, his studiose observatis, fraudari cupiditatibus & voluptatibus. Longe igitur difficilius est, facere, quàm scire; bonum virum esse, quàm doctum; virtutem consequi, quàm scientiam. Nihilominùs, ad habendam virtutem, quæ actione perficitur, requiritur quoque scientia, vel doctrina; quia non possumus verum bonum eligere; nec sectari honestatem, nisi sciamus quid sit verum bonum, & quid honestas. Et, si qui forte sine doctrina & litteris viri boni, prudentes & constantes evaserint, ipsorum animus & præclara indoles illis fuit loco doctrinæ. Qualis fuisse *videtur superioribus seculis* Franciscus Commineus, historicus veridicus & prudentissimus, nullis tamen litteris ornatus. Sed hoc paucis contingit.

Hæ igitur partes Prudentiæ integrantes; Experientia, Intelligentia, Providentia.

Thomas, 2 qu. 48, & sequenti, art. 1, enumerat octo partes integrantes Prudentiæ; nempe memoriam, intelligentiam, docilitatem, solertiam, rationem, providentiam, circunspectionem, cautionem. Priores quinque ad prudentiam spectant, ut est habitus intellectualis; tres posteriores prudentiæ attribuuntur, quatenus est habitus practicus, vel scientiam applicat ad opus, vel actionem. Hæ octo partes ita colliguntur. In habitu intellectivo tria spectantur. Primò ipsa cognitio vel scientia; pro qua requiritur memoria præteritorum, experientia vel intelligentia præsentium. Secundò consideratur cognitionis vel scientiæ acquisitio. Scientia acquiritur vel per disciplinam; hinc necessaria docilitas vel promptitudo animi ad audiendum, vel excipiendam doctrinam: vel per inventionem; hîc necessaria est solertia, vel sagacitas animi, repentina mediorum excogitatio; C. ult. 1. post. Tertiò in habitu intellectivo spectatur cognitionis vel scientiæ acquisitæ usus aut exercitium; quo scilicet mens, ex aliis alia ratiocinando, progreditur. Quo spectat ratio. Atqui hæ sunt quinque partes prudentiæ, quatenus est habitus intellectivus; nempe memoria, intelligentia, docilitas, solertia, & ratio. Reliquæ

tres

tres partes, nempe providentia, circunspectio, & cautio, ad prudentiam, ut est habitus practicus, spectant. Providentia indiget, pro dispositione futurorum; circunscriptione, pro circunstantiis negotiorum diligenter observandis; denique cautela vel cautione, pro declinandis vel removendis impedimentis quæ in actionibus humanis possunt accidere.

CAP. VIII.

De Partibus subjectivis Prudentiæ. Et, an eadem boni viri & civis boni virtus.

SEquuntur partes subjectivæ, vel species Prudentiæ. Quæ potissimùm duæ sunt. Una privatorum; quæ cujusque mores & vitam moderatur; quæ dicitur monastica, vel solitaria Prudentia. Altera ad multitudinis regimen pertinet. Monastica hominem in se spectat, non inter alios, vel in multitudine aut societate civili: quia non potest esse bonus civis, qui non priùs sit vir bonus. Scio quidem, ἀσωλῶς non eandem civis & viri boni esse virtutem. Ut docet Arist. 3 polit. c. 3. Et Cicero, in Epist. ad Lentulum: *Ego postulavi à republica, ut me, quia bonum civem semper habuisset, etiam bonum virum esse pateretur.* Ubi bonum virum à bono ci-

ve ſeparat. Nam virtus viri boni, ut ait Ariſtoteles, eſt ἡ καλοκἀγαθία, id eſt, omnis probitas & honeſtas, complexus omnium virtutum moralium. Hinc, 3 de offic., *Viri boni*, inquit Cicero, *nomen innumerabilibus officiis continetur.*

At virtus boni civis eſt, ſeſe accommodare formæ reipublicæ in qua vivit. Hinc boni civis, & boni viri, non una virtus: quòd in una republica ſolâ non omnes vivimus. Nec in hac rerum humanarum conditione fieri poteſt, ut omnes cives ſint boni viri; eatenus tamen boni cives, quatenus legibus ſuæ reipublicæ conformare ſe ſtudent. Et, quoniam non una ſpecies rerumpublicarum eſt, ſed multifaria; ideo non una virtus civis boni; at una viri boni virtus eſt, ſc. καλοκἀγαθία; ut ſuprá. Ideo eodem modo ſe habet in omni republica vir bonus. Unde dicitur à philoſopho τετρἀγωνος, vir quadratus, in metaphyſ. Nam quadratum, quocunque modo cadat, manet ſtabile. Ita vir bonus à ſuo propoſito, quod ſemper rectum & honeſtum eſt, nulla ſe patitur ratione dimoveri. Adde; ſicut corpus mixtum conſtat ex diſſimilibus partibus, quarum etiam ſunt diverſæ functiones, à diverſis facultatibus vel virtutibus: ita civitatem vel rempublicam eſſe compoſitam ex diverſæ conditionis

nis hominibus, vel civibus: disparem esse inhabitantium conditionem; ut mulierum, virorum; herorum, servorum; parentum, liberorum; magistratuum, subditorum; senatorum, militum: ex quibus civitas conflatur: quorum non possunt esse eadem officia vel virtutes. Ergò non eadem viri boni & civis boni virtus; cùm illius una sit, hujus multifariæ. His non obstantibus, dicimus, in republica bene instituta eandem esse boni viri & boni civis virtutem, nec posse esse bonum civem qui non sit vir bonus. Uterque enim eadem virtute formatur & perficitur. Nam leges, quibus sese accommodat bonus civis, à virtute perfecta prodeunt, à justicia vel prudentia, quæ efficit virum bonum. Itaque radix, fundamentum & forma utriusque, eadem virtus est. Adde; neutrum sine prudentia vivere; prudentiam non esse sine virtute morali. Præterea uterque ad eundem finem tendit ultimum. Nam idem finis ethicæ & politicæ ultimus. 1 Ethic. c. 1, & 2. Ergò eadem media vel eadē virtus. Nam virtus est via ad beatitatē. Certum igitur, in eadem republica eandē esse virtutē viri boni & boni civis. Ideo virū bonum esse quoq; bonum civem. Itaque dicendum, eandem esse utriusque ad intra virtutem, non verò ad extra; ne omni-

no recedamus à sententia philosophi. Nam virtus moralis ita se habet, ut primò intus virum bonum formet & perficiat: deinde extrinsecus eum reddat probum vel bonum civem, quatenus ex eadem virtute variæ ducuntur regulæ, variis officiis & conditionibus civium accommodatæ. Nam, ut alibi diximus, virtus geometricum medium est; ideo genere idem; tantùm circunstantiarum varietate diversum. Vita civilis aliquid probitati superaddit. Exposcit enim, ut non solùm homo intus virtute recte formetur, & absolute vir probus sit; sed præterea reipublicæ suæ ordines cognoscat, in iisque sit versatus. Ideo multi viri probi reperiuntur ad civilia negotia inepti. Hinc vir bonus, & bonus civis, non tam interna virtute, quàm officiis externis, ex eadem procedentibus internâ virtute, differunt. Aristoteles igitur ait, non esse ἁπλῶς eandem boni viri & boni civis virtutem; ἁπλῶς, id est, simpliciter, absolute, generatim; cùm plerumque alius sit vir bonus, alius civis bonus κατά τι: tamen eamdem esse utriusque virtutem, sc. in republica bene instituta, veluti in Aristotelica; ut ibi docet philosophus. Et sane alibi, sect. 5. Ethic. c. 4, Aristoteles non dicit, omnino non esse eandem utriusque virtutem, sed addit, *forte* non esse eandem.

eandem. Hæc enim ejus verba sunt : οὐ γὰρ ἴσως ταὐτὸν, ἄνδρα ἀγαθὸν εἶναι, καὶ καλὸν πολίτην. *Forte non idem est, esse bonum virum, & bonum civem.* Sed hæc quæstio magis ad politicum quàm Ethicum pertinet; ideo plura non addam.

Altera species Prudentiæ, ut diximus, non privatorum est, sed ad regimen multitudinis spectat. Et est quadruplex: nempe basilica, politica, œconomica, polemica. Basilica, vel regia Prudentia, cujusque magistratus est erga subditos & cives; eamque etiam complectitur, quam Aristoteles νομοθετικὴν, legislatoriam, appellat; quæ prudentia maxime regibus & principibus convenit; quorum authoritate sanciuntur leges. Politica, subditorum & privatorum est; erga principem & magistratum Oeconomica. Prudentia duplex est; tota tamen spectat ad regimen familiæ. Cujus duo præcipua membra: nempe qui præsunt, parentes sc. & domini; & qui subsunt, liberi sc. & servi. Ita duplex est prudentia Oeconomica: una parentum aut dominorum in legitimo familiæ regimine; altera liberorum & servorum, pro justo obsequio. Polemica, vel militaris prudentia, multitudinem militum respicit. Quæ boni publici causa suo tempore prudenter dirigi debet, ne potiùs latrocinium

quàm militia dicatur. Et hæc quoque prudentia duplex est: una imperiosa, ducum erga milites: alia obsequiosa, militum erga duces. Ita omnis prudentia, quæ multitudinem spectat, quodammodo duplex est; imperiosa sc., & obsequiosa; propter relationem imperantium & parentium, sive in republica, sive in familia, sive in bello. Et hæc de partibus prudentiæ subjectivis. Quarum propria explicatio ad alias philosophiæ partes, œconomicam & politicam, fere pertinet.

CAP. IX.

De partibus Prudentiæ potentialibus.

SEquuntur partes Prudentiæ potentiales, quæ sc. totam virtutis vim aut potestatem continent: nempe εὐβουλία, σύνεσις, & γνώμη. Vid. 6 Ethic. c. 4. Nam, sicut sunt actus seu officia Prudentiæ, ut suprà; primò inquisitio, vel inventio mediorum; secundò judicium de mediis; tertiò præceptio vel imperium, ut inventa & judicata efficiantur & perficiantur: ita ad hæc recte & facile præstanda tres prudentiæ habitus requiruntur.

Primò εὐβουλία, facilis deliberandi ratio; quæ ad media prompte invenienda necessaria

ria est, & repræsentat in moralibus ἀγχίνοιαν, solertiam & sagacitatem, in arte apodictică vel disputandi ratione requisitam. Hæc enim est facultas recte consulendi, tum nobis, tum aliis, sed potissimùm nobis ipsis. Nos enim magis novimus & amamus nos, quàm alios, imò alios propter nos. Ideo φιλαυτία radix charitatis est vel virtutis; sed potissimùm amor Dei. Hoc fusiùs alibi. Ex amore & cognitione agibilium actio Prudentiæ fluit; qui libentiùs ea agit quæ faciliùs agere potest; nempe propria negotia. Si maxime aliis consulat, eatenus consulit, quatenus sibi ipsi & honestati id videt convenire. Nam nollet aliquid propter alium turpe perpetrare. Ergò simpliciter & primùm respicit se ipsum; non quidem suam privatam utilitatem; (id quidem in homine fœdum & turpe censetur;) sed quod suam personam deceat. Atque ita aliis consulit, ut sibi imprimis ipsi. Nec enim caput pro patria objiceret periculis, nisi fortitudini & amori suo in patriam convenire existimaret. Quippe mallet fortiter mori, quàm turpiter vivere. Qui tamen utilitatem privatam bono publico anteponit, tantum abest ut prudens dici debeat, ut potiùs patriæ desertor & proditor habendus sit; quia utile ab honesto & salutari separat;

parat; dum postposita honestate & decore solum quæstum sectatur. Atque ita patet, quid sit εὐβουλία, sc. facultas recte deliberandi. Nam à solis prudentibus in omni negotio sana consilia petenda sunt.

Secunda potentialis pars Prudentiæ, sc. σύνεσις, perspicientia in judicando, est optima judicandi & disponendi ratio; spectans ad secundum actum seu officium Prudentiæ, quod est judicium de mediis inventis, vel quæ lege aliqua definiuntur. Hinc σύνεσις, vocatur prudentia critica, hoc est, judicativa. 6. Ethic. c. 10. Virtus maxime necessaria prudentibus jureconsultis, legumque interpretibus & doctoribus.

Tertia potentialis pars prudentiæ est γνώμη, rectum judicium, non ex rigore legis, sed ex bono & æquo de re proposita latum: vel ratio recte judicandi secundum bonum & æquum. Hoc tamen judicium in duobus versatur. Primò in benigna interpretatione dictorum & factorum alicujus ex lege charitatis. Aristoteli dicitur εὐγνωμοσύνη. 6 Ethic. c. 11. Secundò in remissione vel condonatione peccatorum, errore aut infirmitate commissorum; ut omnis tollatur inhumanitatis & tyrannidis suspicio. Aristoteles vocat συγγνώμην. Et ait, prudentes esse συγγνώμονες, & συγγνωμονικὸς, hoc est, recte

cte sentientes de aliis, & faciles ad condonandum. Quippe nihil minùs prudenti viro convenit, quàm livor, invidia, calumnia; quæ humilibus tantùm & abjectis ingeniis tribuuntur. Inhumanitas, crudelitas, omnē prudentiam extinguit. Nam, si prudentia est virtus maxime humana, & vinculum humanæ societatis, comitem necessariò habet humanitatem, mansuetudinem, fidem, sc. in dictis factisque stabilitatem & constantiam. Nec propterea vir prudens tenetur omnibus fidere. Nam, sicut nemini fidere incredulitatis; ita omnibus promiscue fidere, levitatis & stulticiæ signum est. Aliud enim est, alicui fidere; aliud, de aliquo bene judicare aut sentire. Si aliquando alii non fido; non propterea de eo male sentio. Quòd enim, ex sensu humanæ fragilitatis, quam vir prudens considerat, pecuniam trans mare portandam non committo; an ideo illi diffido, & non potiùs incertitudini itineris, & humanæ naturæ fragilitati, vel quatenus naufragio vel morti obnoxius est? Itaque aliud est, alicui non fidere, & diffidere; & hæc diffidentia digna dicenda viro prudente; qui semper plus metuit quàm sperat; ut ita semper sit in excubiis. Metus enim stimulat & acuit ad prudenter perspiciendum, & cavendum. At securitas, & spes nimia, obli-

oblivionem, incuriam, & desidiam in negotiis gerendis pariunt. Quod enim dubitatio in scientiis, illud dicitur metus in actionibus humanis. Philosophanti dubitasse primò prodest, quia omnis damnatur temeraria prudentia. Veritatis inquisitio incipit à dubitatione; & veritatis cognitio est quasi dubitationum præcedentium solutio. Ita metus in negotiis humanis, animi quædam suspicio vel suspensio est, circa incertos rerum eventus. Hinc oritur sollicitudo & seria cura, deliberatio, consilium. Metus igitur, quem viro prudenti adscribimus; non opponitur gaudio vel lætitiæ, sed securitati, incuriæ, oblivioni. Nam, si metum sumas pro ea animi passione quæ gaudio opponitur, ut privatio formæ; tunc dicimus, minime decere prudentem ut metuat; at potiùs, suæ innocentiæ & virtutis conscius, animo lætari debet, & interno affici gaudio. Denique, ut hanc virtutem & tractatum concludamus, prudentiæ opponitur imprudentia, incuria, oscitantia, præcipitantia, curiositas, levitas, pertinacia, stultitia. Pertinacia, præcipitantia, in excessu; imprudentia, oscitantia, incuria, levitas, stultitia, in defectu.

CAP.

CAP. X.

Vnde dicta Iusticia. Quot modis accipiatur. Et quid sit Iusticia proprie dicta.

IN virtutibus cardinalibus secundum locum obtinet Iusticia, in pure moralibus primum. Nam Prudentia non est virtus pure moralis, sed potiùs intellectualis. 5 Ethic. Ut patet ex sup. Ergò virtutum moralium prima est justicia; tum ratione subjecti, tum objecti. Ratione subjecti, quia creditur esse in appetitu rationali, vel voluntate; cùm reliquæ virtutes in appetitu inferiori seu sensitivo statuantur. Sed de hoc postea. Deinde ratione objecti quoque, quia aliarum virtutum objectum est bonum proprium; at objectum Iusticiæ est bonum alienum, quoniam exercetur erga alios. Tanto itaque divinior est aliis virtutibus, quanto pluribus communicatur. Nam bonum, quo magis communicabile, eo melius.

Hæc ut rectiùs intelligamus, notandum, de ratione Iusticiæ esse, quandam ordinis rectitudinem insinuare. Rectitudo ordinis duplex est. Una in actu hominis ad alium. Et hæc est proprie virtus. Alia in inferiore dispositione hominis, quatenus vires animi inferiores, ut cupiditas, & ira, subjiciuntur supre-

supremæ animæ facultati, nempe rationi. Hanc dispositionem hominis ad se ipsum Aristoteles appellat justiciam metaphysicam. 5 Ethic. in fine. Quo sensu, & secundum quam justiciam, homo dicitur vindictam de se ipso sumere, sibi ipsi irasci; licet id non proprie per se dicatur. Ergò justicia proprie dicta, quà virtus est moralis, non est bonum proprium, sed alienum, non intelligitur ad se, sed ad alium; ideo est bonum multis communicabile.

Varia Iusticiæ notatio traditur. Primò quidam justiciam quasi *vistitiam*, sola duarum literarum inversione, dictam putant, quòd vim sistat. Hujusmodi inversiones non rarò Latini faciebant, quando voces Græcas civitate donarent. Ut notat Festus. Sic ῥίνες Græce, Latine *nares*, μορφὴ *forma*, sola inversione quarundam litterarum. Secundò, Rhodolphus Agricola, 1 de inventione c. 5, jus à jussu posterioris syllabæ ablatione derivat, quòd jubendi vel cogendi vim habeat. Ideo Festus ait, antiquos jura jussa nominasse, & inde justiciam. At generale jussum superioris, lex potiùs, quàm jus, esse videtur; nisi jus cum lege confundas; quomodo jurisprudentia dicitur scientia legalis. Tertiò, justicia potiùs à jure deducitur, quasi *jus tenens*. Authoritas solùm Ulpiani juris-

juriſconſulti videtur obſtare, lege 1, ff. de juſt. & jur. Ubi ait, jus dici à juſticia. Ergò juſticia non à jure. Reſp. Ius ſumitur bifariam. Primò proprie pro objecto juſticiæ. Nam infrà definitur juſticia *conſtans voluntas jus ſuum cuique tribuendi*, ex eodem Ulpiano. Et hoc ſenſu juſticia deducitur à jure. Et jus eſt prius juſticia; ut objectum habitu, ſcibile ſcientia. Secundò jus accipitur pro ipſa arte vel diſciplina juridica; quæ juſticiam exercet & colit. Hoc ſenſu recte dixit Ulpianus; jus dici à Iuſticia; quia juſticia hoc modo eſt objectum juris; id eſt, artis vel diſciplinæ juridicæ. Et, ars & ſcientia denominantur ab objecto. Dicto loco Ulpianus jus ſumit pro arte juridica, vel juriſprudentia. Nam ibidem ex Celſo juriſconſulto hæc verba ſubjicit; *ut eleganter*, inquit, *Celſus definit; jus eſt ars boni & æqui*. Hîc nulla difficultas; ſiquidem ita juſticia à jure diverſa ratione dicitur.

Sequitur, quid ſit juſticia. Sed præmuniendum, duas eſſe juſticiæ acceptiones, ne homonymia vocis nos decipiat. Iuſticia generaliter ſumitur pro quavis virtute, aut potiùs pro omnium virtutum cumulo. Sic in ſacris literis omnes boni dicuntur juſti; omnes mali injuſti. Hinc illud Agathonis, 5 Ethic. c. 10: *Iuſticia in ſeſe virtutes continet omnes.*

mnes. At proprie & stricte justicia est *virtus ab aliis virtutibus distincta, qua probe ad alios affecti sumus.* Hinc ab Aristotele justicia dicitur πρὸς ἕτερον; quia non proprium possessoris bonum, sed alienum respicit. Ideo ab Ulpiano definitur *constans & perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi.* Quæ definitio potissimùm in Deum cadit; qui ipsa justicia est secundum essentiam: secundariò & participative in hominem. At hîc non definimus justiciam essentialem Dei: sed habitualem hominis. Hanc justiciæ definitionem paucis explico. Primò, Iusticia dicitur *voluntas.* Per voluntatem non intelligo illam animæ facultatem; sed potiùs actum vel operationem illius facultatis. Quomodo sine dubio intellexit Ulpianus. Nam actu vel operatione optime describitur habitus; principium sc. agendi vel operandi. Siquidem actione conservatur & comparatur habitus. Secundò dicitur *constans vel perpetua voluntas:* non quòd semper & incessanter justus justiciæ actus exerceat; id enim impossibile: sed quia constantia voluntatis, vel actus justiciæ, ab habitu constanti & firmo animi proficiscitur: quasi dicas, justicia est constans & perpetua voluntas; hoc est; secundum constantem, firmum, aut indelebilem voluntatis vel animi potiùs habitum exercetur.

Ter-

Tertio additur, *jus suum cuique tribuat*. Quo *primò* notatur objectum justiciæ, nempe *jus*. Nam à jure suprà, tanquam objecto, justiciam deduximus. Et omnis animi habitus ex objectis & operationibus definiri solet. *Secundò*, hinc discernitur justicia ab aliis virtutibus moralibus, ratione objecti, sc. iuris; quod est bonum alienum; nam jus aliis tribuitur, id est, justum aut æquum. *Denique*, quoniam omnis virtus est habitus animi, potest justicia commode circunscribi *habitus animi, vel virtus moralis, qua quis perpetua & constanti voluntate jus suum cuique tribuit*; id est, quod justum & æquum est, vel quod unicuique jure debetur.

CAP. XI.

De Iustitiæ subjecto. Et, quomodo sit medium.

EX dicta justiciæ definitione plures colligunt, esse habitum voluntatis; ut Thomas & Thomistæ. Alij omnes virtutes morales in appetitu sensitivo collocant; ideo etiam justiciam. Hanc sententiam tenent Buridanus, Picolomineus, Flaminius, Nobilius, & quidam alij. Itaque controversia hæc est, in quo appetitu hæreat justicia; utrùm in rationali, an irrationali.

Prænotandum, cùm agitur de subjecto

tutis, virtutem potissimùm accipiendam esse pro actu virtutis, non pro habitu. Nam si sumas pro habitu; dico, omnem virtutem esse in intellectu tanquam in subjecto. Ideo definitur suprà virtus *habitus animi vel principium agendi secundum rectam rationem.* At, si virtus sumatur pro actu, dico, virtutem moralem esse in appetitu sensitivo. Quod sequentibus rationibus probatur. Nec absurdum est, aliud esse subjectum habitus, aliud actus. Nam omnis ars est habitus intellectualis. Tamen actiones artificiosæ corporis instrumento exercentur. Sic omnis virtus moralis est in intellectu habitualiter. Nam actio virtutis fit secundum intentionem, consilium & habitum mentis, sed actualiter in appetitu sensitivo. Nec propterea morales virtutes cum intellectualibus confundimus. Nam earum discrimen non ex primo objecto, sed potiùs ex actibus peti debet. Intellectualium virtutum actiones in appetitu non terminantur: at actiones moralium terminantur in eo. Si authores dictarum opinionũ se accommodarent ad hanc distinctionem, facile possent conciliari. Sic enim concedendũ Thomæ, justiciam esse in intellectu, vel voluntate potiùs, habitualiter; & aliis, in appetitu sensitivo actualiter, vel radicaliter. Siquidem ex actibus crebris acquiri-

quiritur habitus. Sed utrique virtutem sumunt pro habitu virtutis. Quo fit, ut illi dicant, esse habitualiter in voluntate; isti, in appetitu. Posterioribus ego magis accedo; & puto, Iusticiam esse magis in appetitu quàm in voluntate; ita tamen, ut semper habitualiter sit in intellectu. Hujus itaque partis rationes sequuntur.

Primò; Idem est subjectum virtutis moralis & perturbationum; quia virtus moralis moderatur passiones animi. At appetitus sensitivus est objectum perturbationum; sup. Ergò virtus moralis, & proinde justicia, saltem quoad exercitium & actum, est in appetitu sensitivo, licet, quoad habitum, in intellectu. Hoc est; actus virtutis moralis, existentis in intellectu, terminatur in appetitu sensitivo; in quo sunt passiones, virtutis materia. Nihil igitur aliud est, actum virtutis esse in appetitu sensitivo, quàm, sensum & cupiditatem rationi subjici, secundum habitum mentis, quo actiones virium inferiorum diriguntur.

Secundò; Voluntas nullo habitu indiget ad agendum: ergò neque habitu justiciæ. Probatur antecedens: quia voluntas nihil aliud est quàm ipse intellectus, ad aliquid habendum vel agendum promotus vel extensus. Ideo appellatur appetitus rationalis

secundum essentiam. 1 Ethic. in fine. Ut differat ab appetitu sensitivo. Qui non dicitur rationalis secundum essentiam, sed secundum participationem, quatenus potest rationem sequi. Voluntas igitur non potest falli, nisi priùs fallatur intellectus; cujus dictamen sequitur. Hinc nullo alio habitu quàm intellectuali potest confirmari. At justicia non est habitus intellectualis, sed moralis quoad actum vel exercitium. Ergò.

Tertiò; Si voluntas aliquo habitu indiget ad agendum; eo indiget vel ratione consultationis, vel ratione perturbationis, vel ratione electionis aut consilij: nihil præterea dici potest, cujus gratia aliquis habitus voluntati inhæreat. Nihil tamen horum cogit, ut aliquem habitum, sc. justiciæ, collocemus in voluntate. Ergò. Prob. min. *Primò*; Non est aliquis habitus voluntati necessarius; quia consultatio vel deliberatio est actus intellectus, non autem voluntatis. *Secundò*; Nec ratione perturbationis; quia perturbatio est in appetitu, non in voluntate; ut suprá. *Tertiò*; Nec ratione electionis; quia, licet sit actus voluntatis, tamen, præhabita deliberatione, vel consultatione mentis, si nihil impediat, statim sequitur electio voluntatis, sine ullo habitu, qui voluntati ad eligendum inhæreat. Nihil igitur dici potest

test aut cogitari in voluntate, cujus gratia aliquem ad agendum in se deposcat habitum, cùm habitus intellectualis illi sufficiat, quia voluntas sequitur dictamen rationis seu mentis.

Quartò; Virtus moralis cùm consuetudine, non meditatione aut consultatione, acquiratur; necessariò est in appetitu. 1 Ethic. & initio 6. At justicia est virtus moralis, non intellectualis. Ergò non est in voluntate, sed in appetitu, actualiter, vel radicaliter. Dico, radicaliter; quòd omnis habitus comparatur crebris actionibus: at actiones virtutis moralis terminantur in moderatione animi passionum, quæ sunt in appetitu sensitivo; ideo talibus actionibus virtus moralis acquiritur & conservatur. Proinde recte dixeris, esse in appetitu radicaliter; siquidem radicatur primò in illis actionibus, quæ sunt circa appetitiones & passiones animi.

Quintò; Voluntas non est recta, nisi appetitus fuerit rectus: vitiosus enim & corruptus appetitus rationem pariter & voluntatem obcæcat & corrumpit. Tota igitur virtus moralis in rectitudine appetitus versatur. Ergò etiam justicia. Nam conformat appetitum rationi rectæ, in qua conformitate, harmonia, vel consonantia, μικροκό-

σμ& ponitur. Quòd verò à vitio vel deformitate appetitus, præceps transeatur ratio, & corrumpatur voluntas, eo patet, quòd aliud sit, justum facere, aliud, juste; ut loquitur philosophus. Ut, Grammaticum quid loqui, &, loqui Grammatice. Grammatice loqui, est, loqui secundum habitum artis. Ideo Grammaticus loquitur tantùm Grammatice. Grammaticum quid verò loqui aut proferre; est, aliquam orationem congruam, temere, non ex arte vel habitu, proferre. Ita, juste facere; est, justiciam exercere secundum habitum virtutis. Solus igitur vir justus juste agit. At, justum quid facere, est, aliquem actum justiciæ, non ex habitu virtutis, sed temere vel fortuito, præstare, vel per occasionem. Quemadmodum igitur, qui non est Grammaticus, potest Grammaticum quid proferre, sed non Grãmatice; ita injustus potest aliquid justum præstare, vel aliquem justiciæ actum, per occasionem, sed non juste agere. Sicut injustus judex in Euangelio; qui neque Deum neque hominem timuit: importunitate tamen cujusdam mulierculæ pressus, justum, vel justiciam, dixit, volens quidem, sed illa voluntas non erat recta vel stabilis, quia repugnabat appetitus. Hinc sequitur, virtutes morales, vel potissimùm justiciæ habitum,

tum, in rectitudine appetitus consistere, quatenus sequitur rectam rationem. Nam appetitus corruptus corrumpit rationem & intellectum. Ideo vitiosos & incontinentes homines fere amentes & insanos semper videas.

Qui justiciam in appetitu rationali, seu voluntate, collocant, objiciunt. Primò, justiciam esse bonum alienum. Ergò in voluntate poni, non in appetitu; quia appetitus fertur ad bonũ proprium, non alienum: & virtutes morales, quæ sunt in appetitu, sunt bona propria possessoris. Resp. Hæc ratio non est magni momenti. Nam, bonum alienum procurari, non fines humanæ naturæ transgreditur. Ideo non video, cur virtus ea, quæ alterius commodum spectat, non æque statuatur in appetitu humano, atque aliæ virtutes morales; cùm in appetitu passiones sint; quibus bona aliena nimis avide affectamus; ut cupiditas. Ergò etiam virtus ad illas passiones moderandas ibidem requiritur; nempe justicia. Falsum, appetitum tantùm spectare bonum proprium. Id quidem verum de appetitu naturali: falsum de appetitu sensitivo; qui, etiam in brutis, ad alienum commodum interdum spectat; nam canis pro domino se objicere periculis non veretur.

Objicitur secundò. Justicia non consistit in moderatione perturbationum; sed potiùs in distributione boni alieni. Ergò non est in appetitu, sed in voluntate. Resp. Falsum est antecedens. Nam non minùs justicia, quàm aliæ virtutes animi, purturbationes moderatur; ut libidinem, injuriam, cupiditatem, &c. Quæ à Pythagoreis ideo τελὰς nuncupatur; quòd duobus extremis ad æqualitatem inferatur. Ab iisdem lis dicitur, quòd lis vel injuria duorum sit, at justicia intercedat tertia, &, quasi arbitra partium duarum extremarum, ut injuriantium, excessum vel defectum ad æqualitatem juris revocet. Excessus verò & defectus tantùm intelliguntur in animi perturbationibus; ideo in appetitu sensitivo. Nam non est excessus vel defectus in intellectu, vel ratione, nequidem corrupta, nisi ratione perturbationum appetitus sensitivi, quibus suprà diximus rationem interdum obcæcari & corrumpi. Ergò justicia non minùs passiones animi moderatur, quàm aliæ virtutes morales. Ergò æque in appetitu sensitivo consistit. In distributione quidem alieni boni justicia exercetur: at ea distributio intelligitur inter excessum & defectum, quasi æqualitas & medium extremorum.

Objicitur tertiò dicta justiciæ definitio;

sc.

sc. constans voluntas jus suum cuique tribuendi. Ergò, inquiunt, justicia est in voluntate. Resp., hoc non sequi. Nam pariter omnes virtutes morales in voluntate statuendæ erunt, nullæ in appetitu. Nam fortitudo est constans voluntas fortiter agendi, &c. At virtus moralis dicitur constans voluntas, non quoniam est habitus voluntatis, sed quòd ad omnem virtutem, & omnem virtutis actionem, concurrunt primò judicium, recta ratio, voluntas integra pro fine. Deinde mediorum præelectio, quoniam etiam est actus voluntatis, & moderatio perturbationis. Denique liberum appetitus obsequium. Adde, voluntatem late complecti appetitum. Ideo interdum appetitum dicimus voluntatem. Hinc actiones liberæ animalium quandoque dicuntur spontaneæ & voluntariæ. Ultimò appetitus rationi obtemperans à præstantiori nuncupatur Voluntas. Quamvis igitur virtus moralis in appetitu radicetur, à voluntatis tamen & rationis directione habitus electivus nuncupatur.

Atque ita confecimus & probavimus, justiciam non esse habitum voluntatis, sed potiùs oriri primò in appetitu. Nam, si virtus moralis, ut justicia, nihil aliud est, quàm moderatio passionum; ibi necessum nasci, ubi

ubi ſtabulantur paſſiones à virtute temperandæ. Tamen, quia juſticia eſt bonum alienum multis communicabile; ideo rationi propinquior eſt, quàm aliæ virtutes morales; & ob id eam plures ponunt in voluntate. Denique de ſubjecto virtutis ſciendum, duplex eſſe virtutis moralis ſubjectum; unum primum, vel inhæſionis; alterum ſecundum, vel radicationis. Subjectum inhæſionis eſt intellectus. Nullum enim ego habitum extra intellectum agnoſco; ut ſuprá. Subjectum ſecundum, eſt appetitus ſenſitivus; in quo locum habent paſſiones; quas moderatur virtus. Nam ex crebris actionibus, vel refrænationibus illarum perturbationum, naſcitur vel oritur habitus virtutis in animo. Qui quidem in intellectu ſedem propriam habet; ſed prima radicatione originem in appetitu; & iis quoque actionibus, quibus innaſcitur, in animo conſervatur. Atque ita ſentiendum mihi videtur de ſubjecto virtutis moralis.

Objicitur. Iuſticia non videtur medium eſſe duorum extremorum, ut virtus moralis; quia juſticia & injuſticia tanquam extrema pugnant. Ergò eſt alterum extremorum, non inter duo extrema vitia. Reſp. Juſticia, ſicut aliæ virtutes morales, eſt in medio duorum extremorum. Sed illa extrema

trema sunt anonyma. Ideo cõmuni injusticię nomine nuncupantur. Nam justicia mediocritatem in omni negotio servat. At æqualitas intelligitur ratione extremorũ. Quippe æquale aut mediocre dicitur, quod non excedit neque deficit, sed modum tenet inter excessum & defectum; quæ carent propriis nominibus, & communi nomine injusticiæ significantur. Nam judex dicitur injustus, tum qui plus tribuit quàm debet, tum qui minus. Quale medium sit justicia, dicetur infrà, quando agetur de justicia commutativa & distributiva. Suprà diximus, virtutem esse medium rationis, non rei, geometricum, non arithmeticum: at justicia commutativa videtur servare medium rei, non rationis: nam non respicit circustantias personarum, locorum, &c. sed rerum æqualitatem, ut in emptione, venditione: non respicitur dignitas personarum, sed æqualitas rerum, mercis & pretii. Sed de hoc infrá.

CAP. XII.

De partibus justiciæ integralibus.

SEquitur justiciæ varia divisio. Suprà diximus, in omni virtute tria esse partium genera: sc. integrales, subjectivas, & potentiales partes. Integrales in qualibet virtute sunt

sunt necessariæ functiones, sine quibus non est perfectus usus virtutis: sicut integrales partes corporis dicuntur, sine quibus non est perfectum corpus. Iusticiæ partes integrales duæ sunt, declinare à malo, & facere bonum. Quæ Psal. 33. exprimuntur: *Declina à malo, & fac bonum.* Malum & bonum hîc non in communi vel absolute sumimus. Nam ita bonum facere, & evitare malum, ad omnem virtutem pertinet. Ideo non possunt dici partes aut officia tantùm justiciæ, nisi justiciam latissime pro omni virtute sumas: at, cùm loquimur de justicia, ut quadam virtutis specie diversa ab aliis virtutibus moralibus, malum & bonum non absolute accipimus, sed comparate in ordine ad aliud, ad proximum scilicet, rempublicam, aut Deum: quia iusticia est ad bonum alienum. Cùm igitur dicimus, partes justiciæ integrales esse, facere bonum, &c. illud, facere bonum, significat, proximo aut communitati bene facere, vel, omnem actionem in bonum alterius dirigere: declinare à malo, est, nullum proximo aut reipublicæ nocumentum inferre; imo omne illud fugere, quod proximo aut communitati nocere potest. Dico, proximo aut communitati; quia duplex est justicia; generalis, & specialis. Ad generalem pertinet, facere bonum debitum

bitum in ordine ad communitatem vel rempublicam, & declinare à malo quocunque quod reipublicæ nocere potest. Ad justiciam specialem vel partialem spectat, facere bonum debitum in ordine ad proximum, & declinare à malo quod proximum lædere potest. Hæc igitur sunt cujusque justiciæ, sive generalis, sive specialis, partes integrales. Quod ad perfectum justiciæ actum, vel exercitium, hæc omnino requiruntur. Nam justicia spectat æqualitatem vel medium inter excessum & defectum; sup. At illa æqualitas constituitur in faciendo bono, id est, suum cuique reddendo; & servatur declinando à malo, id est, neminem lædendo. Hinc tria juris vel justiciæ præcepta: nempe, *jus suum cuique tribuere, honeste vivere, neminem lædere.* Facere bonum, est justiciæ quasi complementum & forma. Declinare à malo, justiciæ quasi fundamentum & materia. Et, sicut forma fundatur in materia, tanquam in subjecto; ita non est completa & perfecta justicia, nisi fugiatur malum. Nec potest quis facere bonum, nisi priùs declinet à malo, licet non faciat bonum. Hinc peccatum omissionis. Nam fundamentum, potest esse sine complemento; sed non, vice versa, potest materia esse sine aliqua forma: nec ulla forma sine materia. Hinc sequitur,

face-

facere bonum, esse actum justiciæ perfectiorem, & quasi formalem: declinare à malo esse actum imperfectiorem, & quasi materialem. Nam potest quis à malo declinare, & non facere bonum: at nemo potest facere bonum, quin priùs declinet à malo.

Præterea, ut aliæ virtutes, justicia in actualem & habitualem dividitur. Habitualis, est habitus vel principium in nobis iuste vivendi, constans & perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi. Iusticia actualis est actionum secundum habitum virtutis rectitudo.

Opposita vitia ex virtutibus facile cognoscuntur. Nam, qui unum contrarium novit, novit & alterum.

CAP. XIII.

De partibus subjectivis justiciæ.

HÆc pauca de partibus iusticiæ integralibus. Sequuntur subiectivæ, id est, species. Nam species subiiciuntur. Ideo appellantur partes subiectivæ.

Primò itaque dividitur iusticia in communem, & particularem, vel generalem, & specialem. Illa bonum commune spectat, hæc bonum cuiusque, vel privatum. Illa universalis quædam est obedientia erga omnes

mnes leges societatis politicę; hæc æquitatis observantia in rebus distribuendis aut contrahendis. Illa legum authoritate præcipue ducitur, hæc potiùs æqualitate personarum. Eodemque modo jus quoque distinguitur. Hinc justicia generalis quodammodo imperiosa est, quòd legibus muniatur, & ad bonum publicũ ordinetur. Ideo omnes aliarum virtutũ actiones ad suum finem vel ad bonũ commune dirigit. Hinc in principe persona, sc. publica, architectonice existit; in subditis, administrative. Aristoteles appellat justiciam legalem. Nam, sicut legũ imperium extẽditur in omnes, ita justicia legalis omnes virtutes in bonũ communitatis ordinat. Nã, ut suprà, legũ authoritate ducitur, reprimuntur mali, remunerantur boni, temperantia, & alię virtutes, præcipiuntur, contrariaque vetantur vitia, vi & imperio justiciæ legalis. Nam virtutum omnes actiones lex præcipit, & vitia damnat. Itaque justicia legalis meritò generalis dicitur; tum ratione imperii, tum ratione objecti. Ratione objecti, quia ejus objectum est bonum commune. Ratione imperii, quia jus & imperium habet in alias virtutes, ordinandi sc. & disponendi pro bono communi. Nam, sicut charitas, dici hæc ipsa potest virtus generalis; quatenus omnes actiones ordinat ad bonum di-

vinum. Ideo suprà diximus, virtutem sine pietate aut charitate esse meram hypocrisim, vel larvam virtutis. Ita justicia legalis eatenus virtus est generalis, quatenus actiones omnium virtutum, & etiam intellectualium, in bonum dirigit publicum. Nam ejus imperio in civitatibus & provinciis recte administratis aperiuntur ludi literarij, fundantur Academiæ, in quibus artes liberales & omnes scientiæ docentur. Hanc igitur justiciam 5 Ethic. c. 1 Aristoteles *omnium virtutum optimam & perfectissimam vocat.* Item, ex Platone, ait, Quòd *nec Hesperus, nec Lucifer, adeo sit admirabilis, atque Justicia.* Quæ sc. integro legum obsequio absumitur. Et, licet principaliter vel architectonice sit in principe aut rege, qui pastor populi dicitur, & de alto solio jus suis subditis pronuntiat; in quocumque tamen subdito suo modo esse debet, scilicet constans & perpetua voluntas obsequendi justis legibus principis, pro bono communi aut civitatis, & pro evitando scandalo. Nam, sicut unusquisque subditorum pars regni est, ita omnia sua dirigere debet ad bonum totius, vel ad bonum publicum: non interim ut privatum negligat: nam bonum publicum, & privatum, non sunt opposita, sed subordinata.

Secundò justicia specialis dividitur in-

com-

commutativam, & distributivam. Quæ species suo loco explicantur. Interim nunc de justicia universali, seu legali, loquemur; quæ in conservanda humanæ societatis æqualitate versatur: &, latissime loquendo, dividitur in humanam, & divinam. Iusticiam divinam, quæ legibus vel mandatis divinis debet conformari, theologis tractandam relinquimus: nos tantùm de justicia humana, legali, aut civili, agemus.

CAP. XIV.

Vtrùm Ius in natura fundetur, an in sola hominum opinione.

IUsticiæ universalis vel legalis objectum est lex, vel vis. Et ideo dicitur legalis. Et, definitur generali definitione, *constans & perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi.* Ius varie sumitur. Primò pro necessitudine. Sic habetur cognationis aut affinitatis jus; lege ult. ff. de just. & jure. Secundò jus dicitur locus, in quo justicia administratur; prætorium sc. aut forum. Hinc antiqua formula, *in jus ambulare.* Tertiò jus accipitur pro potestate. Ut, habere jus in aliquem; vel, esse sui juris. Quartò jus sumitur pro scientia juris. lege 1. ff. de iust. & jure. Quintò jus significat juris aut legis executionem, aut

judicis sententiam. Hinc judex dicitur jus dicere. Sextò jus significat ipsam legem. Hinc scientia legalis dicitur Iurisprudentia. Septimò jus significat bonum & æquum, legis naturæ præscripto consentaneum. Hoc sensu jus dicimus esse objectum justiciæ; quę sc. in omnibus negotiis æqualitatem & æquitatem servat. Ideoque definitur, ut suprà, *constans voluntas jus suum cuique tribuendi*, id est, quod cuique ex æquitate debetur. Hinc à lege jus distinguitur ut forma à materia; anima à corpore. Nam jus est quasi anima legis; quæ justa nuncupatur à jure & æquitate sua. Ideo lex sine jure aut æquitate est quasi corpus sine anima.

Iam quæritur, an jus in nuda hominum opinione, vel potiùs in naturæ veritate, fundetur. Hoc est; utrùm justa dicantur secundum opinionem hominum, an secundum veritatem rei. Resp. Videtur jus à sola hominum opinione pendere: quia non est idem apud omnes: nam alius & alius populus alio & alio jure utitur, & fere quisque proprio. Apud Persas & Macedones actio dabatur in homines ingratos: quod tamen vitium alibi manet impunitum. Lacedæmonij eduliorum furta permittebant: ab aliis populis non ferebantur. Nec hoc mirandum, in tanta gentium diversitate diver-

sa

sa esse jura, cùm, in una eademque civitate leges rogari & subinde abrogari, sæpiùs videamus. Et, quod jam dictum, jus est anima legis, lex corpus juris. At, quod in natura fundatur, idem est apud omnes. Ideo immobile. Ergò jus non in natura, sed in opinione hominum sola, fundari videtur.

His non obstantibus, asserimus, jus non consistere in nuda hominum opinione, sed in naturæ veritate. Aliàs justum diceretur, quicquid tale visum est, aut placet potentioribus. Quod est absurdum. Sic enim oporteret ipsam tyrannidem esse justam; imò latrocinia. Dico igitur, jus partim in legibus scriptis, partim in natura fundari. Nam lex est quasi corpus juris; ut suprá. Et jus, ceu anima legis, unde & jus nuncupatur quatenus legi innititur, mutabile est sicut ipsæ leges; quæ secundum temporum & locorum circunstantias rogantur & abrogantur. At, quatenus jus fundatur in natura, id est, in naturali quantitate & ratione, æternum, immutabile, constansque est, idemque apud omnes. Sic partim mutabile est, partim immutabile, & sæpe jubentur mala pro bonis, pernicioſa pro salubribus. Una tamen eademque mens est & consilium omnium ubique legislatorum; nempe ut primam naturæ justiciam, rectamque ra-

tionem, juriſque æquitatem, legibus ſuis exprimant. Quod ſi effectu non aſſequantur propter humani ingenij imbecillitatem, affectu ſaltem & voluntate eò proxime accedunt. Quicquid igitur lege præſcribitur, ſive æquum ſit, ſive iniquum, jus dicitur, habita ratione ejus quod fieri debet aut intenditur à legiſlatore. Ideo judex, etiam inique judicans, jus reddidiſſe dicitur lege penult. de juſt. & iure.

Simia tamen, etiamſi purpura induatur, ſemper eſt ſimia; ut veteri fertur adagio: ſic iniquitas, ſemper eſt iniquitas, etſi ex authoritate legis quandam ſpeciem gerit iuſticiæ, juris, æquitatis. Ergò jus non in hominum conſiſtit nuda opinione, ſed in natura potiùs, aut conformitate cum recta ratione, aut naturali æquitate. Quamvis eatenus mutetur ſæpiùs, quatenus in legibus ſcriptis continetur, ob ſingulares & mutabiles circunſtantias; ſua tamen natura æternum & immutabile eſt. Si in Germania non punitur ebrietas, punitur in Gallia. Ius varium eſt Germanicum & Gallicum, & quaſi contrarium, quoad circunſtantias legum, vel juris applicationem. Idem tamen jus utrobique eſt ſua natura & eſſentia, eadem æquitas. Nam in Germania iniquum eſſet, omnes punire ebrios: ſic enim omnes, ſi forte,

te, germani puniendi essent. At in Gallia hanc turpitudinem gliscentem magistratus punire debet, & obviam ire malo, ne nimia magistratus conniventia Galli evadant pejores Germanis. Ita jus & æquitas ex utraque parte est, licet varietur pro circunstantiis singularibus. At circustantiæ externæ non pertinent ad essentiam juris, sed ad executionem legis. Nam, quemadmodum punire ebrietatem, & non punire, contradicentia sunt; ita, si secundum naturam alia est æquitas in non puniendis ebriis in Germania, & alia, seu oppositа, in puniendis in Gallia; una æquitas contradiceret alteri. Quod est absurdum. Nam nec bonum bono, nec verum vero, nec justum justo, nec æquum æquo, opponitur. Aliàs unum aliud everteret & destrueret; quod est absurdum. Una igitur eademque est æquitas legis Galliæ & Germaniæ, secundum naturam; quæ tantùm populorum & locorum circunstantiis mutantur. At circunstantiæ externæ non mutant internam rei naturam. Quippe qui in Germania iniquũ putant esse, ebrios punire, illi iidem censent, æquum esse, punire in Gallia: &, quia in Gallia putant, ebrios puniendos esse, illi iidem iniquum esse putant, omnes puniendos esse in Germania: propter circunstantias locorum.

Ita tum Galli, tum Germani, eundem æquitatis seu juris sensum habent: ideo plane idem sentiunt. Hinc jus, in se ipso nudum simplexque, sibi constans semper & simile est, etiamsi leges pro circunstantiis sæpiùs mutentur, imò sæpiùs ferantur iniquæ, pro diverso hominum sensu. Nam omnium idem de rebus judicium: sed aliud aliis ratio dictat faciendum, vel non. Iuris tamen & rerum stabilitas non vacillat: sed ratio & sensus humanus. Quodsi omnia removerentur recte sentiendi & judicandi impedimenta, si falsa persuasio nobis non imponeret, si non deciperet corruptus sensus; idem esset omnium de omnibus judicium; nulla lex iniqua ferretur. Concludamus igitur, jus fere omne, prout res hominum nunc fluunt, pendere ab opinione hominum, fundari tamen in veritate naturæ. Nam, si essentia sua, vel simpliciter, in sola hominum opinione jus consisteret, quomodo eadem esset mens, idem judicium & consilium omnium judicum & legislatorum? Nam omnes legibus suis & sententiis jus & æquitatem exprimere conantur & intendunt; etiam cùm iniquissimas leges aut sententias ferunt.

CAP.

CAP. XV.

De lege. Et de æquitate; num possit scribi.

A lege justicia legalis nuncupatur. Legis anima ius & æquitas est ; ut suprá. Proxime igitur de lege & jure seu æquitate dicendum. Suprà ostendimus , ius non in nuda hominum opinione , sed in naturæ veritate , consistere , & esse animam legis. Id nunc enucleatiùs dicendum, ex legis & æquitatis , seu iuris, definitione. Et , quia omne ius , modò æquum sit , à lege æterna, quæ in intellectu divino, proficiscitur : dicendum quoque erit de lege æterna.

Verùm, ut à capite ordiamur, tenendum, legem multis modis accipi. Primò , & satis improprie , significat artis regulam. Hinc, leges Grammaticæ, vel Rhetoricæ; id est, præcepta vel regulæ illarum artium. Secundò significat aliquam disciplinam. Ut, lex Christiana , aut Mahometarum. Tertiò id quod lege præscribitur. Ut, factores legis , Rom. 1, id est , eorum quæ lex præscribit. Quartò, & magis ad institutum, lex in genere definitur *Regula vel decretum rectæ rationis, ab eo , qui curam habet communitatis , cum parendi necessitate , propter bonum commune, sancitum.*

Qua definitione omnis lex generaliter continetur, divina, humana; ut ex ejus explicatione patebit. Primò lex dicitur *regula vel decretum rectæ rationis.* Quibus verbis exprimitur causſa efficiens legis; nempe recta ratio, vel intellectus practicus; qui non solùm actionum noſtrarum finem proponit, ſed præſcribit etiam regulam & menſuram, cui actiones noſtras, ut bonæ à malis diſtinguantur, conformari oportet. Sic lex non ſolùm eſt in intellectu ut in ſubjecto, ſed eſt etiam ab intellectu, ut cauſſa efficiente: nam intellectus eſt, vel rationis, ordinare & præſcribere. Hæc actionum noſtrarum regula, à recta ratione præſcripta, appellatur lex, ſive divina ſive humana. Nam lex humana umbra & imago eſt legis divinæ, ut ſcripto vel litteris per accidens mandatur. Per accidens, propter commoditatem noſtram; ne ſc. hominum excidat memoria. Et, quia nihil tam circunſpecte ſcribi poteſt, quod omnes caſus aut circunſtantias ſingulares, quæ infinitæ ſunt, contineat, ideo leges feruntur univerſaliter aut generaliter, *leg. jura ff. de legibus.* & flectuntur ac mutantur ſecundum ſingulares eventus aut circunſtantias. Hinc illius axiomatis ratio & origo; *Summum jus ſumma injuria.* Si enim verba vel litteram, ut loquuntur, ſemper attendas,

tan-

tantum abeſt ut legi ſatisfacias, ut potiùs ſummam ſæpiùs committas injuſticiam; quia lex eſt univerſalis: ideo debet applicari & coarctari ad ſingulos caſus, & non ſæpe premi & urgeri κατὰ τὸ ῥητὸν, hoc eſt, ſervare mentem legiſlatoris, neglecta littera. Exempli gratia: Lex generaliter jubet reddere depoſitum: An ideo gladius furioſo reddendus? Omnino, ſi legis tantùm verba ſpectes: at vim legi facit, qui adhæret verbis, neglecta mente legiſlatoris; quæ eſt, æquitatem, non iniquitatem, præcipere. Ergò lex interpretenda eſt ſecundum bonum & æquum. Qui jubet enim reddi depoſitum, reddi ea mente jubet, ut jus ſuum domino reddatur. At ſine læſione domini aut aliorum gladius furioſo reddi non poteſt. Ergò, *qui non reſtituit gladium furioſo*, legem depoſiti non violat, quia ſequitur ſenſum legis, licet non verba.

Si quæras, cur non hoc etiam lege exprimatur; nempe furioſo non eſſe reſtituendum gladium, aut aliquid ſimile: Reſp. ut priùs. Lex generaliter fertur. Ideo non poteſt omnes & ſingulos caſus exprimere; qui tamen ad legiſlatorem revocantur, & æquitatis vel juris vocabulo continentur. Nam æquitas eſt anima legis: verba legis ſunt quaſi corpus illius animæ. Ergò ſummum

mum jus dicitur ſumma injuria. Hoc eſt, cùm rigoroſe lex, vel potiùs legis verba, ſervantur; neglecta mente legiſlatoris, vel poſthabita æquitate; quæ juris ſcripti moderatio eſt, & litteræ laxamentum.

Hinc ſequitur, æquitatem, animam legis, ſcribi non poſſe, quia nihil tam caute poteſt ſcribi, cui ſemper acquieſcere oporteat ſi urgeatur ſcriptum, quia ſc. omnes caſus & eventus ſingulares exprimere nequit. At æquitas ſemper eſt æquitas. Ergò non poteſt ſcribi aut litteris mandari. Nam, ſi ſcribatur, non eſt ſemper æquitas; quia non eſt æquum, aliquod ſcriptum ſemper obſervari, ſi verba ſpectes, & ſcripturam. Deinde æquitas eſt anima vel ſenſus legis. At non anima, ſed corpus legis, ſcribitur. Hinc æquitas non ſcribitur, nec ſcribi poteſt, ſed in omni eventu à viro prudenti explicanda eſt. Scire enim leges, non eſt, verba earum tenere, ſed vim & poteſtatem legis ſcire. *ff. de lege.*

Non autem idem eſt æquitas quod clementia aut miſericordia. Primò clementiæ opponitur ſeveritas, æquitati iniquitas. Quippe legem ſemper ſequitur æquitas, ſive ad humanitatem, ſive ad ſeveritatem tendat. Si quis peccavit in legem eo tempore, quo maxime obſervari debuit, & timendum

ſit

sit ne exemplum noceat; is certe verus putandus est legis sensus, qui ejus verba ad maximam torquet pœnæ acerbitatem. Secundò, æquitas est interpretatio legis: clementia verò, remissio; Ergò æquitas & clementia differunt. At lex suam interpretationem non exprimit, nec potest exprimere; aliàs non indigeret interpretatione. Deinde, ea pendet à singularibus casibus; qui infiniti sunt. Unde sequitur, æquitatem non posse scribi. Imò, si scribatur, non est ampliùs æquitas, sed lex; quia nullum scriptum potest secundum æquitatem omnibus casibus applicari, si verba scripta spectamus. Nec hinc tamen inferendum, omnem legem scriptam esse iniquam, quòd æquitas non possit scribi. Hoc, inquam, non potest colligi ex prædictis: siquidem æquitas, est anima legis scriptæ; interpretatio, est mens legislatoris: ideo æqua quidem dicitur lex, sed non ipsa æquitas; & legislator legem universalem vult explicari secundum singularia eventa vel regulas æquitatis.

Secunda particula definitionis legis est, *ejus, qui curam communitatis habet.* Quibus quoque verbis caussa legis efficiens significatur. Nam intellectus, vel recta ratio, non solùm legis caussa efficiens est, sed etiam subjectum; ut suprà diximus. Siquidem lex

est

est regula vel decretum intellectus practici. At legislator est tantùm caussa efficiens legis, vel promulgator. Is autem est, qui habet curam communitatis. Nam, si lex ad multos pertinet, certè legislator multitudini præesse debet; ut ab eo lex suam habeat authoritatem. Nam, qui præest multitudini, vel unus simpliciter est, sc. Deus, qui lege æterna universa moderatur: vel plures sunt, qui multitudinem rerumpublicarum, provinciarum, regnorum, moderantur; ut magistratus, principes, Reges, Dei in mundo vicarij. Atque ita intelligimus, quatenus lex dicitur regula vel decretum, ab eo, qui curam communitatis habet, sancitam, promulgatam, confirmatam esse. Legis promulgatio est legis applicatio, quatenus iis proponitur & applicatur, qui sub ea lege vivere tenentur; sine qua applicatione non fit mensura vel regula morum vel actionum.

Tertia particula definitionis est, *cum parendi necessitate*. His verbis significatur vis aut vigor legis. Quo distinguitur à consilio. Consilium non adfert parendi necessitatem. Arbitrarium est, consilium admittere, vel non admittere. At lex obligatoria est, quasi à ligando; quòd liget vel obliget ad obtemperandum. Græce dicitur νόμος, à νέμειν; quòd tribuat vel distribuat unicuique

jus

jus suum. Nam justicia, quæ est constans voluntas jus suum cuique tribuendi, legibus perficitur & exercetur. De essentia itaque legis est obligatio legis. Quo differt à consilio; quod neminem ad parendum obligat. Quia lex edictum ejus est, qui jus & authoritatem habet in multos. Consilium verò privatorum est. Nam, etiamsi magistratus alicui consilium communicet, id tamen non facit tanquam magistratus, at tanquam persona privata, quia non facit ex authoritate publica, sed ex animi benignitate. Nulla igitur sequitur obligatio. Nec, si non paretur consilio magistratus, ideo dicendum, magistratui resisti aut rebellari. Quia consilium non est magistratus, tanquam personæ publicæ, sed privatæ. Quæ in alios ad cogendum nullum habet imperium. Nam par in parem nullum jus obtinet. Et omnes privati præsumuntur pares; sc. quoad obligationem.

Quarta particula definitionis est, *propter bonum commune*. Qua significatur finis legis; nempe multorum utilitas. Hinc rectissime Tullius, *Ideo legum servi sumus, ut liberi esse possimus*. Et in nulla alia re servitus concurrit cum libertate, nisi in observatione legum. Imò imperator ipse, vel princeps, fatetur, ita se lege solutum esse, ut tamen secun-

secundum legem vivere oporteat; propter sc. bonum communitatis; cujus vindex & assertor debet esse bonus princeps: Lex enim bonos à malorum injuriis tuetur, & omnium *libertatem conservat.*

CAP. XVI.

Legis divisiones. Et de lege æterna.

IUxta superiora quatuor in lege notata totidem ea modis dividi potest. Primò potestas Legislatoris legi vim & authoritatem addit. Unde dividitur in divinam, & humanam, à Deo vel homine legislatore. Secundò in lege observatur actus intellectus practici, vel rectæ rationis. Nam suprà definitur *regula mentis, vel rectæ rationis.* Hinc dividitur lex, ratione subjecti, in legem æternam, quæ est in mente divina; & temporalẽ, in humana. Tertiò notatur materia vel modus legis. Eo dividetur in affirmativã, quæ præcipit bonum; & negativam, quæ vetat malum. Ideo suprà quoque diximus, duas esse essentiales justiciæ functiones; sc. facere bonum, & declinare à malo. Quartò observatur finis legis, nempe bonũ commune: cujus gratia dividitur in naturalem, & supernaturalem. Lex naturalis est pro bono naturali, seu temporali; pro pace publica, civium

vium tranquillitate & securitate. Supernaturalis est pro bono supernaturali; pro felicitate animarum; ut lex fidei pro felicitate cœlesti.

Ceterò, sit licet bonum commune finis legis, & nihil præscribat nisi bonum & utile; multis spectatis tamen circunstantiis, potest aliquis legem faciendo peccare. Ut, si quis creditori pecuniam solvat ob malum finem, ut ludo vel scortatione consumat; is quidem legem justiciæ implet, debitum solvendo; peccat tamen & aberrat à virtute, propter circunstantiam finis, qui debet esse regula & mensura omnium nostrarum actionum. Et hæc est causa, quòd priùs diximus, æquitatem scribi non posse. Scilicet, quia nullum scriptum ita circunspecte tradi potest, ut litteræ in omnibus sit adhærendum; idque propter infinitatem circunstantiarum & eventorum singularium.

Lex æterna, est fons & principium omnium legum; nihil sc. aliud, quàm summa & æterna ratio divinæ sapientiæ, res omnes ad destinatos suos fines dirigentis. Re ipsa non differt à divina prudentia, sed tantùm ratione. Quippe eadem mens divina, quatenus absolute intelligitur universa in suos fines flectere, appellatur providentia: sed,

quatenus unumquodque secundum naturæ suæ conditionem dirigit & moderatur, dicitur lex æterna ; id est, ratio divinæ sapientiæ , omnium actionum & motionum, secundum naturam uniuscujusque rei, cum aliqua necessitate , directiva. Nam lex omnis obligatoria est; ut suprá. Quo spectat illud Sapientiæ 8. ubi dicitur Sapientia divina attingere à fine usque ad finem, fortiter. Quo notatur legis æternæ necessitas. Cui omnia subjecta esse oportet ; ut à qua disponuntur omnia suaviter. Et, quamvis non omnia finem proprium semper assequantur, semper tamen habent finem lege æterna destinatum. Ideò etiam homines, cùm peccant , & deficiunt à lege æterna præcipiente, incidunt tamen in alium finem, vel in pœnam à lege æterna puniente destinatam. Nec alia lex est, quæ præcipit, & alia , quæ vetat, & punit; sed eadem plane. Denique , cùm agitur de lege æterna ; quia negativum includitur in affirmativo, ideo lex, quæ præcipit bonum, eadem vetat malum , & malum commissum punit.

Quæritur, an aliquis eximi possit obligatione legis æternæ. Resp. Si lex æterna rerum mutabilium est, non video, cur semper & in omnibus sit obligatoria. Iam ecclesia lege æterna non tenetur, ut olim , observare

cere-

ceremonias Judæorum. Ergò lex æterna, quatenus est de illis ceremoniis observatis, neminem nunc obligat.

At dices; Non est lex, si non obligat. Deinde; Lex æterna debet semper esse obligatoria. Resp. Si non obligat in hoc, in alio tamen obligat. Nam lex æterna universa & singula complectitur. At, quia multa sunt mutabilia, non ideo lex æterna est mutabilis, sed omnia respicit, & dirigit secundum naturam suam; ut suprá.

Rursus quæritur; quomodo lex æterna nobis innotescat. Resp. Duobus modis. Primò lege scripta. Quæ conscientiam movet, & regit. At unde vis infertur conscientiæ, nisi à vi quadam altiori, nostras leges quodammodo vivificante? Secundò, lex æterna ex lege naturæ, quæ illius quædam participatio est, & quam Aristoteles πρῶτον δίκαιον appellat, nobis exprimitur. Ut; *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris.* Item; *Turpe est, locupletari aliena jactura.* Universalis hæc est naturæ persuasio, divinitus quodammodo nostris animis insculpta, quæ etiam impios & invitos constringit. Ideo originem habet à cœlesti illa & æterna lege, cujus in mentibus & conscientiis hominum quædam est participatio.

Hinc legem temporalem in scriptam &

non scriptam dividimus. Lex, vel jus, non scriptum, in natura, est jus gentium. Jus scriptum communiter appellatur positivum, vel civile; ut quoque municipale jus contineat; ut quod proprium est civitatum & rerumpublicarum. Aristoteles tamen jus civile latiùs accipit, eoque complectitur quoque jus naturale. Nam jus positivum, vel civile, dividit in φυσικὸν & νομικὸν, naturale & legale.

CAP. XVII.

De Iure non scripto. Et primò de Consuetudine, & Iure naturali.

JUs non scriptum, vel commune est, vel proprium. Hoc dicitur Consuetudo. Nam consuetudines fere non sunt omnium communes, sed quorundam locorum propriæ. Dicitur Consuetudo jus non scriptum, quia tacito hominum consensu inducitur. Nam si litteris mandatur, consuetudo ampliùs non est, sed lex. Siquidem consuetudinis initium ignoratur. At ejus, quod scribitur, initium notum est. Ergò Consuetudo est jus non scriptum. Nam vi sua sensim influit in mores hominum, ut, quòd consuetudinis est, à natura esse videatur, vel antiquitus bono publico sancitum. Ut nihil potentius

tius sit in regendis hominibus consuetudine; præsertim quia vetustate vim naturæ obtinuit. Ut Pindarus non meritò consuetudinem, vel morem, appellet hominum regem; quòd mos solus imperet, jubeat, vetet & præscribat quod videatur. Dicitur autem jus, quòd temporis præscriptione juris vim & authoritatem sortiatur.

Differt consuetudo à lege proprie dicta; quâvis in communi lex non scripta dicatur, quòd vim legis obtineat. Nam cõsuetudo nõ à principis judicio vel imperio vim habet, sed sensim & summa omniũ volũtate in animos hominum illabitur, ut temporis diuturnitate legis vim acquirat. At lex momento exerit sese, principisque jussu sæpe nolentibus & invitis datur. Ut princeps, legum; morum verò & consuetudinum magister videatur esse populus. Hinc dicit Chrysostomus, Legem tyranno, Consuetudinem regi similem esse. Nam legum vis multo major, quàm morum; qui sc. interdum legibus antiquantur; sed non item leges moribus. Nam, si leges aliqua Consuetudine quodammodo exoleverunt, magistratum penes est, eas denuo in usum revocare. Interim tantum acquirit authoritatis & gratiæ consuetudo, ut sæpe regnet & dominetur lege potentius, non ut potestatem habeat,

quam ipsa lex, majorem; sed jure quidem æqualem, gratia & benevolentia populi stabiliorem. Nam consuetudo nunquam jussa aut imperata fuit, sicut lex, sed ultro accepta, & quasi evocata, omniumque excepta favore. At, quod ultro probatum est, id solet gratius & acceptius esse, quàm quod jussum aut imperatum. Consuetudo tamen non potest legi derogare. Ideo vim quasi precariam habet, & quandiu videbitur principi; cui si sanctionem subjiciat, ex consuetudine facit legem. Hinc constat, leges & mores ab eorum, qui summam habent in republica potestatem, arbitrio pendere. Videsis de hoc etiam Bodinum de rep. lib. 1, c. 10. Et hæc pauca de consuetudine, quomodo differat à lege.

Ius non scriptum commune duplex est; sc. naturæ, & gentium. Dicitur jus commune, quia omnes & universos obligat. Nam omnes naturæ sumus participes. Dicitur jus non scriptum, quia nullum jus, nulla lex, omnibus & universis scribi potest. Siquidem nemo jus habere aut imperium potest in totum mundum, ut universitati leges præscribat. Ergò jus naturæ, vel gentium, non scriptum est. Nemo eximitur obligatione juris naturalis; quod etiam jus gentium in se complectitur: quia, sicut jus naturale

rale ad omnia animantia extenditur, ita ius gentium pertinet ad omnes homines.

Jus naturæ nihil aliud est, quàm rectæ rationis judicium vel dictamen; quo lumine, nobis à lege æterna impresso, evidenter cognoscimus, ea facienda esse quæ naturæ conveniunt, & fugienda quæ sunt ei contraria. Hujus igitur juris regulæ eædem sunt quæ justiciæ universalis; sc. faciendum esse bonũ, & declinandum à malo: quia, quod bonũ est, naturam conservat; quod malum, corrumpit. Hinc aliæ regulæ pullulant. Ut; *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris. Non oportet locupletari alieno damno.* Eodem spectant præcepta justiciæ & pietatis in parentes, quæ etiam suo modo naturæ instinctu reliqua animantia observant. Pietas verò in Deum non est juris naturalis, quatenus universaliter sumitur, sed potiùs juris gentium, ut distinguitur à jure naturæ, ut dicetur infrá.

Dixi, jus naturæ esse rationis rectæ judicium. Hinc sequitur, ejus subjectum esse intellectum. Nam regnat in hominum conscientiis. Fundamentum tamen & prima origo juris naturalis est naturalis appetitus. Qui triplex; sc. essendi, vivendi, conservandi. Primò appetimus esse simpliciter. Nam, etiamsi miseri simus, non tamen appetimus non esse, sed potiùs non esse miseri.

Ergò semper desideramus esse ; quia melius est, esse, quàm, non esse. Et natura semper appetit quod melius est. Secundò appetimus vivere ; quia melius est, vivere, quàm, tantùm esse. Nam inanimata tantùm sunt; reliqua non solùm sunt, sed etiam vivũt. Et unumquodque in suo ordine appetit quod melius est: ut inanimatum, esse ; quod melius est quàm non esse: animata, etiam vivere; quod melius est quàm solùm esse. Tertiò appetimus conservari. Nam, quid prodest esse vel vivere, si statim perimus? Ergò ultimum naturæ votum suæ conservationis est. Hinc jus naturale dictat, sectandum bonum, quod naturam conservat; fugiendum malum, quod corrumpit naturam ; ut sc. simus, vivamus, duremus. Alimentum esse accipiendum ut vivamus ; colendos parentes ut vitę autores & conservatores; contrahendum matrimonium pro generis conservatione, idem naturæ jus dictat. Cùm igitur dicimus, jus naturale pertinere ad omnia animantia, vel, ut Ulpianus loquitur, quod omnia animantia docuit natura juris naturalis esse : hoc non est intelligendum ratione subjecti ; quia non omnia animantia rationem & judicium habent ; ut suprà jus naturæ definivimus rectæ rationis judicium; sed ratione fundamenti, aut originis, nempe

pe appetitus naturalis; qui communis est omnibus animantibus; omnia enim cupiunt esse, vivere, & conservari. Ideo recte Ulpianus hoc sensu dixit, jus naturæ esse, quod omnia animalia docuit natura; ut, appetere sui conservationem; generare sibi simile; vim vi repellere, &c. non quòd animantia proprie juris capacia sint; nam omne jus habet rationem regulæ, quâ animalia non cognoscunt: sed quoniam animalia naturæ quadâ incitatione ea præstant quæ jus naturæ præcipit, & agunt naturali instinctu, quæ homines ratione naturali. Jus itaque proprie ad solos homines pertinet, quatenus à ratione & intellectu pendet, & vim regulæ aut præcepti obtinet. Nam homines bene nati vi juris naturalis officium facere coguntur. Idem jus impiorum conscientias vexat, cùm ab officio deflectunt fundamentaliter: quod tamen, ratione appetitus omnibus animalibus communis, ad reliqua animalia quadam analogia trahitur.

Quæritur, an jus naturæ omnes semper obliget. Videtur quòd non. Nam matrimonium est juris naturalis; sc. propter generis conservationem: non tamen omnes tenentur contrahere matrimonium. Resp. Primò; Omne jus, omnis lex, obligatoria est, sua natura; suprà in definitione le-

gis. Ideo jus à jubendo, lex à ligando, dicitur. Secundò; jus naturæ est à ratione & judicio. Ergò tantùm obligat rationis capaces. Nam nemo tenetur id præstare, quod non intelligit, nec intelligere potest. Iuris naturalis est, amare parentes, & commune quasi omnibus animantibus: si tamen infans parentem occidat, non dicitur violasse jus naturæ; quod sc. non potuit intelligere; sed ob ætatis innocentiam excusatur; quia nondum habet usum rationis. *lege si infans. ff. ad legem Cornel. de sicariis.* Tertiò; Iure naturæ præcipitur matrimonium. Id enim quasi docentur omnia animantia, nempe ut copulentur, pro conservatione generis. Ideo homines tenentur contrahere matrimonium jure naturæ, non simpliciter, sed si aliter vivere nequeunt. Nam ipsa natura vagas detestatur libidines. Omnesque gentes, etiam à vera pietate alienæ, sola naturæ voce & honestatis magisterio, illud recipiunt.

Rursus quæritur, qualis sit obligatio juris naturalis. Resp. Jus naturæ neminem civiliter obligat, vel cogit, sed tantùm naturaliter. Ideo ex obligatione naturali in aliquem non datur actio civilis; quia hæc obligatio internæ tantùm conscientiæ est; at leges civiles non respiciunt conscientiam, sed externas actiones. Verbi gratia, si aliquem

quem magno affeci beneficio, ille mihi naturaliter obstrictus erit: at, si me in aliquo periculo ingratus deserat, cùm succurrere possit, propterea non possum in judicio cum illo agere: nam mihi tantùm naturaliter, non civiliter, obligatur. At si tamen aliquid solvatur ex obligatione naturali, non datur restitutio. Ergò obligatio naturaliter efficax est, ad pariendum exceptionem, sed non actionem.

CAP. XVIII.

De jure Gentium.

JUs naturæ in communi divisimus in jus naturale in specie, & jus gentium. Jus naturale, quod natura docuit omnia animantia, ultra familias non extenditur. Jus gentium ad omnes gentes & societates hominum diffunditur. Jus naturale fluit à natura, id est, appetitu naturali omnibus animantibus communi. sup. Nam de iis præscribit, quæ naturaliter appetenda ut bona, & fugienda ut mala. Ideo animalis vel hominis proprium est; non quatenus est homo; sed quatenus adhuc vitam agit in agro cum uxore & liberis animalem, simplicem, cupiditatis & æmulationis expertem, nullis nisi naturæ legibus obnoxiam, pro sui & suo-

suorum conservatione, procreatione, educatione, noxiorum fuga, & persecutione salubrium: sed, cùm ad societatem suapte natura homo, animal sc. politicum, feratur, paullatim è domo seu agro exiens, cognationibus primò, tum affinitatibus, deinde amicitiis, postea vicinitatibus, demum commerciorum usu, mutuaque societate, totum genus humanum complectitur. Inde jus gentium ultra familias effusum.

Prima itaque societas fuit in conjugio, secunda in liberis, in eadem familia; nec ultra familiam jus naturæ processit. Familiæ vocabulo intelligo matrimonium, maris & fœminæ copulationem, liberorum procreationem, conservationem. Hæc enim omnia animantibus quodammodo sunt communia. Ut jus naturæ merito ad familiam constringatur, suo modo omnibus animantibus communem. Hinc Aristoteles, 1 de repub., secundam hominum societatem appellat familiam. Secuta postea sunt fratrum conjunctiones: deinde cognatorum & agnatorum; qui cùm in eadem domo capi non possint, in alias tanquam in colonias demigrarunt, & matrimoniis sibi affinitates contraxerunt; unde plures propinqui; qui, in immensum propagati, multas fecere vicinias & pagos; quòd ejusdem viciniæ homines

eodem

eodem uterentur fonte; nam πηγαὶ Dorice fontes appellantur. Aristoteles idcirco φρατρίας vocat, hominum sc. conventus qui ejusdem putei usum habent, ut sacræ litteræ describunt puteos jumentis adaquandis à Patriarchis destinatos. At, cùm non omnis ferat omnia tellus, successit officiorum & commerciorum usus ad vitam commodiùs degendam. Hinc justicia coli cœpit, fides servari; latæ leges; cum ignotis & extraneis eadem actum probitate, qua priùs cum familiaribus. Et hoc appellatur jus gentium. Quod à naturali recedit; quia jus naturæ commune est animalibus: jus gentium solos respicit homines, sed universos. Jus naturale, naturæ potiùs instinctu, quàm ratione, pro jure primo recipitur. Ius gentium naturali ratione introductum est. Ideo etiam appellatur jus naturale, propter universalitatē, sed acceptione minùs communi; siquidem non ad omnia animantia, ut jus naturæ proprie dictum, extenditur, sed ad solos homines dirigitur. Ita, sicut jus naturæ definitur, quod natura omnia animalia docuit: ita jus gentium definiri potest, quod naturalis ratio omnes homines docuit.

Jus gentium duplex est: primarium, & secundarium. Jus gentium primarium peccati præcedaneum est; non quòd ante peccatum

catum fuerint gentes, aut nationes; sed quia hoc jus in ratione naturali incorrupta fundatur. Hujus juris est religio, pietas in Deum, charitas in Proximum. Et, licet hodie ista falsis opinionibus & perversitate hominum depravata sint, in ratione tamen incorrupta primò fundantur; omniumque gentium & hominum animis religio ita inhæret, ut nullo modo evelli possit. Ideò omnino putandum, hominibus propriam esse religionem. Et, quicquid proprium alicujus est, illud à prima natura fluxisse oportet. Ejusdem juris est libertas, & amor patriæ. Amor, aut pietas in parentes, non est juris gentium, sed naturæ, quia ad familiam & omnia animantia pertinet.

Jus gentium secundarium peccato posterius est. Ferrea sc. & corrupta hominum ætate esse cœpit. Huius juris sunt regna, servitus, contractus, usus, nummi, &c. Necessitas enim regna vel reges stabilit, ut cives ab externis distinguerentur, tenues ac inopes à potentioribus vel ditioribus defenderentur. Fundamentum igitur est lex illa naturæ; *Ne quis cum alterius damno locupletetur.* Bella introducta sunt propter impietatem hominum, ad vim publicam propellendam; eò quoque impellente jure naturæ; quod permittit vim vi repellere. Ideo bella quo-

que

que sunt juris gentium secundarii, vel post peccatum. Nam, si homo non peccasset, nulla fuissent bella: fuissent tamen religio, pietas, charitas. Servitus quoque, quamvis naturæ maxime contraria esse videatur; cum libertati naturali repugnet; tamen jure gentium introducta est, bellorum occasione. Quippe in bello captos jure naturæ, quod vim vi repellere permittit, occidere licebat. Justa item quodammodo ratione introducta putatur servitus, imò ab humanitate summa processisse. Nam summæ fuit humanitatis, vivos servare, quos necare fas erat. Hinc servitus à *servando*, sicut mancipium à *manu capiendo*; quòd hostes manu captos non occiderent, sed servarent. Atque ita quidem ab humanitate introductam servitutem Jurisconsulti tradunt.

Contrà mihi sentiendum videtur. Nec puto, servitutem ab humanitate vel benignitate hostium cœpisse, sed potiùs avariciæ & libidinis inventum esse. Quis enim hosti vitam servaret, si plus utilitatis ex illius cæde expectaret? Servarunt ergò captos, ut eos, bestiarum instar, suis commodis accommodarent. Quæ nulla humanitas est, sed potiùs crudelis libido & avaricia. Aristoteles aliter de servitute loquitur, 1 polit. Nam alios liberos, alios servos nasci scribit.

Libe-

Liberos, qui sapientia & ingenio valent, ideo aptos ad imperandum. Servos, quiad obsequum nati, propter corporis robur, & ingenii imbecillitatem. Et sane naturæ consentaneum videtur, ut homo robustus, dives, rerum gerendarum ignarus, prudentiæ expers, serviat sapienti egenti, corpore imbecillo, & ad labores ferendos inepto. At omnino naturæ contrarium, si stulto sapiens, bonus scelerato, ignaro eruditus, serviat. Sic quodammodo servitus est à natura; à jure servus est, qui imperare non potest. At Jurisconsulti, qui scientiam civilem non ex philosophorum decretis, sed pro populari captu ac sensu metiuntur, servitutem à natura penitus alienam sentiunt, non à primario iure gentium, sed secundario, bellorum interventu, invectam.

Eiusdem iuris quoque sunt contractus, & usus nummi. Hæc multis post sæculis hominum successerunt indigentiæ. Nam bella, servitus, regna, contractus, nunquam inventa fuissent, nisi iniuria, libido, peccatum, inopia, humanam naturam occupassent. Ante usum nummi nulla fuit emptio, nulla venditio, sed tantùm rerum permutatio. Hoc est, res permutabant cum rebus. Qui una re abundabat, & aliis indigebat, ut qui abundabat vino, & indigebat frumento,

vinum

vinum ſuum permutabat cum frumento alterius, & alter, qui abundabat frumento, ſed indigebat vino, frumentum permutabat cum vino. Atque ita nullus alius fuit inter homines contractus, quàm permutatio rerum; quam Juriſconſulti vocant contractum innominatum. *Do ut des*; vel, *Facio ut facias*; vel, *Facio ut des*; vel, *Do ut facias*. Hi enim ſunt quatuor contractus innominati & antiquiſſimi. At, ubi cœperunt gentium & civitatum commercia, item navigationes; cõmoditatis & neceſſitatis gratia introductus nummus. Nam permutatio fuit tantùm inter vicinos & cives; ad peregrinos & remotos proferri non potuit. Hinc itaque cum nummo cœpit contractus emptionis & venditionis, & in locum ſimplicis permutationis ſucceſſit. Quippe medium emẽdi & vendendi eſt nummus. Hæc omnia tamen, ſc. regna, bella, ſervitus, contractus, uſus nummi, &c. ſunt juris gentium ſecundarij. Nam ad omnes gentes & homines, commoditatis & neceſſitatis gratia, ſpectant. Nec tamen hodie ſervitus apud omnes gentes viget, ſed tantùm apud barbaros. Ex quo intelligimus, jus gentium ſecundarium non eſſe omnino immutabile.

Poteſt quoque aliter jus non ſcriptum dividi, quàm ſuperiori capite; ſc. in conſue-

tudinem, & æquitatem. Nam & suprà docuimus, æquitatem scribi non posse. Utraque igitur, tum consuetudo, tum æquitas, litteris obliteratur. Nam per scripturam naturam legis assumit, suamque amittit, modò ab iis scribatur qui legis ferendæ potestatem habent, eoque animo ut sit lex. Itaque consuetudo non est ampliùs, si à tali, eoque animo, scribatur, sed lex. Scribi tamen potest consuetudo privatim ab aliquo, memoriæ caussa: nec propterea naturam suam perdit: ut fecerunt illi, qui consuetudines & usus feudales litteris mandarunt.

Æquitas duplex est: alia civiliter obligatoria, alia non item. Æquitas, quæ civiliter obligat, in legum interpretatione perspicitur: quam sc. omnes judices sequi debent, & alios ad sequendum sua authoritate cogere; utpote quæ nihil aliud est, quàm mens aut sententia legis scriptæ. Altera æquitas prior est: nempe in voluntate & honestate cujusque posita: quæ ideo nullam adfert necessitatem, vel civilem obligationem: quòd à natura fluat, vel à naturali honestate; quæ nullas alias compellendi vias habet; quàm quæ a pudore & verecundia ducuntur; ut, quod secus erit factum, non tam accusari, quàm exprobrari possit; &, qui fecerit, non tam castigandus, quàm vitupe-

tuperandus videatur. Has juris non scripti, vel equitatis, duas species videtur expressisse Aristoteles, 1 Rhet. c. 13, ad hunc fere modum; *Iuris*, inquit, *non scripti duæ sunt partes. Vna in exaberantia virtutis & vitij*; unde probrum, infamia, dedecus male meritis: contrà laus, honor, præmium bene meritis. *Altera legis scriptæ ἔλλειμμα, supplementum, est*; in iis sc. quæ scripto prætermissa sunt. Hîc nota, cùm Aristoteles dicit ὑπερβάλλον κακίας, illud videri dictum cum excessu quodam. Exaggerantur etiam minima peccata, quasi animadversione gravi digna. Quod sane quisque de se facere debet, & se sibi acerrimum constituere judicem.

CAP. XIX.

Iuris scripti divisiones.

SEquitur jus scriptum, vel positivum. Quod sine dubio jure non scripto posterius est. Nam negari non potest, moribus homines priùs quam legibus usos fuisse. Et magna juris gentium pars moribus constat. Jus scriptum, vel positivum, legibus scriptis, vel positivis, continetur, & ab hominibus publicæ authoritatis, probabili ratione spectatis & consideratis rerum circunstantiis, introducitur. Ius igitur scriptum, vel positivum,

tivum, primò est ab instituto hominum, non à natura; unde positivum nuncupatur. Secundò ab iis, qui habent authoritatem publicam, sancitur. Tertiò ante promulgationem neminem obligat. Eóque differtà jure naturæ, quod semper naturaliter obligat. Quartò mutabile est; quia est ab instituto, & à viris prudentibus fertur, secundum mutabiles rerum circunstantias. Nam, licet lex feratur universaliter; ut suprà: non tamen juste ferri potest, nisi habita ratione præteritorum & futurorum, singularumque circunstantiarum. Quemadmodum in scientiis ex inductione & collectione partium universale colligitur: ita ex consideratione singularum circunstantiarum, temporis præteriti, futuri, præsentis, eorum quæ sunt, fuerunt, aut esse possunt, à viris prudentibus in republica leges universales feruntur. Nam ex malis moribus nascuntur bonæ leges.

Varie jus positivum dividitur. Primò late, in jus generale & speciale. Jus generale continetur in ethicis, & communibus virtutum regulis. Non fertur à magistratu, sed fertur à philosopho, & inscribitur animis singulorum. Tamen jus scriptum dicitur, quatenus systema morale efficit. Jus scriptum speciale, policum est, vel œconomicum,

cum. Hoc triplex. Patrium, inter parentes & liberos. Herile, inter dominum & servos. Conjugale, inter maritum & uxorem. Et magna pars juris familiaris legibus scriptis sancitur. Jus politicum, est vinculum civitatis, regni, reipublicæ, legum authoritate munitum, pro pace publica conservanda, & communi bono civium. Hujus juris servi sumus, ut liberi esse possimus.

Jus civile dici solet jus Romanum; κατ' ἐξοχὴν jus civitatis; quæ simpliciter Romam significat; urbem sc. orbis dominam. Dicitur quoque jus imperiale; quòd Roma, vel imperatores Romani, mundo leges præscribant, propter imperium longe lateque diffusum. Hoc sensu jus civile distinguitur à jure municipali. Nam jus civile est jus commune totius imperij. Jus municipale est proprium cujusque civitatis. Quippe continet peculiaria locorum statuta; quæ extraneos non obligant. Aristoteles jus politicum accipit latiùs, pro omni jure positivo & scripto. Nec etiam potuit cognoscere jus Romanum, cùm eo antiquior sit. Hîc voco positivum jus idem quod scriptum. Nam jus naturæ non est jus positivum; quia non est positum, sed insitum. Nec consuetudo est jus positivum; quia non expressum, sed intellectum; non in litteris, sed in sensu. Er-

gò jus positivum est jus scriptum. Quo Aristoteles omne jus scriptum intelligit, sive commune, sive proprium alicujus loci.

Secundò, ex fine, quod bonum publicum est, jus positivum dividitur in divinum & humanum. Illud cultum Dei & bonum ecclesiæ spectat. Hoc utilitatem & bonum civium, tum in pace, tum in bello. Ideo dividitur in polemicum, & basilicum: Hoc pacis custos est; illud bellum & militum ordines regit. Quod igitur dici solet, leges silere inter arma; illud intelligendum de legibus basilicis; quæ pacis tempore vigent; non de militaribus. Vel hoc tribuendum potiùs corruptioni & confusioni hominum; qui rectæ rationi aut ordini non obtemperant, in tumultibus bellicis potissimúm.

Tertiò ratione efficientis jus dividitur in statuta principum, responsa prudentum, jus honorarium seu prætorium, senatusconsulta, & plebiscita. Quorum plena sunt volumina jurisconsultorum. Statuta principum feruntur in regno; senatusconsulta in aristocratia; jus prætorium & responsa prudentum in oligarchia; plebiscita in democratia. De quibus regiminum formulis consule Aristotelem 8 Ethic. c. 10, & 3 polit.

Quartò ratione objectorum varie dividitur jus positivum. Hinc lex Julia de adulteriis:

teriis: lex Cornelia de ficcariis: aliæ de rebus aliis.

Quintò jus positivum vel simpliciter sumitur; & dicitur ἀκριβοδίκαιον, vel τὸ ἄκρον τῆς δίκης, summum jus: vel non simpliciter sumitur, sed ut restrictum moderatione circunstantiarum; & dicitur ἐπιείκεια, æquitas. Nempe vir prudens leges universales ad circunstantias singulares accommodat; ne audiat, quòd summum jus sit summa injuria. Ergò æquitas est moderatio vel restrictio legis universalis. Ea quippe rerum natura est, ut de singulis distincte nec præcipi possit, nec debeat; cùm plura sint negotia quàm vocabula. Æquitas igitur eventus singulares lege non expressos complectitur. Nec peccat lex, quòd omnia exprimat: sed natura potiùs præcepti non est capax. Hinc rationi consentaneum, ut, quæ legislator sua lege exprimere non potuerit, æquitas sua moderatione explicet. Nam lex est instar regulæ Lesbiæ, quæ potest in quamcumque flecti partem, sed secundum justiciæ, rectæque rationis normam. Nam juxta circunstantias, singulares actiones hominum, rerumque infinitos eventus, legem interpretari oportet; ut servetur æquitas. Et, quamvis hæc varia legis inflexio, vel interpretatio, à verbis recedat; non tamen recedit à

mente legislatoris; qui vult, legem suam juxta bonum & æquum accipiendam esse. Et hæc est causa, cur suprà diximus, æquitatem scribi non posse. Ideo Aristoteles appellat ἀναπλήρωμα vel supplementum legis scriptæ; ut suprá. Non enim lege exprimitur, sed à viro prudente suppletur, qui sc. legem ad singulos casus secundum mentem legislatoris varie accommodat.

CAP. XX.

Quid summum jus. An melius sit, rempublicam consiliis prudentum, quàm legibus, administrari.

QUod extra æquitatem est, iniquitas, injuria, dicitur. Hinc summum ius summa injuria. Hoc dictum non debet accipi de jure naturali. Quod summum dici nequit, quòd nullus est naturæ excessus. Non deficit in necessariis, nec abundat in superfluis. Jus naturæ non habet gradus; sed simplex, immutabile, & æternum est. Hoc igitur dictum intelligi debet de jure humano & positivo. Ἀκριβοδίκαιον, vel summum jus, bifariam dicitur: nempe vel à summa perfectione, vel summo rigore. Priore sensu summum jus summa justicia est, posteriore summa injuria. Ciceroni & Terentio vocatur

catur *summa malicia*. Veteribus, teste Columella, *summa crux*. Vulgò *jus* vel *examen rigorosum*: ab excessu scilicet, quòd æquitatis transcendat terminos, cùm mordicus verba legis retinentur, posthabito sensu legislatoris; quod jurisconsulti *cavillari* dicunt, vel *legi fraudem facere*. *lege qui facit. ff. de legibus.* Verbi gratia; lex vetat muros ascendere tempore belli; ascendentem jubet morte mulctari. Si aliquis civis muros ascendat, ut hostium copias aut ordines exploret, vel etiam repellat invadentes; nonne summa esset injuria, extrema iniquitas & malicia, hunc bonum civem propterea morti adjudicare? Id tamen faciendum, si verba legis spectes; sed non, si attendas mentem legislatoris, quam ab æquitate vel ratione naturali recedere non est putandum; & illi rationi vel æquitati verba legis accommodari debent, non verò æquitas vel ratio verbis legis. Hæc autem applicatio fit officio viri prudentis, omnia diligenter examinantis.

Enimvero, quando ratio vel mens legislatoris in obscuro est, nonne tunc semper verbis legis adhærescendum? Resp. Non est semper in leges latas inquirendum; quia hoc non est disquisitionis privatæ: sed statuendum, nihil à legislatoribus, viris sc. prudentibus, sine caussa summaque ratione factum.

leg. omnium. ff. de legibus. Si igitur quid fiat injuste, à judice potiùs, quàm à lege, fieri putandum. *leg. & ideo. ff. eodem.* Nam, curiosiùs in legem inquirere, suspicionem quandam ingerit futuræ rebellionis. Ideo, si mens legislatoris tibi cognita est, judicandum erit secundum bonum & æquum. Id quoque legi insinuari putandum, licet verbis non exprimatur. Sic patet, legem publicam in privatum judicium non cadere. Et sane, satis iniquum, quod à magistratu sanctum est publica authoritate, privatis singulorum judiciis expungi.

At quæritur, utrùm conducibilius fuisset, rempublicam hominum prudentum consiliis, quàm scriptis legibus, administrari. Ratio dubitandi primò 5 Ethic. c. 4. Lex dicitur justicia mortua, magistratus justicia viva. Vel, lex dicitur magistratus mortuus, magistratus vero lex vivens aut loquens. At melius est, à lege loquente, quàm muta, regi: à magistratu vivente, quàm mortuo. Ergò conducibilius videtur, prudentum consiliis, quàm scriptis legibus, administrari. Adde, leges universaliter ferri, viros prudentes singulos casus & eventus observare. Melius igitur videtur, à prudentibus, quàm à legibus, regi. His non obstantibus, sine dubio legis scriptæ authoritas longe eminen-

nentior & excellentior est prudentia hominum. Nam homines, licet prudentissimi, sæpe passionum impetu rapiuntur, & peccant. At legum sancta firmaque est authoritas. Regula est inflexibilis, nisi quatenus se accommodat secundū æquitatem ad rerum varios eventus. Ideo facilius est, à paucis prudentibus ferri bonas leges, quàm multos invenire, quorum consilio & sapientia alij regantur. Et certe, multis opus esset in republica, si nullæ essent leges scriptæ: & in hac multitudine non perpetua posset esse consensio animorum, propter affectus hominum diversos. Hinc dissidium in populo. Nec timendum est in legibus ferendis, ne legislator, aliqua animi passione abreptus, à bono & recto aberret; quia legem in genere statuit, & pro futuro. At, si nullæ essent leges scriptæ, sed omnia consiliis agerentur, judex in negotiis particularibus, ratione singularium circunstantiarum, suis indulgere affectibus, & injuriam impune facere posset. Impune, dico; quia nullis legibus obstringeretur.

Ad primam objectionem resp. Non inveniuntur semper tales, qui sint justicia animata, aut lex viva, licet esse deberent: ut voluit philosophus. Nam, si omnes homines essent ficuti deberent, nullis esset opus legi-

legibus. Ad secundam. Etsi leges ferantur universaliter, possunt tamen ad singulares casus restringi; quia particularia in universali continentur. Deinde; Quamvis vir prudens singulas notet actionum & negotiorum circunstantias; si secundum leges tamen non judicaret, animo suo indulgere, & obsequi libidini posset.

Ultimò quæritur; An lex, si aliquomodo finem suum non assequatur, ideo vim omnem, obligationem, seu authoritatem, perdat: quia in aliquo particulari casu finis legis cessat. Nam lex dictamen est rationis practicæ, ad bonum commune, ut finem. Non igitur deficit, aut vim suam amittit, si aliquo casu particulari ille finis non attingatur. Satis est, quòd communiter in aliis finem suum assequatur. Quia non respicit lex ad id, quod particulare est, vel ex accidente fit, sed quod ut plurimùm fieri solet. Nam universaliter fertur, non particulariter; ut suprá. Veluti; Legis de matrimonio finis est multiplicatio & educatio prolis: eaque lege in eum finem tenentur conjuges. In quibusdam tamen, ob sterilitatem, aut alia impedimenta, hic finis fieri non potest. Nec propterea tamen lex perdit vim suam, aut authoritatem; quæ non quibusdam fertur, sed omnibus. Hîc obiter nota, legem

gem ordinem habere ad finem, active, non passive, nisi per accidens: cùm sc. legislator finem legis extra se habet. Hæc lex importat ordinem ad finem active, quatenus lex ordinat alia in suum finem, non verò ipsa ordinatur, nisi per accidens. Finis divinæ administrationis est ipse Deus; nec ejus lex est aliud ab ipso. Hinc lex æterna in alium finem non ordinatur; cùm finis ejus extra legislatorem non sit.

CAP. XXI.

De affectionibus & oppositis justiciæ.

HActenus de objecto justiciæ. Sequuntur affectiones, & opposita. Prima justiciæ affectio, quòd sit ἀγαθὸν ἀλλότριον. Ideo ab Ulpiano definitur constans voluntas jus suum cuique tribuendi. Platoni duplex justicia: interna, & externa. Illa ad se ipsum: ideo ἀγαθὸν οἰκεῖον. Hæc autem ad alium: ideo ἀγαθὸν ἀλλότριον. Interna justicia, est caussa & principium externæ; quòd omnis virtus moralis ab interiori animi affectu pendet. Et nihil aliud est justicia interna, quàm animi habitus, quo quis sc. digna facit, honestè vivit, candorem, integritatem & fidem amat, denique personam suam convenienter in hoc mundi theatro agit. Qui

sic

sic erga se ipsum est affectus, erga alios quoque justiciam & fidem colet. Proprie tamen justicia alios respicit; ideo bonum dicitur alienum. Illa justicia interna omnium virtutum quasi principium & fundamentum est. Nam nulla virtus esse aut exerceri potest sine bona intentione probataque animi affectione. Ideo hoc libro diximus, aliud esse juste, aliud, justum facere.

Secunda affectio justiciæ est conservatio humanæ societatis. Nam, si homo est animal politicum, certe ea virtus, quæ alios respicit, maxime tuetur humanam societatem. Homo igitur injustus, quatenus talis, hominem exuit, & in belluam ferocissimam quasi transmutatur; siquidem humanam societatem corrumpit; extra quam definit esse animal politicum. Hinc philosophus, in politicis; *Qui fugit*, inquit, *hominum cœtus, vel fera est, vel Deus est*; hoc est, vel homine inferior, vel sublimior.

Tertia, est difficultas, non cognitionis, (nam facile est, virtutũ naturas cognoscere,) sed exercitij; propter negotiorum & actionum humanarum incertitudinem, mentis humanæ necessitatem, scientiæ infirmitatem, rationis & appetitus repugnantiam, impetum passionum, rectæ rationi sæpiùs reluctantium. Licet enim leges universales sint, even-

eventus tamen & circunstantiæ sunt singulares & infinitæ, legibus minime expressæ, circa quas tamen maxime occupantur justicia & prudentia. Hæ igitur virtutes difficillimæ sunt, quoad exercitium; nec nisi longo tempore comparantur. Hinc Aristoteles, 5 Ethic.c.1, *Complures*, inquit, *in propriis virtute uti possunt, sed in locis, vel iis quæ sunt ad alios, nequeunt; quia res magis ardua est.* Inde Biantis sententiam probat; *Magistratus virum ostendit.* Eoque lib.c.9. ait, justiciam esse virtutem difficillimam. Nam, cùm sit virtus universalis, omnes animi perturbationes, iram, cupiditatem, &c. quod difficillimum est, moderari debet.

Justiciæ universali universalis injusticia opponitur. Quæ in universali rebellione, legumque contemptu, versatur. Quam possident tyranni, & iniqui rerum alienarum usurpatores; prædones, homines prorsus perditi, & humanæ societatis turbatores. Et, ut objectum justiciæ est jus; sic injuria injusticiæ; voluntaria sc. & violenta aliorum læsio.

Injuria in communi duobus modis fit; deliberate, vel sine deliberatione. Hæc levior, illa gravior. Injuria non deliberata dicitur, quæ ex subita ira infertur. Ut quæ fit in ebrietate. Ideo propter talem injuriam

riam nemo proprie dicitur injustus; quia non præcessit malicia habitualis, aut injuriandi consilium. Semper tamen est injuria; quia voluntaria; licet voluntate præoccupata. Nec etiam caret malicia actuali. Nam unusquisque tenetur iram, aliasque animi affectiones, moderari. Tamen injuria inconsulta magis excusatur, quàm deliberata, ob communem humanæ naturæ infirmitatem. Deliberata verò gravis est, quòd ex deliberato consilio & destinata malicia inferatur, ex habitu injusticiæ. Hoc igitur modo injurius vere dicitur injustus.

CAP. XXII.

An volenti fiat injuria? An aliquis sibi ipsi injuriam inferre possit? An, qui nemini fecit injuriam, dicatur innocens, nec ne?

QUæritur, an volenti fiat injuria. Aristoteles omnino negat. Item Iurisconsulti. Nam hæc regula juris est, *Volenti non fit injuria.* Ratio; quia injuria voluntaria est ratione inferentis; involuntaria ratione patientis; illi sc. molesta & ingrata. Ideo Aristoteles, in fin. l. 5, melius ait esse pati injuriam, quàm inferre. Vox vere Christiana. Nam, qui infert injuriam, injustus est, & peccat;

peccat; qui patitur, non peccat; quia invitus patitur, vel recipit injuriam quam alius volens intulit.

Objicitur; Nonne volenti facimus injuriam, cùm furioso postulanti gladium tradimus, ut se ipsum lædat? Deinde; martyribus summa fit injuria; hilari tamen animo, & prompta voluntate, hanc iniuriam recipiunt, & crudelissima adeunt supplicia. Resp. *Primò*, cùm dicimus, volenti non fieri injuriam, voluntatem rectam, non præoccupatam aliqua perturbatione, intelligimus. Nam paria sunt, nolle, &, non recta, sed læsa voluntate velle. Voluntas furiosi corrupta est; ideo furiosus non dicitur habere voluntatem aut consensum, propter morbum; sicut nec infans propter ætatem; *leg. si infans. ff. ad leg. Corneliam de sicariis. Secundo*; Martyres vel in se ipsis, vel in Deo, quatenus sc. à Deo fulciuntur, spectantur. Si in se ipsis, certe nolentibus & invitis fit injuria. Nam ex se tormenta & supplicia non possunt volentes ferre, propter naturæ humanæ fragilitatem. At, si spectantur in Deo, cujus gratia patiuntur, neque etiam eo sensu fieri injuria videtur, quia aliena potiùs, sc. Dei, quàm sua, voluntate aguntur. Instantia. An ideo fit injuria Deo? Resp. Potest. quidem fieri, at non recipi; quia Deus non potest

ab alio pati. Potest igitur aliquis Deo injuriam facere; sed Deus propterea non potest lædi, aut recipere injuriam; sed potius læsio cadit in ipsum injuriantem. Ut, si quis expuat in cœlum excrementum, hoc in ipsum recidit. Ita patet, volenti non fieri injuriam; quia, sicut jus alium respicit, sic etiam injuria, quæ molesta & ingrata solet esse injuriato.

Secundò quæritur; An aliquis sibi injuriam inferre possit. Videtur, non posse; quia nemo sibi ipsi adversatur; item, nemo potest simul agere & pati. Deinde, ut ajunt jurisconsulti, nemo suorum membrorum dominus est. Ergò eatenus, ut non debet, sic non potest injuriam inferre sibi. Resp. Proprie nemo se ipsum iniuria afficit. Qui igitur se ipsum lædit, non sibi, sed reipublicæ potiùs, cuius membrum est, iniuriam infert. Nam pernicioso exemplo alios ad furorem similem provocat. Ideo sola respublica, vel magistratus, huius criminis cognitionem habet; & iniuriam, quam quis sibi ipsi inferre videtur, sibi veriùs illatam esse putat, ac vindicat. Ita Aristoteles, 5 Ethic. c. ult. Eaque lege in Othomanico imperio duella coercentur; quòd nemo suorum membrorum ius aut potestatem habet, sed se suaque omnia ad imperatorem vel magistra-

gistratum publicum pertinere existimat.

Tertiò quæritur; Qui nemini facit aut fecit iniuriam, an debeat propterea dici innocens, nec ne? Resp. Jure humano innocens est; iure naturæ non propterea innocens. Quid enim, si facientem iniuriam alicui, cùm potuisset, non tamen impedivit? Jure quidem humano, vel scripto, seu positivo, prohibetur tantùm, ne alicui noceas; at non mandatur, ut in necessitate feras opem laboranti. Nulla igitur actio datur in eum, qui opem non tulit cùm potuisset. Si igitur nulli iniuriam facias; inferenti tamen aliis iniuriam non obsistas; iure positivo haberis innocens; quòd in hoc lex non respicit ad illud quod non facis, sed ad illud quod facis, quatenus sc. ab iniuriis abstines. Non tamen innocens es iure naturæ, multo minùs divino; quia naturalis ratio iubet, ut pro viribus omnibus benefacias propter communem societatem & coniunctionem naturæ. Lex divina præcipit, ut proximum, sicut te ipsum, diligas. Ergò, ut nulli unquam fueris injurius; si tamen proximo laboranti, cùm possis, non succurras, innocens haberi non potes iure naturæ vel divino.

CAP. XXIII.

Quomodo illa sententia accipienda sit; Vim vi repellere licet.

LEx hæc naturæ, est ὁρμὴ, vel appetitio suæ conservationis. Inde cœpta bella pro iusta defensione reipublicæ contra hostes. Quidam tamen hoc dictum, ut impium, & Euangelio contrarium, rejiciunt. Nam scribitur, *Inimicos diligite.* Deinde euangelium docet nos, non esse vivendum secundum legem naturæ.

Nihilominùs aliter sentiendum. Primò, sententiæ naturales in doctrina legis non omnino rejiciuntur. Est autem hæc legis doctrina, legis naturæ. Secundò, jura naturæ non sunt vagi impetus, sed certæ in natura ordinationes. Tertiò, euangelium non tollit jura naturæ, & vincula politicæ societatis. Quartò, noticiæ legis naturalis, quæ sunt scintillæ quædam, eæque primæ in animâ nostrâ corruptâ, & incorruptæ, hac naturæ caligine sunt obscuriores. Et, magna affectuum in corde contumacia veras noticias mentis depravat & corrumpit. Hìc verbum Dei non legem naturæ abrogat, sed interpretationem addit, & depravationes peccati originalis arguit & tollit.

Ideo

Ideo non ipsa lex abroganda, sed tantùm corruptiones removendæ, ne titulus justæ defensionis pravis prætexatur cupiditatibus. Ut, si quis alia ratione possit evadere, ex superbia tamen & ira, (ne cedendo, patiendo, fugiendo, videatur timidus,) nihil cogitans de veris fundamentis necessariæ defensionis, vel etiam ex odio vel vindicandi studio, aliquem lædat aut occidat.

Meritò igitur hoc dictum certis modis Jurisconsulti circunscripserunt; ex quibus verus sensus legis colligitur. Primò locum habet tantùm in manifesta violentia, & necessaria defensione, adversus subitam vim, ut latronum aut hostium. Secundò, cùm aliter, sc. patiendo aut fugiendo, vita conservari nequit. Tertiò, si magistratus absens, & periculum est in mora. Quartò, quando servatur moderamen inculpatæ tutelæ. Quod moderamen in iis intelligitur; *Primò*, ut defensio fiat in continenti; nam si aliqua intercedat ab illata injuria temporis mora, defensio non putatur esse justa, sed deliberata, & vindicandi animo facta; ideo potiùs vindicta, quàm defensio. *Secundò*, ut fiat defensio non ulciscendi, sed vitæ conservandæ gratia. *Tertiò*, requiritur proportio instrumentorum vel armorum. Quæ omnia si observentur, nihil justius esse potest hac lege naturæ,

turæ, quæ vim repellere vi permittit.

Nec etiam ullo modo cum lege euangelii pugnat, *Diligite inimicos*. Quia dilectio proximi, & defensio sui, non sunt contraria. Siquidem illa defensio non fit propter odium alterius; sed propter sui conservationem. Imò lex divina jubet te proximum diligere sicut te ipsum. Ergò, si recte facis proximo injuriam patienti opitulando, quomodo tui corporis erit injusta defensio? Quod autem dicebatur, non vivendum secundum legem naturę, sed gratiæ; id quidem verum, quatenus lex naturæ pugnat cum lege gratiæ vel euangelii; & intelligendum potiùs de corruptione naturæ, quàm ipsa lege naturæ. Sic enim non vivendum secundum legem naturæ, sed gratiæ; hoc est, non sequi oportet vitiosos naturę impetus, non vivendum secundum affectus nostros, non ambulandum secundum sensum & cupiditatem, sed secundum legem Dei, quę naturæ corruptiones arguit & tollit.

CAP. XXIV.

De justicia particulari in genere.

IUsticia particularis, cùm tota in commutatione & distributione versetur, dividitur in commutativam, & distributivam. Hoc autem

autem commune habet cum justicia universali, quòd ad alios ordinetur. Sed differt ab eâ, tanquam pars à toto, quòd bonum cujusque, universalis autem bonum communitatis vel reipublicæ, spectet. In quamcumque virtutem peccas, in justiciam universalem vel legalem peccas, quia omne peccatum ἀνομία est, vel transgressio legis, quæ sc. omnem virtutis actionem præcipit. At non tamen omne peccatum est contra justiciam particularem. Verbi gratia qui in bello clypeũ abjicit, juste facit, justicia particulari, quę opponitur universali. At, quia legem belli aut militię violavit, peccavit in justiciã legalẽ vel universalem. Sed non dicitur fraudator, avarus; quę opponuntur particulari.

Justicia autem particularis, est ἰσότης, æqualitas, vel æquitas, distributionis aut commutationis inter homines. Nam unicuique jus suum tribuitur; sive distribuendo aut contrahendo, sive commutando, beneficio Justicię particularis.

Commutatio significat omne συνάλλαγμα vel contractum humanum. Duobus enim societas civilis continetur: nempe meritorum distributione, & rerum commutatione, quę in contractibus & pactis hominum consistit. Hinc duplex justicia particularis: distributa & commutativa. Et, quia meritorum

rum distributio & rerum commutatio inter singulos homines fiunt; recte censetur justicia particularis, quę in distributione & commutatione versatur.

Utraque justicia, sc. commutativa & distributiva, inter homines equalitatem servat; sc. alio, alioque modo, seu proportione. Nam omnis virtus in medio duorum extremorum ponitur. Æqualitas autem est illud medium inter plus & minus, inter excessum & defectum, nimium & parum. Quod in quatuor terminorum comparatione, vel proportione, cernitur. Duæ etenim in negotiis hominum sunt res; totidem personæ. Ut in contractibus, veluti emptione, venditione, duæ sunt personæ contrahentes, nempe emptor, venditor; duæ quoque res, pretium, & merx. Cùm personarum & rerum proportiones non respondent, oriuntur querelæ, lites, pugnę, dein injuria. Proportio nihil aliud est, quàm plurium inter se comparatio, vel duarum similitudinum. Similitudo duorum saltem est. Ergò proportio quatuor terminorum. Ut, in negotiis humanis duæ sunt res, & duæ personæ. Qui quatuor termini ita inter se comparantur, ut primus ad secundum, tertius ad quartum, referatur. Quæ recta proportio appellatur. Si hic ordo invertatur, ut primus ad tertium,

tium, secundus ad quartum comparetur, appellatur inflexa vel commutata proportio. Hoc in numeris clarissime cernimus. Quorũ primò duplex est proportio; sc. conjuncta & disjuncta. Disjuncta vel discreta, est in numeris disjunctis, nempe in quatuor terminis expressis & disjunctis. Veluti sunt, secunda, quarta, octava, & decima sexta. Utrobique est ratio dupla. Proportio conjuncta est tantùm trium numerorum vel terminorum expresse. Non est justum, omnibus æqualia tribui; quia medium Geometricum est, quod cuique conveniens erit prout ejus requirit temperatura. Igitur non est rei, sed nostri respectu; non res, sed nos, termini sumus illius medii. Illud medium alibi appellatur medium rationis; ut distinguatur à medio arithmetico; quod est medium rei.

CAP. XXV.

De justicia distributiva. Et primò de pœnali.

JUsticiâ distributivâ servatur æqualitas in rerum inæqualitate, vel præmiorum aut pœnarum distributione. Estque duplex: nempe distributiva pœnæ, & distributiva præmii. Illa, pœnalis; hæc præmialis, dici potest. Pœnalis est, qua debitis pœnis maleficia compensantur; semper servata analo-

gia geometrica, æqualitate rationis, non rei, ut pœna par sit merito. Nam aliquando maleficium impari pœna corrigendum est. Plus enim puniri debet, qui magistratum verberavit, quàm qui civem; quia major debetur reverentia magistratui, quàm civi. Iniquum tamen est, pariter peccantes, & conditione pares, imparibus pœnis corrigere. Sic enim fit προσωποληψία; qua offenduntur boni, nec emendantur mali. Nam pares, & pariter delinquentes, pariter puniendi sunt.

In distributione igitur pœnarum maxima opus est prudentia; & aliquando lenitas nonnihil de pœna remittit. *Non minùs*, inquit Seneca, *turpia sunt supplicia multa principi, quàm multa funera medico.* Cavendum tamen, ne nimia impunitate in republica glisçant mala. Idem & Seneca; *Tam omnibus ignoscere crudelitas est, quàm nulli.* Item; *Invitat culpam, qui peccatum præterit.* Item; *Iudex damnatur, cùm nocens reus absolvitur.*

Huc quoque spectat justicia defensiva vel propulsativa. Quæ innocentes ab improborum injuriis tuetur. Et lex divina dictat, proximo laboranti succurrendum.

Denique, justiciæ pœnalis extrema sunt, nimium, & parum. Quæ unico injusticiæ nomine, 5 Ethic. c. 5, significantur; quia una eademque actione utroque modo peccatur.

tur. Nam, qui uni facit injuriam, minus tribuendo quàm debet, eo actu alteri plus tribuit. Qui minùs punit, plùs parcit.

CAP. XXVI.

De justicia præmiali.

SEquitur altera pars justiciæ distributivæ, sc. præmialis, vel distributiva præmij. Præmij voce intelligo honorem, aut aliud quodlibet, quo bonorum merita aut virtutes compensantur. Hæc justicia præmialis, ratione objectorum, triplex est; sc. vel exercetur erga superiores, vel inferiores, vel pares. Superiores intelligo vel statu, ut magistratus; vel ætate, ut senes; vel donis & qualitate, ut sapientes; vel meritis, ut beneficiarios, vel charitate, ut hospites. His omnibus debitum debemus honorem, secundum justiciam distributivam præmii, non quidem omnibus eundem, sed unicuique suum. Nam hîc quoque non servatur proportio arithmetica, vel rerum æqualitas, sed geometrica, vel æqualitas rationis; quę secundum merita vel circunstantias personarum intelligitur.

Hîc generaliter honor dicitur observantia. Quę virtus moralis est, justicię annexa, qua homines, dignitate aut re alia superiores,

res, debito cultu afficimus. Et in quatuor consistit. Primò in debita subjectione vel submissione animi. Secundò in reverentia, & honoris exhibitione. Tertiò in obsequio. Quartò in officiorum præstatione. Interim unusquisque cogitet, non quàm multis, sed quàm bonis placeat.

Observantię opponitur primò immodestia, qua personarum & officiorum nulla habetur ratio, superiorum authoritas contemnitur. Secundò ὀφθαλμοδουλεία, id est, simulata, ficta & ad oculum tantùm vel ostentationem composita reverentia.

Erga superiores meritis, vel beneficiarios, alia virtus est justicię prœmiali copulata, sc. εὐχαριστία, vel animi gratitudo, qua jucundam beneficii accepti memoriam semper retinemus & referre studemus. Hanc debemus imprimis Deo, deinde parentibus & prœceptoribus, iisque omnibus qui in nos aliqua contulerunt beneficia.

Gratitudinis autem quatuor sunt partes. Primò beneficii agnitio. *Benignum & plenum ingenui pudoris judicium est, fateri per quos profeceris*, inquit Plinius. *Qui grate beneficium accepit, primam ejus pensionem solvit*, inquit Seneca. Idem; *Qui gratus futurus est, statim, cùm accipit, agnoscit.* Secunda est, beneficii memoria. Tertia, contestatio, vel beneficii

æsti-

æstimatio, celebratio sine adulatione, sive apud alios, sive apud ipsum beneficiarium. Quarta, compensatio. *Vinci enim beneficiis, inhumanum est;* ut ait Cicero pro Plancio. Vel, si desunt remunerandi vires; affectu saltem, claraque animi propensione, gratitudo significanda est. Ideo Seneca sapienti soli adscribit animi gratitudinem. *Sapiens*, inquit, *omnia examinat secum, quantum accepit, à quo, quomodo, ubi*, &c. Itaque negamus, quemquam scire referre gratiam, præter sapientem.

Gratitudini oppositum in excessu nomine caret. Scilicet si compensatio gratiæ fiat, vel quando non debet, vel citiùs. At vitium in defectu, ἀχαριστία vel ingratitudo dicitur. Et magis virtuti opponitur quàm excessus; quia gratitudo latissime extenditur. Ideo proprie ingratitudo ex virtutis defectu intelligitur. Ingratus late non solùm illiberalis dicitur, sed quicumque nobis molestus est. Terentius in Eunucho: *Opus faciam ut defatiger usque, ingratus ut dormiam.* Id est, invitus velim nolim. At proprie, ut hic, ingratum vocamus, qui acceptis beneficiis non respondet. Ideo peccat in defectu. Hinc, ingratitudinis vitio, nec agnoscitur beneficium, nec ejus valor æstimatur, nec retinetur memoria, vel dissimulatur;

latur; nec denique pro viribus compensatur.

Ingratitudo duplex est; omissionis, cùm non redditur gratia pro collocato beneficio; & commissionis, cùm etiam retribuitur malum pro bono. Omissio non semper est peccatum, nisi cùm virtus non modò exerceri potest, sed etiam debet. Nam non semper gratia reddenda benefactori, sed suo modo, tempore & loco. Ideo suprà diximus, vitium oppositum gratitudini in excessu esse, cùm compensatur beneficium, non quomodo, quando, &c. debet. At commissio semper est peccatum, tollens charitatem; quia est contra præceptum negativum, *Ne esto ingratus*. At omnia præcepta negativa obligant pro omni tempore. *Qui mala pro bonis reddit, non recedit malum de domo ejus.* Proverb. 17.

Utraque ingratitudo rursus duplex est; formalis & materialis. Formalis est, qua quis contemptu beneficii, vel etiam ipsius benefactoris, fit ingratus. Hæc enim firmata ingratitudo, est speciale peccatum; sicut gratitudo est virtus specialis. Materalis autem dicitur, cùm non ex contemptu, sed alia causa, non redditur gratia, vel etiam ingratia redditur. Hæc quidem ingratitudo non speciale peccatum; sed conditio quædam, aut circunstantia, omnis ingratitudi-

nis,

nis, qua beneficiarius omissione aut commissione læditur. Nam non potest aliquis esse ingratus sine hac circunstantia. Hoc est; nisi aut gratia non reddatur, aut malum pro bono retribuatur. Hoc tamẽ fieri potest sine contemptu: ut, si quis, oblitus beneficii, aut pactione, ad liquid, quo offenditur benefactor, perpetrandum, incitetur, non tamen ut contemnatur beneficiarius. Et hæc dicitur materialis ingratitudo; quia non est firmata, cùm sit sine expresso beneficii aut benefactoris contemptu.

Denique, ut gratitudo omnium virtutum quasi mater, ex qua profluit pietas in parentes, in patriam charitas, in Deum religio, amicicia in homines, in educatores & magistros obsérvantia & veneratio: ita, ingratis omnia inesse vitia, ad Atticum scribit Cicero. Hinc nemo non naturaliter ingratos plùs, quàm Vatiniano odio prosequitur; tanquam humanæ societatis proditores. Ideo recte Seneca, *solum sapientem recte referre posse gratiam*, scribit; siquidem ille solus virtutis possessor est.

Cùm gratitudo justiciæ annexa sit, non ad se ipsum, sed ad alios, pertinet. Ideo *nec quis potest dici ingratus sibi ipsi, sed aliis*: Seneca de benefic. lib. 5. Ut nõ est liberalis qui sibi donat; nec clemẽs qui sibi ignoscit; nec misericors

cors qui ſuis malis tangitur. Nemo ſibi ipſi beneficium dat, ſed naturæ ſuæ paret, à qua ad charitatē ſui cōpoſitus eſt. Unde illi ſumma cura fugienda nocitura, &, quę profutura ſunt, appetenda. Quod aliis præſtare, eſt liberalitas, clementia, miſericordia, id ſibi præſtare, natura eſt. Beneficium res eſt voluntaria: ſibi prodeſſe, neceſſarium.

Charitas erga ſuperiores alia virtus eſt, ſed innominata. Quæ erga hoſpites, qui nos benigne & liberaliter hoſpitio excipiunt, dici ſolet hoſpitalitas. Pars certe gratitudinis eſt hæc virtus. Nam hoſpites ſunt noſtri beneficiarii; quibus pro viribus gratiam referre tenemur. Illi nos charitatis ſenſu amplexi hoſpitio receperunt, & nos gratiam pro viribus non referremus?

Iuſticia diſtributiva prēmii erga inferiores, primò eſt, qua ipſe magiſtratus cives vel ſubditos pro meritis remuneratur. Cui opponitur inhumanitas, vel crudelitas; cùm virtutes aut beneficia maleficiis compenſantur. Huc quoque ſpectat hoſpitalitas; officium ſc. vel charitas hoſpitum erga eos quos hoſpitio excipiunt: qui ad hoſpites ſuos inferiorū loco haberi poſſunt; ſiquidē ſub tecto alieno degunt. *Tanta apud Deum hoſpitalitatis gratia*, inquit Ambroſius, *ut ne potus quidem frigidæ aquæ à præmio remunerationis immu-*

nis

nis fit. Hinc exclamat Divus Augustinus; *Disce, Christiane, sine discretione exhibere hospitalitatem, ne forte, cui domum clauseris, aut humanitatem denagaveris, ipse sit Deus.*

Denique erga pares justicia distributiva præmii est, cùm amiciciæ leges non contemnimus, socium debito honore afficimus, (sed societas & amicicia, nisi in virtute fũdetur, nulla est,) famæ & existimationi alterius parcimus, imo eam, sicuti decet, defendimus.

Huic virtuti primò opponitur calumnia, mendacii parens; deinde assentatio, qua plus justo assentandi animo amicis tribuimus. Et hæc de justicia distributiva præmii & pœnæ, & hujus partibus, nempe observantia, gratitudine, hospitalitate.

CAP. XXVII.

De justicia commutativa.

HActenus de justicia distributiva; sequitur commutativa, quæ in commerciis hominum administrandis consistit. Nam, omnium contractuum antiquissimam esse rerum permutationem, suprà diximus.

Iusticia distributiva Proportionem servat Geometricam; hoc est, hominum, & aliarum circunstantiarum, non rerum, rationem habet. At justicia commutativa ex analo-

gia fluit arithmetica, & rerum æqualitatem, nulla personarum, vel circunstantiarum habita ratione, sectatur. Nam in negotiis & commerciis, hominum dignitas, vel indignitas personarum, non spectatur, sed rerum potiùs merita. In emptione & venditione non curatur quis emerit aut vendiderit, sed an pretium merci sit æquale, aut merx pretio. Quippe justicia commutativa in rerum commutatione spectatur. Quæ antiquissima aliàs dicta fuit. Ut in commutatione vini cum frumento, aut uniusrei cum alia, priùs quàm nummus aut pecunia in usu esse cœpit. Nunc verò eadem justicia in commutatione mercis cum pretio, ubi nummus inventus est, cernitur. Hæc igitur justicia, res ipsas inter se conferendo, medium & æqualitatem arithmeticam præcise quærit & servat inter damnum, & lucrum. Ideo ad justiciam, tanquam jus animatum, concurrit, si inæqualis facta est commutatio; quæ hodie in foro *læsio* nuncupatur. Hinc judex dicitur δικαστὴς, quasi δίχαστὴς, duplicator, vel æqualis distributor. Et justicia commutativa appellatur etiam correctiva, vel emendativa; quia lucri vel damni abusum corrigit, inter extrema æqualitatem vel medium retinens. Hac igitur justicia inter homines pax conservatur, injuriæ &

damna

damna resarciuntur, cessant lites. Hîc non curatur, utrùm vir bonus malum, an malus bonum deceperit; sed tantùm damni magnitudo æquali mulcta compensatur. Ut, cùm de successione, de testamentis, emptione & venditione, aliisque contractibus & pactis hominum agitatur; non habetur ratio personarum, sed rerum; rei magnitudo & æqualitas tantùm quæritur: ne unus de lucro glorietur, alius queratur de damno.

Commerciorum humanorum alia voluntaria sunt; ut emptio, venditio, mutatio, mutuum, locatum, depositum, mandatum: alia, vi facta; ut vincula, mors, rapina; quæ patientibus violenta dicuntur: alia clandestina; ut furtum, adulterium, veneficium, &c. In quibus omnibus viget justicia commutativa, dum ad rationis æquilibrium omnia reducit. Aliàs discordia, ruina, & infinita mala, in civitate consequuntur. Aristoteles igitur, 5 Ethic. c. 4, hoc signum dat justiciæ commutativæ; nempe si quis post permutationem tantumdem habet, quantum ante commutationem habebat, ut neuter contrahentium vel de lucro gloriari, aut de damno juste conqueri possit.

At quid? An injustum, aliquid lucrari? Quid igitur fiet de mercatoribus? Quorum ars tota lucrum spectat. Resp. Lucrum mer-

catoris non opponitur damno. Nam, si mercator lucratur aliquid, non ideo damnum patitur emptor. In hoc lucro rerum æquitas servatur. Tanti enim res æstimatur, quanti venditur, & tanti æstimari debet, consideratis omnibus. Quippe non est æquum, ut labor mercatoris, in comparandis, emendis, & convehendis mercibus, ei pereat. Ergò non omne lucrum opponitur damno, nec legibus vetatur; sed lucrum immodicũ, quod cum læsione alterius conjungitur. Iuris proportio vel æqualitas in modo & medio spectatur: justiciæ modus in rerum comparatione cernitur: ut, quanto una res aliam dignitate vel pretio superat, tantum in excessu vel defectu utrinque compensetur.

Medium verò, & quasi caussa, justiciæ commutativæ duplex est, naturalis, & voluntaria. Naturalis, humana indigentia. Nam, si nulla re indigeremus, nulla certe opus esset rerum commutatione. Sed, quia alii abundant in quibusdam rebus, & in aliis deficiunt, necesse est, illarum defectum vel indigentiam ex abundantia & superfluitate aliarum suppleri. Hinc originem habet mercatura. Nam est ars comparandi & inferendi ea quibus indigemus; quia *non omnis fert omnia tellus.* Medium permutandi volunta-

luntarium, vel ex instituto hominum, est pecunia vel nummus. Qui rerum permutandarum excessum vel defectum explorat, &, ut ait Aristoteles, est quasi ἐγγυητὴς, fidejussor, aut sponsor. Hoc autem permutandi aut negotiandi medium non est à natura, sicut indigentia, sed ex instituto. Nam nummus, vel νόμισμα, ἀπὸ τοῦ νόμου dicitur, quòd à lege, vel instituto hominum, non à natura, valorem suum acquirat: quippe publica lege sancitur humanæ indigentiæ præsidium, quo comparantur & æstimantur ea quibus caremus. Hinc simplici rerum permutationi successerunt contractus, stipulationes, emptio, venditio; quæ nummi vel pecuniæ intercessione absolvuntur.

Utraque autem justicia particularis, distributiva scilicet, & commutativa, differunt. Primò, commutantes, & ante commutationem, & in ipsa commutatione, sunt æquales, ratione rerum; quia servatur æqualitas rei, non rationis, arithmetica, non geometrica. At in justicia distributiva non oportet personas, quibus fit distributio, esse æquales in ordine ad res distribuendas; quia servatur proportio geometrica, ex meritis hominum, non rerum momentis. Plus debetur illi qui plus meretur. Secundò, justicia distributiva, præmiorum est, & pœna-

rum; commutativa, commerciorum, contractuum, & pactorum humanorum. Sic quoque differunt ex objectis.

Objicitur, cùm virtus sit in medio rationis, non rei, justiciam commutativam non posse esse in medio arithmetico. Resp., omnem virtutem moralem servare medium rationis, vel quoad nos; &, per consequens, justiciam quoque commutativam: sed, quatenus illud etiam est medium rei, præcise loquendo medium rei est idem apud omnes, ut diximus suprà, idemque omni tempore & loco.

Hinc rursus objicitur, medium justiciæ commutativæ non esse idem apud omnes, nec omni tempore & loco. Nam vinum cariùs venditur in Anglia, quàm in Gallia; & in Gallia uno anno cariùs quàm alio. Ergò non est idem medium emptionis & venditionis; quæ à justicia commutativa regulatur omni loco & tempore; quia non potest ubique & semper eadem rerum esse æstimatio. Hinc justicia commutativa etiam servat medium rationis, quod præscribitur à viro prudenti secundum juris æquitatem. Quomodo igitur verum erit quod diximus, justiciam commutativam servare medium rei, eoque differre à justicia distributiva? Resp. Iusticia commutativa, quate-

quatenus est virtus moralis, servat medium rationis: at, quatenus specialis virtus, servat medium rei. Quia non spectat hominum, sed rerum, merita; non circunstantias, sed res ipsas; ut suprá. Quia tamen rerum æstimatio non eadem ubique à legibus statuitur, ideo hoc medium rei quodammodo consentit cum medio rationis. Ita ut justicia commutativa sit medium rei, & id quærat; tamen medium rationis non negligat.

CAP. XXVIII.

De lege talionis.

LEx Talionis, ad quam partem justiciæ particularis spectet, non ita certum est; ideo in finem hujus libri hanc rejecimus. Distinguendum de Talione ex Aristotele, 6 Ethic. c. 5. Alia est simplex, vel Pythagorica; alia analogica. Simplex est, siquis idem patitur quod fecit. Talis dicitur Pythagoreis ἀνθυπεπονθὼς, reciproca patiens, cùm oculus pro oculo, dens pro dente eruitur. Cujus legis meminit Demosthenes adversus Democratem; ubi probat, legibus antiquis standum esse, nec illas facile & temere antiquandas. Ejus verbis Latine utar. Quæ talia sunt: Apud Locrenses, si quis novam legem rogabat, id collo in laqueum inserto

facere cogebatur; ut, si lex rogata à populo probaretur, viveret; sin minùs, fracta gula moreretur. Idcirco, cùm novas leges rogare non auderent, sed veteribus religiosè uterentur, longissimo tempore una & eadem apud illos lex probata & comprobata fuit. Nempe, cùm ibi lege talionis receptum esset, ut dens pro dente, oculus pro oculo, erueretur; ne illud supplicium ullo pretio redimi posset; quidam minatus fertur inimico suo monoculo, se illi oculum excussurum: hic eas minas rursus ægre ferens, cùm sibi in cæcitate vitam morte acerbiorem traducendam esse putaret, hanc ferre & rogare legem ausus est; si quis oculum lusco eruisset, illi utrumque oculum eruendum esse, ut jure talionis uterque pari afficeretur calamitate. Quæ idcirco appellatur lex lusca; & apud *Locrenses* plus ducentis annis viguit.

Hæc Talio simplex ab Aristotele meritò rejicitur, ut utriq; justicię, distributivæ, & cõmutativę, contraria. Distributivæ; quia nullá habet meritorũ, personarum, aut circunstantiarum, rationem: commutativæ; quòd non proportionem rationis spectet, sed rem præcisè eandem specie, nempe oculum pro oculo, dentem pro dente, exigat. Injusta igitur, & minime ferenda. Primò propter

inæqualitatem hominum, qui jure paribus pœnis affici nequeunt. Nam pœnæ spectant ad exemplum. At, nec justum est, nec exempli publici, eamdem haberi rationem magistratus & civis, personæ publicæ & privatæ. Secundò, talio illa Pythagorica omne arbitrium judicum, virorumque prudentum, in litibus, damnis, injuriis, tollit. Ideo injusta est. Nam quorsum arbitri & judices, si idem præcise pro eodem rependendum? Tertiò, iniqua hæc lex est propter varietatem & circunstantias actionum humanarum: quarum aliæ voluntariæ, aliæ involuntariæ. Si quis alteri oculum aut dentem imprudenter excusserit: non æquũ est, ut illi pariter oculus aut dens excutiatur, acsi sponte & ex malicia id feciſſet. Quartò, hæc lex injusta est; propter periculum seditionum. Ita enim cuilibet licebit quemlibet lædere, sub iniquo talionis vel æqualitatis prætextu. Rusticus verberabit magistratum, sperans, se simili pœna tantùm mulctatum iri, alapam pro alapa recepturum, pro injuria injuriam. Quo pacto civitas replebitur seditionibus, nulla habita hominum ratione. Talio analogica, seu proportionalis, rerum vel personarum rationem habet. Nam Locrensium lege æquabilis interpretatio Talioni subrogata est,

coclite Locrensi rogationem ad populum ferente. Est igitur talio analogica, æqualia peccata pœnis æqualibus, non iisdem, gravia graviter, mediocria mediocriter, levia leviter, coercere. Ideo non abhorret à justicia distributiva. Ad pœnas potissimùm pertinet: licet ad alia quoque referatur: nempe ad bonorum compensationem, & retributionem proportionalem: quæ non fit secundum identitatem aut paritatem Pythagoricam, verùm proportionem & similitudinem rationis. Ut, si des mihi modium frumenti, partibi reddam non idem specie necessariò, vel frumentum pro frumento, quo fortassis non indiges, sed reddam quod equivalet. Servus accipit à Domino alimentũ, reposcit dominus à servo, non alimentũ, sed fidelem operam; & hoc quidem secundũ justiciam commutativam. Nam in pœnis lex Talionis ad distributivam, in aliis rebus ad commutativam justiciam spectare videtur. Si aliquis verberavit conservum suum, & alius prætorem vel magistratum; si actionum æqualitatem spectes, propter utramque injuriam æqualiter puniendus uterque, juxta talionem simplicem & Pythagoricam: at, quia hîc rerum & personarum ratio habenda est, majori pœna dignus censetur, qui magistratum, quàm qui conservum & collegam

gam verberavit; juxta legem justiciæ distributivæ: ac ita par pari refertur secundum proportionem geometricam, non arithmeticam. De lege talionis vide quoque Exod. 2,5; Levit. 19,24.

Hisce reciproris & æquipollentibus compensationibus civitates conservantur: aliàs nulla foret digna pœnarũ distributio, nulla beneficiorum compensatio, nulla vicissitudo officiorũ, nulla civium gratitudo, quæ tamẽ omnium virtutum parens est; ut suprá. Et notat Aristoteles, loco citato suprà, Gratiarum templum in medio foro Græcos statuisse, ut mutuæ ἀντιδόσεως, retributionis, cives recordarentur. Et hæc de jure talionis, simplicis, & analogicæ; &, quatenus hoc jus in republica sit recipiendum.

FINIS LIBRI III.

GIL.

ETHICES

LIB. IV.

De potentialibus justiciæ partibus.

CAP. I.

De religione, & de pietate, quatenus habet quadam cum religione communia.

HActenus fuerunt justiciæ partes integrales & subjectivę. Sequuntur potentiales; quibus potentia ac vis justicię explicatur. Sunt autem virtutes annexæ & affines justicię. De quarum numero non omnes idem sentiunt. Cicero, lib. de invent., & ad Herennium, sex enumerat; religionem, pietatem, gratiam, vindictam, observantiam, & veritatem. Thomas tres alias addit: nempe amicitiam; quæ flos & fructus omnium virtutum est: liberalitatem: & æquitatem. Sed de numero harum virtutum dicemus infrá. Interim Ciceroni & æquitati potissimùm adhæresimus. Primúmque, ut par est, de religione & pietate loquemur.

De religione hæc capita explicanda. Primò, unde manarit. Secundò, de ea non esse

esse disputandum. Tertiò, esse annexa justiciæ. Quartò non tamen esse speciem justiciæ. Quintò, quòd sit virtus moralis, sc. cœlestis. Nam tres tantùm sunt virtutes theologicæ; spes, fides, charitas.

Religionem & pietatem copulamus. Nam in sacris confundi sæpe solet. Licet in litteris prophanis distinguantur; quòd pietas ad parentes, patriã, leges; religio ad Deum & Ceremonias, referatur: ut patet ex dictis locis Ciceronis. Sed nos religionẽ pietati, & pietatem religioni, associamus; siquidem neminem pium esse putamus, qui non sit in Deum religiosus; neminem quoque religiosum in Deum, qui non sit pius in parentes, patriam, & leges; vel, ut philosophum sequar, 8 Ethic. c. ult., qui non sit pius in Deum, regem, & patriam. Tamen, si vocabula ex prima impositione spectentur; pietas latiùs patet religione; quia religio tantummodo Deum & ceremonias spectat; pietas alios, nempe regem, parentes, patriam, leges. Parentum nomine non solùm, qui nos genuerunt, sed etiam viros veneratione dignos, & de republica bene meritos, complector. Nam non minùs loco parentum habendi sunt, & pietate pari ac observantia colendi.

Primò quæritur, unde ad homines manarit Religio. Certum est, religionem esse donum

donum Dei. Nam ad eum solum refertur. Ideo non est quæstio nunc de communi illo principio, quod omnibus in confesso est; sed, unde, vel à quibus populis, ad alios derivata sit. Dico igitur; sicut scientiæ abstrusæ, & reconditæ disciplinæ, artesque mathematicæ, à Chaldæis, Ægyptiis, aliisque populis australibus, ad nos promanarunt; sic quoque religionem ab iisdem ad alios populos perveniſſe: non quòd Deus opt. max. locis personisve primò se obligare voluerit; cùm omnes homines, immensa sui numinis bonitate, religionis participes faciat: sed, sicut sol clariùs cernitur in aqua nitidissima & quieta, quàm in turbida & cœnosa; ita quoque lux divina à purgatis animis & mentibus, ab hac labe terrena remotissimis, faciliùs perspicitur & retinetur, quàm ab iis, qui humo affigunt divinæ particulam auræ. Nam homines multum etiam à solo sui ortus trahunt. Interim religio præsupponit dispositionem animorum divinitus factam: ad quam, post Deum, aliquomodo facit cœli dispositio. Et certum, in illis regionibus australibus primò religionem ad alios propagatam fuisse.

Secundò, cùm religio Deum authorem habeat, de ea disputare in republicâ, vel dubitare, pernicioſum esse videtur. Aristoteles

les eos, qui quærerent, nix alba sit, nec ne, insanos esse putat: qui dubitarent, an Deus sit, nec ne, verberibus, non argumentis, refellendos. Hoc non dico, quòd non existimem, disputandum esse de hominum opinionibus, vel non examinandos esse spiritus & rejiciendos errores; sic enim sacris litteris repugnarem: sed quòd sacrosancta religio, divinis oraculis revelata & comprehensa, nullo modo in dubium sit vocanda: quòd de veritate verbi divini non sit disputandum; licet forte dubitari posset de sensu. Nam disputationes de rebus divinis non tantùm dubitationem ingerunt, sed & religionis interitum & rerum publicarum eversionem afferunt. Cùm religio sit firmissimum omnium rerumpublicarum fundamentum, à qua subditorum fides in principes, obedientia erga magistratum, in parentes pietas, charitas in singulos, in omnes justicia, dependent: ideo, lib. 1, in religione summum civitatis bonum collocavimus. Cujus violatio in Dei, neque minùs in hominum, patriæ, legum, contemptum inducit. Nam Atheismus, qui contrarius est religioni, universalis bonorum morum solutio est. Hîc non audiendi, qui subtilioribus rationibus omnia se posse persuadere putant; quia summa ratio est quæ pro religione

gione facit; ut eleganter dixit Papinianus jureconsultus, *l. & si quis. ff. de religiosis.* Nec tamen, quia de religione non disputandum vel dubitandum, ideo volo, religionem esse cogendam, vel homines esse vi adigendos, ut hanc vel illam amplectantur religionem. Nam, ut Tertullianus ait, *Non est religionis, cogere religionem.* Et id hominibus à natura insitum, ut velint ad sentiendum sponte duci, cogi nolint.

Tertiò quæritur, an religio sit virtus moralis. Quod affirmo, proboque. *Primò*, ex 2 Ethic. c. 6, quòd sit virtus. Ibi, *Virtus*, inquit philosophus, *est, quæ possessorem reddit bonum & laudabilem, ejusque opus bonum.* At religio bonum reddit & laudabilem religiosum, ejusque opus bonum; quoniam arboris bonæ bonus fructus. Ergò religio est virtus. *Secundò*, quia magis cor & voluntatem perficit, quàm intellectum, humanam voluntatem divinæ conformat, & mores hominum corrigit, ergò est virtus moralis. Hinc non incommode Keckermanus, 1 Systematis theologici, religionem definit *Prudentiam perveniendi ad salutem.*

Interim hîc notandum, religionem homini maxime esse propriam. Nulla gens tam barbara, aut ab humanitate aliena, quæ non, Deum esse, confiteatur, ejusque quò-

dam

dam sensu interno non tangatur. Nullum animal, excepto homine, religionem, vel aliquam speciem religionis, habet. Eoque privilegio homo omnium animalium perfectissimus censeri debet; utpote Deo & divinis vinculo religionis connexus. Si contrà vana sit religio, homo imperfectissimus, dementissimus, miserrimus, jure haberi debet. Nam, religionis intuitu, Dei amore & metu, quidam homines multa vitæ commoda abjiciunt, & plura subeunt incommoda, cùm animalium nullũ bonis præsentibus Dei cultum præferat, nulla obeat pericula in spem futuri. Cogitandum igitur, quanta hominis miseria, si vana falsaque tenetur religione. Contrà, quanta perfectio & felicitas, si veram in Deum religionem vere profiteatur. Nam, quamvis religio maxime propria sit hominis; humana tamen felicitas in verâ solâ consistit. Sicut proprium est hominis ridere; sed, quantum, quomodo, & quando ridendum, solius est sapientis. Interim id semper manet, maxime humanum esse, Deum religiosè colere. In aliis animantibus species quædam sapientiæ, prudentiæ, solertiæ, felicitatis, &c. cernitur: at nulla religionis. Ideo quoque intelligitur, ex firmitate religionis, omnes hominum opiniones, affectus, mores, leges, mutari; solam

religionem manere immobilem penitus, & intrinsecus animis affixam: ita ut, si quis omnis religionis prorsus expers reperiatur, quia præter humanæ speciei naturam est, vel monstrum quoddam sit quantusquantus est, vel contagione monstri inquinatus.

Est autem religio, (ut nos quoque definiamus,) *cultus & sedulum studium in Deum, vel adhærescendi Deo, & ad ejus voluntatem nos & mores nostros conformandi.* Unde etiam patet, esse virtutem moralem. Licet, theologice loquendo, spectato sc. fine & objecto, religio & pietas sint potiùs virtutes cœlestes quàm humanæ. Finis utriusque est felicitas hominis; quam Aristoteles, 1 ethic., donum Dei appellat. Objectum est ipse Deus. In cujus contemplatione, pio & religioso cultu, summum hominis bonum consistit. Quippe, ut Apostolus loquitur, pietas, tum in hoc, tum in altero sæculo, remuneratur. Tum & in hoc differunt à cæteris moralibus virtutibus; quòd nostra industria aut agendi consuetudine non comparentur, sed gratia & inspiratione divina tum acquiruntur, tum exercentur & perficiuntur. Nec tamen desinunt esse morales. Nam non ita nuncupantur, quòd nostris moribus vel industria comparentur; sed potiùs, quòd vitam & mores hominum perficiant. Vide lib. 1, & sequens caput.

Quar-

Quartò pietas & religio virtutes sunt omnino justiciæ annexæ. Quod probo *primo* ex vocabuli notatione. Sive enim religio à *re eligenda* derivetur; id est à frequēti rerū divinarum electione; ut vult Isidorus, lib. 1 Etymologiarum, c. 17: sive à *reeligendo* ipsum Deum, quem priùs per negligentiam rejeceramus; ut sentit August. 1. de Civit. dei: sive à *religando* nos Deo, ut Lactantius, 4 inst. divin. c. 28: sive à religando vel retractando omnia, quę ad cultum Dei pertinent; ut Cic. 2. de nat. deorum: quocumque modo religionem accipias: semper patet habere ordinem ad divinum cultum; ideo justiciæ esse affinem. *Secundò* probatur ex natura ipsarum. Referuntur enim ad aliud, non secus ac justicia; sc. ad Deum, patriam, parentes. Omnis autem virtus, quæ jus suum alteri tribuit, vel est species justiciæ, vel saltem justiciæ adhæret & affinis est, tanquam pars subjectiva vel potentialis.

Quintò pietas & religio non sunt species justiciæ, vel partes subjectivæ. Quia justiciæ ratio in juris æqualitate posita est; quatenus unicuique ex æquo redditur quod suum est. At religio & pietas in parenteis, patriam, multo minùs in Deum, cujus tanta sunt in nos beneficia ut nunquam illi parem gratiam referre valeamus, non servant hanc

juris æqualitatem. Ideo, ut 8 ethic.c.14 traditur, pater in filium jus habet eum exhæredandi vel abdicandi; non item filius in patrem; quia semper est illius debitor. Item cultus filii in patrem non potest esse par meritis patris. Hinc lege divina præcipitur, ut filii parentes colant, ament, honorent; non contrà, ut parentes colant vel ament filios; quia sc. plùs amant quàm redamantur vel redamari possint. Idem dicendum de religione in Deum. Nunquam Deum secundum merita compensare possumus. Ergò non sunt species justiciæ, cùm non ex æquo jus suum cuique tribuant.

Pietas in tribus cernitur. 8 Ethic.c.14. In cultu Dei, regis, patris. Patris nomine proximos quoque & viros venerabiles, optimeque de republica meritos, complectimur; in quibus tanta vis est & magnitudo meritorum, ut ea nec officio vel observatione unquam adæquari possint. Quis, quæso, satis religiose Deum, quis satis officiose regem, quis satis studiose patrem colit, & veneratur? A Deo essentiam, à rege patriam, à patre victum & existentiam habes. Quæ sane tanta, tam immensa sunt, ut nulla ratione, nullo officio, iis unquam respondere possis. Si patrem offenderis, impius; si regem, sceleratus; si Deum, sceleſtus & facino-

rosus

rosus haberi debes. Quo patet, pro secunda ratione, religionem & pietatem alteri suum non ex æquo tribuere.

CAP. II.

De objecto & actibus religionis.

OBjectum religionis est cultus divinus. Qui includit duo. Primò actum, quo Deum colimus, illique gloriam damus. Secundò æstimationem convenientem de ejus excellentia & majestate. Utrumque religio complectitur. Nam actus religiosus pendet à recta æstimatione divinæ majestatis. Hæc æstimatio est quasi fructus aut fœtus divini honoris, germinans in animo religioso; & interdum, sumpto caussæ nomine, appellatur honor Dei; sed meliùs Dei gloria, id est, illustris & clara opinio de Deo. Cui opponitur ignobilitas; id est, obscura de aliquo opinio. Hinc inglorius pro ignobili. Sanctitas non virtus est re ipsa differens à religione; sed eadem virtus dicitur *religio*, quatenus debitum Deo exhibet cultum; item *sanctitas*, quatenus religiosis actibus mentem disponit, ut fortiter Deo adhærescat. Utrumque suprà in definitione religionis sumus complexi.

Ex iis patet, objectum formale religio-

nis esse cultum divinum; non ipsum Deum; nam Deus non est objectum religionis, sed terminus objecti, vel, quo clariùs loquar, divini cultus. Cultus divinus est religionis objectum *quod*, vel proximum: ipse Deus objectum *cui*, vel quasi remotum. Itaque religio cultum & gloriam adfert. Proxime igitur non attingit ipsum Deum, sed cultum divinum.

Hinc primò sequitur, non esse religionem virtutem theologicam. Nam virtutis theologicæ idem est objectum, & finis, seu terminus; quia immediate Deum respicit, tanquam objectum simul & finem; ut fides, spes, charitas. Nam, sive Deo, sive in Deum credendo, proxime ipsum Deum attingimus & respicimus. Charitas quoque primò fertur in Deum: secundò, propter Deum, in proximum. At religionis objectum & finis non sunt idem; ut suprá: quia primò vel immediate non Deum, sed cultum & gloriam Dei, respicit, tanquam objectum proximum & formale.

Hinc secundò sequitur, religionem non solùm ex parte formalis objecti differre à virtutibus theologicis, sed etiam esse virtutem moralem; quia circum ea est: quæ referuntur ad finem, nempe circa cultum divinum, qui ad Deum solum pertinet; ut notum

tum est, virtutes morales non expeti propter se, sed propter felicitatem, summumque bonum; ut suprá.

Tertiò ex iis etiam colligitur discrimen religionis à reliquis virtutibus moralibus. Nam ea propiùs abest à Deo, vel summo bono, ad quod omnes virtutes morales collimant.

Ex dictis quartò colligimus quoque, religionem esse unam virtutem; sc. ex unitate finis; qui est ipse Deus. Nam alia virtute Deo, alia parentibus, alia majoribus, & dignioribus, cultum exhibemus. Unde pietatis, observantiæ & religionis distinctio. Nam objectum materiale, vel commune, à fine specificatur vel firmatur. Cultus, simpliciter est objectum materiale religionis; at cultus Dei est objectum formale proprium: siquidem parentibus, majoribus, & dignioribus, communiter cultum exhibemus; sed soli Deo divinum. Hinc religio formali objecto suo tum ab aliis virtutibus distinguitur, tum una virtus est, quia cultum Deo exhibet, qui unicus est. Ex quo patet, præter unam, alias omnes religiones falsas esse, quia una & simplex virtus est, ad unum & simplicem terminum, nempe Deum, tendens.

Sic, ni fallor, ostendimus, religionem esse

virtutem, esse unam, esse moralem, quatenus voluntatem format, & ad finem ultimum, summumque bonum, proxime dirigit. Nam eò omnes ejus actus tendunt. Qui sane latissime funduntur. Primò remote, & quasi imperative, omnes actus aliarum virtutum ad religionem referri possunt: quatenus virtus sine pietate, larva potiùs virtutis, quàm vera virtus dicitur; suprá. Item homo, religione recte affectus & instructus, multo facilius ad edendos virtutum aliarum actus excitatur. Et hoc, est, actus aliarum virtutum referri ad religionem imperative. Sic intelligendũ illud Iacobi, quod in illius epistolâ legitur, cap. 1, v. ult. *Religio*, inquit, *pura est, visitare orphanos & viduas in afflictione.* Et tamen hoc non est proprie opus religionis, sed charitatis; quæ virtus est theologica. Dici tamen potest actus religionis imperative; quatenus animus religiosus ex religionis habitu ad omnes aliarum virtutum actiones excitatur. Et sic remote, & quasi imperative, omnium virtutum actus ad religionem quodammodo referuntur.

Actus proximi religionis cultum divinum proprie attingunt, licet quidam magis, quidam minús. Nam varij sunt hujusmodi actus, varietate bonorum, quæ per religionem Deo subjiciuntur. Primò occurrunt

runt bona mentis spiritualia, quæ Deo subjiciuntur actu devotionis, orationis, humilitatis; qui sane ad cultum divinum maxime spectant. Secundò succedunt bona corporis, quæ Deo submittuntur exteriori adoratione; ut genuum flexione, prostratione, jejuniis. Hisce actibus externis nos nostram humilitatem coram Deo & hominibus testamur. Corpora, ut vilia, in Dei obsequium prosternimus. Qui quidem actus religionis non ita essentiales sunt, ut illi priores; utiles tamen sunt & necessarii in ecclesia, ad excitandam pietatem, & ædificandum proximum. Tertiò alia bona fortunæ sunt, quæ proprie dicuntur bona externa. Hæc Deo subjiciuntur, quatenus in usus divinos, in alimoniam pastorum, templorum ædificationem, aliosque usus divinos impenduntur. Ethi quoque actus religionis dicuntur, quatenus referuntur ad cultum divinum. Ideo Deo grati sunt. Ac ita patet, actus religionis intelligi ex bonis animi, corporis, & fortunæ; quæ per religionem Deo subjiciuntur.

Diximus suprà, remote, vel imperative, omnes aliarum virtutum actus, etiam theologicarum, posse ad religionem referri. Quod tamen videtur falsum. Siquidem *primo* tantùm superioris est imperare. At vir-

tus theologica est superior religione; siquidē proxime & formaliter ipsum Deum attingit; religio tantùm cultum divinum. Resp. Primò, sine dubio virtutum moralium divinissima est religio, ut, si sermo est tantùm de virtutibus moralibus, nulla superfit dubitatio. Secundò, idem dicendum de actibus quoque virtutum theologicarum, imò omnium virtutum. Nam divus Paulus jubet omnia fieri in gloriam Dei. At, ut suprà diximus, cultum vel gloriam Dei formaliter religio respicit. Ergò omnes actiones humanę, quatenus ab aliqua virtute theologica proficiscuntur, ad religionem remote vel imperative possunt referri. Tertiò, actus virtutum theologicarum etiam ad religionem, saltem imperative, pertinent; non quatenus religio est inferior virtus; sed quatenus circa cultum Dei est; qui est summum bonum; ad quod omnes virtutes ordinantur.

Omnia igitur humana Deo submittit religio. Ideo quasi imperat actus aliarum virtutum moralium. Ipsa quidem moralis quoque virtus est; sed ita, ut non plene nostri moris aut industriæ sit; verùm potiùs virtus cœlestis, & à Deo profecta. Nam, quamvis, ut 5 ethic. scribitur, omnes gentes insita quadam notione Deum colant; ideoque cul-

cultus Dei à natura proficiscatur; modus tamen Deum colendi non à natura, sed à lege, ab ipso Deo, manavit. Ita in sensu communi religio dici potest virtus theologica, quatenus à Deo est, & circa cultum divinum. Quia tamen tinctura omnium virtutum moralium est; eatenus non modò virtus moralis, sed, ut ita loquar, moralissima, censeri potest. Hinc summum hujus vitæ bonum in religione, tanquam virtute perfectissima, posuimus.

Secundò objicitur, religionem esse rectam de Deo mentem, ut definit Arnobius lib. 7 contra gentes. Ideo non esse virtutem moralem, sed contemplativam: quia virtus moralis est in appetitu vel voluntate potiùs, quàm in mente vel intellectu; moderatrix scilicet, non actuum, sed voluntatis, & affectuum, ut suprà diximus. Resp. Religio non in nuda rerum divinarum noticia versatur, sed potiùs in moderatione passionum, & humanæ voluntatis cum divina secundum illam divinorum noticiam conformatione. Nam intelligentia præcedit praxim. Summum bonum, aut finis religionis, non nuda contemplatione, sed operatione praxique Christiana, vel vero Dei culta, comparatur. Quippe nemo sine religione vel sanctitate videbit Deum. *Heb.* 10, 14.

Reli-

Religio itaq; est virtus moralis, non simpliciter loquendo, sed quatenus est quasi regula omnium virtutum moralium. Nam non est vera virtus, quæ non respicit verum finem; siquidem virtus moralis via est ad felicitatem. At sola religio proxime respicit verum finem, summumque bonum. Ergò nulla virtus separatur à religione. Ut optimo jure dicatur tinctura, & quasi forma omnium virtutum. Arnobius dicit, religionem esse de Deo mentem; non quòd sit virtus contemplativa, sed quia incipit à noticia vel contemplatione Dei. Nam colere non possumus quem ignoramus.

Illam noticiam theologia complectitur. Quam Iunius definit *rerum divinarum sapientiam.* Alio consilio Keckermanus in Systemate theologico, *prudentiam perveniendi ad salutem.* Utrum rectius, hîc non disputamus. Certum tamen est, theologiam materiam religionis continere, sc. Deum, & modum colendi eum. Unde rursus patet, hanc virtutem nostro marte non comparari; quia theologia doctrina revelata est. Nec propterea omnes religiosos oportet esse theologos. Nam materia religionis non solùm ex doctrina theologica, vel habitu theologico, sed aliis quoque modis, nempe ex auditu, oratione, inspiratione, nobis innotescit.

CAP.

CAP. III.

Religionis divisio, & opposita in excessu & defectu.

HActenus de religione; quid sit? qualis virtus? quòd una sit, ab aliis distincta: quodnam ejus objectum? quis finis? Religio enim Dei cultum, tum externum, tum internum, continet. Utrumque *metus* & *ceremonia* videtur significare Cicero 2 de invent. Ut religio dicatur in metu & ceremonia versari. Metus, est cultus internus; ceremonia, externus, qui in ritibus sacris ponitur. Metus, vel cultus internus, in meditatione divinorum, & vitæ sanctimonia, consistit. Sic enim metuimus Deum aliquomodo offendere. Externus cultus, seu ceremonia, est in oratione & adoratione; quibus omnia, quæ extrinsecus in ecclesia fiunt, complectimur. Oratio lectionem quoque, adoratio omnem aliam ecclesiasticam cæremoniam, ut prædicationem verbi, & sacramentorum celebrationem, continet.

Religionem autem veram tantùm intelligimus. Nam virtus non in mendacio, sed veritate, perficitur. Si nomen spectes, longe aliter interdum sumitur religio. Ut pro certo vitæ instituto, à pontifice Romano approba-

probato. Ut est Religio Franciscanorum, &c. Sed hujusmodi religionibus sine salutis impendio carere possumus ; quæ sc. sæpiùs sub ovillo vellere lupos alunt voraces. Nolim tamen hîc primum monachatus institutum omnino damnare. Quamvis, quando cœperint monachi, apud authores non constet. Sed probabile est, primos illos monachos, seorsim à populo habitantes, pios doctosque senes, prædicationi & institutioni juventutis fuisse destinatos. Sed hodie juvenum colluvies in luce hominum & mediis urbibus degit, in summa omnino inertia, luxuria. Ut meritò Iulio Cæsari Scaligero tria pinguia animalia, glis, aper, monachus, dicantur esse.

Aliter dividitur religio in veram, & falsam. Cicero tamen, quem Latini sequuntur, religionis notationem potiùs in bonam partem accipit. *Accipi volumus*, sic ait, *pro vero Dei cultu*. Falsum, vel falsorum Deorum cultum, superstitionem maluit appellare, quàm religionem, 2 de nat. deor. Quæ non aliter dici debet religio, quàm mortuus homo, homo æquivoce tantùm : sive religionis nomen inde tractum sit, quòd homines Deus religaverit & pietate constrinxerit, ut putat Lactantius : sive, quod maluit Augustinus, ut ipsum Deum eligamus, vel potiùs re-

religamus, quem priùs negligentia & injuria rejeceramus : sive, ut alij arbitrantur, quòd ad unius Dei cultum animos illa religet. Quocumque modo accipiatur, hoc nomen semper significat verum Dei cultum. Eodemque sensu Græce dicitur εὐσέβεια, pietas; item θρησκεία, cultus, observantia. Ergò falsa religio non est religio, sed superstitio. Nec alio modo dici potest religio, quàm quomodo astutia dicitur prudentia, temeritas fortitudo, &c. quatenus quadam translatione vel abusu interdum virtutum & vitiorum nomina confunduntur. Nam, sicut falsum aurum non est aurum, licet præ se ferat auri speciem; sic falsa religio, religio non est, licet dicatur.

Religioni duo vitia opponuntur; unum in excessu, in defectu alterum. Hisce duobus modis à medio virtutis receditur; cùm scilicet virtutis materia secundum excessum aut defectum à mediocritate indebite usurpatur: quod fit, quia non servantur circunstantiæ prudentiæ, sc. quantum, quomodo, ubi, &c.

Vitium oppositum religioni in excessu, est superstitio; in defectu, contemptus omnis religionis, irreligiositas, vel atheismus. Quodnam peius sit vitium, superstitio, an atheismus, difficile est statuere. At pro-

profectò Deus quoquo modo coli, quàm contemni, mavult. Sed de hoc infrá.

Superstitio vitium dicitur contrarium religioni in excessu. Per excessum non intelligo excessum quantitatis: quia nihil potest esse nimium in materia religionis; nemo potest esse, proprie loquendo, nimis religiosus; non potest Deus nimis coli. Sed excessus hîc intelligitur secundum alias circunstantias, ut quomodo, cui, &c. Si cultus exhibetur, vel cui non debet, ut falsis Diis, dæmonibus; vel quomodo non debet, hoc est, non secundum legem Dei, sed traditionem humanam: hoc pacto excedetur mediocritas religionis: & excessus appellatur superstitio. Cui vitio stupidissimi quique maxime addicti esse solent. Nam, ut quisque ingenio hebetissimus est, ita facillime superstitionum vanitatibus mancipatur; ut vetulæ, & plebs fere tota in papatu.

CAP. IV.

De superstitione.

SUperstitio Augustino, de civitate Dei lib. 4, c. 3, ita dicta, quòd, qui totos dies precabantur, & immolabant, ut sibi sui liberi essent superstites, primò dicti sunt superstitiosi. Quod tamen Lactantio, lib. 4 divin.

divin. inſt., non probatur. Ille, ſicut religioſos vocatos eſſe putat à religando, quòd Deo religati ſint; ita ſuperſtitioſos appellatos judicat, quia falſam colerent religionem, ſuperſtitemque defunctorum memoriam. Quod optime in univerſos pontificios quadrat; quorum tota liturgia in ſanctorum invocatione ſuperſtitioſe ponitur. Non vult Lactantius, defunctorum memoriam abolendam: quorum crebra cogitatio & celebratio nos ad virtutem excitat: ſed, cultum defunctorum ſuperſtitioſum eſſe putat, cultum, inquam, religioſum ſoli Deo debitum; qualis eſt invocatio, geniculatio, adoratio; quæ certis diebus feſtis exhiberi ſolent illis. At, vere colere ſanctos & defunctos, eſt, eos imitari, & in iis Deum laudare & admirari.

Hinc patet, quid ſit ſuperſtitio, nempe falſus cultus, vero aut religioſo contrarius. Fuit autem ſuperſtitio quaſi pœna primi peccati, cùm homo à ſummo bono averſus fuit, & ad ſenſum converſus, à bono immutabili averſus, & converſus ad bonum mutabile. Hinc primò perpetuus metus malorum, divina voce enunciatorum. Deinde ingens dubitationum chaos. Denique deſiderium curioſum proſpiciendi, & prænoſcendi, aut quovis modo exquirendi ma-

la impendentia, vel futura bona. Hinc ad superstitionem inclinatio facta animorum, & consulta dæmonum oracula fuere.

Certum est, religionem & superstitionem ex aliqua prænotione vel revelatione profluere. Nam superstitio quadam cultus divini specie religionem mentitur. Religio suam regulam, legemque, ex prænotione vel revelatione divina sortitur. Superstitio ex prænotione bonorum & malorum eventuum. Cur enim falsæ religioni gentes incubuissent, nisi ab illis, quos Deos esse arbitrabantur, expectassent bona, & formidassent mala? Unde illud à poëtis tractum, *timorem*, sive τὸ δείσαι, *feciſſe Deos*. Superstitionem adaugebant Dæmonum de bonis, malis, bellis, victoriis responsa. Quibus interdum casus & eventus authoritatem deorum apud nationes comparavit: donec servator mundi, gentiumque lux, affulsit, illaque errorum dissipavit nubes.

Quæritur, an superstitio unquam in republica ferri debeat. Resp. Primò; Religionis non est, cogere religionem; ut ait Tertullianus: quia nemo cogitur ut credat invitus. Secundò, impii & superstitiosi ritus è republica, si fieri posset, penitus extirpandi & eliminandi; imprimis amore & metu summi rectoris; qui socium vel parem

in

in mundo non patitur, sui sc. honoris zelotes. Deinde fertur tuendæ societatis humanæ gratia; quæ rerum divinarum conspiratione & consensu alitur proprie & sustentatur. Tertiò, si superstitio vel falsa religio in populorum animos tam alte irrepsit, ut sine magno tumultu & aperto reipublicæ discrimine extingui nequeat, suppliciis, ut mihi quidem videtur, vindicari aut coerceri non debet; quia, ut suprà, nemo, ut credat, invitus cogitur. Nam, quos Deus habet invitos cultores, Princeps non putat sibi fore fideles servos. Consiliis igitur omnia hìc tractanda potiùs quàm armis. In religione persuadendi sunt homines metu numinis, non cogendi. Ideo prudenter à magistratu connivetur quod vitari non potest. Nec homines operari suæ religioni temere sunt prohibendi: ne, qui alienis sacris interesse nefas ducunt esse, suis carere cogantur, omnemque omnino religionis opinionem exuant, &, sublato divini numinus metu, in Atheismum præcipitati, nec legibus humanis, nec virtuti, ullum locum relinquant, sed omnia in omnes sibi licere putent: quia metu divinæ ultionis etiam falsæ, plùs quàm legibus, homines in officio contineri videntur. Ut enim in omni rerumpublicarum genere nihil ἀναρχίᾳ deterius, in qua sc. ne-

mo paret, nemo imperat, sed in summa scelerum impunitate & licentia vivitur: sic nulla pestis civitati gravior numinis contemptu vel atheismo. Nam quantacunque superstitio mortaleis in legum saltem & magistratuum metu, mutuisque officiis, continet. At impietas omnem ex animo metum penitus evellit, & contra naturam est. Ideo non verendum, ne Atheismus aperte in republica grassetur, sicut superstitio, licet in multorum animis lateat; quia, cùm sit contra naturam hominis, nullam apud homines gratiam invenire potest. Ideo Athei, si comperiantur, sine ullo reipublicæ discrimine puniri debent à principe.

Atheismum esse contra naturam, patet, quia religio est secundum naturam hominis. Ergò contemptus religionis, vel impietas, est contra naturam. Probatur antecedens ex iis quæ suprà de relig. primò diximus; eam sc. esse propriam hominis; ideo secundum naturam humanam. Nam nihil sane religione antiquius; quam legum conditores populis coërcendis finxerunt; cùm ii ipsi numina timuerint, & religionis metu & repagulo leges suas munierint. Quod Plato confirmat in Protagorâ; scilicet, priùs quàm homines in unam societatem convocarentur,

tur, loquerentur, vel aliquas artes exercerent, ab initio statim, ob naturalem cognitionem, Deum coluisse, aras & sacra fecisse. Et sanè tam durum religionis jugum, tot vitæ bonis adversum, homines alicubi aliquando rejecissent, si religio nuda constaret opinione, non natura. Nam omnes omni sæculo homines Deum adorant. Quod ideo naturale est, quia, quicquid ab opinione sola pendet, non potest esse universis hominibus ubique persuasum. Non tamen Deus ubique eodem modo colitur. Ideo religio, quod ad modum, non est naturalis, sed vel à Deo, si vera, vel ab opinione ac superstitione, si falsa.

CAP. V.

De speciebus superstitionis.

EX dictis colligi potest, & ex ipsa superstitionis definitione, superstitiosos nuncupari, qui vel colunt quem non debent, vel indebito modo colunt quem colere debent. Hinc pro diversitate objecti, vel finis, diversa videntur esse superstitionum genera. Objectum superstitionis est cultus divinus, factus non ut oportebat: sicut objectum religionis est verus seu debitus cultus Dei. Hinc duo prima superstitionis ge-

nera: unum in ſpecie dici poteſt ſuperſtitio in falſis, cùm Deus colitur, at non ut oportet: alterum ſuperſtitio falſi, cùm colitur id quod non erat colendum, ut falſus Deus pro vero; non tamen ſub falſi, ſed veri nomine ac prætextu.

Prima ſpecies ſubdividi poteſt in cultum falſum, & ſuperfluum. Omnis quidem cultus ſuperſtitioſus, falſus eſt, quatenus contrarius cultui vero: ſed in hac diviſione falſum ſtricte accipimus, & diſtinguimus à cultu ſuperfluo.

Cultus falſus duplex eſt: vel ex parte rei, ſeu ipſius cultus; vel ex parte colentis. Ex parte rei falſus cultus dicitur, ſi cultus falſus abrogatus in uſum revocatur. Ex parte colentis cultus dicitur falſus, ſi quis indebito modo colit Deum; ſi paſtor Eccleſiæ falſa ſimplici populo obtundat, ſi verbum Dei detorqueat in falſum ſenſum, ut in errorem & falſum cultum inducat auditores. Nam, ſicut falſarius dicitur in rempublicam, qui aliquid præter mandatum nomine civitatis proponit: ita multo magis falſi nomen incurrit, qui in eccleſia ſine teſtimonio divino, vel contra divina oracula, plebi quid tradit. Sic enim anſam præbet falſi cultus in eccleſia. Nam facile ſimplex populus authoritate antiſtitum in errorem inducitur.

Cul-

Cultus superfluus dicitur, non secundum excessum quantitatis; quia Deus non potest nimis coli; sed secundum quantitatis proportionem, quatenus talis finis vero fini ἀναλόγως non respondet. Finis cultus divini est, ut Deo gloria exhibeatur, homo mente & corpore Deo subjiciatur. Si igitur in cultu divino aliquid fiat, quod ad Dei gloriam vel hominis humiliationem non spectet; id totum superfluum & inane, ideoque ingratum putatur. Ut si quis die Dominica singularitatis studio jejunet. Huc quoque pertinent poculorum & manuum lotiones superstitiosæ Pharisæorum: & monachorum opera supererogationis, ex ecclesiæ thesauro aliis applicanda; unde indulgentiarum nundinationes. Egregie Tertullianus, lib. de prudentia; *Ingrati & superbi animi est, in alios spargere, quod pro magno fueris consecutus. Quis alienam mortem sua solverit, nisi Dei filius? Nam & in ipsa passione liberat latronem. Ad hoc enim venerat, ut à delicto purus, & omnino sanctus, pro peccatoribus obediret. Proinde, qui illum æmularis donando delicta; si nihil ipse deliquisti plane, patere promere me oleum è facula tua. Si verò peccator es, quomodo oleum sufficere tibi & mihi poterit?*

Altera species superstitionis, quæ pro objecto habet creaturam, illique divinum exhibet

hibet cultum, etiam subdividitur secundum diversos fines cultus divini. Primò, cultus divinus ad Dei honorem & reverentiam ordinatur. Hinc prima superstitionis hujus species, sc. idololatria; qua honor Deo debitus indebite exhibetur idolo vel creaturæ. Secundò, secundus divini cultus finis est, ipsius hominis vel colentis instructio. Hic enim finis est orationis, vel devotionis. Consulitur enim Deus, & quasi sollicitatur, pro majore nostri instructione & confirmatione. Hinc secunda hujus superstitionis species, sc. divinatio, qua dæmones de rebus occultis, ex pacto cum iis explicite vel implicite inito, consuluntur. Tertius divini cultus finis est directio Christianorum secundum revelatam Dei voluntatem. Hic cultus in verbi prædicatione, & legitimo sacramentorum usu, cernitur. Hinc tertia & opposita hujus superstitionis species, quæ potest dici superstitio traditiva, quia tota in regulis & traditionibus humanis versatur.

CAP. VI.

De Atheismo, vel Impietate.

ALterum vitium, religioni in defectu contrarium, est Atheismus, vel Impietas. Non quòd superstitio non sit impia, sed

sed quia non tam aperte. Nam, qui hoc laborant vitio, proprie impii & Dei contemptores nuncupantur. Qualis fuit Diagoras, ἄθεος nuncupatus. Religio igitur est virtus in medio duorum vitiorum. Superstitio & impietas in communi conveniunt objecto, sc. in objecto religionis, quod est cultus divinus, vel ipse Deus. Nam contraria circa idem occupantur. Eo tamen differunt: quòd superstitio, licet in malis circunstantiis, medium virtutis seu religionis excedat; materiam tamen religionis, sc. Deum, & res divinas, quadam cum æstimatione attingat & usurpet: at impietas nulla religionis habet æstimia. Ideo materiam religionis, Deum & divina, defective, & non nonnisi vilipendendo, tractat. Nihil sane magis Deo displicet, quàm impie contemni. Idcirco divina factum providentia, ut nulla natio sit sine omni religione, quamvis non omnes eandem habeant. Hæc forsitan varietas, Deo ita ordinante, decorem quemdam in mundo parit admirabilem. Nam omnis Dei permissio bona est, & in bonum finem. Quippe Dei bonitas hac in confusione mortalium & religionum in ecclesię electorumque conservatione magis elucet. Mavult ergò Deus quovis modo, vel & inepto, sed humane, coli, quàm per superbiam nullo

modo. Ideo incontinentes homines, sed quodammodo subditos, corrigit tanquam pater, vel minùs saltem affligit. At impie ingratos, atheos, contemptores, rebelles, & apertos hostes, exterminat, & partim conscientiæ stimulo, quo in desperationem adiguntur, partim etiam externis calamitatibus, tragico exitu, & tandem extremo animæ & corporis exitio, discruciat.

Hæc à me eo animo non dicuntur, quòd ullum superstitioni feram patrocinium, utpote quæ Deo plane odio & abominationi est: sed quòd fœdius & pejus crimen esse putem, contemnere Deum, non superstitiosè colere. Nam licet omnis falsus cultus Dei contemptum implicitè includat; impietas tamen expressum religionis contemptum profitetur. Nec etiam, cùm dico, coli male se malle Deum quovis modo, quàm per superbiam præteriri & contemni, ex eo inferendum, Deum aliquomodo superstitioni favere, quatenus aliquomodo colitur, licet inepte. Sed hoc sermonis genere tantùm significare volui superbiæ, ingratitudinis, atheismi, impietatis fœditatem: ut, si vitiorum fiat comparatio, Dei expressus & apertus contemptus quantamcumque superstitionem impietate vincere intelligatur. Nam quamvis vitium non sit particeps virtutis;

tutis; unum tamen extremorum vitiorum, non secundum suam vitiositatem, vel naturam, sed secundum circunstantias, & quantamquantam analogiam habet & similitudinem cum virtute, alio vitio peius censeri potest.

Sic in republica ferenda potiùs prodigalitas quàm avaricia; non quòd prodigalitas aliquid in se boni habeat; sed quia minus habet mali quam avaricia. Prodigus enim largiendo prodest multis; avarus nemini: prodigus aliquomodo consiliis, interdum necessitate, sapit; avarus nunquam: multi prodigum amant; avarum omnes ut monstrum detestantur. Denique avarus in se ipsum & in alios peccat, quia nec sibi nec aliis utilis est: at prodigus sibi benevolentia, aliis largitione prodest. Sic superstitio quodammodo homines continet in officio; impietas omnia destruit honestatis vincula, omne pietatis officium violat. In vitiorum igitur genere impietas peior est superstitione, & religioni dissimilior: licet utraque ex æquo religioni adversetur, ejusque naturam & integritatem evertat, si in se, quatenus vitia, spectentur. Nam nullum vitium particeps est virtutis.

CAP.

CAP. VII.

De impietatis speciebus.

QUid & quàm grave vitium sit impietas, quomodo differat à superstitione, dictum suprá. Nam opposita sunt vitia. Ideo in materia conveniunt: differunt in forma. Impietas quotuplex sit, jam dicendum. Quæ in duobus cernitur; sc. in contemptu Dei, & rerum divinarum. Contemptus Dei rursus duplex; tentatio, & perjurium. Quibus vel expresse Deus contemnitur, vel tacite, aut, ut loquuntur, interpretative. Contemptus rerum divinarum quoque duplex est, sacrilegium & simonia. Quibus res sacræ irreverenter & irreligiosè tractantur. Contemptus Dei contrarius est interno cultui. Contemptus divinus, vel rerum divinarum, externo.

Tentatio activa non omnis mala est. Ideo definiri potest sollicitatio ad aliquid agendum, quâ probatur homo qualis sit. Intelligitur verò heic mala tantùm, quæ ad Dei contemptum pertinet. Alioquin in specie triplex est tentatio: seductionis, præsumptionis & probationis.

Tentatio seductionis, est sollicitatio hominis ad peccandum. Quæ fit vel à caussa intrinseca in homine; ut à carne & concupiscen-

piscentia. Vel à caussis externis; ut à mundo, diabolo, & rebus circunstantibus. His enim omnes causas, quibus homo ad malum impellitur si resistendi virtute non sit præditus, complectimur; ut lævas cogitationes de morte, judicioque Dei interno, de potentia, divitiis, honoribus, periculis, persecutionibus, & scandalis.

Tentatio præsumptionis dicitur, quo homo Deum tentat abutendo longanimitate ejus. Hoc est, multa præsumit ex Dei longanimitate, misericordia, liberalitate, & aliis beneficiis. Ut, si quis, quia in sacris Deus dicitur pater misericordiarum, & tardus ad iram, securus, inde vivendi aut peccandi ansam accipiat.

Hæc duo tentationis genera mala sunt.

Ad tentationem præsumptionis revocari debet tentatio dubitationis. Quæ procedit ex dubitatione expressa vel tacita de perfectione aut potentia Dei. Quo tentationis genere, ex dubitatione de perfectione divina vel promissorum fide orto, aliquid fit experiendi gratia; sc. an Deus ea polleat perfectione, vel an ea præstare possit quæ pollicitus est. Hæc dubitatio, ut diximus, vel fit ex intentione expressa, cùm quis voluptatẽ capit è dubitando de divina bonitate; quod summum impietatis fastigium est:

vel

vel suppresse aut implicite, seu interpretative, ut loquuntur, cùm quis non expresse aut formaliter de Dei perfectione dubitat, id tamen agit, quod suapte natura non aliò tendit, quàm ad dubitationem de divina bonitate. Omnis igitur tentatio dubitationis Deum ante omnia attingit. Ideo curiositas ingenij humani non debet dici tentatio, quia non est dubitatio de divina perfectione, sed de objecto divinæ voluntatis. Quæ in se, vel simpliciter, non est illicita; sed, quatenus dubitationi accedit vanitas, vel nimia curiositas, ita quidem ea vitiosa est, & sacris litteris vetatur; non tamen proprie dicenda tentatio. Ut, si quis curiose studeat cognoscere, quid Deus in aliquo negotio sit facturus, hoc quidem est, scrutari nimis majestatem divinam, sed non, Deum tentare; quia non dubitatur de divina perfectione, potentia aut bonitate, sed de objecto divinæ voluntatis. At, si quis, neglectis mediis à Deo ordinatis, aliquid temere agat, expectans aliquem effectum à solo Deo, sine causa naturali; is dicitur Deum tentare, vel dubitare de divina bonitate ac perfectione, saltem interpretative. Ut, si, cùm locus est evadendi, nec ecclesiæ ædificatio illud requirit, quis se sponte in hostium manus conjiciat, spe martyrii ex cacozolia referendi.

di. At, si ecclesiæ bonum id requirat; sane, neglecto medio ordinario, fortiter audendum est; juxta illud; *Qui me coram hominibus negaverit, eum coram patre meo negabo.* Hìc igitur excutiendus omnis timor, & reliqua Deo committenda. Nam, ut divus Bernardus in quadam epistola, licet de re longe alia, quàm de qua loquimur, inquit, *Præstat ut unus pereat, quàm unitas vel universalitas.* Scilicet potior est habenda ratio ecclesiæ totius quàm sui ipsius.

Oratio etiam, sine animi præparatione, vel attentione, pro more tantùm fusa, Dei tentatio dici potest, quia inutilis est. Nec talem orationem se exauditurum Deus pollicitus est. Quare ex modo, quo instituitur, aliò ordinari non videtur, quàm ad experiendam divinam potentiam & bonitatem, an possit vel velit qualemcumque orationem exaudire, aut cuicunque oranti succurrere. Hinc illa regula: Ad judicandum in variis casibus, utrùm Deus tentetur, nec ne, semper respiciendum ad finem propter quem aliquid à solo Deo expectatur. Si is rationi conformis est, & verbo Dei, non tentatur Deus: si non est rationi aut verbo Dei conformis, tentatio Dei est.

Tertia species tentationis, sc. probationis, ex parte Dei bona est. Nam Deus, dum suos mor-

morbo, bello, fame, affligit, eos tentare dicitur, tentatione sc. probationis: vel fidem eorum & constantiam mundo probare & patefacere: aut etiam ob peccata castigare, ut humilientur, & pœnitentia afficiantur. At tentatio probationis ex parte hominis, potest esse vitiosa, & referri ad tentationē præsumptionis aut dubitationis.

Alter Dei contemptus dicitur perjurium. Quod late significat vitiosum juramentum; & etiam, ex infirmitate, vel errore, stricte & proprie, ut hic, juramentum vitiosum ex defectu veritatis cum animo fallendi. Perjurium igitur est *mendacium juramento vallatum.* Ita enim libet potiùs definire, quàm quomodo alii, sc. juramenti falsi confirmationem. At potest falsum juramentum absque perjurio confirmari. Siquidem perjurium fit animo fallendi. At falsum juramentum fieri & confirmari potest absque fallendi animo. Quod si verum esse putetur quod est falsum, & juretur quòd sit verum, juramentum falsum est, non perjurium. Non enim lingua, sed mens conscia falsi, efficit perjurium. Quare perjurium non recte definitur falsi juramenti confirmatio, sed, mendacium juramento confirmatum. Nam omne mendacium ab animo falsi conscio proficiscitur. Ideò mentiri, est, *contra mentem*

em ire. Hinc in perjurio lingua semper contraria est menti. Qui igitur non habet animum fallendi, licet falsò juret, non tamen reus est perjurii, quamvis alicujus temeritatis aut vanitatis.

Plerique ex Machiavelli schola putant, omnem fidei religionem publicæ utilitati esse postponendam. Lysandrum dicere solitum ferunt, *pueros quidem astragalis, ceteros jurejurando falli oportere*. Sed violatæ religionis & fidei gravissimas dedit ille pœnas. *Plutarch. in Lys.* Certe hæc impietas cum abjecti animi turpitudine semper est conjuncta. Nam is, qui sciens volens perjurium admittit, hostem quidem metuere, Deum despicatui habere, declarat. Imò tanta est perjurii turpido, ut nulli tantæ impudentiæ unquam extiterint, qui honesti promissi fidem violare fas esse dicerent, sed vel errore, vel pravo consilio, vel ignorantia, vel vi, vel quia promissa servari sine magno reipublicæ malo nequeant, vel alio prætextu, suum perjurium excusant. Denique perjurium est contemptus Dei, vel irreligiositas quædam, qua in falsi testimonium Deus ipse producitur; quasi mendacio faveat. Sed de mendacio aut perurio rursus infrá.

CAP. VIII.

De sacrilegio.

HActenus de contemptu Dei. Sequitur contemptus divinorum. Qui duplex est: sacrilegium, & simonia.

Sacrilegium est irreverentia, contemptus, violatio, rei sacræ. Per rem sacram tria intelligo; personas, res, & locum. Hinc triplex sacrilegium; personæ, rei, & loci. Cùm sacrilegium sit violatio rei sacræ, infamia vel injuria Deum ipsum attingit. Hinc Tullius, quem sacrilegum vocat, Verrem, eundem quoque sanctorum & religionum contemptorem appellat. Nihil igitur magis religioni contrarium quàm Sacrilegium.

Si nomen tantùm spectes, sacrilegium videtur significare tantùm furtum rei sacræ. Dicitur à legendis vel subducendis rebus sacris. Sed, ut dixi, res sacra in hac materia latiùs patet; ut complectatur etiam personas & locos sacros.

Sacrilegium personæ ad vota personalia restringunt monachi: scilicet, qui aliquid Deo vovit, ipsa lege voti, ajunt, ad id præstandum teneri, & eum colere eo modo quo promisit: idcirco, violare votum, ajunt, esse sacrilegium personæ, vel personale, quia est

contra

contra personam sacram, ratione sc. voti, vel contra eum cultum ad quem ex voto persona fuit obligata. At monachorum vota nec legali nec euangelico præcepto mandantur. Ut votum castitatis, paupertatis, cæcæ obedientiæ. Sacrilegium igitur personæ dixerim potiùs esse violationem sacræ personæ. Veluti pastoris. Item, si virgines aut viduas, Deo consecratas, (ut olim tempore Apostolorum) violet; quia hæc non solùm charitatem tollunt, & proximum lædunt, sed ipsum Deum injuria afficiunt.

Secunda species sacrilegii dicitur sacrilegium rei, re strictiùs sumpta, ut distinguitur à persona & loco. Rei itaque nomine hîc tria potissimùm intelligo; verbum Dei, verbi prædicationem, & sacramenta. Ut, cùm verbū Dei, ad veritatis & fidei confirmationem revelatum, hæretice ad errores & mendacij patrocinium torquetur; cùm derisorie usurpatur; cum conciones sine debita reverentia aut attentione audiuntur, vel etiam ridendi caussa; cùm sacramenta sine animi præparatione, sine pœnitentiæ studio, sine charitate, celebrantur.

Tertia sacrilegij species est sacrilegium loci sacri, si quid contra decorum fiat in loco sacro.

At primò quæritur, an omne furtum in

ecclesia aut loco sacro factum sit sacrilegium. Resp. Primò, secundum virtutem sermonis, vel primam nominis impositionem, sacrilegium est rei sacræ furtum. Secundò, spectata circunstantia loci, omne furtum in loco sacro commissum dicitur sacrilegium; licet non sit rei sacræ. Est, inquam, sacrilegium loci, si non rei; quia committitur in loco, cujus major ratio & reverentia haberi debuit. Deinde etiam hoc actu impeditur id, quo minùs quis attente verbi prædicationem audiat. Atque hoc etiam pacto committitur sacrilegium rei. Tertiò, majus est tamen sacrilegium, si res sacra è loco sacro auferatur. Imò rei sacræ furtum, in loco privato commissum, non desinit esse sacrilegium; saltem rei; quæ non potest converti in usus privatos; ideo, ubicunque est, manet sacra.

Quæritur secundò, an sacrilegium sit vitium, aut peccatum speciale? Videtur, quòd non: siquidem continetur in diversis vitiorum generibus. Nam dicitur homicidium, si interficitur pastor. Luxuria, si vidua vel virgo sacra violatur. Furtum, &c. non est distinctum ab aliis peccatis, sed generalis est quædam deformitas, in multis vitiis reperta. Resp. Primò, sacrilegium opponitur religioni. Quæ est virtus specialis. Ergò illud

est

est peccatum speciale. Secundò, in eo specialis quædam deformitatis ratio cernitur: at unumquodque spectatur secundum rationem sui formalem, non secundum materiam vel subjectum. Formalis ratio sacrilegii est irreverentia, contemptus, violatio rei sacræ. Quod non convenit aliis vitiis. Non obstat igitur, sacrilegium in aliis & diversis peccatis materialiter reperiri. Nam non est absurdum, unum vitium in aliis multis materialiter reperiri, quia distinctio non est à materia, sed à forma.

CAP. IX.

De Simonia.

ALterum vitium, quo res divinæ profanantur, simonia dicitur. Quæ definiri solet *voluntas studiosa vendendi vel emendi aliquid spirituale aut spirituali annexum.*

Undenam profectum primò sit hoc vitium, quæri potest. Si nomen spectes, derivatur à Simone Mago. De quo act. c. 8. Is potestatē conferendi dona spiritualia oblata pecunia ab apostolis cōmunicari sibi petiit, eo fine ut aliis eandem revenderet, ac ita lucrū sibi eo pacto faceret. Quod injurium admodum fuit in Spiritum sanctum; quasi dona Spiritus sancti gloriæ aut avariciæ inservire

debeant; qui tamen finis erat Simonis Magi. Hinc, qui ejus exemplo tale quid committunt, dicuntur Simoniaci, & ipsum crimen Simonia. Sane Irenæus, lib. 1 adversus hæreticos, hunc Simonem appellat patrem hæreticorum. *Omnes*, inquit, *hæretici fuerunt discipuli aut successores Simonis Samaritani, ejusque impietatem in ecclesiam, licet non omnes eodem modo, introducere conati sunt.* Etsi verò crimen hoc, quod ad nomen, à Simone mago cœpisse videatur, putatur tamen secundum rem altius esse principium ejus. Nam ajunt, Esavum primum hujus vitii authorem fuisse: quatenus jus primogenituræ, cui annexum erat jus sacerdotale, vendidit. Ideo Ebr. 12 dicitur prophanus. At omnis prophanatio rei sacræ est. Balaam quoque in re videtur fuisse Simoniacus, dum vendidit Madianitis populi maledictionem, Num. 22. Nihilominus existimo, potiùs hoc vitium fuisse profectum à Simone mago. Primò, quia ejus nomen refert. Secundò, quia res proprie spirituales, nempe dona Spiritus Sancti, revendendi gratia, sibi comparare voluit; quam intentionem habuisse Esavum nemo certò affirmabit. Tertiò, quia Simonis crimen illud factum fuit tempore Euangelii; quod est magis spirituale. Iudam Domini proditorem Simoniacum non dixerim,

rim, etsi vendidit Dominum; quòd in hac venditione nulla spiritualitatis habita fuit ratio, nec ex parte illius qui vendidit, nec ex parte eorum qui hanc venditionem acceptarunt. Nam Dominum ut impostorem persecuti sunt.

Definimus Simoniam *studiosam voluntatem emendi vendendi spiritualia, aut iis annexa.* Dicitur *voluntas*, quia vitia & virtutes morales maxime in appetitu aut voluntate stabulantur, licet originem trahant ab intellectu; ut suprá. In voluntate est Simonia, etiam non suscepto exteriori opere. Nam virtutes & vitia ex interiori consilio potiùs quàm ex opere aut facto spectari debent. Qui igitur habet consilium emendi aut vendendi res spirituales, in animo Simoniacus est, licet non in opere. Dicitur *voluntas studiosa*, sc. ad designandum deliberationem vel electionem, quæ maxime est de virtutis aut vitii ratione. Quare est voluntas studiosa, id est, deliberata; quia crimen hoc, ut & alia, cum electione & deliberatione animi committitur, eoque fine & studio, ut ex rebus sacris fiat quæstus. Nam propterea potestatem conferendi dona Spiritus Sancti emere ab Apostolis voluit Simo magus.

Hæc Simonia in extrema avaricia fundatur; quæ sane omnium vitiorum mater est,

basis & fundamentum Simoniæ. Eapropter actus Simoniacus est vitiosus; ergò & ipsa vēditio & emptio scelerata, quia sedet super materiam indebitā, nempe res sacras. Primò, quia spiritualia, vel sacra, pretio nec estimari, nec cōparari queunt. Secundò, nemo potest vendere quod suum non est, aut emere nisi à rei domino. At nemo est dominus rerum spiritualium. Ergò neque emi neque vendi possunt, utpote indebita materia emptionis aut venditionis. Tertiò, hæc nundinatio origini sacrorum repugnat, quippe quæ ex gratuita Dei voluntate hominibus indulgentur. *Gratis accepistis, gratis date.* Matth. 10.

Pecunia, cujus interventu Simonia committitur, non tantùm pecuniam stricte & proprie significat, sed quicquid pecunia æstimari potest, omnemque compensationem, sive sit pecunia, sive officium, obsequium, sive aliquid aliud quod pecuniæ æquipollet, denique omne munus temporale. Gregorius triplex genus muneris, sive probi, sive improbi, statuit. Primum à manu, secundum à lingua, tertiū ab officio vel obsequio. Munus à manu, est pecunia; quòd manu offeratur & recipiatur. Munus à lingua, est adulatio, laudatio, preces; ad occupandum favores hominum. Munus ab officio, est famulatus, servitium, auxilium. His omni-

omnibus modis committitur Simonia; nempe si res sacras, quovis munere oblato, comparare studemus. Quæ omnia late sumpto pecuniæ nomine intelliguntur. Sic & late accipiuntur nomina vendendi & emendi. Nam proprie emptio & venditio solo pecuniæ interventu fiunt. Sed hîc emptionem & venditionem in definitione Simoniæ sumimus pro omni contractu non gratuito, sed oneroso, quo res spirituales alia re vel pretio compensantur. Per spiritualia intelligo dona spiritualia, ut sacramenta, ut verbi prædicationem; quæ sunt veluti annexũ spiritualibus beneficium ecclesiasticum. Quare permutatio ecclesiarum, sine Synodi consensu, incidit in crimen Simoniæ. Item, qui se ipsum introducit, & prece vel pretio sibi ecclesiam aliquam comparare studet, est Simoniacus: quia, divinam vocationem non exspectans, per fenestram, non per januam, est ingressus.

CAP. X.

Quædam quæstiones de Simoniæ crimine explicantur.

QUæritur primò, utrùm omnis beneficii ecclesiastici permutatio incurrat crimen Simoniæ. Appello beneficia ecclesia-

stica omnia officia ecclesiastica. Distinguo. Permutatio hæc est æqualium, vel inæqualium. Item, vel fit interveniente pretio, vel non.

Si permutatio est beneficiorum æqualium, & à privatis personis, non videtur esse Simonia: quia non intervenit pretium. Ideo non est venditio aut emptio, sed rerum spiritualium, veluti duarum ecclesiarum, commutatio. At Simonia est venditio & emptio rei spiritualis, non permutatio unius cum alia. His nil obstantibus, hæc permutatio est illicita tamen, injusta, & contra naturam, pessimique exempli; quia publica officia privatis pactis transferri nequeunt. Deinde, licet non sit expresse & formaliter Simonia, analogice tamen & interpretative in idem crimen incidit. Nam, quamvis non intercedat pecunia, non fit tamen sine aliquo privato commodo; quod loco pretii est. Ideo non est contractus omnino gratuitus, sed utcumque lucrativus.

Si permutatio est officiorum inæqualium, intercedente pretio, non potest non esse Simoniaca; tum quia fit inter privatos; tum quia fit emptio & venditio rei spiritualis: nam intercedit pretium. Imò hæc translatio, vel permutatio, etiamsi authoritate synodi fiat, propter bonum finem, ratione tamen

men permutantium esse Simoniaca potest.

Quæritur secundò, an, si quis ex ignorantia aliquid spirituale emat, vel vendat, crimine teneatur Simoniæ. Distinguo ignorantiam. Quæ vel est juris, vel facti. Secundò dividitur in vincibilem & invincibilem. Ignorantia invincibilis est, quæ nec potest nec debet tolli; ideo plane involuntaria est. Hinc Thomas eam appellat antecedentem; quòd liberam voluntatis actionem omnem antevertat vel præcedat. Ignorantia vincibilis quodammodo voluntaria est, quia potest & debet evitari. Quam ideo Thomas vocat consequentem, sive sit facti, sive juris: quia non omnem omnino antecedit actum voluntatis. Eaque vel directe volita, vel indirecte dicitur. Directe volita dicitur ignorantia affectata, cùm quis vult aliquid ignorare. Ut ignorantia plebis Pontificiæ; quæ sc. libros nostros non vult legere, & nostram doctrinam ignorat. Ergò illa ignorantia non est plane involuntaria, sed affectata. Indirecte volita dicitur, si quis saltem potuit aut debuit scire quod ignorat. Qualis est ignorantia multorum, qui veritatis scientiam propter studiorum molestiam non affectant. Hæc quidem ignorantia est etiam quodammodo voluntaria, non tamen directe, ut affectata, sed indirecte; quia voluntas

luntas non debite applicatur. Si ignorantia est invincibilis, culpa omni caret; quia non est voluntaria. At, si est vincibilis, sive juris, sive facti, culpabilis est: quia volûtaria: juxta illud, *Ignorantia neminem excusat.* Minuit tamen peccatum, quia minùs voluntarium est peccatum quod fit per ignorantiam, quàm quod fit per scientiam. Ex qua voluntatis distinctione facilis fit ad superiorem quæstionem responsio. Id tantùm monendum; cùm definitur Simonia studiosa voluntas, τὸ *Studiosa* Latine accipitur, ut qualemcumque voluntatem deliberatam, sive directe, sive indirecte, complectatur.

Quæritur tertiò, an spiritualia unquam pretio compensanda. Videtur, quòd non; ex prædictis: quia pretium facit emptionem & venditionem. Contrà sequetur, ita stipendium ministri non esse solvendum. Resp. Stipendium pastorum non est Simonia, nec emptio aut venditio: quia aliud est, emere vel vendere res spirituales; aliud, ex labore & sudore vivere. Item, dignus est operarius alimẽto vel mercede sua. Sacerdos debet vivere ex altari. Itẽ, differunt *operarius* & *mercenarius*. Operarius de euãgelio vivit. Mercenarius euangelium in pretium commutat.

Quæritur quartò, utrùm, scientias docere aut artes pro pecunia, sit Simonia. Videtur,

tur, quòd sic: quia proverb. 23 dicitur, *Noli vendere disciplinam aut sapientiam.* Quotidie tamen doctores suas locant operas. Hic tres sunt opiniones. Prima est, quòd nunquam liceat scientiam pro pecunia aut pretio docere, ob dictum locum. Secunda permittit scientias humanas vendi, sed non theologiam: quia est scientia supernaturalis & spiritualis. Tertia, quæ verior, permittit omnes scientias pretio docere; & nullam in eo Simoniam agnoscit. Primò, quia scientiæ non sunt res spirituales, Deo proxime consecratæ, vel divinis. Secundò, quicquid humano studio comparatur, suapte natura vel formaliter ad salutem non pertinet, sed ad illuminandum intellectum speculative. Ergò vendere officium docendi, vel aliquã scientiam, non est vendere aliquid spirituale; ideo non Simonia. Adde, nec proprie scientias & artes vendi, quia non sunt pretio æstimabiles. Ideo, quod impenditur in usum doctorum, non appellatur proprie pretium scientiæ, sed stipiendium, salarium, honorarium, minervale. Dictus locus Proverb. non est ita accipiendus, ut intelligatur damnari omnis venditio officii doctoralis. Aliàs, si esset Simonia, doctrinam vendere; certe etiam esset, emere. Ut patet ex definitione Simoniæ. Et tamen eodem loco

prover-

proverb. dicitur, *Veritatem, sapientiam, eme, compara.* Sensus igitur illius loci est, tanti habendam esse sapientiam, aut disciplinam, ut, qui non habet, eam conetur emere vel comparare, si potest; id est, omnimodis acquirere: qui verò habet, nullo modo eam patiatur perire sibi; hoc est, ne vendito, nec illam ab se ex ullâ caussa abalienet.

CAP. XI.

De pietate, quatenus differt à religione.

SUprà de pietate egimus, quatenus cum religione quædam habebat communia. Nunc de eadem absolute considerata agendum. Hæc autem latissime patet. Primò sumitur pro omni probitate. Sic omnes probos pios dicimus. Secundò pro religione. Et ita dicitur pietas in Deum, εὐσέβεια, vel cultus divinus. Ideo suprà pietatem religioni adjunximus. Tertiò pietas charitatem vel misericordiam significat. Quartò, & proprie, est virtus qua parentes colimus. Parentum nomine consanguineos quoque, conjuges, liberos, & patriæ amicos complectimur, quatenus habent aliquam ad parentes rationem & respectum.

Hæc virtus, ex peculiari objecto, & debiti ratione, in ordine ad parentes, diversa est

est ab aliis virtutibus, & reliquis, post religionem, præferenda. Primò quia observantia eminenter continetur in ea. Secundò, parentes, quos pietate colimus, ceteræ virtutes non propiùs attingunt, quàm personas in dignitate constitutas, aut benefactores. Ideo major est obligatio pietatis. Tertiò, dignior quoque & perfectior est pietas & observantia, ratione principii ex quo oritur debitum vel obligatio. Nam major est ratio principii in parentibus, à quibus esse accepimus, quàm in aliis hominibus in qualibet excellentia constitutis. Omnibus quidem honor & cultus debetur, propter eminentiam, & quoddam gubernationis officium. Honor tum parentibus, tum magistratui, ratione excellentiæ, exhibendus. Sed inprimis parentibus. Hic autem cultus in obsequio & gratitudine versatur. Nihil igitur iniquius, quàm, se parentibus aut magistratui rebelles vel ingratos præbere. A quibus scilicet tot bona, educationem, disciplinam, imò ipsam naturam, accepimus. Hinc pietas omne vitæ officium regit ac moderatur, tanquam nostrarum actionum anima. Nam, sicut corpus sine anima mortuum est: ita sine pietate cultus externus aut honor est inanis. Hinc dicitur εὐσέβεια, ἀπὸ τοῦ εὖ, *recte*, & σέβομαι, *colo*. Pietas igitur non

est

est in externis ceremoniis, sed in interno affectu in Deum & parentes. Non verbo, sed facto, non ore, sed corde, pij dicimur. Sed pietas in Deum proprie ditur εὐσέβεια, *religio*. Pietas in parentes & patriam potiùs στοργὴ; non quòd sit instinctus naturæ; (nam nulla virtus est à natura;) sed, quòd ille in hac fundetur. Huic vitiorum omnium radix ἀσεβεία opponitur. Sed, quomodocumque pietas accipiatur, tanti momenti est, ut sine ea nulla religio esse possit. Ideo suprà pietatē cum religione conjunximus. Quippe religionis causa pietate inter se devincti sunt homines. Quod eleganter expressit his verbis Stigelius poëta Germanus.

Vique alios alij de religione docerent,
Contiguas pietas jußit habere domos.

Et ideo Plato in Epimenide pietatem vocat radicem omnium virtutum. Paulus Apostolus charitatem. Hinc patet, quid respondendum, si quæratur, utrùm pietas in parentes propter religionem intermitti possit. Recte Thomas ait, *Nullam virtutem alij repugnare: ideo pietatem & religionem non posse sese mutuo impedire.* Et quomodo, si nulla religio sine pietate? Nam pietas vel impedit officium religionis, vel non. Si impedit; non est vera pietas. Sin minùs; ergò propter religionem. Pietas in parentes non est omit-

tenda.

tenda. Verùm hîc utramque veram, non falsam, aut apparentem, intelligimus. Sane officium pietatis apparentis propter veram religionem omittendum. Ut, si parentes sua authoritate impedire vellent, quominùs filius officium veræ religionis faciat. Hîc certe obsequium parentibus debitum non debet religionis actum impedire. Juxta illud: *Deo potiùs quàm hominibus obediendum.* Quod præceptum nobis magis naturale est, quàm de colendis parentibus. Ideo suprà diximus, religionem homini esse maxime propriam.

Objicitur contra id quod suprà diximus, objectum pietatis esse parentes, & parentum nomine intelligi consanguineos quoque, liberos, conjuges, & amicos patriæ, quæ est altera parens; objicitur, inquam, nos non colere uxores, liberos, vel amicos; ergò non contineri sub objecto pietatis. Resp. Hosce omnes aliquomodo colimus, ob respectum quem habent ad parentes. Primò in filiis aliquid est parentum vel avorum, utpote in quibus majorum sanguis propagatur & conservatur; & conjugis, liberos generantis, opera id fit. Imò parentes suo modo liberos colunt, & mariti uxores, quatenus aliter tractare volunt, & in majore honore habere, quàm servos aut ancillas.

Amicos autem patriæ propter patriæ amorem, quæ est altera parens, eadem quasi virtute colimus & veneramur. Interim notandum, cùm parentibus victum necessarium præbemus, eos colere & honorare dicimur per accidens, quatenus parentes hoc officio indigent, & liberi succurrere indigentiæ illorum possunt.

CAP. XII.

De Observantia.

TErtia pars potentialis, vel tertia virtus justiciæ annexa, est observantia. Quam ab aliis virtutibus distinctam esse, patet ex peculiari ratione debiti, secundum quam debiti rationem virtutes justiciæ affines distingui debent. Primò, & principaliter, debiti ratio est ad Deum, ut primam causam & fontem omnium bonorum. Secundò ad parentes. Tertiò ad magistratum, ut patriæ patrem. Unde observantia. Quartò ad benefactorem, cui ob collata in nos beneficia in re peculiari obstringimur. Hinc totidem virtutes speciales, ex speciali ratione debiti, in ordine ad alium.

Hæ quatuor virtutes, religio, pietas, observantia, gratitudo, ita se habent, ut objecta trium posteriorum materialiter contineant-

neantur in objecto primæ; objecta duarum ultimarum in objecto secundæ; objectum ultimæ in objecto tertiæ. Ita se habent ὑπαλλήλως. Primò quippe à Deo, quem religio spectat, omnia, quę ab reliquis, accepimus. Secundò à parentibus, quos respicit pietas, omnia habemus quodammodo, quæ à personis in dignitate constitutis, & benefactoribus, habemus. Tandem à magistratu, aut persona in aliqua excellentia eminente, cui debetur observantia, quasi accipimus omnia, ceu à benefactore. Inferior igitur in superiore virtute eminenter continetur, quamvis formaliter ex peculiaribus debiti rationibus distinguantur. Quæ omnia debito cultus nomine comprehenduntur.

Observantiam definimus, *qua homines dignitate eminentes cultu & honore debito afficimus ex peculiari quadam obligatione*. Nam hujusmodi homines nos attingunt. Quippe, sicut pater principium est generationis & educationis, ita princeps vel magistratus principium dicitur disciplinæ & gubernationis. Ut princeps civitatis, in pace; dux, in bello; magister morum, in schola, vel in disciplinis. Hinc tales homines, ob curæ & amoris similitudinem, patres appellamus.

Quæritur, an observantia inferior sit pietate. Ad hoc responsum suprà; ubi diximus,

& probavimus, pietatem religioni dignitate proxime succedere. Si tamen aliquis ita contrà objiciat, eas virtutes ad se invicem se habere ut eorum objecta: at magistratum se habere ad patrem ut universalem gubernatorem: magistratum esse principem civitatis; patrem, familiæ: familiam autem esse partem civitatis: ergò observantiam se habere ad pietatem, ut virtutem universalem ad particularem: at virtutem universalem meliorem esse particulari: Contrarium probabitur. Quia præcepta divina maxime virtutem spectant. At immediate, post præcepta religionis, quæ sunt de prima tabula, subditur præceptum de honorandis parentibus. Ergò pietas dignitatis ordine proxime religionem sequitur. Ad objectionem verò satis commode respondet Thomas; sic distinguendo. Hominibus in eminentia constitutis aliquid duobus modis exhibetur. Primò, in ordine ad bonum commune. Quod officium non ad observantiam, sed pietatem, pertinet. Quia sic non tam honoramus principem, quàm patriam, nostrâ operâ. At patria est altera parens. Et per consequens exhibetur ei cultus pietatis, quemadmodum & parentibus, non autem observantiæ. Secundò, eminentibus viris aliquid exhibetur; non in ordine ad bonum commune,

mune; sed potiùs ad personalem & specialem eorum utilitatem & gloriam. Ut, cùm iis reverenter assurgitur, &c. etiam extra actualem reipublicæ administrationem; hoc officium proprium est observantiæ; quæ sic pietati cedit dignitate. Princeps non comparatur cum patre ut virtus universalis cum particulari, quoad exteriorem tantùm gubernationem. Et sic major est ratio principis, quàm patris, in republica; sicut major est reipublicæ, quàm familiæ. At, quatenus pater est principium generationis, in eo non est comparatio; sed patri comparatur ipse Deus, pater communis omnium. Unde religio præfertur pietati.

Observantiæ in defectu opponitur ὑπεροψία, despicacia; animi sc. quædam aversio, qua negligitur omnino magistratus, contemnuntur leges. In excessu, nimius & superstitiosus cultus; ex quo gentium numina coli cæperunt. Nam fere fuerunt homines fortes & astuti, quos posteritas ob virtutis famam in Deorum numerum retulit, & pro diis coluit superstitiosè.

Quod suprà de quatuor virtutibus justiciæ annexis diximus, eas nempe ita ὑπαλλήλως se habere, ut inferiores eminenter in superioribus contineantur; id dicendum de earum oppositis: nempe, impietas, inob-

servantia, ingratitudo, tacite continentur in irreligiositate: inobservantia & ingratitudo in impietate: & demum ingratitudo in inobservantia.

CAP. XIII.

De δουλείᾳ, λατείᾳ, honore, gloria.

HOminibus in excellentia constitutis partim honos, partim cultus exhibetur. Hæc duo nomina interdum confunduntur. Cultus in obsequio, honos in servitio cernitur. Hinc duæ quasi observantiæ species; nempe δουλείᾳ, qua superior honoratur; & obsequium, quo colitur, dum ejus imperio obtemperatur.

Scholastici δουλείαν varie usurpant. Interdum accipiunt late, pro omni virtute, qua quis quocumque modo honoratur. Hoc sensu plures complectitur virtutes; sc. religionem, pietatem, observantiam, &c. Secundò stricte, magisque proprie, sumunt pro virtute qua honor tribuitur superiori, propter humanæ dominationis dignitatem; ut qua servus dominum, uxor maritum, veneratur. Ita nunc δουλείαν accipimus. Et est specialis virtus, ex speciali ratione debiti, pars vel species observantiæ. Nam alio modo subditus honorat principem, alio servus domi-

dominum, alio uxor maritum. Denique, quoties honoratur superior, non tam ob excellentiam & dignitatem, quàm propter dominationem, quam in nos habet, speciali ratione hæc δουλεία servitus appellatur. Nam δοῦλος, servus, relationem habet ad dominum. Ergò δουλεία ad dominationem.

Eam verò virtutem, qua honor Deo, ut domino universali, exhibetur, non δουλείαν, sed λατρείαν Pontificii nuncupant, ex peculiari ratione debiti. Nam alia ratione debetur servitus Deo, alia homini; sicut alia & alia ratione dominantur Deus & homo. Hinc alio modo honoratur Deus, alio homo. Honor nihil aliud est quàm exhibitio reverentiæ, in testimonium virtutis, excellentiæ, dignitatis, dominationis. Hoc testimonium vel coram Deo, vel hominibus redditur. Coram Deo, qui καρδιογνώστης est, testimonium sufficit conscientiæ, sine dicto, facto, vel exteriori signo. Ideo Deus interiori tantùm cordis motu honoratur, dum consideratur vel excellentia Dei, vel alia non sine Deo. At non exhibetur hominibus honor sine dicto, &c. ut geniculatione, salutatione, laudatione, &c. quia homo interiora mentis non penetrat. Hinc illi virtutem homines honorandi appellarunt δουλείαν; virtutem honorandi Deum λατρείαν.

Hæc distinctio non à scholasticis primò est inventa; sed Augustinus pluribus in locis ea utitur; ut Epist. 13 ad *Deo gratias*; item de civitate Dei lib. 10 c. 1; item contra Faustam lib. 15 c. 9. Sed nostri theologi hujus distinctionis vanitatem satis superque ostenderunt.

Δουλείας præterea quemdam finxerunt excessum, quem ὑπερδουλείαν appellant. Quæ species quædam definitur observantiæ, qua servitus vel honor exhibetur; non cuilibet superiori vel digniori, sed insigniter excellēti, propter peculiarē, quam cum Deo habet, conjunctionem. Ὑπερδουλείᾳ igitur solam beatam Virginē honorandam statuunt, reliquos sanctos simplici δουλείᾳ, quòd ea sola maxime Deo affinis sit, vel, ut loquitur Cajetanus ad Thomæ part. 2 quæst. 104 articulum 4, ad secundam, ad fines Deitatis propria operatione attingat, dum Deum concepit, peperit, genuit, lactavit. At nobis δουλεία & λατρεία idem hîc significant. Et definimus *speciem observantiæ, qua superioribus servimus, & honorem laudemque ex debito homini exhibemus.*

CAP.

CAP. XIV.

Quomodo laus, honor & gloria differant.

IN definitione δεκλείας non superflue diximus, *honorem & laudem*. Quæ duo non idē plane significant. Et sæpe honoratus non est melior honorante. Utrumque doceo. Dico, honorem & laudem differre. Primò laus est in ore, honor in facto. Ergò laus includitur in honore. Quos enim honoramus, eos tacite laudamus. Secundò honor est testimonium de excellentia & bonitate alicujus relative, vel in ordine ad aliud tanquam finem. Ut, laudamus studiosum ob scientiam, &c. Honorem esse testimonium de excellentia, absolute patet: quia etiam rerum optimarum est; quæ non ordinantur ad aliquid melius tanquam finem. Honoramus enim Deum, non propter alium, sed propter se ipsum; quo nihil melius. Laudamus quoque; non quòd Deus ordinetur ad aliquem finem laudis; sed propter effectus & opera ejus in mundo; à quibus non perficitur quidem Deus; ea tamen dici possunt fons nostrarum laudationum, quatenus nos attingunt, nobisque utilia sunt. Proprie igitur honor rerum divinarum est, & principibus debetur, tanquam

Dei vicariis in mundo. Laus potiùs virtutis est, quæ sc. refertur ad aliud, nempe ad felicitatem, vel summum bonum; quod potiùs honoratur, quàm laudatur. Aristoteles 1 Ethic. in fine.

Rhodiginus notat, duo esse quasi alimenta virtutum; sc. spem honoris, & metum pœnæ. Spes honoris alacriores ad honesta studia nos reddit, virtutis amorem in nobis accendit; quia honor est prœmium virtutis; nec nisi excellentibus & quasi divinis naturis jure debetur. Metus pœnæ depravatos animi impetus refrænat, ne à virtutis semita rectaque rationis regula deerrare nos cogant. Octo pœnarum genera legibus sanciri, Marcus Tullius scribit; damnum, vincula, verbera, talionem, ignominiam, exilium, servitutem, mortem.

Honoris & laudis effectus & splendor est Gloria. Quæ ex testimonio virtutis, dignitatis & meritorum nascitur; quatenus virtutis alicujus hominis fama in animis multorum clarescit. Nam gloria dicitur quasi *clavia*; ideo à quibusdam definitur clara cum laude noticia. Ab aliis, consentiens laus bonorum, vel vox incorrupta bene judicantium de virtute excellenti. Hinc idem gloria apud Latianos, quod δόξα significare Græcis videtur. Nam est consentiens populi

puli laus ex opinione excellentis virtutis. Nec tamen in nuda opinione gloria vera consistit, sed potiùs in ipsa natura. Ideo maxime patet, quòd omnibus mirum illius desiderium innatum sit. Quippe qui maximo ingenio præditi sunt, illi gloriæ stimulis concitati res præclaras aggrediuntur. Tolle gloriæ cupiditatem, omne virtutis studium extingues. Imò pueri, simul ut sensum alicujus rei habent, laudis & gloriæ cupiditate mirifice tanguntur. Vera itaque gloria non in nuda hominis opinione ponitur, sed imis quasi sensibus à natura inseritur. Nam ejus fundamentum est virtus; cujus præmium honor; ex quo gloria. Scilicet honorati celebratio ob virtutem, ubi fundamentum non solidum est, inanis & vana gloria dicitur; cujus parentes sunt, jactantia, præsumptio, hypocrisis; mater superbia; thrasonica soboles, pertinacia, discordia, contentio, &c. Silius Italicus veram gloriam appellat hisce verbis facem honestæ mentis.

Abripuit traxitque virum fax mentis honestæ Gloria.

Cicero, *principes gloria tanquam pabulo suavissimo alendos*, scribit. Idem, *Trahimur*, inquit, *omnes laudis studio, & optimus quisque gloria ducitur.* De vana gloria accipiendus Seneca his ver-

verbis: *Qui vixit notus omnibus, moritur ignotus sibi.* Scilicet in peccato superbiæ. Et sane inanis & fluxa laudis & gloriæ imago amentissimis tantùm hominibus illudit, qui, quasi somnio beati, cùm maxime sibi gloria frui videntur, tum maxime ignominiæ notis inuruntur. Quid enim turpius amentia? quid amentius, quàm à rerum imaginibus illudi? Licet igitur vera gloria fundetur in natura & virtute, vana tamen & inanis gloria sola opinione vulgi contenta est.

Initio quoque diximus, honoratum non semper esse meliorem honorante. Quod si ita est, quomodo definitur honor testificatio virtutis aut excellentiæ? unde gloria. Resp. Satis est, honoratum esse excellentiorem respectu alterius; vel posse esse excellentiorem respectu ipsius honorantis, non simpliciter, sed secundum quid, propter humanam dominationem; nam dominatio infert aliquam excellentiam in dominante; quamvis, qui dominatur, secluſa dominatione, non semper sit excellentior, sed forte virtute & meritis inferior eo cui dominatur. At δουλεία, vel λατρεία, debitum honorem superiori propter humani dominii dignitatem exhibet. Et hoc respectu semper honoratus est melior honorante, sed non simpliciter. Aliàs tantum abest ut honoratus

sit

sit in se semper excellentior honorante, ut potiùs honor sit in honorante quàm in honorato. 1 Ethic. c. 5. Primò quia honor est actio honesta honorantis. Nã suprà diximus, honorem in facto, non in sola voce consistere, eoque differre à laude; quæ tantùm est in ore. At actio est perfectio agentis. Secundò honor est judicium vel signum de alicujus virtute, aut excellentia. At judicium est in judicante. Ergò & honor est in honorante.

Objicitur. Honor est præmium virtutis, secundum Aristotelem. Ergò in eo est, in quo est virtus aut excellentia. At virtus censetur esse in honorato, cui propterea exhibetur honor. Resp. distinguendo. Honor varie consideratur; nempe vel ut præmium virtutis, vel ut actio honesta, vel ut signum aut materia honoris. Si accipiatur primo modo, est, vel putatur esse, in honorato, non in honorante; sc. testimonium virtutis aut excellentiæ suæ. Si secundo modo sumatur honor; sc. ut actio honesta, vel ut judicium de virtute alicujus; tunc est in honorante, non in honorato; sc. in judicante vel agente. Si accipiatur tertio modo, ut signum vel materia honoris, partim est in utroque: in honorante, ut honorem tribuente; in honorato, ut recipiente. Aristoteles dixit,

dixit, honorem potiùs esse in honorante quàm in honorato, quia honorem sumpsit ut actionem honestam honorantis: nec immeritò; cùm essentia honoris non consistat in signo externo, sed potiùs in interno affectu, judicio & consilio honorantis. Externa verò materia, aut signum, tantùm est significatio interni judicii aut prælectionis. Ideo Deum, qui corda respicit, solo corde, sine exteriore signo, honorare possumus. Et hic honor est in nobis ut honorantibus; non proprie in Deo, quem honoramus; quia nihil Deo accidere vel accedere potest. Itaque honor dicitur bonum externum; non ratione honorantis, cui inest; sed ratione honorati, cui exhibetur.

CAP. XV.

Quid & quotuplex sit obedientia.

SEquitur observantiæ species altera, qua superior debito cultu & reverentia afficitur; sc. obsequium sive obedientia. De cujus nomine primò. Vocabulum hoc, obedientia, duobus modis usurpatur: materialiter, seu generaliter; & formaliter, vel proprie. Hinc duplex obedientia: materialis, vel generalis; & formalis, vel specialis. Ut recte notat Thomas.

Obe-

Obedientia universalis est universa virtus, quatenus omnes virtutes debitos actus eliciunt. Nam omne debitum habet aliquam relationem ad mandatum, quod proprie respicit obedientia. Nam, quod fit ex debito, tacite quasi supponitur mandatum illius debiti. Ideo, cùm omnium virtutum actus ex debito cadere possint sub præcepto, sequitur, materialiter, vel generaliter, omnem virtutem ad obedientiam reduci; ideo materialem vel generalem obedientiam esse universam virtutem.

Obedientia specialis, est habitus animi eliciens aut exequens actus virtutis, ex mandato vel præcepto alterius. Nisi enim quis hoc pacto, sc. ex mandato vel præcepto, virtutem exerceat, non dicitur formalem propriumque actum obedientiæ elicere, quatenus ea virtus specialis est, ab aliis virtutibus diversa. Nam obedientia proprie non est sine mandato expresso, vel tacito. Hoc præceptum, est speciale & proprium objectum obedientiæ, quod in virtutis exercitio potissimùm spectatur. Præceptum vel mandatum intelligo superioris: nam par in parem non habet imperium. Voluntas superioris, quocumque modo innotescat, tacitum censetur mandatum. Verùm tanto promptior obedientia, quanto expressius est

est mandatum, quòd eo notior fiat voluntas superioris.

Hinc non solùm patet, primò, obedientiam esse virtutem, sed specialem & distinctam ab aliis. Quòd sit virtus, constat ex 2 Ethic. c.2. Ubi philosophus ait, virtutem esse, quæ possessorem bonum efficit, & ejus opus bonum & laudabile. Talis sine dubio est obedientia. Est etiam specialis virtus ab aliis distincta, quia speciale habet objectum, nempe præceptum superioris, cujus gratia ejus actiones specialem rectitudinem & laudem merentur & habent. Nam, cùm inferiores superioribus multa debeant; hoc unum speciale est, quòd eorum præceptis parere teneantur.

Hinc secundò patet, obientiæ materiam longe lateque fusam esse. Nam omnes omnium virtutum actiones cadere posse sub præcepto, eaque ratione exerceri; ergò materiam obedientiæ in omnium virtutum actibus contineri. Ideo divus Augustinus, 14 de civit. Dei c. 12, ait, *obedientiam in præcepto commendari; ob id maxime quodammodo esse & custodem omnium virtutum.*

Ex iis sequi videtur, obedientiam non esse virtutem ab aliis diversam. Quia omnis virtus respicit aliquod præceptum, vel affirmativum, vel negativum. Nam obligatio

tio non est sine mandato, aut lege; sed ad cujuslibet exercitium virtutis, jure divino, naturali, aut positivo, obligamur. Ergò omnis virtus habet præceptum, aut legem aliquam. At obedientia pendet à præcepto. Ergò generalis est virtus. Resp. Primò, actus cujusque virtutis cadere potest sub præcepto; at non eodem modo. Actus positivus, vel affirmativus, habet præceptum positivum, semper obligatorium; sed non pro omni tempore aut loco, vel ad semper. Omnes tenentur Legi Dei & naturæ obedire; item secundum virtutem vivere. Nam, qui occasionem honeste agendi spernit, ille Deo & naturæ repugnat. At, quamvis omnes teneantur secundum virtutem vivere, non tamen omni tempore & loco. Itaque actus virtutis cujuslibet positivus ex præcepto semper quidem obligat, sed non ad semper. Secundò, actus virtutis negativus, vel omissio contrarii, habet præceptum negativum simpliciter obligatorium; sc. semper, & ad semper. Tertiò, ex iis tamen sequitur, omnem virtutem non esse formaliter proprieque obedientiam. Nam non satis est, actionem virtutis cadere sub præcepto, ut dicatur formaliter obedientia, sed ut ipsa virtus illud præceptum respicere, intendere, & contemplari dicatur, tanquam specia-

le propriumque objectum. Nam suprà diximus, proprium obedientiæ objectum esse mandatum, cujus gratia actus obedientiales exercentur.

Ex iis omnibus colligimus, obedientiam materialiter esse universam virtutem; quatenus omnium virtutum actiones cadere possunt sub præcepta: Ideo inobedientiam, illi oppositam, esse vitium generale; quatenus contrarii virtutũ actus generaliter prohibiti censentur esse. Formaliter tamen dicitur obedientia, quatenus exercetur sub speciali ratione vel intentione mandati. Vt, si quis jussu superioris fortiter se getat in hostem, ea fortitudo obedienta appellatur potiùs quàm fortitudo, quia præceptum superioris & charitatem in patriam potissimùm intuetur. Et licet sit fortitudo materialiter, tamen ob speciale mandatum, quod tanquam objectum actionis potissimùm respicitur, est formaliter obedientia. Nam fortiter se gessit, ut morem gereret principi.

Hinc sequitur exactior obedientiæ definitio; *virtus, qua quis alteri, cui oportet & decet, sese subjiciens voci ac mandato ejus, non solùm aures præbet, sed etiam sine repugnantia pro viribus obtemperat.* Dixi, *cui oportet & decet*; ut distinguatur vera aut bona obedientia à falsa vel mala. Omnis quidem obedientia à volun-

tate

tate alterius pendet; sed vera bonaque mandatum solum spectat legitime imperantis; ut Dei, principis, patris, domini, &c. uno verbo, superioris; cui sc. secundum Deum obstringimur. At mala vel iniqua obedientia dicitur, si iis nos subjicimus, quibus ne obtemperemus, à natura vetatur, legibus cavetur, ut si Diabolo, peccato, hosti, publico proditori, nos subjicimus.

Vera obedientia quid sit, diximus; &, quomodo ab iniqua & falsa distinguatur. Potest ea, quæ exteriùs saltem vera est, dividi in sinceram, & simulatam. Sincera obedientia non modò extrinsecus exercetur, sed ea ratione, eoque fine, quo exerceri debet. Hoc est, secundũ voluntatem jubentis, animo sincero, non fucato. Qualem præstant pii & fideles superioribus, sincere, sine cordis simulatione, ad Dei gloriam, proximique ædificationem. Fucata, vel simulata obedientia, legitima quidem dicitur, quoad externum actum, quatenus ei obtemperatur cui oportet; sed simulata tamen est, quatenus non fit ex interno affectu. Hæc hypocritarum est. Nam virtus, non in effectu externo, sed in interno affectu; non ex opere, sed ex corde æstimatur: siquidem eædem possunt esse operationes bonorum & malorum. Hypocritæ igitur

superioribus quidem parent, sed non quomodo debent, non ex animo, sed simulate, & sui commodi gratia; ut sc. ab hominibus probi habeantur. Qualis fuit illa Pharisæorum obedientia, Matth.6. Hoc genus hominum in republica ferri oportet, quia leges humanæ non internos animi affectus, sed externas tantùm operationes, respiciunt. Et sic obedientia, ex modo obediendi, in sinceram & simulatam, non male dividitur. Sed sola sincera obedientia virtus est. Altera potiùs vitium formaliter, licet materialiter dicatur obedientia, & in republica toleretur, propter rationem prædictam.

Ex objectis dividitur obedientia in eam quæ Deo, & eam quæ homini præstatur. Deo primò in omnibus obediendum, quia est primus motor, prima actionum nostrarum regula, atque mensura. Deinde impossibile est, aliquid à Deo iniquum præcipi. Quippe eo ipso, quòd aliquid Deus velit, id rectum & bonum esse oportet; cùm voluntas divina sit regula rectitudinis. In hac tamẽ vita, propter peccati obicem, Deo perfecte obedire non valemus. Alii tamen ex dono gratiæ perfectiùs; alii imperfectiús. Et, quamvis nulla dicatur perfecta obedientia respectu Dei aut simpliciter; κατὰ τι tamen, aut respectu hominum, aliquando perfe-

perfecta dicitur. Hinc quidam justi, alii injusti, in mundo appellari solent. *Perfecta obedientia*, inquit Bernardus, *legem nescit*; quia sc. non arctatur terminis, sed largiori voluntate fertur in latitudinem charitatis.

Quatenus hominibus obtemperandum, superiùs patet; nempe cùm imperium humanum non est injustum. Nam voluntas hominis non est regula rectitudinis: superioribus tamen secundum Deum obtemperandum. Quippe, quemadmodum in natura, infima per media ordinate moventur, ne ex diversitate naturarum, specierum, & actionum, confusio aliqua oriatur; sic in genere humano, propter voluntatis libertatem, ad evitandam confusionem convènit, ut alii aliis sub Deo, quasi Dei in terris vicarii, legitima authoritate præsint. Nec libertas conditionis vel voluntatis humanæ, qua omnes videntur natura pares, & æque liberi, homines hoc obedientiæ lege eximit. Nam liberum arbitrium non in eo est, ut homo, quicquid libet, agat; sed potiùs, ut electione, consilio, non naturæ necessitate, ut ea quæ ratione carent, agat. Sicut igitur in aliis consilio & libertate voluntatis utitur; ita quoque libere debet superioribus, non vi, non simulate, sed sponte & sincere, ad evitandam ἀταξίαν vel confusionem, obedire.

CAP. XVI.

An superioribus in omnibus obtemperandum. Et, in quibus.

AD primam quæstionem respondeo, Deo quidem in omnibus, sed non hominibus, obediendum. Quia Dei, non hominis voluntas, regula est rectitudinis. Ideo non mandatum humanũ, sed divinum, semper est justum. Ut enim in natura quædam non moventur à suo motore; vel propter impedimentum fortioris agentis; ut lignum non comburitur ab igne, si major vis aquæ obstet; vel quatenus suo motori non objicitur; ut aqua interdum ab igne potest calefieri, sed non exsiccari aut consumi, propter nimiam humiditatis copiam: ita in duobus quis non tenetur superiori parere. Primò, si præceptum potentioris contra illum superiorem jubeat; ut Dei. Hinc sequi oportet illam regulam; *Deo potiùs quàm homini obtemperandum.* Secundò, si præceptum limites potestatis vel præcipientis excedat. Tunc non tenemur obedire, nisi forte ad evitandum scandalum. Quæ non dico, quòd superiorum mandata examinari penitus ab inferioribus velim; (nam rigorosum hoc examen via quædam esse videtur ad rebellionem:)

lionem:) sed in obediente prudentia requiritur, qua advertat, numquid pietati aut æquitati adversetur, & libertati, qua ingenue, quod iniquum & injustum est, contemnitur. Nam, cæcam illam, tantopere à pontificiis jactatam, obedientiam perniciosam esse, dico; qua sc. non quis judicio aut libertate ulla utitur; sed mere passive à judicio & authoritate alterius pendet. Secundum hanc obedientiam homini, Deo neglecto, obtemperabitur. Quod sane fit in Papatu, & unica est diabolica techna, ad superstitionem conservandam & confirmandam. Nec tamen edicta superiorum examinari volo. Nam, ut ait Bernardus, *imperfecti cordis & infirmæ prorsus voluntatis est, statuta seniorum vel superiorum studiosiùs discutere; credere ad singula quæ injunguntur; exigere de omnibus rationem; & male suspicari de omni præcepto cujus caussa latuerit.* Et paullo pòst: *Delicata satis, imò molesta est hujusmodi obedientia.* Et Julianus jurisconsultus; *Non omnium, quæ à majoribus constituta sunt, ratio reddi potest.* l. non omnium. ff. de legibus.

Quæritur secundò, in quibusnam obtemperandum hominibus, in quibus non? Resp. Homini nemo obligatur in actibus animi internis. Nam solus Deus καρδιογνώστης est. Ideo suprà diximus, leges non voluntates

aut affectus, sed effecta vel operationes, præcipere. Ergò obligatio humana tantùm est in externis actibus. Hinc Seneca, tertio de beneficiis c. 20, *Errat*, inquit, *si quis existimat, servitutem in totum hominem descendere. Pars enim melior excepta est. Corpora obnoxia & adscripta dominis: Mens sui juris est.* Non igitur secundum interiorem animi motum alteri obstringitur; nisi fortè, quatenus interior affectus ratio est, vel necessaria conditio actionis externæ rectiùs exercendæ, quatenus nemo potest sinceram vel integram superioribus obedientiam sine cordis integritate præstare. Ideo, cùm Deus superioribus obsequi mandat, non externum modò obediendi actum, sed maxime internum animi affectum requirit. At, ut suprà, sine hoc interiori affectu obedientia humana præstari potest, & satisfieri legibus.

Quæritur tertiò, utrùm superioribus in omnibus actibus externis parendum sit. Respondeo, quòd non. Nam authoritas humana ad omnes actus externos non pertinet. Ideo de illis actibus distinguendum. Alii enim ad conservationem speciei spectant: ut generatio. Alii ad individui conservationem tantùm; ut edere, bibere, dormire, &c. In utrisque hisce actibus omnes homines censentur pares, nulli superiores.

Ergò

Ergò authoritas humana ad eos actus non extenditur. Ideo in hiſce obtemperare, nec filius patri, nec ſubditus principi, tenemur. Niſi forte per accidens, pro bono publico. Ut, ſi magiſtratus, ad Dei iram placandam, jejunium præcipiat, vel noctu vigiles conſtituat. In quibus non ſimpliciter, quatenus ſunt tales actus, ſed ſecundū quid, quatenus ad bonum publicum ordinantur, obtemperandum. Tertium genus actuum externorum, quod politicum eſt, rerum humanarum diſpoſitionem, in regno, republica, civitate, familia, bello, aut pace, ſpectat. In hiſce actibus tantùm formaliter & proprie ſuperioribus tenemur obſequi, modò mandatum non excedat poteſtatem mandantis, modò non impium aut injuſtum fuerit. Nam de iiſce tantùm actibus tertii generis feruntur leges.

CAP. XVII.

De inobedientia.

INobedientia eſt vitium contrarium obedientiæ, in omiſſione vel commiſſione, in exceſſu vel defectu. Unde duplex inobedientia: omiſſionis, & commiſſionis. In quorum cognitionem facile inducimur ex dictis ſuprà de obedientia: quia contrario-

rum est eadem scientia. Ut igitur obedientia alia est materalis, vel universalis, quasi universa virtus; alia formalis: ita alia quoque est inobedientia materialis, vel universalis; alia formalis.

Universalis nihil aliud est, quàm transgressio præcepti in materia cujusvis virtutis; quasi generale vitium, non diversum ab aliis vitiis, sed conditio universalis in omnibus peccatis, quatenus omne peccatum est contra aliquod præceptum, divinum, naturale, aut positivum. Talis fuit inobedientia primi hominis, ex qua omne peccatum in mundum invectum fuit.

Inobedientia formalis, est speciale vitium, formali obedientiæ contrarium; contumacia sc. adversus legem superioris.

Inobedientia oritur ex alio peccato; sc. inani gloria vel superbia. Ideo quidam putant, primum peccatum fuisse superbiam. Inanis gloria excellentiæ alicujus propalationem appetit. At eminentiæ, dignitatis & excellentiæ videtur esse, aliorum non alligari mandatis. Hinc inobedientia ex inani gloria & ambitione, ut quis aliorum potestate eximatur, nasci dicitur. *Greg.* 31. *moral.c.*31.

Quæritur, utrùm inobedientia maximum sit crimen. Resp. Magnum quidem est crimen,

men, sed non maximum. Nam majus crimen est contemnere præcipientem, quàm præceptum. Siquidem ex reverentia præcipientis nascitur reverentia præcepti. Quo igitur præcipientis major dignitas, eo gravius est rebellionis crimen. Ideo sceleratius est, Deo, quàm homini, non obedire. Inobedientia non directe & proxime pertinet ad contemptum præcipientis, sed tantùm præcepti. Ergò non est maximum crimen. At, quod directe pertinet ad contemptum præcipientis, crimen gravissimum est. Veluti, blasphemia majus crimen est, quàm furari, occidere, &c. quia furtum non habet pro objecto contemptum Dei sicut blasphemator, sed tantùm violationem præcepti, licet ea tandem cadat in Dei injuriam, qui illud præceptum tradidit. Hîc sane multùm interest, (ut sapienter docet Bernardus) qua causa, quo affectu, qua intentione vel consilio, quo præcipiente, in quod præceptum, inobedientiæ peccatum committatur. Ideo, ut nulla prorsus inobedientia parvi ducenda est, non tamen omnis pari æstimanda periculo. Ratione præcipientis quoque hujus culpæ distinctio animadvertitur. Ut; Cujus major nobis eminet authoritas, ejus gravior formidatur offensio. Melius, obedire Deo, quàm homini: magistro,

ſtro, quàm diſcipulo, &c. Et, quibus melius eſt obedire, ipſis non odedire ſine dubio gravius magiſque deteſtandum crimen eſt. Diſtinguitur quoque inobedientiæ culpa ſecundum præcepta quæ violantur. Quorum aliud majus, aliud minus dicitur, quatenus minùs magiſve à præcipiente intenditur. Veluti, mandatum Dei eſt, *Noli furari.* Item, *Da pauperi eleemoſynam.* Sed illud præceptum gravius, hoc levius, ex intentione legiſlatoris. Mandata verò hominum occaſionibus & circunſtantiis ſeſe accommodant. Ideo in iis rara æqualitas. Nec voluntas hominis ſemper fertur in melius, ſed interdum in illud intenſiùs quod minoris eſt momenti. Ideo quatenus obligamur ex præcepto humano, propterea non ſemper peccatur, ſi, quod minùs bonum, omittatur, ſed quia illud omittitur quod eſt majus de intentione vel conſilio præcipientis. Nam, cùm homo in ſuis præceptis ſequatur circunſtantias & occaſiones; præcipiendo ſc. quod ſibi videtur magis expedire; non ſemper præcipit quod melius, ſed quod tale videtur in ſocietate humana.

Ut in pauca hæc contrahamus; notandum, inobedientiam graviorem vel leviorem dici, ratione præcipientis, vel ratione præceptorum. Ratione præcipientis; Quanto

to ille excellentior, tanto gravior inobedientia; quia plus debetur superiori quàm inferiori potestati. Hinc inferioris mandatum omittitur, si est contrarium præcepto superioris. Ratione præceptorum etiam inæqualitas statuenda hujus criminis; quatenus præcipiens non vult præceptum æqualiter impleri. Magis enim vult finem quàm medium. Gravior igitur est, præcisè loquendo, transgressio primæ tabulæ, quàm secundæ; quia præcepta primæ sunt de materia graviori. Quod ad humana, non strictiùs dicitur præceptum quod est de re graviori, sed quod magis est de intentione præcipientis. Violatio præcepti de dilectione Dei est gravior, quàm præcepti præcisè sumpti de dilectione proximi. Cùm autem præcisè non sumitur hujus violatio, includit violationem alterius. Quod ex hoc loco probatur: *Qui proximum, quem videt, non diliget, quomodo diliget Deum, quem non videt?* 1 Ioan.4,20.

At dices; Non est obediendum homini, nisi quatenus, imperando, se voluntati divinæ, quæ semper in melius fertur, conformat. Resp. Homo præcipiendo semper retinet modum humanum. Ideo ob aliquam circunstantiam, vel causam rationabilem, interdum in id fertur, quod non est melius,

nec

nec tamen malum. Et eatenus se conformat cum voluntate divina, quoad rem mandatam: quæ licet non sit quid melius, licita tamen est, quia non mala, ideoque Deo placet.

CAP. XVIII.

De gratia, vel gratitudine, ejusque objecto.

QUarta virtus justiciæ affinis, est gratia. De cujus nomine primò loquemur; deinde re. Hoc nomen, *gratia*, varie accipitur; sc. theologice, & physice. Theologice significat χάρισμα, donum gratiæ, vel donum supernaturale. Hinc spes, fides, charitas, dicuntur divina χαρίσματα, vel dona gratiæ. De gratia hoc sensu non loquimur. Nam non virtutes spirituales, sed morales, explicamus. Physice, vel moraliter, gratia rursus duplex dicitur; active, & passive, ex ratione subjecti. Active, ex parte dantis; passive, ex parte recipientis. Utraque activa est: sed illa activa, hæc passiva, respectu subjectorum, dici potest. Nam dare, agere est; recipere, pati. Gratia ex parte dantis, dicitur Liberalitas; de qua inferiùs: ex parte recipientis, dicitur gratitudo; qua gratia liberaliter collata compensatur. Et sic agitur de gratia.

Gra-

Gratia videtur pietatis quædam species, quomodocumque accipiatur, seu active, seu passive ex debito. Debitum duplex est: legale, & morale. Legale, lege reposcitur. Unusquisque enim legibus obtemperare tenetur. Tale debitum pertinet ad justiciam universalem seu legalem. Debitum morale dicitur, quod citra legem obligat ex sola honestate. Nam omne debitum infert aliquam obligationem. Idque duplici gradu. Nam quoddam debitum aliud necessarium est, ut, nisi præstetur id, honestas ipsa violetur; eoque plus habet de ratione objecti: aliud non ita est necessarium vel obligatorium, ut sine eo omnino sequatur turpitudo illius qui tale debitum non præstat. Debitum necessarium vel spectatur ratione debentis, vel ratione ejus cui aliquid debetur. Ratione debentis, quatenus unus alteri talem se præstare debet qualis revera est, sine fuco aut simulatione; aliàs honestas violatur. Hinc justiciæ annectitur veritas, vel veracitas; integritas sc. hominis in dictis & factis. De qua suo loco. Debitum ex parte ejus cui debetur, dicitur quatenus beneficium beneficio compensari debet. Et in bonis gratitudo, in malis vindicta, vocatur.

Debitum non ita necessarium vel obligatorium diximus esse id, quod confert qui-

quidem ad honestatem, sed non adeo ut sine eo honestas utcumque conservari nequeat. Hoc debitum spectat liberalitas. Quæ quia actio voluntaria est, & gratuita, non ita obligat debentem ut ejus omissione plane violetur honestas, modò in contrarium vitium animus non degeneret. Hinc Tullius in justiciæ partibus recensendis liberalitatem prætermittit; quòd parum habeat de ratione debiti. Nam omnes virtutes justiciæ annexas distinguendas diximus secundum peculiares debiti rationes in ordine ad alterum. Et hæc de nomine gratiæ. Quod in genere plures includit virtutes; nempe veracitatem, gratitudinem, vindictam, liberalitatem. Et hîc tantùm de gratitudine. De reliquis postea.

Sequitur agendum de re; hoc est, de considerandâ gratia in se. Ea autem, sumpta pro gratitudine, quarta virtus est annexa justiciæ. De qua tria considerandâ. Primò, an sit virtus. Secundò, an specialis virtus, ab aliis virtutibus distincta. Tertiò, quid sit, & quod ejus objectum.

Gratitudinem esse virtutem, patet, quia hoc habitu instructus bonus fit, ac ita bonus, ut etiam bona & laudabilia edat opera. Deinde affinis est justiciæ, non proprie ejus species: quia objecta gratitudinis sunt beneficia

ficia collata; ut Dei. At nemo potest meritis Deo rependere justiciam. Nihilominùs, in æquitate consistere, suprà diximus. Est tamen proprie virtus justiciæ annexa, siquidem obligat ex jure debiti. Gratiarum actio in recipiente respicit gratiam à dante collatam. Ubi igitur major gratia donantis, eo gratitudo major requiritur recipientis. Major autem gratia donantis esse censetur, quo magis beneficium gratis donatur. Ideo ex majori benevolentia proficiscitur. Hinc cui plus dimittitur debitorum, ille plus debet gratitudinis. At Deus omnia nobis, adhuc inimicis, peccatoribus debita gratis condonat. Nihil igitur ex parte nostra Dei meritis ex æquo rependi potest. Imò gratia Dei, & nostra gratitudo, sunt quodammodo contraria; siquidem illa indebita est, & gratuita; nostra verò debita. Imò, ubi debitum, ibi nullum meritum. Quid enim meretur, qui, quod facere debet vel tenetur, facit? Nullum meritum in nobis, sed, ubi omnia fecerimus, fatendum; nos esse servos inutiles, qui nec, quæ debemus, plane præstitimus. Gratitudo igitur nostra nullam habet proportionem, vel æqualitatem, cum gratia vel meritis Dei. Imò gratitudo erga homines sæpe vincitur à beneficiis.

Nec gratitudo virtus est moralis tantùm, sed specialis virtus ab aliis distincta, secundum peculiarem debiti rationem in ordine ad alium. Nam, præter debitum, quo per alias virtutes, ut per religionem Deo, &c. obligamur, aliud est debitum peculiare, quo, ob collata in nos beneficia, nostris benefactoribus obstringimur. Et gratitudo hoc debitum, ut proprium objectum, spectat; virtus scilicet, vel, ut sentit Cicero, mater virtutum, qua benefactoribus pro viribus respondemus, gratiamque illatam compensamus & referimus. Ex hac definitione rursus patet, gratiam, vel gratitudinem, non esse speciem justiciæ; quia gratus dicitur, qui pro viribus beneficia rependit. Hîc igitur non requiritur præcisè æqualitas datorum & acceptorum, sed gratus affectus animi, pro viribus beneficium rependentis. Justicia æqualitatem juris semper exigit.

Ad praxim, vel usum moralem, nihil attinet disputare de differentia harum virtutum, sc. pietatis, observantiæ, gratitudinis, utrùm sint nomina diversarum virtutum, an diversi actus vel officia ejusdem virtutis, quæ, sub una communi & formali ratione debiti cultus, omnia illa debita enumerata, tanquam objecta materialia, respiciat. Hæc, inquam, disputatio non magni momenti est

in

in philosophia morali. Certe, cùm rationes peculiares debiti distinguantur, confusionis evitandæ causſa; virtutes quoque distingui debent. Nam distinctio virtutum formalis pendet à distinctione objectorum & finium.

CAP. XIX.

An in omnem benefactorem gratum esse oporteat? Quæ in beneficiario & benefactore requirantur? An statim beneficium compensandum? Quomodo beneficium à benevolentia distinguatur.

GRatitudo, ut diximus, virtus est, beneficium rependens. Ideo fundata in alterius beneficentia. Imò collatum beneficium objectum beneficiarii unicum esse debet.

Quæritur primò, an in omnem benefactorem nos gratos esse oporteat. Resp. affirmative, cum Thoma. Et probo. Omne effectum ad causſam suam reflecti & converti, juxta naturæ ordinem, debet. At beneficium est effectum benefactoris. Ergò beneficiarium suo modo, id est, intellectus agnitione, voluntatis grata propensione, & facto ipso, si fieri potest, ad benefactorem reflecti & converti debet. Major patet; quia omne agens agit propter finem. Ergò effectum ordinatur ad finem agentis. Hinc

Dionysius pseudoareopagita, de divinis nominibus c. 3, *Deus*, inquit, *omnia in se convertit ut causſa omnium*. Ideo dicitur universum, quasi in unum versum, tanquam universorum commune principium. Qui igitur beneficium percepit, grato animo in benefactorē se cōvertere debet. Aliàs naturā ipsam exuit. Cujus hic ordo est, ut semper effectus suam respiciat causſam. At benefactor, ut talis, beneficii causſa est. Hinc concludimus, in omnem benefactorem nos debere ēsse gratos.

Ad gratiæ redditionem hæc requiruntur. Primò debet beneficium agnosci. Secundò gratia omnino haberi. Tertiò agi verbis. Quartò re pro viribus præstari.

Quæritur secundò, an statim beneficium compensandum. Resp., in beneficio duo esse considerandā: sc. benefactoris affectus, & effectus vel donum. Item, in beneficii compensatione distinguendum esse de affectu & effectu. Quoad affectum animi, statim fieri debet compensatio. Nam in iis diximus necessariam esse agnitionem beneficii, & gratiarum actionem. Hinc Seneca, 2 de beneficiis c. 3; *Vis reddere beneficium*, inquit, *accipe benigne*. Quoad effectum compensationis, vel remunerationem, oportunitas & occasio reddendi expectari debet. Aliàs, si præpropere fiat cōpensatio, non videtur

detur fieri debite, vel secundum virtutem. Hinc Seneca 4 de benef. in fine, *Qui nimis citò*, inquit, *cupit solvere, invitus debet: & qui debet invitus, ingratus est.* Et ibidem: *Qui festinat reddere, non habet animum grati hominis, sed debitoris.* Satis sane citò solvit qui oportune solvit. sc. suo tempore, & loco, quando, ubi, & quomodo oportet.

Similiter in benefactore hæc necessaria sunt. Primò, debet esse voluntarius, & gratuitus. Nemo enim beneficus habetur, nisi pariter volens sit. Nemo invitus confert beneficium. Secundò, beneficium conferre debet diligenter, sine cunctatione, sine ulla animi dubitatione, vel, ut ita loquar, renixu; hoc est, libere, liberaliter, & gratis; aliàs non dicetur gratia. Tertiò, conferendum amoris gratiâ, non sui commodi; aliàs non propriè dicetur beneficus; nisi sicuti qui nutrit canem ad custodiendam domum.

Est igitur beneficium, vel beneficentia, actio & effectus gratuitus, vel benevolus, non commodi, sed amoris gratia, paratus. Nam, si spectetur commodum, vel retributio beneficii quod datur; non beneficium, sed potiùs mutuum, æstimandum est; vel contractus innominatus; *Do ut des*; *Facio ut facias*; *Facio ut des*: *Do ut facias*. Dixi, beneficium actionem esse vel effectum gratuitum aut

benevolum benefactoris : quia beneficentia non est sine benevolentia ; imò sublata benevolentia definit esse beneficium. Sic igitur hæc duo distinguuntur, ut unum sit quasi fundamentum alterius. Benevolentia in bono actu vel affectu animi consistit ; sive actus exterior sequatur, sive non : at beneficentia consistit in actu exteriori, in facto, in re, secundum interiorem animi benevolentiam. Utraque ad eandem virtutem pertinet, quia ratio virtutis non ab exteriori actu solùm, sed magis ab interiori affectu pendet. Siquidem bonorum & malorum eædem actiones naturales vel externæ esse possunt: at non iidem actionum fines. Virtus enim non solùm opus reddit laude dignum, sed etiam virum bonum, vel operantem, laudabilem. At nemo bonus dicitur, nisi animo, vel parte sui meliore. In virtute igitur beneficentiæ, non quod datur, sed quo animo detur, non quod fit, sed qua fiat mente, spectatur.

CAP.

CAP. XX.

Beneficentia ad diversas virtutes reducibilis. Quomodo priùs proximis quàm extraneis succurrendum? An plus referendum quàm accepimus? Qualis obligatio gratitudinis?

BEneficium, vel beneficentia, gratitudinis objectum, ad plures virtutes diversa ratione reduci potest. Nempe ad liberalitatem, justiciam, misericordiam, & charitatem. Nam bonum, quod alicui gratis exhibetur, vel exhibetur tanquam donum; ita liberalitatis est: vel ut debitum & æquum; ita justiciæ: vel sub ratione suffragij, vel sublevaminis; ita pertinet ad misericordiam: aut denique exhibetur ex amore in proximum; sic opus charitatis erit.

Beneficentiæ ordo, quatenus charitatis opus est, respondet ordini charitatis. Ordo charitatis talis est, ut, cæteris paribus, conjunctis vel proximis priùs benefaciamus quàm extraneis. Nam charitas incipit à se ipsa. Et hinc, ut vulgò dicitur, lupus alienas carnes mordet, suas lambit. Deus nos jubet amare proximum, ut nosmet ipsos; pro regula & mensura amoris. Omnibus benefaciendum, sed maxime fidei domesticis. Gal. 6, 10. Dixi, *cæteris paribus*; quia in

casu majoris necessitatis priùs succurrendum extraneo quàm fratri. Ut si frater aliquantulum indigeat, extraneus fame pereat. Hac remota imparitate, simpliciter priùs succurrendum & benefaciendum proximis quàm extraneis. Nam nosmet ipsi sumus regula & mensura amoris & charitatis. At consanguinei, &c. sunt nobis propinquiores quàm extranei.

Hæc tamen regula de succurrendo priùs conjunctis, quàm extraneis, intelligi debet tantùm de viris bonis privatis, non publicis, aut in causa privata, non publica; deinde, cùm utrisq; succurrere simul non possumus. At, si comparetur bonum privatum cum publico, sive temporali, sive spirituali, aut persona publica cum privata, potiùs est habenda ratio publici, quàm privati; quia publicum præponderat privato. Simpliciter plus debemus patriæ quàm patri. Possumus vivere sine patre, non sine patria. Si in bello pro patria habeo commilitonem extraneum, hostem verò publicum fratrem; debeo illum contra fratrem juvare; quia hoc casu commilito mihi quasi frater est; frater loco extranei; & fratrẽ præstaret offendere, quàm patriam prodere. Hinc, Num. 25, v. 10, 11, 12, 13, laudatur factum Phineis, Eleasari sacerdotis filii; qui, videns Israelitam patrem

ingre-

ingredientem ad scortum Madianitidem coram Moyse & toto populo, utrumque per ilia transfixit, ad tollendum scandalum. Nam & ibi agebatur de cultu divino. Saul quoque, 1 reg. 14, Ionathan filium suum pro bono & salute populi, nisi impeditus fuisset, occidere statuit. Nam si publicum temporale præponderat bono privato, multo magis bonum spirituale, ubi agitur de cultu divino.

Qui beneficii liberalitatem expertus est, gratiam referre debet; imò, si fieri potest, plus reddere quàm accepit. Ideo, *ad gratiam referendam, virtute atque promptitudine opus est, tempore, facultate, & spirante fortuna*; ut ait Seneca. Nam beneficii compensatio ipsum debet beneficium imitari: hoc est, voluntariam, lætam, & gratuitam esse oportet. Hinc illa compensatio dicitur gratitudo. At si quis par pari reddat, cùm possit plus reddere, non videtur id gratis facere, sed tantùm reddere quod accepit. Si cui curta est supellex, qui libenter beneficium accepit, reddidit; quia omnia ad animum referenda sunt. Cui manum exerere non licuit, gratus tamen esse potest voluntate & confessione. Nam, ut idem loquitur Seneca, *quoties quis consequitur id quod sibi proposuit, capit operis sui fructum.* Non enim, qui beneficium

cium dat, sibi aliquid invicem reddi vult: quod non esset beneficium, sed tantùm negotiatio: sed tantùm vult prodesse ei cui dat.

Quæritur ultimò, utrùm obligatio gratitudinis sit juris positivi, an naturalis. Resp. Primò, eum, qui accepit beneficium, semper teneri gratum animum habere in suum befactorem. Illud verò, quod vulgò jactatur, nihil citiùs senescere quàm gratiam, de ea intelligi debet, quæ à senescentibus rebus quandoque oritur: at, quæ à virtute, scilicet semper viridi, nascitur, arescit nunquã. Gratia enim, ab animo virtute prædito proficiscens, senectutis nescia est. Quod illo etiam poëtico significari videtur,

Solis æterna est Phœbo Bacchoque juventus.

Quippe nihil aliud est gratia, quàm splendor & lætitia animi. *Splendorem* Phœbi, *lætitiam* Bacchi nomen habet. Scilicet virtus, unde vera gratia menti splendor est, lætitiam voluntati adfert. Ideo suprà diximus, gratiam prompte, hilariter, & secundum virtutem, referendam.

Dico secundò, obligationem gratitudinis, vel referendæ gratiæ, tantùm esse juris naturalis. Ideo non datur actio in ingratos; nec ad reddendam gratiam in foro civili cogi possunt. Datur tamen exceptio utilis

in

in repoſcentem id quod redditum fuit, ut adeo, ſi quis ob beneficium receptũ aliquid reddidit, repoſcere non poſſit. Nam obligatio naturalis non quidem eſt utilis ad dandam actionem, efficax tamen ad dandam exceptionem.

CAP. XXI.

De ingratitudine.

SEquuntur vitia virtuti gratitudinis contraria. Vitium in exceſſu anonymum eſt, & minùs virtuti oppoſitum; ſc. ſi compenſatio fiat pro quibus non debet fieri, citiùs, ubi, quomodo, & quando fieri non debet. Vitium in defectu, virtuti magis oppoſitum, dicitur ingratitudo. Quid ſit ingratus, leges non docent. Nam, ut ait Seneca, 3 de beneficiis, c.7, *ſæpe, qui reddit, ingratus eſt; & qui non reddit, gratus. Forte facultas aut occaſio defuit. Animus hîc ſpectandus, non res.* Non mirum igitur, ſi leges nihil de hoc vitio præcipiunt; ſiquidem, quis dici debeat ingratus, (cùm hoc totum pendeat ab animo,) facile definiri nequeat.

Ut gratitudo omnium virtutum mater dicitur; ita omnium vitiorum parens ingratitudo. Nam omne vitium, ſive omiſſionis, ſive commiſſionis, quodammodo eſt ab ingrato

grato animo. Nullum igitur frequentius ingratitudinis vitio. Quod à diversis caussis potest contingere. Primò, quia non eliguntur digni, in quos conferantur beneficia. Favore & gratia, non merito aut virtute, mundus regitur. Secundò, benefici sua exprobatione, exactione, tacitaque querimonia, multos reddunt ingratos, & sua corrumpunt beneficia. Nam eodem animo beneficium debetur, quo datur. Ideo non negligenter aut tarde dandũ vel reddendum; sc. cum murmuratione vel cunctatione; sed hilari vultu, & prompto animo: siquidem in omni officio magni æstimatur dandi voluntas. *Qui tarde fecit, diu noluit.* Seneca.

Si tamen Stoicis fidẽ habemus, nemo ingratus dici potest: neq; bonus, neq; malus. Non bonus; quia beneficium reddit. Neque malus; quia beneficium non accepit. Malũ non percipere beneficium, patet, quia beneficium illi non prodest. At, quod non prodest, non est beneficium. Nam, ut prosit, confertur accipienti. Beneficium non prodesse malo, hinc intelligitur, quòd bona & mala dissentiant. Quicquid igitur ad malum pervenit, id pravo usu corrumpitur. Sicut enim stomachus, morbo vitiatus, omne alimentum mutat, & in doloris sui causſam trahit: ita animus cœcus aut malignus, quicquid illi com-

commiseris, id omne in suam perniciem & miseriæ causſam convertit. Nullum igitur beneficium ad malum pervenire potest. Ideo non potest fieri ingratus : eo tamen miserior, quòd beneficii, boniq;, non sit capax. Enimvero, quatenus accipit quæ beneficiis similia sunt, non reddendo ingratus censetur. Neque enim, qui bono animo dedit, gratiam perdere æquum est. Ex parte igitur dantis erit beneficium, licet corrumpatur ex parte recipientis. Ideo, ut suprà, si quis cupit gratiam vel beneficium non perdere, dignos eligat, in quos ea conferat, iisque diligenter prompteq; conferat.

At quæritur, an ingratis subtrahenda sint beneficia collata. Resp. *Primò*, nunquam beneficii collati pœnitere oportet. Nam semper est bonum opus ex parte dantis; vel tale præsumitur. *Secundò*, hîc duo consideranda. Primò quidnam pati conveniat hominem ingratum. Hac consideratione reperietur quidem ille dignus, cui omnia subtrahantur beneficia. Secundò considerandum, quid hîc deceat benefactorem. *Primò*, non debet esse nimis facilis ad æstimandum aliquem hominem ingratum. Nam, ut suprà, sæpe, qui non reddidit, gratus, &, qui reddidit, ingratus est. *Secundò*, eo animo procedere debet beneficus, ut de ingrato faciat

faciat gratum; quia benefactor prodesse, non nocere, debet. Inde etiam beneficium à maleficio distinguitur. Nam, qui, uno beneficio collato, nil obtinuit, forte altero vel tertio obtinebit. Et sic se gerat instar pij medici; sc. ut iteratis beneficiis ingratitudinis morbum sanet. Quodsi, omnibus tentatis, & donis multiplicatis, ingratitudinis vitium augeri & hominem peiorem fieri videat, collata quidem non repetat vel subtrahat, (id enim illiberale & turpe esse videtur,) sed à beficiorum exhibitione cesset, ne peccandi ansam ultro præbeat.

Non uno modo fit aliquis ingratus; sed omissione, & commissione. Quæ generales sunt peccatorum differentiæ. Omissione; si gratia non redditur, cùm reddi potest & debet. Aliquando omissio gratiæ non est peccatum; sc. in iis casibus in quibus quis gratus esse non debet. Nam omissio actionis virtutis tum demum peccatum est, cùm virtus non modò potest, sed etiam debet exerceri. Ingratitudo commissionis dicitur, si maleficium pro beneficio retribuatur: si non modò quis non est gratus, sed etiam quid contra virtutem gratitudinis committit. Quod peius est quàm alterum. Nam omissio actus virtutis non semper est peccatum; sed commissio semper, quia contra præceptum

ceptum negativum, de vitanda ingratitudine, committitur. At præcepta negativa obligant semper, & ad semper; ut suprá. Ingratitudo insuper alia formalis, alia materialis. Formalis, est contemptus beneficii collati, aut benefactoris. Hinc, qui gratiam referre omittit, vel etiam aliquid in benefactorem committit, hac ingratitudine speciali peccatū committit gratitudini contrarium. Tollit enim omnino charitatem. Ingratitūdo materialis non formaliter ex contemptu proficiscitur; sed ex alia causa, qua quis debitam gratiam referre omittit; vel ex injuria; vel oblivione; vel etiam quando aliquis committit contra benefactorem. Hæc est materiale, non speciale peccatum, sed conditio criminis, vel circunstantia multorum peccatorum, quibus benefactor omissione vel commissione læditur. Non est igitur vitium distinctum ab eo quo offenditur beneficus; sed illud ipsum, cum circūstantia ingratitudinis, etsi gratia ob oblivionem vel injuriam non redditur; quod ingratitudo materialiter dicitur; sed non ingratitudo formata; quia non est omnino contra charitatem; non expressus contemptus beneficii vel benefactoris, sed tantùm vitium oblivionis cum ingratitudinis circunstantia.

Ingra-

Ingratitudinis ſpecies, partes, ſeu gradus, quinque obſervamus. Primò ingratitudo levior eſt, gratiam non referre cùm poſſumus. Secundò gravior, ne verbis quidem agere. Tertiò longe gravior, non agnoſcere beneficium. Quartò graviſſima, beneficium negare. Quintò omnium graviſſima, malum pro bono rependere.

Hæc de ingratitudine. Quæ ſane vitium frequentiſſimum eſt; ut nulla ſit gens, nulla civitas, nulla familia, nulla ſocietas, ſi forte, quam non quadamtenus fœdaverit; ſc. quaſi juſticiæ ſpeciebus & humano cætui inimica. Exhaurit enim clementiæ ubertatem, & benignitatis fontes exiccat. Ideo Perſarum legibus ingrati graviſſimis afficiebantur pœnis. Nec injuria. Nam inhumanum, barbarum & ferum eſt, committere, ut beneficio indignus cenſearis. Quod tamen ingrati non ſolùm faciunt, ſed etiam qui ſe benignitate vinci patiuntur. Præclare Cicero de ſe ipſo in Oratione pro Arch. poët. *Cùm omnibus virtutibus me affectum cupiam, tum nihil eſt, quod malim, quàm, me & gratum eſſe, & videri.* Hæc enim vera virtus, non ſolùm maxima, ſed omnium virtutum reliquarum mater. Ideo ingratitudo omnium vitiorum parens cenſeri debet. Quippe ejus vitii pæne plura, quam ceterorum omnium, in-

veni-

venire licet exempla; vel quia deteſtabiliora ſunt, eoque magis conſpicua; vel quòd natura hominis ſit contumax, nihilque ex omnibus inprimis nolit, quàm, aliquid alicui debere.

CAP. XXII.

De vindicta, & ejus oppoſitis.

QUinta virtus, juſticiæ annexa, eſt vindicta, vel vindicatio, quę in malis cernitur, ſicut gratia in bonis. Nam, ut gratia bonum pro bono rependit: ita vindicta malum pro malo; ſed malum pœnæ, non malum culpæ. Ea ſc. eſt, per quam vis, & injuria, vel quicpuid eſt obſcurum, vel ignominioſum, defendendo, vel ulciſcendo, propulſatur; ut loquitur Cic. 2 de invent. Et, quia hoc eſt juſtum, ſequitur, vindicationem eſſe juſtam. Non tamen omnem intelligo, ſed qualem ſuprà definivimus. Nam quadruplex eſt vindicta; ſola quarta tamen injuſta cenſetur. Prima, divina; ſecunda, heroica; tertia, legitima; quarta, temeraria. Divinæ vindictæ, quòd Deum æquiſſimum authorem habeat, rationem ſcrutari nefas eſt; quia nulla ratio prior eſt divinæ voluntatis beneplacito. Vindicta heroica divino afflatu accenditur in hoſtes Dei; eaque juſtiſſima

quoque; sed non legitima humanitus vel politice; quòd non ordinaria; quales homines nec ipsi ordinarij sunt, sed admodum rari, extra ordinem à Deo excitati. Ergò vindicta heroica, quatenus à Deo hominum concessa ministerio, non potest non esse justissima. Qualis fuit in Samsone, evertente columnas domus Philistæorum, ad Dei hostes opprimendos: in Elia, mactante sacerdotes Baal: in Elisæo, convitianteis pueros devovendo ulciscente: in Iudith, Olofernum obtruncante: in Christo ipso, ementes & vendentes flagello è templo ejiciente: in Petro, Ananiam mentientem cum uxore occidente.

Legitima vindicta, dicitur vindicta ordinaria. Quæ fit secundum rectam rationem & legem politicam, ab iis qui legitimam vindicandi potestatem habent. Ideo quoque dicitur justa vindicta; sed alio modo quàm vindicta heroica. Illa enim justa dicitur, quatenus fit ab heroibus divinitus excitatis. Ideo non appellatur legitima. Nec tamen illegitima, sed extraordinaria. At vindicta legitima dicitur ordinaria, quia modo ordinario fit secundum leges. Ideo vocatur & legitima. Sic pater filii contumaciam punit; pædagogus discipuli contumaciam coercet; minister scandali authorem reprimit; magistratus in cives noxios, latrones, fures,

&

& hostes reipublicæ, gladio animadvertit; vel alio modo pro ratione criminis sceleratos castigat. Sine hac igitur legitima vindicta, nec domus, nec civitas, nec ecclesia, nec regnum, nec ulla humana societas, subsistere potest.

Porrò, ut dicatur legitima vindicta, justi æquique limites excedere non debet; quia virtus in medio, non in excessu aut defectu, versatur. Ut autem non excedat limites justiciæ, spectandus est animus judicantis; qui sc. non intendat partialiter malum alterius. Hoc enim pacto vindicta, quæ extrinsecus justa est, quòd fiat secundum leges, revera, vel intrinsecus, fit injusta. Nam delectari in malo alterius, pertinet ad odium. Quod est contra charitatem. Si magistratus aliquem morte dignum ad supplicium condemnet; non quia morte dignus est, sed quia hominem priùs odio habuit; justa quidem est sententia, sed injustus judex; quia non juri satisfacere, sed odio suo indulgere voluit. Ut igitur vindicta dicatur, & sit licita, justa, legitima, vindicantis finis non debet esse malum alicujus particulariter, sed bonum publicum; nempe pœna culpæ, peccatoris correctio, aut saltem reprehensio, justiciæ conservatio, quies bonorum, & Dei gloria. Nec enim pugnat

cum dilectione proximi, pœnam de flagitioso exigere. Nam tota hominum societas majoris debet haberi, quàm salus unius nebulonis incorrigibilis. Hic igitur sequi decet regulam Bernardi, *Melius est, ut unus pereat, quàm unitas.* Quare, cùm quæritur, utrùm liceat malum pro malo reddere, responsio peti potest ex prædictis. Siquidem duplex est malum: sc. culpæ, & pœnæ. Malum culpæ, est culpa ipsa, vel peccatum. Malum pœnæ est pœna peccati. Quod licet justum & bonum sit, malum tamen dicitur respectu illius cui infligitur. Cùm igitur quæritur, an malum liceat pro malo reddere; resp. Si intelligas malum culpæ, sequi oportet regulam apostoli; *Non faciendum malum ut bonum eveniat:* vel Domini; *Non est faciendum malum pro malo.* Quia tale malum evertit charitatem; quæ etiam ipsos hostes complectitur. Nam jubemur ipsos hostes amare. Si igitur quis fratrem tuum occidat, non debes vicissim fratrem ejus occidere, hoc est, peccatum peccato compensare, vel malum facere pro malo. At, si malum intelligas pœnæ, tunc justum est, malum pro malo reddere; id est, malum pœnæ pro malo culpæ; hoc est, legitime punire vel coercere peccatum; quod opus est legitimæ vindictæ vel virtutis; non tamen unius; sed, quatenus est

actus

actus privatæ personæ, dicitur actus vindicationis ex debito morali; at, quatenus est actus publicæ personæ, aut judicis, dicitur actio justiciæ distributivæ ex debito legali.

Objicitur contra id quod dicimus, (vindictam etiam esse virtutem hominis privati ex debito morali,) privatis præcipi ne vindictam exerceant, ne ordinem à Deo constitutum, sive manu, sive animi motu turbent. Quæ sane regula utilis est. Imprimis imperia ac pacem publicam conservat, tollit confusionem. Adde, privatis offensis non vindicandis exstare præceptum Domini, *Remittite, & remittetur vobis.* Et sane constat, quantos sæpe motus in republica privatæ vindictæ cupiditas excitet. Mandatum item Domini de hostibus & inimicis diligendis omnem privatæ vindictæ libidinem damnat; quæ non nisi ex odio vindicantis oriri potest. Hinc Deus ipse, illa voce, *Mihi vindicta & retributio*, Deut. 32,35, publicam vindictam quidem stabilit, at privatam damnat. Nam homines privati non gladio à Deo armantur; sed publici magistratus, ut Dei vicarii. Quomodo igitur Vindicta dicetur ethica virtus hominis privati? Insigne sane exemplum animi cohibentis vindictæ cupiditatem fuit David; qui abstinuit ab injuria Saulo inferenda, cùm tamen eum abs-

que ullo tumultu necare potuisset. Sed noluit regnum privata ultione aut flagitio, sed à Deo traditum, occupare. Resp. Eatenus vindicta privato convenit homini, non ut ille vindictam exerceat; sed quatenus quilibet legitime potest aliquem de flagitio accusare, vindicandi animo, non privati offensi, sed criminis publici. Hoc igitur in ista virtute singulare est, quòd ejus possessor per se actionem perficere aut implere penitus nequeat, propter necessitatem materiæ; quia vindictæ materia, aut objectum, est malum pœnæ, ut suprà; hoc est, pœna vel emendatio peccatoris; quæ potestatem coactivam exigit; quia punitio est legis actio vel executio. Quamvis igitur vindicatio sit virtus aliquomodo privati hominis, quatenus unicuique licet maleficium ad pœnam accusare; vix tamen aut rarò sine publica authoritate exerceri potest; quia vindicta, quoad exercitium, Deo & pubicis Dei ministris relinquenda. Nam illa Dei vox, *Mea est vindicta & retributio*, includit etiam Dei ministros. Ubi obiter notandum: quamvis proprie Dei sit vindicta; semper tamen dici patrem misericordiarum, nunquam ultionum aut judicationum; idque quia miserendi causam aut originem sumit ex se, judicandi aut ulciscendi ex nobis, in quibus vindictæ materiam habet. Ulti-

Ultimò quæritur, an virtus vindicandi sit specialis, distinctaque ab aliis virtutibus. Resp. affirmative. Nam vis quædam & inclinatio ad virtutem nobis insita est. Hæ bonæ mentis scintellæ in ipsis naturæ primordiis relucent; licet virtutis complementum & perfectio ab industria & agendi consuetudine accedat. 2. Ethic. c. 1. Omnem igitur naturæ humanæ inclinationem aliqua virtus perficere potest. At quædam nobis est naturæ propensio ad malum removendum, ut naturæ contrarium; ut in animalibus facultas irascibilis. Homo nocua repellit, quatenus injurias imminentes amolitur, vel ulciscitur illatas, non nocendi, sed malum auferendi consilio. Et est vindicatio virtus eam naturæ inclinationem perficiens, quæ malum à se removere studet. Specialis igitur est virtus; neque in aliarum virtutum materia exercetur, sed in propria, sc. in propulsandis, aut vindicandis injuriis. Et notum est ex alibi dictis, virtutes distingui objectis & finibus. Est item hæc virtus non species justiciæ, sed illi affinis aut annexa. Non, inquam, species justiciæ; quia justicia æqualitatem postulat juris, ut sæpiùs diximus. At vindicatio æquitate temperatur; nec ad summum jus usque pervenitur sine crudelitatis suspicione. Est tamen virtus

annexa justiciæ ex debito, in ordine ad alterum. Nam reipublicæ vindicta injuriis etiam hominibus illatis debetur.

Quarta vindicta dicta fuit temeraria, quæ solo Dei verbo damnatur. Ut, si quis aliquem accuset, vindicandi æstu ardens, aut offendentis interitum, non correctionem, aut conservationem justiciæ, respiciens; vel si judex legem pravis affectibus contaminat aut corrumpit; si peccantis morte vel pœna lætatur: hujusmodi judices homicidæ sunt. Temeraria quoque vindicta dicitur, quæ fit authoritate propria, vel privata; nisi forte in suæ tutelæ necessitate. Nam vim ei repellere fas est: sed cum moderatione, ut loquuntur, inculpatæ tutelæ. Aliàs etiam vindicta, quæ in necessitate suæ defensionis fit, injusta dicitur, si sc. quis, limites justæ defensionis transgressus, hostem animo gladiatorio aggreditur aut lædit. Denique vindicationis virtuti in excessu opponitur sævicia, crudelitas, inhumanitas: in defectu nimia animi remissio, vel indulgentia.

CAP. XXIII.

De veritate, vel veracitate.

SExta virtus justiciæ affinis, est veritas vel veracitas. Quæ sane manifesta & maxima

xima vitæ honestas dici potest. Notandum illud Crantoris philosophi quadrivium, Cui adstipulatur Sextus Empiricus. Ille primum vitę locum tradit virtuti. Secundum sanitati. Tertium honestati, honestis voluptatibus & veritati. Quartum divitiis cumulandis; ad vitæ sc. usum, ad patriæ & amicorum commoditatem; non ad luxum vel pompam. Vides igitur, quantopere in vita humana requiratur veritas, sine qua honeste degi vel transigi non potest.

Veritatis acceptiones variæ primo explicandæ sunt; quia homonyma priùs distinguenda sunt, quàm definienda. Primò triplex est veritas, vitæ, justiciæ, & doctrinæ. Hac triplici veritate omnis actionum humanarum rectitudo intelligitur. Veritas vitæ dicitur Veritas ethica vel moralis; animi scilicet, vitæ & linguæ conformitas & consonantia. Veritas justicię, aliter veritas politica, in rationalibus ad alterum actionibus subsistit: quæ est in pactis, stipulationibus, contractibus, testimoniis sinceritas atque integritas. Veritas doctrinæ in fide & scientia spectatur. Hæ omnes veritates ad vitæ veritatem revocantur; qua continetur quicquid in vita humana recte fit aut creditur; cùm animus, vita & verba consentiunt; cùm quis verbis aut factis talem se, qualis est, de-

monstrat. Secundò rursus dupliciter sumitur veritas. *Primò* veritas dicitur ut verum, vel qua aliquid verum dicitur. Hæc veritas non est virtus vel habitus animi, sed objectum vel finis virtutis; sc. conformitas intellectus & rei intellectæ. *Secundò* veritas sumitur pro veritate sermonis; non qua aliquid dicitur esse verum; sed qua aliquis loquitur verum, ideoque verax vel veridicus nuncupatur. Hæc veritas, vel potiùs veracitas, est virtus moralis. Nam bonum facit possessorem, & ejus opus bonum ac laudabile. Nam veritatem dicere, est actus bonus & laudabilis. Veritas igitur, quoad cognitionem, est ipsius intellectus tantùm: sed, quoad manifestationem, est voluntatis, & ita virtus moralis. Et, quia veritas oris à corde manat, eadem virtus diversa nomina sortitur. In ore dicitur veracitas, in corde veritas, in vita integritas. Et hæc est virtus quam nunc tractamus; qua sc. res, sicut se habent, ex corde, sensu, & rationis dictamine, pronuntiamus, & vita vel actionibus exprimimus; cùm ita agimus aut loquimur, sicut cogitamus, nihil addendo, detrahendo, vel dissimulando; denique cùm vita & verbis ipsam veritatem exprimimus. Hęc virtus justicię species non est, sed illi annexa. Et quidem in duobus. Primò quatenus est

ad

ad alterum. Secundò quoad æqualitatem; quia justicia statuit & quærit juris æqualitatem; at virtus veritatis signa adæquat rebus, linguam menti, actiones verbis. A propria tamen justiciæ ratione deficit veritas in debili modo. Non enim hæc virtus debitum legale, sicut justicia, attendit; sed morale, quatenus unus alteri ex honestate morali in dictis factisq; veracē se præstare tenetur. Nam jure societatis humanæ, cùm homo sit animal politicum, id unus alteri debet, sine quo societas humana conservari nequit. Veritatis individui comites sunt candor & fides. Illa in factis & dictis simulationem tollit: hęc dictorum & conventorum constantia est.

Veracitati in excessu opponitur arrogantia, jactantia; in defectu, simulatio, vel hypocrisis. Arrogantia ex ambitione & superbia nascitur, quadamque animi impotentia & levitate. Simulatio ex animi remissione, vel etiam occulta superbia. Arrogantia aulicorum quasi propria est. Simulatio parasitorum & ignavorum. Eapropter à Platone Diogenica illa rerum humanarum despicientia, quædam summa superbia judicata fuit. Nam dixi, simulationem etiam ex tecta animi superbia nasci. Simulatio parasitica vitium est animi impotentis

tentis & abjecti, nunquam sine suspicione & metu ne detegatur. Simulationis detectæ præmium est, simulanti nuncquam credi, etiam verum dicenti. Altera illa superbiæ simulatio minùs nocet; est tamen maximum vitium, & viro honesto indignum. Hinc illud Optati Aphricani episcopi Melitensis: *Meliora sunt peccata cum humilitate, quàm innocentia cum superbia.* Nihil itaque naturæ congruentius est, quod magis animo tranquillitatem conciliet & conservet, quàm libere intet homines vivere, sine fuco, sine simulatione. Nec tamen omnia ubique & semper, quæ cogitas, dici volo; (id levitatis & stulticiæ signum;) sed, quod dicitur, non simulate dici. Uterque, sive arrogans, sive simulator, habetur mendax. Ideo veracitati simpliciter opponitur mendacium. Quod itidem subdividitur in arrogantiam; quę veritati in excessu repugnat; & hypocrisim, seu simulationem; quæ in defectu; quod jam dictum.

Arrogantiæ rursus tres gradus: nempe mendacium in specie; vana gloria; & lucrum, vel arrogantia lucrosa. Mendacium in specie dicitur, quod quis nullo alio fine, nisi ut splendide mentiatur, profert. Quia sc. mentiendo voluptatem capit. Ut sunt homines leves, nugatores, futiles, vani;

ven-

ventosi potiùs, quam improbi.

Vana gloria, vel thrasonica jactantia, arrogantiæ gradus secundus est. Nam vera gloria est præmium virtutis, cujus studio omnes bonos & bene educatos inflammari oportet. Sed, cùm quis vanam gloriam, auramque popularem, sine virtute venatur, gloriosus dicitur, & arrogans. Sunt enim quidam, qui omneis inter primi volunt esse, nec sunt tamen. Non est quòd vir bonus gloriam & honorem ambiat. Nam gloria & honor virtutem comitantur. Virtus latere non potest. Quo magis enim premitur, eo diffunditur magis. Qui igitur nimio studio gloriam aucupatur, satis arguit, se virtute destitutum, & externos quærere colores ad fucandam internam turpitudinem. Ideo, quamvis gloria sit præmium virtutis; ex abusu tamen fere semper gloriosus in malam partem accipitur. Sicuti σοφία in omni homine laudabilis est & honorabilis: de anima c. 1: sophistas tamen, propter artis abusum, nemo non detestatur.

Tertius gradus arrogantiæ, est lucrum, vel in lucro, non mercenario, sed quod quærunt sophistæ & rabulæ; qui sc. rerum scientiam & prudentiam sibi arroganter vindicant, non alio fine, quàm, ut ditescant, & simpliciores fallant, & hac arte sibi nummos

mos corradant. Quod genus arrogantiæ eo periculosius, quo magis latet. Nam fraus fit simplicioribus à specie virtutis.

Simulationis quoque duo gradus: fraus, & hypocrisis. Simulator arroganti contrarius est, quamvis arrogantiæ quædam subesse potest simulatio, maxime in tertio arrogantiæ gradu, qui iis hominibus potissimùm convenit, quos Galli *Charlatans* appellant. Simpliciter tamen simulator & arrogans opponuntur; quòd arrogans majora sibi aut aliis, quàm debet, tribuit. Eapropter arrogantia veritati in excessu opponitur, quasi hyperbole aut excessus veritatis. Simulator verò negat, sibi inesse quæ insunt, eaque extenuat quæ apparent. Vid. 4 lib. Ethic. c. 7. Simulatorum, inquam, genera sunt duo: quidam dicuntur εἴρωνες, irrisores; alii βωμοπανδῆροι, id est, veteratores. Εἴρωνες risum simulant, quatenus videri volunt humani, modesti, lepidi, non tantùm arrogantes. Vulgò hi, nec inepte, *trufatores* vocantur, Græca origine; nam δίτρυφέω significat *irrideo*, vel *ludibrio habeo, ludificor*. Βωμοπανδῆροι, veteratores, dicuntur, qui parva vel manifesta dissimulant; vel qui minorum bonorum dissimulatione conantur majorum opinionem acquirere. Sic monachi, ex sordida veste, paupertatis & pietatis laudem veteratorie

rie captant, sub pelle ovilla vulpe delitescente.

In duobus tamen hominum generibus vulgò excusari solet simulatio; sc. in principibus, & fœminis. In principibus, vel magistratibus, pro bono publico; juxta illud, *Qui nescit simulare, nescit regnare.* Ita quidem fert opinio vulgi. Nulla tamen simulatio natura sua laudabilis est & bona, quia veritatem evertit. Sed de hoc rursus sequente capite. In fœminis simulatio species quædam modestiæ esse putatur. Nam nimia in hoc sexu sermonis libertas vitio & imprudentiæ vertitur. Contrà lingua parca, mens clausa, pudoris & honestatis signum æstimatur. Nec sua fictione aut simulatione, nisi bardos & stultos, decipere possunt. Qua in arte à natura quodammodo edoctæ videntur esse. Quippe vultu, vestitu, verbis, gestu, risu, ploratu, egregie hypocrisim profitentur. *Ad lachrymas oculos erudiere suos*, cùm interim sæpiùs animo gestiant & rideant.

Quædam etiam dissimulatio ex amore proficiscitur. Nam amantium simulationes, amantium iræ, amoris redintegratio est. Hac simulatione, vel simulata quadam humilitate, se invicem sæpe obstringunt. Imò tota amandi ars fere posita est in simulatione, risu, joco; quo magnæ sæpe passiones callide

&

& occulte significantur. Hîc obiter tandem quæri potest, cur sine passione amicam amare non possumus, fratrem possumus, vel amicum. Resp. Quia in amore amicæ duo concurrunt; affectiones sc. cordis, & carnis animalis & naturalis; quæ etiam satis de se violenta est. At in fratris vel amici amore tantùm cordis affectio locum habet.

CAP. XXIV.

De mendacio. Quid? & quotuplex? An mentiri interdum liceat? Quantum malum sit mendacium?

VItia veritati contraria nomine mendacii generali suprà complexi sumus. Quod sane servorum potiùs quàm liberorum hominum proprium esse videtur. Persæ, ut testatur Plutarchus, lib. de evitando ære alieno, secundum locum inter peccata mendacio, primum æri alieno assignarunt. Hîc magis mentitur qui dat, quàm qui accipit. Dolo enim malo adversariis vel debitoribus plus adscribere solet quàm dederit, non ex necessitate vel inopia, sed insatiabili avaricia. De mendacio itaque post disputationem de veritate meritò tractamus, cùm maximũ sit vitium, & veritati maxime oppositum. Dicendum igitur, quid sit mendacium,

dacium, quantumque malum: Deinde, quotuplex; &, an unquam licitum.

Hîc sunt quædam præmunienda. Primò mendacium est contrarium veritati. Secundò, omne falsum corrumpit intellectum; verum, perficit. Tertiò, aliud est, dicere falsum, aliud mentiri. Nec, qui falsum dicit, propterea mentitur. Nam falsitas rem ipsam spectat; sc. difformitatem intellectus cum re intellecta: mendacium verò consilium & propositum voluntatis. Ideo non est injuria, alicui exprobrare quòd falsum dicat. Falli, humanum est. At summa injuria est, & vindicatione digna, viro bono dicere, quòd mentiatur. Nam honorem lædit. Cùm mentiri diabolicum sit. Quartò, aliud est mentiri, aliud mendacium dicere. Nemo bonus mentitur: at vir bonus potest dicere mendacium; vel tanquam simplex relator; vel putans, non esse mendacium. Quintò, illud maxime perniciosum mendacium est, quod cum fraude & circumveniendi dolo conjunctum est.

Hinc mendacium est sermo fraudulentus, ex consilio fallendi propositus. Ideo sermo externus interiori, vel conceptioni, est contrarius. Hinc mentiri, est, *contra mentem ire*; aliud loqui, aliud cogitare. Ergò mendacium est in sermone tantùm, non in animo,

licet ex doloso animo proficiscatur. Quare non mihi probatur Platonis definitio, 2. de repub. ubi ait, mendacium esse in animo mentientis insciti am. Primò, quia mendacium non est in animo, sed in verbis; eoque contrarium veracitati; quam suprà diximus in sermone spectari. Error potest esse in animo, non mendacio. Illa igitur insciti a mentis non est mendacium. Nam est sine fraude. Plato (ut videtur) mendacium & animi errorem confundit; illoque errore animi agnoscit quoque mendacium verborum. Secundò, error vel insciti a contingit sine dolo, ex infirmitate & cæcitate intellectus, quasi morbus quidam animi. At mendacium ex dolo vel proposito aliquo fallendi accidit. Non igitur est insciti a, sed potiùs malici a.

His positis, quæritur, an unquam liceat mentiri, vel quale malum sit mendacium. Resp. Si mendacium veritatem evertit, nullum potest esse justum vel honestum. Aristoteles, 4 Ethic. c. 7. insignem prorsus sententiam habet. *Omne mendacium per se est improbum & vituperabile, omne verum probum & laudabile.* Et 1 Elench. *In unaquaque re opus sapienti est, non mentiri, & mentientes detegere.* Plato quoque, 2. de rep. *Mendacium,* inquit, *diis & hominibus odiosum est.* Hinc poëtas, ceu men-

mendaces, à sua republica exulare jubet. At in 11 de legib. divine loquitur. Ibi adeo abhorret à mendacio, ut vetet ementes & vendentes non solùm res adulterare, mentiri, peierare, sed etiam jurare; imò res venales laudare, eodemque die pretium mutare; nisi Deo odio esse velint. Et ibidem ait, Deum execrari primò illum, qui, sacrosancta divini numinis authoritate neglecta, falsum profert juramentum. Quòd hoc pacto numen parvi pendeat. Secundò illum, qui coram se præstantioribus & superioribus mentitur. Augustinus quoque sic de mendacio: *Quisquis aliquod genus mendacij peccatum non esse putat, se ipsum decipit, cùm honestum, se aliorum deceptorem esse, arbitratur.* Adde; Quod secundum se, & in suo genere, malum est, illud nunquam potest esse bonum vel licitum. Nam, ut aliquid sit bonum, omnia ut recte concurrant, oportet. Bonum enim dicitur ex integra sua causa. Malum, ex singularibus defectibus. Dionysius, de nominibus divinis c. 4. Ideo malũ existere non potest sine bono; quia bonum est subjectum & fundamentum mali. Iam, mendacium, secundum se, in suo genere, malum est. Quod probo; quia cadit super indebitam materiam. Nam, cùm voces naturaliter sint signa intellectus, certe innaturale & indebitum

est, vocem proferre menti contrariam, hoc est, mentiri. Ergò oportet omne mendacium esse contra naturam. Ideo etiam à principio primo fluit præternaturali; nempe à Diabolo, mendaciorum patre. Ita vides, mendacium esse malum in suo genere, quia in materia subsistit indebita, nempe in sermone, qui indebite & contra naturam intellectui adversatur. Dixi, voces naturaliter esse signa intellectus; non quòd sint signa naturalia; nam significant ex instituto; lib. de interp.; sed quia facultas loquendi est homini naturalis, eaque facultas verbis exercetur & exprimitur.

Origenes tamen, aliquod mendacium minime improbum esse, imò justum & laudabile, putat; quod sc. magni cujuspiam boni acquirendi vel mali propulsandi causa, tempore & loco debito, dicitur: eoque, secutus Platonem, 3 de rep., principibus & gubernatoribus interdum mentiri utilitatis publicæ causa permittit. Hinc illud politicum, *Qui nescit dissimulare, nescit regnare.* Magistratibus, inquiunt, mentiri fas est, secundum Platonem; quòd id reipublicæ sæpe sit utile; persuadendis sc. civibus, aut eludendis hostibus. Nemini tamen privato mentiendi copiam facit: quia sermone, inquit, opera peraguntur. Sicut loquuntur homines, ita agunt.

agunt. Mentiri malum est, ideo mendaces male agunt. Oris falsitas mentis maleficium prodit. Principi tamen, ut mentiatur, fas esse, volunt; cui, ob bonum publicum, plura polliceri, quàm possit præstare, liceat. Sic, ex Platonis & Xenophontis sententia, magistratibus quoque, non aliter quàm medicis adversus pueros & ægrotos, mentiri permittitur.

Nos tamen suprà diximus, mendacium esse malum per se, & in suo genere, ideo non posse esse licitum. Nec enim solùm vero contrarium est, sed etiam toto genere diversum. Nam veritas non est inventum humanum, sed sua vi in ratione & effectu subsistit. Mendacium verò commentum est hominum, origine diabolicum. Nunquam igitur, ne quidem leviter, mentiendum, nequidem propter bonum alterius, aut reipublicæ. Primò, quia non est faciendum malum ut bonum eveniat. Secundò, peccatum, non est opus charitatis. Non dixeris, ex furto charitatem exerceri. Si quis furetur, ut eroget in pauperes, huic charitati objicietur præceptum illud morale, *Nemo potest esse liberalis ex ære alieno*. Sic mendacium non est committendum propter bonum publicum; quòd peccatum non est opus charitatis. Imò majus bonũ est quod perit mendacio, quàm

quod eo conſervatur. Plus enim eſt, lædere Deum, quàm, conſervare patriam. Et, mendaces Deo & veritati adverſantur. Quę bonum eſt infinitum. Ideo, qui aliqua, licet ſpecioſiſſima, defendunt mendacia, ſe ipſos fallunt, & alios fallere conantur. Impius igitur eſt, & omni republica bene inſtituta eliminandus, ille Machiavellus Florentinus, lib. de inſt. princip. & de repub. Qui principi mendacia permiſſa eſſe contendit. Imò vult, principem verſatilem, verſipellem, malignum eſſe; qui, nulla habita numinis vel religionis ratione, quibuſcumque modis rebus ſuis conſulat, mentiendo, ſimulando, diſſimulando, fingendo; denique, Prothei inſtar, ſe in quamcumque formam transfigurando; modò in leonem, modò in vulpem, vel in aliam quamcumque beſtiam, prout expeditum vel conſultum rebus ſuis videbitur. Et tamen hæc ſunt dogmata, quæ hodie in aulis principum maximo applauſu recipiuntur.

Videtur tamen aliquod mendacium licitum, ſaltem mendacium officioſum. Triplex enim eſt mendacium; pernicioſum, jocoſum, officioſum. Mendacium pernicioſum in fraudem alterius dicitur. Omne quidem mendacium aliquomodo fraudulentũ eſt, quatenus imponit auditori; & aptum

eſt,

est, ad falsam opinionē in ejus animo gignē-dā; ut patet suprà ex definitione mendacij. Non tamen omnis dolus, vel fraus, pernicioſa est; sed, quæ proximum in persona, fama, bonis, lędit; quæ charitatem tollit. Tale est mendacium pernicioſum, omnino injustū & illicitum. Ut falsum juramentum, falsum testimonium, testamentorum corruptio.

Mendacium jocoſum duplex est. Primò, si ex petulantia, non malicia, sed tantùm, ut urbanus aut lepidus quis videatur, mendacium proferatur. Quod, licet pernicioſum non sit, quia tamen candorem & christianam gravitatem non decet, fugiendum est. Nam aliquando reddenda nobis ratio vel leviſſimorum verborum. Secundò, aliud genus est jocoſi mendacii, quod rebus deſcribendis accommodatur. Ut sc. apologi, dramata, fabulæ poëtarum. Unde illud,

---- *Pictoribus atque poëtis*
Quidlibet audendi ſemper fuit æqua poteſtas.

Quod genus mendacii quia moralem sensum habet, & utilem finem; nempe animi recreationem honestam; nec cum charitate pugnat; temere non est damnandum; cùm potiùs figmentum quàm mendacium dici debeat. Et poëtis idem videtur esse figmentum, quod Philoſophis abſtractum vel abſtractio. At abſtrahentium non est mendacium. 2 phyſ. c. 2.

Mendacium officiosum dicitur, quod neminem lædit, sed potiùs ad bonum publicum vel privatum tendit, ut sc. malum evitetur. Sic obstetrices Ægyptiæ Pharaoni mentitæ leguntur, ne Hebræorum masculi necarentur. Abrahamus uxorem sororem suam esse falsò dixit. Iuditha ob mendacium coram Olopherne dictum laudatur. Rachaba meretrix mentita legitur pro salute Israëlitarum. Davides, 1 Sam. 21, Saulem fugiens, mentitus est regi Achis. Hoc igitur genus mendacii, quod bonum seu publicum seu privatum spectat, dicitur mendacium officiosum. Nam officium non leve est, procurare alterius bonum.

Quidam putant, hoc genus mendacii non esse vituperandum, sed potiùs laude dignũ; quia est mendacium in forma, sed non in fine. At omne malum, omne peccatum, à fine æstimandum videtur. Dissimulatio quædam non est mendacium. In politicis dissimulatio censetur species prudentiæ. In religione, infirmitatis. Mendacium Rachabæ laudatur. Item Iosephi ad fratres dissimulatio. Imò ab hoc genere mendacii nequidem angeli abstinuerunt. Qui enim Sodomam venerant, homines se esse finxerunt. Imò hospitium Lothi ficte recusarunt; quo tamen recepti fuerunt. At peccatum ex fine

agen-

agentis judicatur. Imò tantum abeſt ut omne hoc genus mendacii injuſtum ſit, ut potiùs videatur aliquid eſſe probum & laude dignum. Mendacium eſt, non facere promiſſa. At omnia promiſſa non ſunt facienda. *In malis promiſſis fidem non facias*; inquit Iſidorus.

Ut tamen priùs diximus, omne mendacium ex ſe malum & veritati contrarium eſt. Sed prudenter inter mendacium & veritatis diſſimulationem diſtinguitur. Prædicta cenſeri ſimulationum potiùs quam mendaciorum exempla poſſunt. Nam aliquando, veritatem proferre, peccatum eſt contra charitatem, & circunſtantias prudentiæ. Ideo ſimulare vel occultare heic virtutis aut prudentiæ videtur opus. Quid ſi tamen tua dictione vel ſermone vita viri boni periclitatur? Hîc ſimulanda certe & occultanda veritas. Simulando, mendacium non proferimus. Siquidem nec mentiendi intentio, aut aliqua malicia, concurrit. Et æquius eſt, ita explicare prædicta exempla. Rachabæ meretricis reſponſum ad legatos regis Jerichontis forte non fuit mendacium. Potuerunt enim alii hoſpites ad Rachabæ caponam divertiſſe, de quibus illa reſponderit prout opus fuit divinæ prudentiæ. Scilicet illos alios hoſpites receptos indicavit ex

veritate, Iosuæ exploratores ex fide & charitate dissimulabat. Nam per fidem in pace eos recepit, *Heb.* 11, 31. & alia via dimisit, *Iacob.*2,25. Quodsi tamen, cum multis, illud Rachabæ mendacium fuisse putes; dicendum, id infirmitatis fuisse, ex metu; quam Deus gratis condonavit. Homines verò nonnisi ingrati & protervi ad exemplum imitationis sibi proponere istud possunt. Idem dijudicandum de Davide fugiente, & reliquis exemplis. Item de obstetricibus Ægyptiis. Nam *vivos conservare natos*, inquit Augustinus, *opus fuit misericordiæ: at, pro vita sua mentitas fuisse, opus fuit infirmitatis.* Quam Deus gratia sua condonavit. Quod etiam in sacris, non à virtute perfecta, sed à laudabili indole, & affectu animi, commendatur. Sic Iuditha non ex mendacio, sed affectu & pietate in patriam, laudatur.

Quod ultimò dicebatur, aliquod mendacium esse justum; ut, non facere promissum, si illud sit injustum: resp. Qui promittit, vel animo præstandi, vel non præstandi, promittit. Si non animo præstandi, mentitur; quòd aliter loquitur quàm cogitat. Et nullum mendacium bonum est vel laudabile; quamvis aliquando tolerabile propter infirmitatem; ut mendacium extortum. At, si promittens habet animum præstandi promissum,

missum, non mentitur; quia non loquitur contra mentem. Si non præstat promissum, videtur infideliter agere, animum mutando. Duobus tamen casibus potest excusari. Primò, si promissum est illicitum. Nam injusta non sunt facienda. Si injuste aliquid promittitur, juste promissum non præstatur. Mendacium tamen est in levitate promittentis. Secundò excusatur, qui non præstat promissum, ex incidentibus impedimentis, si qua non priùs exspectata occurrunt, quibus quis impeditur, ne possit præstare promissum, & stare datæ fidei.

Hîc quinque regulæ notandæ pro hujus disputationis intelligentia. Primò aliud est, simulare; aliud, mentiri. Nam, quamvis omne mendacium sit hypocrisis quædam, vel simulatio, quatenus aliud ore profertur, aliud animo cogitatur: non contrà tamen omnis simulatio est mendacium, sed quædam licita; quia non semper & ubique, non apud omnes, veritas proferenda. Sic Abrahamus dissimulavit, Saram appellans sororem suam.

Secundò, aliud est, mentiri; aliud, figurate loqui. Nam quædam in sacris proprie accepta falsa sunt, figurate vera. Ut illud; *Semen Abrahæ instar pulveris multiplicabitur.* Item illud Ioannis in fine: *Si omnia, quæ Domi-*

Dominus fecit vel dixit, scripta forent, mundus libros illos non caperet. Imò si typice vel figurate dicta, censeantur mendacia; omnes Prophetæ mendaces erunt, mendacia omnia vaticinia.

Tertiò, aliud est, mentiri; aliud, mystice loqui. Sic Iacobus, cùm patri dixit, se esse Esavum, non putatur mentitus fuisse, sed potiùs mystice loquutus. Ejus igitur verba non ad litteram, sed ad sensum, accipienda: quasi dixisset; Ego sum Esavus, non quoad personam, sed quoad jus, prærogativam, dignitatem primogenituræ, secundũ Deum mihi destinatæ, etiam antequam fui natus; licet non secundum hominem aut parentis consilium. Nam Dei electio non à mendacio auspicatur. Quamvis fateor, nihil esse ideo frequentius, quàm, etiam hominum peccatis ad sui consilii executionem uti. Sic Iudæ proditione ad opus redemptionis peragendum fuit usus.

Quartò, æquivoce vel ambigue loqui, non est proprie, mentiri; quamvis loquens sciat, auditores verba sua aliter intellecturos. Ita enim ipse Christus esset mendax, & omnes ejus parabolæ mendacia. Nam ait, se apud Iudæos loqui per parabolas, ut audientes non intelligant. Et id quidem sua ingratitudine merebantur. Ad illos igitur sermo parobolicus non mendacium, sed po-

tiùs pœna fuit. Peccata ex fine patent; siquidem semper ad malum culpæ tendunt. Propterea tamen non excusandi, qui suis æquivocationibus & circumloquutionibus insidiantur principum capitibus. Quod novum fuit artificium Iesuitarum Anglicorum, qui Sereniſſimum magnæ Britanniæ regem, cum regia prole & omnibus regni proceribus, in cœlum via brevi præmittere, & inaudito ſtrategemate ejaculari voluerunt. Certe aliud eſt parabola, aliud fraudulenta & diabolica æquivocatio.

Quintò, non, quia ſacra ſcriptura laudat inſignes aliquos viros & fœminas, ideo omnia illorum dicta aut facta, quę commemorantur, ſimiliter approbari, putandum eſt: cùm nemo ſine crimine vivat. Quare ſi putes, factum Rachabæ meretricis, Ioſephi, aut aliorum, non eſſe ſimulationes, ſed mendacia, tunc dicendum, eos non laudari in re, vel mendacio, ſed in dolo, vel ſtrategemate. Nam aliquis dolus bonus eſt. *Sit dolus bocce, an ſit virtus, quis in hoſte requirat?* Quæ ſententia non ſolum humana eſt, ſed etiam conſilium divinum. Nam, Ioſuæ c. 8, Ioſuam inſidiis vel ſtrategemate hoſtem Deus aggredi jubet. Nam in bellis gerendis, dummodo non ſint injuſta, utrùm hoſtes aperta pugna, an inſidiis vincantur, nihil ad juſticiam

sticiam interest. Strategema igitur, vel bonus dolus, in bello justo non est mendacium, quia nullum mendacium unquam ex se laudem meretur, cùm sit deviatio vel alteratio à vero. At strategemata utilia sunt & laudanda.

CAP. XXV.

De affabilitate.

VEritas, affabilitas, civilitas, taciturnitas, gravitas, sunt virtutes ὁμιλητικαὶ, quæ in conversatione hominum exercentur. Nam, cùm homo sit politicum animal, vel sociale, conversatione civili vel domestica indiget, eaque vel seria, vel jocosa. In conversatione seria duplex observari debet circunstantia; personarum, & rerum. Ratione rerum, spectatur veritas; ratione personarum, affabilitas, civilitas, gravitas, quæ sunt virtutes affines.

Affabilitatem, quæ sexta justiciæ annexarum, virtutem esse patet. Nam ordinatur ad bonum, ideoque bonum ejus possessorem, ac opus ejus laude dignum reddit. Ubi igitur specialis ratio boni, ibi specialis ratio virtutis. At specialis ratio boni cernitur in communi conversatione, in factis & dictis hominum; sc. ut quis apud unumquemque

que se convenienter & decenter gerat. Oportet igitur esse specialem aliquam virtutem, quæ hanc ordinis convenientiam observet. Nam bonum in ordine consistit. Aug. de Nat. boni c. 3. Et hæc virtus appellatur affabilitas; virtus sc. vitã, in seriis dictis, factisque, voluptate condiens; qua eos, cum quibus vivimus, nec odiose nimis laudamus adulando, nec morose vituperamus semper contradicendo; sed probanda probamus, vituperanda vituperamus; nec assentationis suspicionem incurrimus; sed modeste & amice reprehendimus; quòd neminem à nobis arceri, nec cuiquam molesti esse velimus. Galli vocant *Courtoisie*; quòd curialibus & aulicis hominibus maxime conveniat. Communiter dicitur humanitas; quòd neminem morose repellat, delectabiliter unumquemque recipiat. Qui hanc virtutem habent, dici solent affabiles, quòd in aditu vel sermone minime sint difficiles.

Non solùm autem virtus est affabilitas, sed virtus moralis; quoniam est habitus nos dirigens secundum rectam rationem, circa materiam vel conversationem communẽ, in qua excessu vel defectu peccari contingit. Sed non solùm virtus moralis est, quia circa mores hominum occupatur; sed & annexa *justiciæ*. Nam ad alium est, sicut justicia.

Non

Non tamen pars, vel ſpecies, juſticiæ, quia non habet plenam debiti rationem, ſed ſolùm attendit debitum aliquod honeſtatis; quod majus eſt ex parte virtute præditi, quàm ex parte alterius; ut ſc. ſe gerat erga alterum decenter & honeſte.

Materia, in qua affabilitas exercetur, vel intrinſeca & proxima eſt, vel extrinſeca & remota. Materia intrinſeca & propria affabilitatis, ſunt interioris appetitus quædam paſſiones, ut lætitia & triſtitia, quas hæc virtus moderatur. Remota & extrinſeca materia, eſt ſermo vel alii actus gratioſi & delectabiles in hominum convictu. Nam vir affabilis & humanus, quantum in ſe eſt, delectare ſtudet, & triſtitiam pellere, niſi circunſtantia aliqua aliud ſuadeat.

Hæc virtus non modò facilem nos adeundi omnibus viam patefacit, ſed etiam ſuavem jucundamque nobiſcum converſandi facilitatem præbet. Ideo Ariſtoteles affabilitatem, urbanitatem, & gravitatem ut virtutes quaſi inſeparabiles facit. Nam affabilitas eſt gravitas quædam ſine contemptu, ſuavitas ſine levitate. Affabilitatem quoque Ariſtoteles amicitiam vocat; vel quia nomẽ aliud hæc virtus non habet; vel quia ſimilis eſt amicitiæ. Non tamen hæ virtutes confundi debent. In actu exteriori affabilitas

&

& amicicia quidem conveniunt, quia, sicut amicus cum amico gaudet & dolet, quando, ubi, quomodo oportet, ita & affabilis cum hominibus in vita communi se gerit. Aliter tamen affabilitas & amicicia differunt. Amicicia non potest esse sine amore, potest affabilitas. Nam affabilis, vel humanus, non modò erga amicos delectabiliter se gerit, sed communiter erga omnes homines, notos & ignotos, domesticos & extraneos; & tamen nemo potest amare omnes nisi generali amore humanitatis. Sic quoque liberalis non solùm donat ex amore amicis; sed, quia liberalis est, omnibus, sicut oportet. Amicicia igitur & affabilitas differunt, licet affabilitas generali amiciciæ nomine propter similitudinem nuncupetur.

Ex iis patet, affabilitatem, cùm videatur esse quædam amicicia, hominis maxime esse propriam. Inde etiam humanitas dicitur. Nam, cùm homo sit animal politicum, nulla re magis indiget quàm amicicia & affabilitate. Quibus virtutibus maxime conservatur humana societas. Hominem esse animal politicum, sermo arguit. Reliquis animantibus natura vocem ad jucundum & molestum significandum pro vitæ tutela concessit: At homini sermonem, ad utile & inutile, justum & injustum, in se, ut creaturâ

civili, declarandum. Et natura nihil frustra facit. Solus igitur sermo hominem animal sociale esse indicat. Ideo, 1 polit. c. 2, *Homo*, inquit Aristoteles, ἄπολις, *civitatem vel cœtum civilem fugiens*, διὰ φύσιν, *non* διὰ τύχω, *à natura, non à fortuna, vel improbus est vel homine melior.* Melior, si sapientiæ acquirendæ caussa à civili segregatur societate. Peior, si simulata virtute vitiis interim maxime fædatur.

At quomodo sermo à natura datus homini, siquidem dicitur esse ab instituto? lib. de interpret. Resp. Sermonis discrimina, hoc est, linguæ, ut loquuntur, sine dubio sunt ex instituto, sive à consuetudine. Nam discuntur. At simpliciter sermo à natura, quatenus loquendi facultas naturalis est. Ideo, si infans, extra humanam societatem educatus, belluinum omnino sonaret, forte tamen paullatim aliquod sibi sermonis genus fingeret, quod in certam linguam temporis processu transiret. Nam vox non solùm à lingua, sed etiam affectione, dispositione, motu, articulatur, quatenus lingua se secundum vocis mutationem flexibilem reddit. Vocis mutationem intelligo intonationem accentuum. Hinc pronuntiatio à motu linguæ. Sed internæ affectiones vim habent diversimode vocem variandi. Ideo homo potest

vocem

vocem mutare in sermonem, non solùm propter organorum commoditatem, sed etiam animæ affectionem & intentionem. Quod non competit aliis animantibus, quæ nec tam commoda habent organa, nec easdem animæ affectiones.

Affabilitati duo vitia contraria sunt. In excessu alterum; alterum in defectu. In excessu ostentatio, vel adulatio, studium placendi omnibus excessive. Si id fiat tantùm, ut quis placeat omnibus, dicitur hic, ἄρεσκος, blandus; qui sc. timet ulli displicere, & ideo omnibus obsequitur, propter dictum, *Obsequium amicos, veritas odium parit.* Hoc vitium in meticulosos cadit, qui omnia in socio laudant, etiam quæ vituperanda sunt, quia veritatem dicere non audent. Hinc omnium gratiam ineptis blandiciis aucupantur. At, si quis vult omnibus placere, non tantùm ut placeat, sed commodi potiùs alicujus gratia, dicitur κόλαξ, adulator. Hoc hominum genere plenæ sunt aulæ principum, quoniam adulando diteſcunt pernicioſi regum consiliarii. Omnes tamen volunt haberi affabiles & humani; quia vitium hoc titulum virtutis calamitoso nostro sæculo sibi vendicat.

Affabilitati in defectu opponitur morositas, inhumanitas; vitium, quo nulla in re

aliis gratificari, nemini placere, omnibus obsistere & cõtradicere, & aliis esse molesti, morosi volunt. Qui igitur hoc vitio laborãt, dicuntur δύσκολοι, difficiles, morosi, tristes, intractabiles, inhumani. Vitium mulieribus ob sexus infirmitatem familiare; ægris plùs quàm sanis, senibus quàm juvenibus, afflictis quàm beatis aut felicibus, conveniens. Maxime irascitur avarus œconomo suo, helluo coquo, zelotypus uxori. Nam zelotypia est quædam animi morositas aut tristicia. Helluones non se fingunt affabiles sicut adulatores, propter apertum dissimilitudinem. Nam omnes à se rejiciunt sua morositate, vel inhumanitate. Ideo morositas vel inhumanitas virtuti magis contraria videtur quàm adulatio vel assentatio. Adulatio tamen periculosior est inhumanitate, quia virtutem simulat, ut faciliùs decipiat.

CAP. XXVI.

De civilitate, taciturnitate, & gravitate.

SEquuntur reliquæ virtutes ὁμολογητικαὶ, in convictu hominum serio; nempe civilitas, taciturnitas, gravitas. Civilitas in corporis mundicie, orationis gestusque venustate ac moderatione spectatur, & sub se complectitur taciturnitatem, gravitatem. In ser-

mone

mone taciturnitas, in gestu potissimùm gravitas, in toto corporis habitu civilitas cernitur. Cui in excessu vanitas in sermone, gestu, vestitu, in defectu immundicies, indecorus corporis habitus, nimius sui ipsius neglectus, denique status simplicitas, opponitur. Tacitu[illegible] virtus est continendi linguam. Cogitandum semper est, de quibus, quomodo, quo loco, quo tempore, quo accentu, sermonem edamus. Hîc igitur sex veniunt considerandæ: res, persona, verba, locus, tempus, sermonis accentus. Nam hæ sunt circunstantiæ taciturnitatis. Et actiones nostræ à debitis circunstantiis determinantur.

Primò, quoad res, quædam prorsus tacenda; ut odiosa, molesta, aliena, arcana. Alia interdum tacenda. Ut, silendæ propriæ laudes. Nam laus in ore proprio sordet. Alii quoque parce sunt laudandi, ne videamur adulatores. In rebus gravibus & seriis non jocandũ, nec etiam jocosa seriò accipienda.

Secundò, quod ad personas, cum malis non colloquendum, nec litterati sermones indoctis & idiotis communicandi. Cum iis non conversandum à quibus deteriores fiamus. Abstinendum ab iracundis & vitiosis. Parùm loquendum inter senes & meliores, ne præsumptionis suspicionem incur-

ras. Tibi igitur expectandum, donec interrogeris. Fatuis & insulsis hominibus non respondendum, ne videantur sibi sapientes.

Tertiò, quoad verba, iis lepos aut venustas insit, ne habeare barbarus. Verba non sint oculata aut mordacia, ne scurra videaris, aut βωμολόχος. Nec etiam sint obscœna, ne turpis ac fœdi hominis suspicionem non effugias.

Quartò & quintò, quoad tempus & locum, sermo non sit intempestitivus, qui auditori molestiam aut tædium pariat: nec nimis prolixus, qui auditorem delassет: sed modum servet virtutis, ut voluptatem afferat, & attentionem conciliet auditori. Item suo loco omnia proferantur: aliàs sermo ingratus fit, & oratio auditori molesta.

Sextò, quoad sonum vel accentum, pronuntiatio rebus, de quibus agitur, sit accommodata, ut auditoribus grata sit.

Hæc sunt præcepta taciturnitatis. Quæ virtus est frænandi linguam, vel loquendi sicut oportet. *Tempestivum silentium*, inquit Plutarchus de liberis educandis, *sapientis est, & quavis oratione melius.* Eaque de causa prisci mystica forte sacra instituerunt; ut in iis, taciturnitati assuescentes, ad humanorum arcanorum fidem, ac Deorum hominumque metum transferrentur. Et quidem, tacuisse, nemi-

neminem, aut paucos, unquam pœnituit: locutos fuisse, permultos. Quod tacitum fuit, ejus eloquendi tempus restat: quod dictum, nullo indictum modo fieri potest.

Taciturnitati in excessu opponitur infantia, vel nimius & subrusticus loquendi pudor. Quod multis alioqui viris bonis sæpe nocet. In defectu taciturnitati adversatur garrulitas, commune mulierum vitium.

Sequitur gravitas. Quæ potissimùm in gestu externo spectatur. Quamvis etiam in actionis & sermonis modo convenienti. Nam gravitas à civilitate separari non potest. In omni autem vitæ parte servanda, maxime in senectute & in sublimioribus honoribus. Senes & pastores imprimis decet esse graves. Sed cavendum, ne gravitas nimia in morositatem degeneret; quod fit, nisi comitate, affabilitate, & humanitate gravitas temperetur.

Hinc gravitas virtus est componendi gestum, externumque corporis habitum, pro officii & dignitatis ratione, quam quisque tuetur. Qui autem ita se gerit, authoritatem simul cum honore sibi comparat. Sapiens gravitas pro modestia aut verecundia accipitur. Sed modestia adolescentem magis, decet; gravitas senẽ, & virum provectioris ætatis.

Huic virtuti in excessu opponitur ingrata & odiosa morum torvitas, qua quis alium alloqui, vel etiam aspicere, dedignatur. In defectu levitas; inconstantia in habitu, dictis, factis.

Illud hîc observare non indignum censeo; nempe quòd viri natura graves hebetiores esse solent, minúsque dociles. Contrà ingenio & acumine insignes, iracundi. Graves tamen, animo fortiores. Iracundi, imbecilliores.

Tarditatis aut indocilitatis ratio, quæ viris gravibus adscribitur, ab humoris melancholici lentitudine sumi potest. Nam temperamento fere sunt melancholici. Iracundis verò bilis acrimonia ingenium acuit. Natura tamen graves fortiores sunt, & meliores milites, vel potiùs duces; quia constantiores ab humoris melancholici lentitudine. At iracundi imbelles, inconstantes; à calore bilis, quæ propter tenuitatem facile dissipatur. Hujusmodi igitur homines, furiosos potiùs, aut contentiosos, quàm fortes, dixeris: in initio quidem incalescunt nimis, sed ille calor aut vehementia statim remittitur.

CAP.

CAP. XXVII.

De Urbanitate.

HActenus de virtutibus ὁμιλητικαῖς serii convictus seu conversationis; sc. veritate, affabilitate, civilitate, taciturnitate, gravitate, &c. Sequitur ea quę circa jocos & ludos exercetur. Græcè dicitur εὐτραπελία, urbanitas, lepos, festivitas, comitas, facetia. De qua 4 Ethic. c. 8. Paulus tamen, Eph. 5, 4, εὐτραπελίαν in malam partem accipit pro scurrilitate. Quippe tria in sermonibus vitia vetat, αἰσχρότητα, turpitudinem, μωρολογίαν, stultiloquium, εὐτραπελίαν, scurrilitatem. At philosophi in bonam partem hoc vocabulum interpretantur, & sumunt pro urbanitate; quæ virtus est recte jocandi.

Virtutem aliquam moralem esse circa ludos & jocos, aliquis forte dubitet, quia virtus versatur circa difficile & arduum: at facile est jocari & ludere. Nulla igitur hîc videmur indigere virtute. Resp. Facile est quocumque modo jocari, sed, quomodo oportet, & servatis circunstantiis, difficile satis. Ideo opus est virtute. Nam jocus & ludus utilis est in vita humana, utpote satis laboriosa. In eoque contingit excessus & defe-

ctus. Ergò in ludo est virtus & vitium. Nam in omni bono & utili, in quo contingit excessus & defectus, potest esse medium vel virtus, aut habitus regulativus extremorum.

Ludi jocive utilitas in vita humana patet. Primò ludus est requies à labore, cura & solicitudine, cui nimis obnoxia vita hominis est; 1 Ethic. Secundò vitam reddit suaviorem. Tertiò ludendi aut jocandi recreatio homines ad seria tractanda alacriores efficit. Quartò ludus amiciciam & societatem humanam jucunde conciliat & conservat. Quintò, sicut longo continuoque labore membra lassantur; quo fit, ut indigeant corporali requie & somno: ita longa & seria mentis attentione interiores vel animales spiritus defatigantur; ut adeo illi quoque aliqua recreatione & requie sint refocillandi. Hæc requies non semper à somno corporali contingit. Nam experientia docet, contemplationi & seriis studiis deditos à mentis laboribus non statim ad somnum utiliter recurrere; quo fine mirandis & laboriosis somniis ac visis, propter phantasiæ commotionem, uti sæpiùs non possunt. Huic igitur lassitudini spirituali remedium spirituale, non corporale, adhibendum. Scilicet, ut ex profunda mentis attentione spiri-

tus

tus animalis resolvuntur : ita mentis resolutione, vel cogitationis remissione, iidem spiritus sunt reparandi. Ea remissio mentis fit in ludo vel joco. Nam ludus quædam animæ requies est, 10 Ethic. c. 1, vel cessatio à seriis cogitationibus, quibus nimis interiores vires vel spiritus resolvuntur.

Sic patet, lusum, vel jocum, multis modis utilem esse; objectum sc. urbanitatis; quæ est virtus recte jocandi; sc. secundum circunstantias loci, temporis, personarum. Finis igitur urbanitatis est animi recreatio, vel delectatio. Hinc, si jocus auditorem offendit, non fit secundum virtutem. Nam modum excedit, & est præter finem virtutis; qui est delectatio alterius.

Modus jocandi, inter nimium & parum, excessumque & defectum, personarum, loci, & temporis circunstantiis definitur. Personarum; quia omnes joci non omnibus conveniunt. Aliter inter pueros jocandum est, aliter inter viros & seniores. Alii joci militi, alii litterato conveniunt. Aliter jocari debet consul, aut vir gravis; aliter rusticus: aliter vir, aliter fœmina. Aliter jocandum cum doctis, aliter cum indoctis: aliter cum æqualibus, aliter cum superioribus: aliter cum parentibus, aut præceptoribus; aliter cum liberis, aut discipulis: ut in omni collo-

colloquio jocandi decus servetur.

Loci aut temporis quoque ratio habenda est. Ubique, aut semper, non est jocandum. *Est tempus ridendi, & tempus flendi*, inquit Eccl. 3,4. Omnia fieri debent in tempore & loco. Non est jocandum in templo, curia, senatu, aliisque seriorum negotiorum locis. Occasiones etiam observandæ. Non temere in eos jocandum, à quibus non sumus lacessiti. Nec aliquem aliis deridendum objicere per jocum decet. Ita verendum, ne ludus in serium convertatur, & verba in verbera. Nam jocus ad delectationem, non ad contumeliam, tendere debet. Nec tantùm delectabilem aut jucundum esse oportet, sed etiam utilem, qui auditorem quasi erudiat: aliàs numeratur in iis quæ frustra & otiosè dicuntur; quę à Servatore damnantur, cùm ait, *de omni verbo otioso nos aliquando rationem reddituros*. Dicuntur igitur ludi sales, ab utilitate, quòd sermones quodammodo sallant, & suaviorem reddant.

Urbanitati in excessu opponitur βωμολοχία, scurrilitas; metaphora ducta à mendicantibus apud aras & templa Deorũ; qui ibi, jacentes, sedentes, latẽtes, à sacrificis vel prætereuntibus stipem mendicabant; interim, ad tempus fallendum, nugalia tractabant; & se ipsos invicẽ scommatis petebant; vel potiùs præter-

prætereuntes, qui nihil porrexissent, convitiis ac dicteriis persequebantur. Βωμὸς enim significat aram, & λέγομαι jaceo, vel λοχῶμαι, ad insidias lateo. Βωμολόχοι igitur dicuntur, qui nec sibi, nec aliis parcunt, modò risum moveant; ideo jocandi modum excedunt; nulla rerum, honestatis, pietatis, loci, personarum habita ratione. Quales sunt, moriones aulici, & alienarum mensarum sectatores. Latine dicuntur *scurræ*, à Græco σκὼρ, quod stercus significat: quia sc. ex ore, tanquam ex cloaca, fœtidos & impuros effundunt sermones & jocos, quibus non rarò boni offenduntur. Grave est illud Ænigma Pythagoræ, *Non gustes quibus est nigra cauda.* Quo significatur, interprete Plutarcho de liberis educandis, Non conversandum cum hominibus malicia denigratis: quales sunt βωμολόχοι, scurræ.

Urbanitati in defectu opponitur rusticitas. Quo vitio imbutus, nec jucunda dextre proferre, nec aliorum jocos ferre novit. Quod vel ab aliqua ambitione, ingenio maligno, simulataque gravitate, vel à natura quadam rustica proficiscitur. Hi homines difficiles sunt, &, ut Galli loquuntur, *fantastiques*, inepti, insulsi, ab omni festivitate abhorrentes, omnem ludum jocumve fugientes. Qualis fuit inhumanus ille Timon Athenienſis.

Hi multis modis peccant. Primò in se ipsos, dum omnem animi remissionem aversantur. Secundò in alios diri & agrestes sunt, dum in conviviis & colloquiis ut trunci vel stipites rigent, nihil loquentes ipsi, nil aliis arridentes, sed veluti morosi Catones frontem corrugantes. Tertiò aliorum jocos facie recusant, ex judicij inopia. Quippe statim offenduntur, & in calumnias ac rixas prorumpunt. Ideo Aristoteles hoc genus hominum ab omni cœtu vel congressu jocoso, ut agrestes, procul ablegat; quòd cum absurdis moribus, in agris potiùs quàm in urbibus, in caulis quàm in aulis, nati & educati esse videantur. Contrà urbani civiles esse solent, ceu qui in urbe nati sunt. Nam ab urbe urbanitas nomen habet. Et ab urbano ac civili congressu, doctorumque hominum consuetudine, eruditio comparatur; quæ hominum sermones miro quodam sale & lepore perfundit. Quæ virtus etiam astutia, licet astutia pro dolo sæpe sumatur, appellari potest. Nam *astutum* urbanum significare, refert Pædianus, quòd in urbe homines cautiores esse solent quàm ruri. Et, sicut urbanus ab *urbe*, sic astutus ab ἄστυ, quod *urbem* significat, denominatur. Et veteres Latini pro urbe *astu* dixerunt. Ut illud Terentii in Eunucho: *An in astu venit*? Aliter

ter *astu* vel *astutia* sumitur pro calliditate, quia, ut jam dixi, urbani sunt callidiores rusticis.

Et hæc de virtutibus ὁμιλητικαῖς, quæ in convictu hominum serio, jocoso, exercentur. Nam ὁμιλεῖν significat *cum aliis conversari*. Ideo Græci theologi, eorumque exemplo Latini quidam recentiores, conciones suas, ad populum habitas, litterisque mandatas, *homilias* appellant.

CAP. XXVIII.

De liberalitate.

ULtima virtus justiciæ annexa liberalitas est, & magnificentia. Quæ specie non differunt, sed tantùm secundum magis & minús. Objectum liberalitatis est bonum communicabile. Ideo in genere liberalitas varie sumitur, secundum varias boni communicabilis acceptiones. Nam virtutes ex objectis & finibus distinguuntur. Bona communicabilia triplicia sunt: bona animi, officii, & fortunæ. Quæ fortunæ bona χρήματα appellantur. Circa hæc omnia liberalitas late sumpta versatur. Hinc triplex liberalitas.

Primò bonorum animi. Ut sunt scientiæ & artes, quatenus liberaliter & jucunde aliis com-

communicantur. Hæc liberalitas spiritualis in dante fidelitatem, in recipiente capacitatem, promptamque voluntatem, requirit. Fidelitas in institutione, capacitas in perceptione spectatur. Hîc tamen prudentiæ circumstantiæ, sc. temporis, loci & personarum, ut in aliis virtutibus, spectari debent, & servari, ne prodigi potiùs quàm liberales, porcisque margaritas objicere, videamur.

Secundò liberalitas officiorum quibusdam gratificatio dicitur, qua sc. pro viribus, & animo libentissimo, qui nostra opera indigent, juvamus. Hîc quoque prudentiæ circunstantiæ observandæ, ne in ingratos indignosque beneficia conferamus. Nam, quamvis pœnitere nunquam oportet nos muneris collati, prudenter providendum tamen, quibus benefaciamus; cùm sæpe benefactori sua damnosa fuerint beneficia. Cùm item prætermissis dignis aliquid in indignos confertur, propter omissas prudentiæ circunstantias, prodigalitas potiùs quàm liberalitas dici debet. Nam, cùm virtus sit habitus activus secundum rectam rationem; quod fit sine ratione, & præter debitas circunstantias, illud à virtute pendere non potest.

Tertia, eaque proprie dicta liberalitas, est

est τῶν χρημάτων. Quo vocabulo non solùm pecunia, sed omnia etiam fortunæ bona quæ nummo æstimantur, comprehendi debent. De qua virtute 4 Ethic. c. 1. Est igitur liberalitas proprie dicta circa bona & utilia, circa pecunias, & quæ nummo æstimantur.

Quòd autem sit virtus, patet; quia, sicut Augustl. lib. de libero arbitrio, post Aristotelem, *bene uti iis, quibus male uti possumus, pertinet ad virtutem.* At possumus bene vel male uti non solùm iis, quæ in nobis sunt, ut facultatibus, affectionibus & habitibus animi; sed etiam quæ extra nos sunt, ut bonis fortunæ, & vitæ commodis. At, iis bene uti, spectat ad liberalitatem. Ergò liberalitas est virtus moralis, quia in usu bonorum, qui ad mores hominum pertinet, exercetur, suumque possessorem efficit bonum, ejusque opus laudabile.

Nec solùm virtus moralis est, sed justiciæ annexa. Non tamen ejus species; quia justicia unicuique, quod suum est, tribuit; sed liberalitas non exhibet alicui quod alîus est, sed quod proprium est ipsius liberalis. Ergò liberalitas non est species justiciæ. Est tamen ei annexa, propter similitudinem. Primò, quia exercetur ad alium, sicut justicia. Secundò, quia ejus objectum est

externum, sicut objectum justiciæ. Tertiò, quamvis non attendat debitum legale, sicut justicia; debitum tamen morale vel moralis honestatis spectat. Ideo ex parte debiti accedit ad naturã justiciæ. Nam, quamvis quis ad exercendã liberalitatẽ civiliter non teneatur; moraliter tamen, vel ab ipsa honestate morali, obligatur. Et hoc appellatur debitũ morale. Hinc liberalitatem definimus *virtutem, bona externa, potißimùm pecunias, aliis ex animo & secundum debitas circunstantias communicantem.* Bona autem vel acquirimus, vel conservamus, vel emittimus, seu in usum convertimus. Liberalitas non in acquisitione vel custodia bonorum, sed in usu vel emissione, potissimùm consistit. Nam acquisitio assimilatur potiùs generationi, quàm usui. Bonorum custodia, si est pro usu, similis est habitui permanenti. Ergò liberalitatis exercitium consistit potissimùm in bonorum emissione, largitione, communicatione, & usu. Hinc liberalitas *largitas* quoque dicitur: At, *quod largum est*, inquit Thomas, *non est retentivum, sed emißivum.* Eodemque trahitur nomen liberalitatis. Nam liberalis donando, quodammodo aliquid à sua custodia liberat; eoque animum ab ejus affectu liberum esse ostendit.

Et hinc liberalitas non videtur habere conne-

connexionē cum aliis virtutibus. Nam potest quis alias virtutes possidere, & carere liberalitate, si forte pauper est. Et sic non videtur esse virtus moralis. Nam suprà diximus, virtutes esse connexas inter se. Resp. Quamvis liberalitas circa pecuniarum usum versetur, non tamen in donorum multitudine, sed potiùs in dantis animo vel habitu cernitur. Illa paupercula in Euangelio, quę teruncium in Gazophylacium injecit, ex sua indigentia liberalior habita fuit aliis, qui plura de superfluo contulerunt. Quippe, *affectus animi divitem collationem, pauperemve, facit, rebusque pretium imponit*, inquit Ambrosius 1 de off. c. 3. Virtus potiùs ex voluntatis propensione, quàm ex factis, æstimatur. Non qui bonum, sed qui bene agit, laudem meretur. Liberalitas quidem perspicua magis est in magnis opibus; parvis opibus tamen non denegata est hæc virtus; siquidem & in parvis opibus, in re tenui, animus liberalis, vel bonus affectus, ostendi potest.

Ex dictis patet, liberalitatem potissimùm cerni in usu vel emissione pecuniarum. Nam & χρήματα, liberalitatis objecta, ἀπὸ τῆς χρήσεως, ab usu, quasi χρήσιμα, utilia, dicuntur. Spectatur tamen hæc virtus etiam in expetendis & accipiendis pecuniis, sed pro usu & communicatione. Hinc breviùs,

& ex mente Aristotelis, 4 Ethic. c. 1, liberalitas definitur *virtus moralis, modum servans in expetendis, accipiendis, & largiendis* pecuniis. Quæ definitio tria continet. Primò subjectum liberalitatis; quod est affectus animi, quem hæc virtus moderatur; sc. cupiditas vel amor pecuniæ; quæ voce *expetendis* insinuantur. Secundò objectum liberalitatis, sc. τὰ χρήματα, pecuniæ, definitione continetur. Tertiò actiones vel functiones præcipuæ hujus virtutis vocibus illis, *accipiendis, largiendis*, exprimuntur. Nam liberalitatis natura, vis, & officium, hisce duobus, sc. acceptione, & largitione, maxime explicatur; sed potissimùm largitione.

At contrà quis ita objiciat: Liberalitas, sicut aliæ virtutes morales, à prudentia dirigitur. At prudentia maxime in bonorum custodia & conservatione spectatur; juxta illud poëtæ;

Non minor est virtus, quàm quærere, parta tueri.
Casus inest illîc, hîc erit artis opus.

Resp. Pecuniam vel bona custodire, ne furto auferantur, vel inutiliter consumantur, non leve prudentiæ opus est. At simpliciter conservare pecunias, nullo modo ad prudentiam vel virtutem pertinet, sed avaritiæ crimen potiùs est, ceu quædam idololatriæ species. Utiliter expendere pecu-

nias,

nias, non minoris prudentiæ, imò majoris est, quàm recte, &, sicuti decet, conservare; quia plura attenduntur circa usum pecuniæ, qui motui similis est, quàm circa conservationem, quæ assimilatur quieti.

Dixi, liberalitatem in dando magis quàm accipiendo spectari. Id multis ab Aristotele probatur, 4 Ethic. c. 1. Primò, liberalitas versatur in usu divitiarum: at usus non in custodia vel acceptione, sed in sumptu vel donatione consistit. Hinc recte Valerius Maximus, lib. 4 c. de liberalitate, duos liberalitatis fontes ponit, sc. rectum judicium, & honestam benevolentiam: neque dubitat, benevolentiam magis cerni in largiendo, quàm accipiẽdo. Secundò, dare, est agere; accipere, pati. At virtutis potiùs est agere. Nam actio habet rationem formę, passio materię. Et, forma melior est materia. Ergò melius est agere, quàm pati. Et virtutis est præcise, ad id, quod perfectius est, tendere; siquidem ipsa virtus perfectio quædam est. 7. phys. text. 17. Tertiò, quanto aliquid ad distantius vel remotius emittitur, tanto à majori virtute procedit; ut patet in projectis. Nam lapis projectus, quo longiùs fertur, eo à majori vi jactus procedit. Ergò major est virtus, pecuniam emittere, dando aliis, quàm in suos usus expendere; quia emissio illa la-

tiùs extenditur, ideoq; à majori virtute procedit. Et, ut diximus, virtus semper tendit ad perfectius. Quartò, finis virtutis est honestum. At honestius est, dare, quàm accipere. Nam liberalis non accipit ob honestatem, sed usum & necessitatem; ut bona sc. habeat aliis communicanda. Quintò, major gratia datori quàm acceptori debetur. Sextò, laudabilius est, dare, quàm accipere. At laus & honos præmium virtutis est. Imò ipse Christus ait, teste Paulo Apostolo, *Act.* 20, 35, beatius esse, dare, quàm accipere. Septimò, virtus versatur in difficili. Ideo magis in dando quàm accipiendo consistit. Difficilius est enim, dare, quàm accipere; quia nobis necessaria magis amantur. Quæ causa est, cur ea faciliùs accipiamus quàm elargimur. Octavò, plùs alii prodest qui dat, quàm qui accipit. At liberalis aliorum, non proprium commodum, spectat.

In utroque, tum dando, cùm accipiendo, versatur virtus, licet magis in dando. At, nisi liberalis quoque accipiat, non potest elargiri. Ideo tum accipere, tum dare oportet: accipere; ut habeat quæ det: dare; ut sit liberalis. In utroque duo observare oportet: sc. finem, & modum. Finis, communis omnium virtutum, est ipsa honestas; quæ laude & honore coronatur. Nullum enim

alium

alium sibi studiosiùs virtutis scopum proponit. Modus dandi & accipiendi in observatione circunstantiarum ponitur ; quibus, quid, &c. donandum. Quid ; nempe ut de tuo, non alieno, sis liberalis. Quibus; ut dignis, non indignis, largiaris; ne potiùs prodigus quàm liberalis habearis. Ubi, & quando ; ut loco & tempore debito liberalitatem exerceas, cùm necessitas urget acceptoris, efflagitant merita & dignitas : ubi non pudeat accipere. Quædam publice, quædã privatim donanda. Utraq; eleemosyna sic, ne siniſtra sciat quid largiatur dextra. Publice data, sed palam aliis, accipienti ruborem inducere possunt. At beneficium prodesse debet, non nocere. Quomodo; Des jucunde, libenter, prompto animo, hilarique vultu ; non morosо, difficili, cunctante, & quasi maledicente, vel exprobrante. Quale; Des utilia, & propter bonos fines. Non igitur liberalis, sed potiùs prodigus est, qui aleatori pecuniam ad ludendum, vel mœcho ad scortandum largitur. Hæc non est utilis donatio, nec propter bonum finem, seu honestatem. Quæ omnium virtutum communis finis scopusque est.

CAP. XXIX.

Dandi & accipiendi conditiones. Vitia liberalitati opposita.

DAndi peculiares conditiones ab Aristotele notantur. Primò, ut quis recte det secundum prædictas circunstantias. Secundò, ut det hilariter; quia virtutis est, sine molestia aut tædio agere. Tertiò, ne det quibuslibet. Id enim prodigi, non liberalis, est. Quartò, ne, dum in alios est liberalis, sua interim negligat. Ita enim largiendi aut liberalitatis exercendæ facultatem tandem adimet sibi, si proclivior sit ad dandum, quàm accipiendum. Debet quidem esse proclivior, ut suprà, ad dandum, sed accipiendi munus negligere non oportet. Quintò, quia proclivior est ad dandum, quàm accipiendum, ideo liberalis non facile ditescit. Imò fere indignissimos & sordidissimos homines videas divites. Sextò, supra facultatem ne largiatur, qui prodigus videri non vult; quia non in beneficiorum numero, sed voluntatis habitu, vel affectu, virtus consistit.

Accipiendi conditiones hæ sunt. Primò, non accipiat liberalis unde non oportet. Ita injustus esset, & liberalis de alieno. Secundò, non sit petax, vel nimus exactor. Ter-

Tertiò, exigat ob necessitatem; sc. ut aliis largiatur, vel largiri possit. Quartò, bonorum conservatione aut accumulatione nimis non gaudeat, sed honestis tantùm rationibus mediocres acquirat & tueatur opes, ut suos honeste alat, in alios sit beneficus. Nam aureum illud poëtæ psalmographi, poëtarum nostri seculi principis, monitum subinde cogitandum:

Præstat supellex sobria,
Rectèque parta recula,
Quàm rapta per vim divitum
Fastidiosa copia. Psal. 37, v. 16.

Vir honestus & liberalis justis rationibus opes acquirit non superfluas; sed quantas oportet pro exercenda virtute. Cui hæc observanda. Primò plerumque liberaliores esse solent, qui opibus fruuntur quas alii pepererunt, quàm quas ipsi proprio marte aut industria compararunt. *Primò*, quia minùs norunt usum divitiarum; sc. paupertatis incommoda nondum experti. *Secundò*, quæ quis suo sudore corrasit, tanquam suæ naturæ quodam ductu ardentiùs amat, quàm quæ aliunde habet. Sicuti parentes liberos suos præ alienis aut adoptivis amant: & poëtis sua plùs carmina, quàm aliena, licet meliora, placent.

Secundò notandum; Quamvis virtutem

eam communiter invidia comitetur, quasi virtutis umbra; esse tamen hoc in liberalitate singulare, quòd ea sola gratiam & amorem omnium accendat, odium invidiamque prorsus extinguat. Justicia uni prodesse nequit, quin & aliis statim noceat; unde odiū confestim ex altera parte. At liberalitas multis prodesse, nemini nocere, potest. Hinc semper amorem excitat, & extinguit livorem. Imò Deus ipse venalis dicitur, eo potissimùm nummo, quo alios emit; charitate scilicet in pauperes liberali. Deus ex amore immenso, & gratis, omnia omnibus largitur. Nam omnes, etiam ditissimi, apud Deum inopes & pauperrimi sunt. Hac igitur sola virtute Deum emimus, quòd ea sola eum verissime imitemur. Sunt aliæ virtutes divinarum umbræ; verùm hæc imago est. Istud à me dictum nolo, quasi charitati quid acceptum fieri putem. Totus enim in fide & visceribus Domini recumbo, in me inutilis; à peccato sola Dei gratia emancipatus, ut saltem in me non regnet. Sed, quia charitas fidei tessera est, hac sola coram hominibus Deum imitari, & quasi emere, dicimur; quòd in nobis ille ex gratuito promisso sua coronet opera.

Liberalitati in excessu opponitur prodigalitas, profusa dandi licentia; nulla habita

circun-

circunstantiarum ratione. Nam diximus, liberalitatem potiùs in dando, quàm accipiendo, consistere. Ideo excessus liberalitatis est excessus largiendi. Hoc vitium inanis gloria parit, stulticia comitatur; inopia & sera tandem pœnitentia consequitur.

Duplex est prodigalitas: simplex, & mixta. Simplex, qua quis temere opus profundit, nec aliunde acquirere satagit. Hoc genus hominum, in Jure, furiosis æquiparatur; quia funestum & furiosum suorum bonorum exitum faciunt. Eapropter ad agnatos, ad patruos & patronos, prodigitales, ceu nepotes, ablegantur. Nam sua nepotantur patrimonia. Ideo intestabiles in Jure habentur.

Prodigalitas mixta cum avaricia quodammodo copulata est. Ideo mixta dicitur, quasi duorum vitiorum extremorum, prodigalitatis & avariciæ, miscella. Nam, sicut in dando nimia est: ita in accipiendo & exigendo tyrannica. Huc igitur confluunt injuria, intemperies, ambitio, superbia, & id genus vitia. Nam suprà diximus, prodigalitatem fere ambitionis & gloriæ partum esse, *cùm prodigus cupit videri liberalis & magnificus.* Nam nemo propalàm vitium profitetur.

In defectu liberalitati opponitur avaricia,

cia, nimius dandi defectus, excessus accipiendi, inordinatus habendi amor, nimius appetendi æstus sine fine, acquirendi sine modo, retinendi sine jure; dum furto, usura, rapina, fraude, perjurio, mendacio, aliisque injustis modis, bona corraduntur.

Avarus dupliciter peccat. Primò circa divitias in accipiendo & conservando, quatenus indebite & excessive iis cumulandis & custodiendis studet. Eoque avaricia opponitur justiciæ, ut quædam injusticia. Secundò peccat interiori affectu, quatenus sine modo pecunias amat & cupit; eoque liberalitati adversatur; quæ sc. pecuniarum appetitum & concupiscentiam moderatur.

Philosophus prodigum avaro præfert. Primò, quia minus habet maliciæ. Secundò, quandoque sanari potest; ab ætate scilicet, aut paupertate. At avarus est insanabilis, & cum ætate crescit vitium. Nam senes solent esse avariores. Ætas & tempus sæpe minuit prodigalitatem; quæ fere à stulticia & nullo rerum usu proficiscitur. Ætas autem affert rerum experientiam & judicium. Tertiò, prodigus largiendo multis prodest; at avarus nihil largiendo nemini prodest, multis nocet accipiendo. Quartò, prodigus liberalem dando imitatur: avarus omnibus manum & portam claudit. Quintò, multi prodigum

digum amant; avarum nulli; sed potiùs, veluti monstrum, omnes detestantur. Hinc sequitur, prodigalitatem in se minus esse peccatum avaricia, quia minùs charitati repugnat. Nam charitas mensura esse debet omnium actionum nostrarum.

Uterque tamen, prodigus scilicet, & avarus, in se ipsum peccat, & in alios. Prodigus in se ipsum peccat, alioque, quatenus, bona sua prodigendo, sibi aliisque benefaciendi facultatem adimit. Thomas ait, hoc apparere in clericis, bonorum ecclesiæ dispensatoribus, qui pauperes, quibus ea destinata, prodige expendendo, defraudant. Avarus quoque in se ipsum peccat, & in alios, quatenus nihil ulli largitur. In se ipsum, quatenus, deficiens in necessariis sumptibus, naturam & ingenium defraudat. Natura ipsa nec deficit in necessariis, nec in superfluis abundat. Avarus igitur naturæ ipsi adversatur, dum etiam à necessariis abstinet. Liberalis è contrario naturam imitatur. Nam nec superflua quærit, nec parcit necessariis.

Aristoteles quatuor tradit avarorum genera. Primi generis dicuntur parci, φειδωλοί, qui sc. sumptui etiam necessario parcunt. Secundi, tenaces, γλισχροί; qui vix & difficulter aliquid largiuntur; quorum sc. manibus pecunia quodamodo agglutinatur,

ut

ut extrahi nequeat. Tertii, sordidi, κίμβικες, ὑπαροὶ, σμικρολόγοι; qui lucri ergo sordidissima munia obire non recusant; ut κυμινοπρίστης, cumini sector, vel κυμινοκίμβιξ, qui sc. cumini grana secat aut dividit, ne integra largiatur. Quarti generis, qui omnium pessimi, sunt fœneratores, in republica bene constituta minime ferendi.

CAP. XXX.

De magnificentia.

MAgnificentia, & liberalitas, non specie, sed gradu tantùm, differunt. Nam utraque versatur circa pecunias; sed liberalitas circa mediocres; magnificentia circa magnas. Aliquis è vulgo potest esse liberalis: at magnificentia est virtus regia; ut, magnificus fuit Salomon. Hæc autem virtus vel pro reipublicæ dignitate & ornamento exercetur, vel pro Dei cultu, vel pro concilianda hominum benevolentia. Magnificentia, spectans ad ornatum reipublicæ, in publicis epulis præbendis, in ludis solemnibus edendis, in honorifice excipiendis & magnifice dimittendis legatis, & similibus actionibus, versatur. Magnificentia, spectans ad Dei cultum, in templorum extructione, in dotandis ecclesiis, in erogandis mini-

miniſtrorum alimentis & ſtipendiis, in fovendis academiis, quæ ſunt pietatis & virtutis ſeminaria, aliiſque piis officiis, relucet & cernitur. Ad conciliandam autem hominum benevolentiam ea maxime laudabilis eſt Magnificentia, quæ in hoſpites, peregrinos, pro fide exules, exercetur. Ceterùm, nulla magnificentia ſine magnis & regalibus opibus poteſt exhiberi.

Magnificentiæ in defectu opponitur miſera ſordicies, cùm in res exiguas majores fiunt impenſæ, in magnas verò nullæ, vel ſaltem exiguæ; eæque non ſine animi quadam cunctatione & indignatione. In exceſſu verò nimius luxus, vel magnarum opum, oſtentationis tantùm cauſſa, & in res inutiles, imò exitiales, & lethiferas quandoque, furioſa profuſio.

FINIS LIBRI IV.

GILB.

ETHICES

LIB. V.

De temperantia, & fortitudine.

CAP. I.

De acceptionibus, objecto, & genere temperantiæ.

TErtia virtus cardinalis, est temperantia. Quæ cur fortitudini præferatur, vide suprá. Prima affectionum regendarum virtus est temperantia. Nam facultatis concupiscibilis passiones moderatur. Interdum generalissime accipitur, pro qualibet virtute, quatenus in quovis animi motu virtus modum vel temperiem servat. Ita omnis virtus generaliter temperantia dici potest. Quæ, inquit Cicero 5 de finibus, *moderatrix est omnium commotionum.* Hinc Græce dicitur σωφροσύνη, quasi σώζουσα τὴν φρόνησιν, quòd *conservet prudentiam.* Eodem sensu Platoni appellatur σωτηρία τῆς φρονήσεως, *salus* & custos *prudentiæ.* Quippe nullus vir prudens est intemperans; siquidem intemperantia judicium & memoriam, id est, pruden-

prudentiam, corrumpit. Quis dubitat, temperantiam esse custodem & quasi anchoram prudentiæ? At prudentia regula omnium virtutum est; suprá. Hinc sequitur, temperantiam esse quasi custodem omnium virtutum. Hîc temperantiam tam late non sumimus, sed proprie & specialiter pro virtute voluptatum moderatrice.

Voluptates non quaslibet intelligimus; non eas animi, ut quæ ex habitu scientiæ percipiuntur; sed voluptates tantùm corporis; nec eas tamen omnes, sed maxime quæ ex tactu vel gustu percipiuntur, ex sensu veneris & alimenti; quibus etiam accenseri possunt frictiones, lotiones; nam harum voluptas ad tactum reducitur. Nec immeritó. Temperantia proprie per se non versatur circa quaslibet corporis voluptates, sed præsertim quæ ad tactum vel gustum pertinent: siquidem istæ voluptates eo ceteris majores sunt, quo naturæ conjunctiores: nam vel ad individui, vel speciei conservationem spectant. Voluptas ex gustu vel sensu alimenti pertinet ad conservationem individui; voluptas ex tactu vel sensu veneris, ad speciei.

Voluptas itaque corporalis ex tactu vel gustu per se objectum est temperantiæ, non quæ aliis sensibus percipitur. Qui enim fa-

bulis, spectaculis, picturis, cantilenis, plùs quàm oportet, delectantur, nugaces quidem, loquaces aut otiosi, non proprie intemperantes, appellantur; ut docet Aristoteles 3 Ethic. c. 1. Cùm dico, temperantiam voluptates moderari, non plane excludo dolorem. Nam eadem contrariorum vel oppositorum facultas est. Per se tamen & primariò circa voluptatem versatur; secundariò circa dolorem, quatenus temperans, carere se voluptate, non molestè fert; quod intemperanti molestissimum est, qui sc. ex voluptatis privatione maxime cruciatur.

Ex iis primò sequitur, temperantiam esse virtutem moralem. Nam de ratione virtutis est, ut hominem ad bonum inflectat. Bonum hominis est, vivere secundum rationem. Ad quod maxime temperantia inclinat. Quod vel nomen ipsum indicat. Nam quid aliud est temperantia, quàm quædam rationis temperies vel moderatio? Ergò temperantia est virtus moralis, efficiens ut homo bene & moderate vivat, & secundum rationem utatur voluptatibus.

Item est specialis virtus, distincta ab aliis. Siquidem habet speciale & proprium objectum, hoc est, voluptates tactus & gustus.

At, contrà, nulla virtus repugnat inclinatio-

nationi naturæ; siquidem in nobis naturalis inclinatio est vel aptitudo ad virtutem. 2 Ethic. c. 1. At temperantia nos retrahit à voluptatibus; ad quas tamen natura inclinamur. eodem lib. c. 3. Ergò temperantia non videtur esse virtus, ut pote naturæ contraria; cùm tamen omnis virtus in natura fundetur, quia, ut jam diximus, in nobis est naturalis inclinatio ad virtutem. Resp. Natura inclinat ad id quod unicuique conveniens est; & ideo in homine est naturalis inclinatio vel aptitudo ad virtutem; quia nihil humanæ naturæ magis convenit. Delectationes & voluptates rationales congruunt naturæ hominis: nec ab iis temperantia retrahit homines, sed ab iis voluptatibus quæ rationis modum excedunt. Sic temperantia non est contraria inclinationi naturæ humanæ, præcisè; sed tantùm voluptatibus immodicis & brutalibus, quæ naturam humanam corrumpunt. Ideo, cùm lex dicit, *Non concupisces*, non intelligit concupiscentiam vel appetitionem præcisè naturalem; quæ nulla lege prohiberi, cùm peccatum non sit, nulla tolli potest, sed emendari virtute, cùm non sit vitium, sed ἀπαξία, appetitionibus in hominis animo per peccatum impressa. Hoc si Pontificii expenderent, non negarent, concupiscen-

tiam esse peccatum ; illi, qui, ut omnia, sic concupiscentiam naturalem, cum concupiscentiæ corruptione confundunt.

At hîc quæritur, cur temperantia per se tantùm circa voluptates tactus & gustus, & non aliorum sensuum, versetur ; in quarum tamen appetitione non minùs difficilis & necessaria videtur esse moderatio, quàm voluptatum in tactu & gustu. Resp. Virtus moralis tantùm exercetur circa ea, quæ bonitatem aut maliciam moralem habere possunt; ut patet ex divina humanaque lege, eas jubente aut vetante. Lex divina est, *Non concupisces*. Feruntur leges contra adulteros. Præcipitur matrimonium, ad voluptates tactus temperandas, & evitandas vagas libidines. Ergò ejusmodi voluptates vel appetitiones possunt esse bonæ vel malæ moraliter, prout rectæ rationi consentiunt vel repugnant. Ideo indigent virtute, quæ in iis rationis modum servet. At nihil de voluptatibus reliquorum sensuum, pro aut contra, ulla lege præcipitur. Ideo per se nequeunt habere bonitatem aut maliciam moralem. Per consequens, non sunt objecta virtutis moralis, nisi forte per accidens, quatenus ad appetitiones tactus gustusve reduci possunt, & ita per accidens ad objectum temperantiæ. *Libidinosus*, inquit philoso-

losophus, *ex visu, auditu, olfactu, in memoriam suarum cupiditatum revocatur.* Quare non solùm tactui & gustui, sed & aliis sensibus, temperantiæ frænos injiciendos censeo; ut velo castitatis contecti oculi Helenam non videant, cera Ulyssis obstructæ aures non audiant Circen. Temperantiæ igitur primarium objectum est voluptas tactus & gustus; secundarium voluptates quoque aliorum sensuum, quatenus ad appetiones tactus & gustus ordinantur, & earum voluptatum memoriam in nobis renovant.

Ex his omnibus colligimus temperantiæ definitionem; quæ varie à variis, eodem tamen fere sensu, traditur. A Seneca dicitur temperantia *habena voluptatis.* Boëtio, *casta vitæ humanæ moderatrix & magistra.* Aristoteli, lib. 3. c. 19 Ethic., *virtus moralis circa voluptatis moderationem.* Et moderationem intelligit in tactu & gustu; sicut intemperantia in ea sola voluptate à ratione exorbitat. Hinc omnium consensu patet, temperantiam *esse virtutem moralem, in voluptatibus ac doloribus expetendis & fugiendis modum servantem.*

Quæritur qua ratione dignoscamus, utrùm voluptatum appetitiones in nobis moderatæ sint, nec ne. Resp. ex Arist. lib. 3. c. 4 in fine; Id judicandum ex necessitate vi-

tæ humanæ, quatenus ea honestati & moderationi minime repugnat. Nam omnis virtus ex honesti fonte fluit. Hoc est, nostras appetitiones secundum necessitatem & utilitatem moderatas æstimamus, si eas tantùm expetimus voluptates, quæ sanitatem, bonamque corporis habitudinem, efficiunt & conservant, eoq; modo, ac mẽsura, qua decet; alia, quæ iis impedimento non sunt, nec honestati adversantur, nec facultates exhauriunt. Ac ita voluptates nostras secundum utilitatem & necessitatem vitæ metientes, cognoscimus, utrùm sint moderatæ, nec ne, utrùm honestę, rectæque rationi conformes.

CAP. II.

De officiis, effectis, & extremis temperantiæ.

VAria temperantiæ munera. Quinque præcipua. Primum, moderate expetere res absentes. Secundum, præsentibus sobrie uti. Tertium, honestas tantùm expetere. Quartum, turpes & illicitas semper aversari. Recte Plato, in Phædro, *Temperantiæ officium*, inquit, *est, non se prosternere libidinibus, eas parvi pendere, modestiam servare. Quod horum proprium videtur qui corpus negligunt, animum institutis philosophicis excolunt.* Quintum officium vel munus temperantiæ, in voluptа-

ptatibus expetendis semper habere rationem famæ, decori, valetudinis, & sumptuum. Siquidem voluptas res brevis est & caduca; ideo magno non emenda. Recte Plato, 4 de republica, *Temperantia*, inquit, *est quasi mixtum quid ex gymnastica & musica, quòd, ut media, voluptates degustet & moderetur, quasi miscella dulcis & amari.* Ideo temperans in voluptates non necessarias non magnos aut inutiles facit sumptus; quibus sc. facile carere potest. Nam idem Plato ait; *Temperantia, est contractio quædam & ordo cupiditatum, perimens superfluas, & tempestive ac decore obsequens necessariis.*

Effecta quoque temperantiæ multa sunt. Primò decori observatio. Nam, sicut omnis virtus ab honesto manat, ita in nulla magis decorum quàm in temperantia elucet. Nam, quicquid moderate, sedate, tempestiveque fit, id omne ad hanc virtutem reducendum videtur. Vis & potentia rationis est in effrænes animi affectus, vel cupiditates concupiscentium; quas, ut placidum pecus, gubernat & tractat: animæ est frænum & habena, superfluas libidines & voluptates ad naturæ modum retrahens. Verùm effecta temperantiæ tum ad corpus tum ad animum spectant. Corporis sanitatem & speciem seu formam efficit. Nam intemperantia ægros & defor-

mes homines reddit, mortem accelerat, vitamque efficit triſtiorem. In animo temperantia ingenium, judicium, & memoriam tuetur. Ideo quaſi mater prudentiæ eſt. Unde nomen quoque apud Græcos obtinuit σωφροσύνης, ut ſuprà monuimus. Hominem præterea alacrem & expeditum in omni virtutum actione reddit. Quippe omnes invicti & excelſi animi viros parſimoniæ & temperantiæ ſtudioſiſſimos fuiſſe legimus: contrà, intemperantiæ deditos molles & effæminatos, vitæ brevis, ejuſque minime jucundæ & optandæ.

Sequuntur extrema temperantiæ vitia oppoſita. In exceſſu ἀκολασία, *intemperantia*, generali voce; ſimilitudine à pueris tranſlata, quorum cupiditates non ſunt κεκολασμένα, domitæ, aut caſtigatæ; quæ tum demum domantur, cùm ad virtutis modum revocantur, rectæque ſubjiciuntur rationi. Κολάζω enim ſignificat *coerceo*, *caſtigo*. Hinc ἀκολασία vitium eſt male educatorum aut caſtigatorum, quo aliquis ad omnes voluptates, præcipue in tactu & guſtu, ſine diſcrimine fertur, cæcoque potiùs impetu rapitur. Ἀκολασία igitur, vel intemperantia, eſt quaſi peccatum puerile; non quòd cadat tantùm in pueros, ſed ità dicitur metaphoricè, quia peccatum eſt ſuperfluæ concupiſcentiæ,

tiæ, quemadmodum pueri in superfluis ex defectu rationis occupatur. Eapropter intemperantes & prodigi pueris & furiosis comparantur, aut hominibus castigandis aut ligandis, propter animi intemperiem aut morbum. Hoc vitium in cibo & libidine eo magis nobis fugiendum, quo magis natura in voluptates sumus proclives. Nam, ut vitium aliquod fugiamus, in contrariam partem niti oportet. Qui enim lignum curvum rectificare student, in contrariam partem inflectunt. Ita nos, quo magis natura in aliquod vitium sumus propensi, eo plus in vitium contrarium tendere debemus; non ut de uno vitio in aliud incidamus; ne remedium pejus sit morbo; sed, quia non datur transitus ab extremo in extremum, nisi per medium transeatur. Fieri potest ut hoc contrario nixu in mediocritatem virtutis incidamus; ut, qui se sentit prodigum esse & huic vitio deditum, inclinet quantum potest in avariciam; non ut fiat avarus, sed ut modum inveniat virtutis; nam non est verendum ut prodigus statim efficiatur avarus. Ideo, dum ipsi vitio, in quod magis inclinat, reluctatur industria, consuetudine tandem potest ipsam virtutem liberalitatis acquirere.

Alterum extremum, temperantiæ con-

trarium, in defectu, anonymum est, quòd rari sint, & prodigiorum instar, qui nullis prorsum tangantur voluptatibus. Potest tamen dici ἀναισθησία, defectus sensus, naturæ stupor, quo omnes voluptates, etiam honestæ, repudiantur. Natura sane vitæ operationes delectationibus temperavit, ne animal laboribus succumberet. Naturalis igitur ordo requirit, ut homo eatenus voluptatibus utatur, quatenus vitæ necessitas, salus individui, aut speciei conservatio, postulat. Qui igitur omnem sine necessitate effugit delectationem, naturæ ordini repugnat. Nec enim voluptas in se, sed luxus, libido & excessus, est res mala. Hoc vitiũ in defectu contrahi potest ex atræ bilis copia. Quæ non potest esse sine animi tristicia & morositate.

Hæc de temperantia, ejus natura, objecto, officiis, effectis, extremis; virtute sane eo magis necessaria, quo vehementiores sunt animæ concupiscibilis passiones, nobisque magis innatæ: quæ ideo vehementissimæ sunt, & ad refrænandum difficillimæ, & in prima statim adolescentia bellum contra rationem movent; in illoc igitur ætatis lubrico temperantiæ fræno cohibendæ, ne voluptatis æstu adolescentes prorsus perdantur. Nam consuetudo altera natura est, sive bona,

na, sive mala. Difficile est excutere, quod in puericia imbibitur. Male educatus rarò fit vir bonus. Tales evadimus, qualibus nos assuefacimus. Denique tam late patet hæc virtus, ut quodammodo omnem in se virtutem contineat; sicut in principio præcedentis capitis diximus. Nam quid est liberalitas, nisi temperantia quædam à nimia cupiditate pecuniarum, & immoderata largitione? Quid justicia, nisi temperantia ab inferenda injuria? Quid ea virtus quæ circa mediocres honores versatur, nisi temperantia ab ambitione? Et ita de reliquis virtutibus. Hinc temperantia omnem virtutem complectitur, omne vitium expurgat, si late accipiatur.

CAP. III.

De partibus temperantiæ integralibus, honestate & verecundia.

IN omni virtute tria partium genera reperiri, sæpiùs diximus; nempe integrales, *subjectivas*, & potentiales. Integrales, sunt perfectiones quædam in actu vel opere virtutis. In temperantia, honestas, & verecundia. Honestatis vocabulum late cujuscumque virtutis rectitudinem significat, vel ipsum bonum honestum in materia cujusque virtutis. Quod alibi diximus virtutis finem.

Nam

Nam omnis virtutis operatio è fonte honestatis fluit. Nec immeritò temperantiæ perfectionem vocamus ; siquidem ea late omnem virtutem complectitur. At in opere temperantiæ, strictiùs & proprie sumptæ pro speciali virtute, honestas quoque strictiùs accipitur; nempe pro decoro circa cupiditates expetendas; sc. ne à moderatione exorbitent. Eapropter honestas, ut Isidorus lib. 10. Tit. ff., dicitur quasi *honoris status*; quòd honestati maxime debeatur honor, in eoque consistat & conservetur. Hinc honestus dicitur, qui nihil turpitudinis habet. Turpitudo enim & infamia honori opponitur. Et, quia temperantia omnia probrosa & turpia rejicit, non immeritò honestas in partibus illius integralibus numeratur, quasi perfectio quædam, in opere virtutis vel in temperantiæ decoro, quod non exorbitat à virtutis moderatione, relucens. Quomodo bonum honestum ab utili & delectabili distinguatur, dixi suprá.

Honestati in excessu opponitur nimia honestatis affectatio. Qua nihil in cœtu hominum importunius, cùm quis ultra modum & vires honestatem ostentat, & talis potiùs videri quàm esse vult. In defectu honestati adversatur turpitudo. Nec tamen honestas virtus est, sed perfectio omnis virtutis, maxime

xime temperantiæ. Nam non inferendum, si vitium opponitur honestati, ideo eam esse virtutem specialem. Nam quilibet defectus sufficit ad causandum vitium; non quodlibet bonum ad rationem virtutis sufficit. Inverecundia vitium est, non tamen verecundia est virtus. Omne quidem vitium opponitur alicui virtuti, non tamen id omne cui opponitur, virtus est. Inverecundia non solùm verecundiæ adversatur, sed etiam temperantiæ; quæ est virtus, cui etiam repugnant vitia honestati opposita. Ut tamen neque verecundia, neque honestas, proprie est virtus, sic utraque potiùs est quędam virtutis perfectio, in actu temperantiæ relucens.

Altera pars integralis temperantiæ, *verecundia* est, perfectio quædam in opere temperantiæ, quatenus in illa horror quidam turpitudinis honestati contrariæ cernitur. Est enim verecundia, *quædam quasi passio timoris de actu turpi.* Damascenus lib. 2 fidei orthodoxæ c. 1. Horror hujusmodi timoris in ipso actu temperantię maxime spectatur. Ideo temperans dicitur habere *verecundiam, non ratione passionis*, sed ratione motivi, sc. turpitudinis. Nam ubi virtus regnat, ibi exulant passiones. Etenim temperans detestatur omnem turpitudinem;

cujus timore vel horrore circunscribitur verecundia. Hinc ratione motivi temperans dicitur verecundus, & verecundia perfectio quædam in actu temperantiæ.

Quæritur, an verecundia sit virtus. Resp. Primò, ex dictis patet, eam potiùs esse virtutis perfectionem quandam, quàm veram virtutem. Nec tamen ultima perfectio est virtutis, sed potiùs semivirtus, vel gradus ad virtutem. Et, quia ultimus gradus perfectionis includit reliquos, ideo verecundia maxime relucet in virtute perfecta, vel in opere temperantiæ. Secundò, dupliciter accipitur virtus; late & stricte. Id omne late virtus dicitur, quod bonum & laudabile est in actionibus humanis. Quo sensu verecundia recte virtus appellatur; sc. laudabilis quidam affectus, à turpibus & inhonestis cupiditatibus retrahens. Virtus proprie vel stricte perfectio quædam est habentis. 7. phys. text. 17, 18. Quicquid igitur perfectioni aliquomodo repugnat, licet bonum sit, id deficit à ratione virtutis. At verecundia quodammodo perfectioni repugnat. Nam, 4 Ethic. c. 9, definitur φόβος τῆς ἀδοξίας, metus infamiæ. At metus quædam imperfectio vel passio animi est. Nihil metuit qui perfectam habet virtutem; quia nihil se turpe commissurum novit. Ergò verecundia

dia non est perfecta virtus, sed affectus laudabilis, à natura potiùs, quàm ab instituto vel consuetudine. Perfectio tamen quædam est temperantiæ, quatenus à virtute proficiscitur. Vinũ incalescit in stomacho, & stomacho calorem impertit. Verecundia, quatenus est gradus ad virtutem, paullatim à virtute ita perficitur, ut tandem evadat ipsius virtutis perfectio quædam. Item, virtus est habitus; verecundia non, sed potiùs affectus animi laudabilis, à natura magis, quàm more vel consuetudine. Item, virtus ætati adultæ & confirmatæ, verecundia juvẽtuti potiùs convenit: quia passione, quàm ratione, vel experientia, juvenes plùs ducuntur, verecundiaque à voluptatibus rebusque turpibus coercentur. Hinc, 1 Ethic., philosophus dixit, juvenes non esse idoneos moralis disciplinæ auditores; quia virtutis nondum sunt capaces; tum propter turbulentas illius ætatis passiones vel motus; tum propter inconstantiam animi, ex sanguinis calore; tum denique propter ἀπειρίαν, vel rerum inexperientiam. Sed aliquando tamen juvenes senibus præstant, licet rariùs, ob probatos mores. Nec enim annorum, sed morum canicies, laudem meretur. Ideo ibidem Aristoteles intelligere se ait, non ætate, sed moribus juvenes. Præterea

virtus

virtus in omni homine laudatur, verecundia tantùm in juvene. Senes enim verecundi vituperantur; ut qui non passione, sed ratione, regi debent. Nihil enim eorum committere senem oportet, quorum pudore vel verecundia afficiatur. Deinde ideo verecundia in sene reprehenditur, quia senex verecundus non correctus ab ætate, neque virtutem acquisivisse, sed rerum experientia carere, videtur.

Plato tamen hortatur senes, ut coram adolescentibus verecunde se gerant, ut illi senes revereri discant, & bono exemplo seniorum in adolescentibus verecundia vel pudor generetur. Nihil sane turpius levitate aut inconstantia senili: in consilio tamen, aut senatu, in familiari colloquio, turpis est senilis verecundia. Interim aliquomodo in omni ætate requiritur verecundia, quia dantur senes moribus juvenes; quibus adhuc cum suis passionibus luctandum. In iis certe minus malum est verecundari, quàm inverecunde vivere. Deinde, ut suprà, verecundia est perfectio quædam temperantiæ, tanquam pars integralis, non ratione passionis, sed ratione motivi; quod est turpe. Nam temperans omni modo detestari debet turpitudinem; cujus horror quidam est verecundia; ut suprá.

Ratio-

Ratione tamen passionis verecundia magis convenit juvenibus quàm senibus. Nam hi ratione reguntur, isti magis passionibus. Ideo indigent verecundia, qua cum suis affectibus colluctentur. Imprimis verecundia laudatur in fœminis in omni ætate, quamvis magis in juventute, quàm in senectute. *Fœminæ*, ut ait Plutarchus, in præceptis conjugalibus, *lunam imitari non debent*. Lunam videmus, cùm longe à sole removetur, ut in plenilunio, illustrem & lucidam esse; contrà obscurari cùm soli appropinquat, & omnino obscuram in conjunctione, vel novilunio. Longe aliter fœmina pudica & verecunda: quę, maxime in prędentia sui mariti, se spectabilem præbet; eo absente se domi continet, & latet. Nec recte illud Herodoti dictum videtur, mulierem simul cum tunica verecundiam exuere. Imò contrà, casta fœmina, posita toga, ejus loco verecundiam induit.

CAP. IV.

Quæ in verecundia concurrant. Quid sit. Quomodo differat à pudore. Quinam verecundia minùs tententur.

IN verecundia duo affectus confluunt; *timor*, & *amor*. Ideo Aristoteles definit φό-

ἐυ τῆς ἀδοξίας, metum infamiæ. Sed hic metus simplex non est, sed mixtus cum amore honestatis & decori. Quod alterum temperantiæ ornamentum est. Metus in verecundia oritur ex sensu infirmitatis. Nam hic affectus animum suæ conscium infirmitatis plurimùm flagello ruboreque genarum tacite prodit. Hinc Terentius de adolescente: *Erubescit. res salva est.* Simplex timor pallorem, verecundia ruborem inducit; quia natura parti laboranti succurrit. In timore cor laborat. Eo igitur spiritus & humores fluunt; quibus partes exteriores destitutæ pallescunt. Ideo in hac passione homines formidine trepidant; sc. membris calore destitutis, & spiritu vitali. In verecundia partes exteriores laborant; ut facies. Eò igitur diffunduntur spiritus & humores, ut parti succurratur laboranti. Hinc verecundi erubescunt.

Amor sequitur honestatis; sc. in actu verecundiæ. Ita tristamur de defectu, vel infirmitate nostra, ut aliquam correctionē vel emendationem summopere desideremus. Et hic dicitur amor decori & honestatis. Sic in verecundia concurrit tristicia cum amore. Tristicia de infirmitate est naturæ. Amor vel desiderium est decori vel honestatis. Nam ita verecundia nos tangit, ut illius causſam

sam sublatam cupiamus. Fracastorius verecundiam definit *tristiciam de defectu proprio in præsentia alterius*. Ideo rubore suffunduntur genæ, dejiciuntur oculi. Nihil refert, sive hic defectus fiat, sive sit factus, sive immineat. Sed multum refert, utrùm alii sint præsentes, nec ne. Si nullus adest, tantùm tristamur de defectu aut turpitudine naturæ; non erubescimus aut verecundamur. At si alius adest, laborat facies, quòd oculi ferre non possunt ejus præsentiam, qui testis est nostræ turpitudinis aut defectus. Natura igitur parti laboranti quasi opitulatur. Ea calorem cum sanguine in eas partes transfundit; unde erubescimus & verecundamur; maxime adolescentes; quibus plus caloris est, & frons tenera. Sunt tamen quidam nunquam magis timendi quàm cùm erubuerint, quòd omnem quasi verecundiam foras effuderint. Scylla erat vehementissimus cùm faciem sanguis invaserat. Seneca, Epist. 11. *Magna pars peccatorum*, inquit ibidem Seneca, *tollitur, si peccaturis testis adsistat*. Siquidem in præsentia alterius verecundamur & erubescimus. Sed ô felicem, quem non aspectus modò alterius, sed etiam cogitatio turpitudinis, emendat verecundiâ, & coram aliis faciem rubore tingit sicut pudor. A pudore tamen distingui debet. Nam pudor ti-

mor est justæ reprehensionis. Hinc optimus cupiditatum moderator. Verecundia etiam in actionibus rectis contingit. Ideo decoris custos videtur, & mater honesti consilii. Nam, cùm quis bene agere studet, nihil magis veretur quàm ne quid indecore gerat. Unde maxime *verecundia lucet in actibus temperantię*. Sed aliter in adolescẽtibus, aliter in adultioribus & ætate provectioribus. In adolescente recte verecundia dicitur metus infamiæ. At in veterano, virtute exercitato, potiùs dicitur metus turpitudinis. Nam temperans non metuit infamiam per se, sed propter turpitudinem. Ideo veretur, & cavet, ne quid unquam indecore gerat. Eaque ratione diximus verecundiam esse ornamentum quoddam & perfectionem temperantiæ, non ratione passionis, sed potiùs motivi; quod est turpe. Verecundia adolescenti accidit non ob infirmitatem mentis, sed novitate rei, & quia usum rerum vel experimenta non habet. Hinc erubescunt subitò; sc. qui boni sanguinis sunt, & incitati & mobilis, qui facile in os & faciem fluat.

Duo genera hominum verecundia non tentantur: sc. senes, propter ætatem; prudentes, ob virtutem. Nam, licet verecundia sit perfectio quædam temperantiæ, temperans

perans tamen verecundia non tentatur, quia ratio vel virtus suffragatur. Attamen, quatenus veretur aliquid unquam indecore gerere, vel potiùs cavet ne quid turpiter agat, eatenus verecundia, non ut imperfectio quidem, sed ut actus potiùs, ornamentum temperantiæ elucet. Nam semivirtutes, vel primi gradus ad virtutem, tandem in homine studioso perficiuntur; quia semina germinant, & tandem fructificant.

Sequuntur verecundiæ opposita vitia. In excessu nimius & subrusticus pudor, animæ quædam consternatio, omnibus etiam honestis actionibus inimica. Hoc vitium Plutarchus δυσωπίαν, vultus vel oris dejectionem, nuncupat, cùm ad omnia erubescimus. Qui defectus in omni actione timidos & pudibundos efficit, quia nimis quàm oportet viribus nostris diffidimus. Quales esse solent adolescentes, qui nondum inter homines cultos vixerunt. Iis omnia videntur nova & insolita: ideo in civili societate recte se gerere nequeunt, sed in aliorum conspectu semper erubescunt. Ex prava sc. educatione. Quippe usu & experientia firmantur ingenia. Iis igitur cura & prudentia maxime opus est, qui juventutis mores excolunt; ne, dum illi pudorem illum vitiosum penitus eximere cupiunt, juventam

plane ſecuram, in verecundam & impudentem reddant. Adoleſcentes acriori oratione lancinandi & ſtimulandi, ut virtutem amplectantur. Non odioſe increpandi, aut conviciis afficiendi, ne, dum virtutem ſectari cupiunt, in contraria ruant vitia. Hinc imitandæ ſunt nutrices; quæ, dum puerorum ſordes detergunt, interdum alumnos ſauciant & affligunt, non tamen graviùs vulnerant. Sic in animo adoleſcentis relinquendus eſt ſtimulus, non odium aut diffidentia.

In defectu verecundiæ opponitur impudentia. Qua quis perfricta fonte omnia ridet; honeſtatis, famæ, aut decori nullam habens rationem. Qui nulla didicerit palleſcere culpa, nunquam erubeſcit. Nimius aut ſubruſticus pudor labes quædam eſt: at impudentia lues hodiernæ juventutis. Impudentes Homero dicuntur κυνῶπες, ſi viri ſunt, & κυνώπιδες, ſi mulieres: quòd canino quaſi ore abſque omni pudore aut verecundia ferantur. Impudentia pejor eſt ſubruſtico pudore. Nam, quos nimius occupat pudor, illi emendari tempore vel uſu poſſunt; quòd de ſuo defectu doleant. At impudens ſimul inſolens eſt, & de ſua impudentia gloriatur; ideo difficulter corrigitur. Sed, ſemel verecundiæ fines tranſgreſſus,

gressus, graviter fit impudés. Qui semel scurra, nunquam bonus pater familias. Hîc ad excessum magis quàm defectũ fugere nos juvat; quia difficilius est, corrigere excessum, quàm defectum: eoque inclinandum quod est difficilius; quia virtus in arduo versatur. Ita, dum, ut suprà diximus, tenditur ad illud extremum, quod difficiliùs corrigitur, fortassis consistetur in medio virtutis.

CAP. V.

De abstinentia.

HActenus fuerunt partes integrales temperantiæ, honestas & verecundia. Quæ proprie non est virtus, quia non habitus est electivus; non operatur ex electione, sed potiùs passione; ut suprá. Sequuntur partes temperantiæ subjectivæ, seu species. Quæ quatuor numero sunt: abstinentia, sobrietas; castitas, pudicicia. Priores duæ ad victum, reliquæ ad generationem spectant. Nam suprà diximus, temperantiam moderari voluptatem gustus & tactus in victu & libidine. Abstinentia est circa cibum, circa potum sobrietas.

Abstinentia est species temperantiæ, modum rationis statuens in usu & delectu ciborum. Hîc modus ita servandus, ne, dum

virtutem sequi volumus, in contrarium immanitatis vitium incurramus. Qualis fuit veterum quorumdam monachorum. Nam hodierni, ut glires, pingueſcunt, & saginantur. Nec etiam abſtinentia certi alicujus cibi, veluti carnium ſubtractione, definitur. Quippe *ciborum obſervatores ſæpiùs morum neglectores*; Bernardus ſuper cantica, ſermone 31. Nam, remotis carnibus, gula invenit in quo ſe exerceat. Hæc *ciborum abſtinentia ſuperſtitioſa eſt*; ut ait Seneca. Sed vera abſtinentia, ſpecies temperantiæ, non hoc vel illud cibi genus ſpectat, verùm ſimpliciter nimiam ciborum cupiditatem amputat. Ideo non eſt totalis alimenti ſubtractio, (crudelitas eſſet hæc, non virtus,) ſed cibi ordinarii diminutio, vel cupiditatum moderatio. Cave interim, abſtinentem & abſtemium confundas. Nam bifariam differunt. Primò ratione objecti. Nam abſtinens dicitur ratione cibi, abſtemius ratione potus, à præpoſitione privativa *abs*, & *temetum*, quod antiquitus vinum dicebatur. Hinc abſtemius Græce ἄοινος nuncupatur, *Bacchi*, hoc eſt, vini, *expers*. ἄοινος. Secundò abſtinens fit ex vitę inſtituto, conſuetudine morum. Ideo abſtinentia eſt virtus moralis. At abſtemius naſcitur, non fit. Si quis forte tota vita abſtinere vino voveat, non propterea dicitur abſte-

abstemius: nec etiam abstinens proprie; quòd abstinentia est à cibo, non à potu: sed potiùs aliquomodo sobrius, non à virtute, sed à voto. Nam non votis aut consiliis, sed more & consuetudine vivendi, acquiruntur virtutes. Carthusiani igitur, qui votum sibi perpetuum abstinendi à carnibus imponunt, propterea secundum virtutem abstinentes dici nequeunt. Nam propterea non moderatiores habent cupiditates. Nihil violentum à virtute. At illa vota violenta sunt ex regulis monasticis. Hinc abstinens à virtute laudatur: abstemius nec laudem nec vituperium meretur, quatenus est abstemius; quia, quod à natura est, illud nec laudatur nec vituperatur, cùm non sit voluntarium. Non laudatur equus si bene currat, nec vituperatur si lente, sed utrumque naturæ attribuitur. Laus, & vituperium, virtutem & vitium comitantur: at virtus & vitium non à natura, sed à vivendi consuetudine, fluunt.

Abstinentiæ in excessu adversatur gula. Quæ iisce constat partibus. Primò cernitur in cibi substantia, si nimis delicatus cibus expetitur. Secundò in quantitate, si nimius sit cibus, & præter leges sumptuarias paretur. Tertiò in qualitate, si nimis deliciose conditi cibi desiderantur, qui non cibi, sed potiùs cupediæ dicuntur, Gallice *friandises*.

Quartò gula ſpectatur in modo, ſi non comeditur, ſed voratur cibus. Quintò in circunſtantia temporis, ſi comeſſationes fiunt intempeſtivæ; ut ſerotinæ aut nocturnæ ſine fame. Sextò in neglecto ciborum delectu; cùm ſc. ingeritur promiſcue quicquid ſe offert; quod eſt, more porcorum vivere. Idcirco Porphyrius ſcribit, guloſos eſſe immundorum dæmonum vaſa. Et poëtæ dicunt, guloſos bona pro ſphæris reputare, quas in ventrem facile devolvant. Vide Rhodiginum lib. 3 c. 11.

Alterum vitium, abſtinentiæ in defectu oppoſitum, eſt nimia corporis maceratio. Quam fratribus ſe flagellantibus relinquimus.

CAP. VI.

De Sobrietate.

ALtera ſpecies temperantiæ circa victum ſobrietas eſt. ſc. circa potum. Ideo ſobrius Marco Marcello quaſi *ſebrius* dicitur, id eſt, ſeparatus ab ebrio. Sobrietas igitur non ſpectat quemcunque potum, veluti lactis aut aquæ, ſed potum inebriantem; qui in exceſſu plùs lædit rationem & ejus uſum impedit, quàm exceſſus cibi. Nam fumus caput turbat. Indiget ergò virtute, ne exceſſu noceat. Hæc virtus dicitur ſobrietas;

quæ

quæ modum rationis potui sumendo imponit. Quam Augustinus alicubi *recti judicii & memoriæ confirmatricem & conservatricem, custodem secretorum, ingenii magistram, lectionis & doctrinæ nutricem,* vocat.

Sobrietati in excessu opponitur ebrietas, vinolentia, crapula. Hæc tria videntur esse quasi subordinata. Nam crapula sequitur vinolentiam, utramque ebrietas. Quippe vinolentia cernitur in immodico vini appetitu. Græce οἴνωσις, Petro apostolo οἰνοφλυγία, 1 Pet. 4, 3. Crapula verò dicitur in immodico vini usu, quem sequitur ebrietas; quæ non modo peccatum est, sed & pœna peccati, sc. morbo vel furori similis. Hoc vitium maximè in conviviis cernitur. Non quòd omnes ebriosi dici debeant, qui violēta quasi amicorum invitatione plus satis hauserint, sed quia, quomodo quis se gerat vel gerere debeat, in conviviis maxime spectatur. Certè, cùm ubique corporis repletio & crapula vitanda est, tum maxime in conviviis, in quibus sese largiùs homines cibis poculisque invitare solent, ut detrectare facile non liceat. At virtus in arduo versatur. Difficile quidem est, in conviviis mediocritatem, consuetamque vivendi rationem, ita tueri, ut non multis molestus, injucundus, importunusque videaris. Atqui convivas præ-

præstat quàm Deum iratos habere, vel quàm se ridiculum præbere multis. Interim frons aperta, & commoda verba, bonis satisfacient. Recusatio, si dextre fiat, & urbane, non minùs placet quàm obsequium. Hîc igitur maxime cernitur virtus, ubi maxime regnare solet vitium. Nam contraria juxta se posita plurimùm eluescunt. Acute Basilius, *qui hospites splendide nimis & laute accipiunt, illo apparatu contumeliam illis infligere, ventrisque libidinem objicere*, ait. Hinc quidam ex philosophis ad cœnam invitatus hospiti dixit: *Vide sic me tractes, ut, de me bonam habere te opinionem, ostendas.* A quo non abhorret Socratis illud in ejus vita; qui, interrogatus, cur tenuem admodum feciſſet hospitibus invitatis apparatum; Si boni, inquit, sunt, id est, sobrii, satis erit; sin minùs, plùs satis.

Quæritur, an ebrietas excuset aliquem, si quid in ebrietate commiserit. Resp. In ebrietate duo spectanda. Primò defectus, quo usus rationis impeditur. Secundò actus præcedaneus, quo ebrietas acquiritur. Ratione defectus præsentis & actualis, ebrius quodammodo excusatur: quia non videtur habere consensum & voluntatem: nam similis est furioso. Saltem igitur, si non omnino peccatum tollitur, minuitur tamen. At spectato actu præcedaneo, ex quo sequitur ebrietas,

brietas, omnis tollitur excusatio, si ille actus culpabilis fuit. Nam eatenus ipsa ebrietas redditur voluntaria, quatenus ex actu voluntario acquiritur. Nam dans operam rei illicitæ, in subsequens peccatum incidit; quod tunc non minuitur, propter peccatum rationis & voluntatis. Major quidem est ejus malicia, qui volens & sobrius peccat, quàm qui ebrius: Sed, quia grassantibus delictis crescunt pœnæ, fortasse duplicem pœnam merentur ebrii, sc. tum ebrietatis, tum criminis per ebrietatem commissi; ne homines impunitatis spem plùs satis huic vitio indulgeant.

Sobrietati in defectu opponitur nimia vini abstinentia; non illa naturalis, quæ abstemiorum est, ideoque nec laudem nec vituperium meretur, sed affectata abstinentia, vitium non inter solos Germanos rarissimum, sed & ubique rarum.

Hujusmodi vitiis, abstinentiæ & sobrietati oppositis, dediti, communiter epulones, ganeones, appellantur. De quibus eleganter Tertullianus, de jejunio, *Deus tibi venter est*, inquit, *pulmo templum, aqualiculus altare, Sacerdotes coquus, sanctus Spiritus nidor, condimenta charismata, ructus prophetia: apud te ἀγάπη cacabis feritur, fides in culinis calet, spes in ferculis jacet.*

CAP.

CAP. VII.

De castitate.

RELiquæ duæ temperantiæ species respiciunt generationem, vel venerem; sc. castitas & pudicicia. Cicero sæpiùs, ut lib. 3 Tusculan., castitatem frugalitatem appellat; cujus munus est, inordinatos animi vel libidinis motus componere. Frugalitas à fruge nomen habet. Qua nihil è terra utilius. Hinc frugalis dicitur fructuosus, & utilis multis. Quintil. 1 Inst. orator. c. 6. Sed hîc castitas strictiùs accipitur pro singulari specie temperantiæ, modum statuens veneri, sive eam rejiciendo, sive non aliter utendo quàm fas sit per leges honesti conjugii. Hinc sequitur, esse specialem virtutem, quia habet speciale objectum, nempe usum veneris. Et, cùm difficillimum sit, cupiditatem veneris moderari; (cùm huic destinata membra rationi non subjiciantur:) sequitur, non solùm castitatem esse virtutem, sed laudatissimam virtutem, quasi regulam vitæ humanæ, & morum castigationem. Nam videtur castitas à *castigando* dici, quòd per eam castigetur & refrænetur concupiscentia; instar pueri, qui à pędagogo cohibetur, ne in exorbitantes appetitiones præceps feratur. 3 Ethic. c. 12. Hæc

Hæc virtus quidem in fœminis maxime relucet; in viris tamen castitas moderata, & castigata vivendi ratio, plurimi habetur. Quam non modò optimi quique laudant, sed & deterrimi admirantur. Ut aqua, quamdiu suam retinet naturam, igni adversatur, sed, si in ardentem focum infusa in ignem commutatur, ignem vehementiùs accendit; sic in homine voluptuario spiritus, quasi in carnem conversus, non nisi carnis desideria perficit: contrà castitatis virtute munitus, carni semper & carnis voluptatibus reluctatur. Et, sicut arces, hostibus proximæ, muniri solent fossis, aliisque propugnaculis, propter hostium incursiones & insidias; ita castitas contra cibos, contra otium, contra verba, contra oculos, contra tactum, tanto majore cura est vallanda, quo magis periculis est exposita.

Ceterùm castitas non videtur esse virtus. Nam virtus est animi qualitas; castitas, corporis. Tum, castitas vi eripi potest: at virtus, habitus sc. voluntarius, (2 Ethic.) nullam vim admittit: voluntas cogi non potest. Denique, aliqui infideles sunt qui fuerunt casti: at infidelibus vera virtus non convenit.

Resp. Castitas late dupliciter accipitur; nempe proprie, & metaphorice. Proprie defi-

definitur *firmum propositum rejiciendi libidines turpes & inhonestas*. Metaphorice, *debita mentis ad res licitas conjunctio & nexus*. Quo sensu castitas virtus generalis est. Nam à qualibet virtute mens humana retrahitur, ne mens cum nimia delectatione illicitis applicetur. Et quia talis conjunctio vel nexus animi cum Deo debet esse maxime; ideo hæc conjunctio mentis dicitur castitas spiritualis; aversio sc. mentis à mundo, vel bono delectabili, & conversio ad Deum, vel bonum spirituale. Contrà fornicatio metaphorica, vel spiritualis, indebita mentis est ad res illicitas conjunctio; vel aversio à Deo, & conversio ad mundum. Verùm nos hîc loquimur de castitate spirituali, proprieque dicta, quæ corporis voluptates inordinatas amputat, & usum Veneris moderatur. Iam ad dictas instantias respondemus.

Ad primam. Primò, suprà ostendimus, castitatem esse virtutem, & specialem quidem. Virtus est, quia medium est duorum extremorum vitiorum. Specialis virtus est sub temperantia, quia habet speciale objectum; sc. usum veneris, vel delectationem tactus.

Secundò, dicebatur, virtutem esse qualitatem animi; castitatem corporis. Resp. Castitas, animi est ut subjecti; corporis, ratione

tione objecti, quatenus in corpore virtus materiam invenit. Nam corporis actus illa imperat & moderatur. Ideo in animo, ut aliæ virtutes, castitas, est firmum propositum, constans voluntas, libidines coercendi.

Ad tertium. Castitas vi eripi potest, &c. Resp. Omni corporis pollutione non perditur castitas. Ea tum animi tum corporis integritatem quidem requirit: interim casta haberi potest, quæ corpore quidem corrupta & polluta est, modò non animo aut voluntate. Susanna, si ab impuris senibus vim fuisset passa, injuriam quidem tulisset, sed non amisisset castitatem. Nam virtus animi potissimùm castitatem spectat. Contrà, corpore impollutus & intactus non semper est, aut haberi debet, castus. Quid enim, si circumferat animum meretricium? Quid si intus ardeat, & concupiscentiæ flammis uratur? Non igitur omnis virginitas cum castitate conjuncta est. Sicut nec omnis castitas comitem habet virginitatem. Nam ipsi conjuges possunt caste vivere, quatenus cupiditates suas secundum leges honesti conjugii moderantur. Sic patet, quamvis inferri vis possit corpori, animum tamen & voluntatem manere inviolabilem.

Ad quartum. Aliqui infideles sunt, vel fuerunt, casti. Resp. Nulla vere virtus, ad-

eoque nec castitas, infidelibus convenit, licet forte umbra virtutis appareat in externa disciplina; quòd hi non referunt suos actus ad debitum finem, qui est Dei gloria. Nam virtus sine pietate larva tantùm virtutis est. Non officiis, sed finibus, virtutes à vitiis distinguuntur. Augustin. lib. 4 contra Iulian. c. 3. Nam bonorum & malorum eædem possunt esse actiones, sed non idem propositum, voluntas aut finis.

CAP. VIII.

De virginitate & pudicicia.

CAstitatis tres sunt species, quasi subordinatæ secundum excellentiæ gradus; sc. vidualis, conjugalis, virginalis. Vidualis perfectior videtur esse conjugali; virginalis excellentior utraque. Ideo in mundo rarior. Vidui & conjuges possunt esse casti, hoc est, recta ratione inordinatum veneris usum cohibere. Nec enim castitas cum cælibatu confundi debet. Nam cælibatus est abstinentia à conjugio; qui non semper castus esse solet. At castitas etiam conjugatis convenit.

Tertia species castitatis est virginitas. Quam divus Ambrosius, lib. de virginibus, breviter & eleganter definit, expertem con-

contagionis integritatē. Integritatē intelligo tum corporis, tum maxime animi. Integritas corporis est illibata corporis puritas, quæ nec virtus nec vitium est, nec laudē nec vituperium meretur, quia virtus est in anima, non in corpore. Integritas animi est constans firmumque propositum abstinendi ab omni venere. Nam virtus moralis maxime in voluntate & appetitu cernitur. Nec tamen eam corporis puritatem in virgine præcise aut rigorose desidero, quæ nulla polluatur fæditate, sed quæ non sit voluntaria. Ideo suprà diximus, castitatem corporis pollutione non amitti, modò non accedat animi consensus. Ideo, corrupto etiam corpore, potest manere virtus in animo quoad habitum. Nam, sicut virtus actibus voluntariis acquiritur: ita nec nisi voluntariis amitti potest. At major sane est hæc virtus, quàm quæ humanis viribus, sine speciali grātia, præstari queat. Qui igitur ad castitatis aut virginitatis votum, sine speciali Dei auxilio, aut gratia in ipsis efficaciter operante, convolant, Deum ludunt, & temere faciunt. Quæ vota religionaria quotidie in effectis & actibus opprobriosis se patefaciunt, & produnt voventium temeritatem.

Videtur virginitas non esse virtus moralis.

lis. Primò, virtus non est à natura. 2 Ethic. c. 1. Quisque verò nascitur virgo. Ergó. Resp. A natura quidem est materiale virtutis, sc. puritas corporis, sed non formale, sc. propositum animi. Nascentes enim, nec vitii nec virtutis capaces sumus, nec volitionis.

Objicitur secundó. Virtus non perditur sine peccato, vel vitio; quod est contrarium virtuti. At virginitas perditur sine peccato, sc. subsequenti matrimonio; quod est à Deo institutum. Ergò virginitas non est virtus. Resp. Primò non est inconveniens, bonum bono, vel virtutem virtuti succedere. Liberalitati potest succedere magnificentia, crescentibus opibus. Sic quid ni succedat matrimonium virginitati? Hæc tamen solutio non placet. Nam virtus virtuti, bonum bono, succedere potest, quatenus unum est perfectio alterius. Loquor de bono morali. Sic magnificentia est liberalitatis perfectio. At non matrimonium virginitatis; quæ rarum quoddam & admirabile bonum est in mundo. Igitur aliter respondemus. Scilicet, non idem judicium de castitate ferendum, quod de aliis virtutibus pure humanis. Alia virtus pure humana, propositum perpetuum, est voluntas constans ita vivendi. At diximus, castitatem virtutem

tem esse majorem quàm quæ viribus humanis acquiri possit, ut quæ speciali gratia indigeat. Ideo castitas & virginitas ex mensura gratiæ divinæ, non ex viribus humanis solùm, æstimari debet. Firmum quidem, constans, & non leve propositum animi est, quatenus non fictum, aut simulatum; interim aliis perpetuum, aliis ad tempus, à Deo propter fines sibi soli cognitos concessum. Vel dici potest cum Thoma, virginitatem, ut est virtus, vel secundum suum formale, sine vitio numquam posse amitti. Posse tamen secundum suum materiale, quod est in corpore, subsequente matrimonio; quod sane contrahitur, non ad corrumpendam virginitatem, aut virtutem, sed propter alios fines.

Objicitur tertió. Qui habet unam virtutẽ, habet omnes. At aliquis potest non habere virginitatẽ, & habere ceteras virtutes. Resp. Virtutũ connexus non intelligendus secundum actus, vel materiale virtutum singularium, quasi cuilibet virtuoso competat habere actus omnium virtutum; quod fieri nequit: sed hic connexus est intelligendus secundum formale virtutum, secundum charitatem & prudentiam. Hoc pacto omnes virtutes sunt quasi connexæ in animo, vel in actu, vel in dispositione propinqua. Sic

habenti alias virtutes, deesse potest virginitas, quoad actum vel materiam virginitatis, id est, integritatem carnis. Principium tamen formale virtutis potest esse in animæ dispositione; sc. propositum conservandæ virginitatis, si fieri possit. Sic pauper in animi dispositione vel præparatione potest habere propositum exercendæ liberalitatis, si materia vel occasio se offerat. Et sine hac animi præparatione, vel dispositione, nulla potest esse virtus.

Diximus, castitatis species ita subordinatas esse, ut vidualis melior sit quàm conjugalis, virginalis quàm utraque. At istud quidem est quoad gradum virtutis, vel latitudinem intensivam, sed non quoad usum vel latitudinem extensivam. Nam castitas conjugalis magis necessaria est in mundo, quàm virginalis, pro conservatione generis humani. Quippe ea vagas cohibet libidines; jura familiarum conservat, ne quis alienam sobolem suis bonis locupletare cogatur; amorem, conjugalem simul & filialem, pacemque domesticam, tuetur. Ex prolis enim incertitudine conjugatorum querelæ, rixæ, & suspiciones oriuntur, parentum & liberorum mutuus amor aut charitas tollitur. Quæ omnia incommoda conjugalis castitas amputat. Itaque, licet virginitas sit castitate

tate conjugali excellentior, hæc tamen magis est necessaria, & latiùs patet in mundo.

Altera temperantiæ species, circa generationem aut veneris usum, est pudicicia, à pudore vel verecundia sic dicta. Nam circa ea versatur, de quibus maxime homines verecundantur & erubescunt, sc. circum venerea; quibus destinata instrumenta motum habent minime rationi obnoxium, ut motus aliorum membrorum. Ut non mirum sit, homines ratione pollentes maxime de venereis verecundari & erubescere. Imò nec concubitus, qui conjugali honestate decoratur, suo vacat pudore. Nec solùm verecundantur homines de veneris usu, qui latet; sed etiam & maxime de signis externis, quæ patent, ut sunt impudici aspectus, oscula, tactus, & sermones inhonesti. Aristoteles 2 Rhet. c. 6. At pudicicia dicitur à pudore: ergò potiùs circa signa venerea, quàm veneris usum, versatur; quia illa externa signa majorem inferunt pudorem, quòd patent, quàm usus veneris, qui latet.

Hinc castitatis & pudiciciæ discrimen. Nempe castitas est circa venerea, pudicicia circa venereorum signa externa. Vel potiùs utraque sunt una virtus: quæ, quatenus inordinatum veneris usum recta ratione moderatur, vel omnem usum veneris reji-

cit, castitas dicitur; ut virginitas: pudicicia verò, quatenus circa hujusmodi usum vel potiùs signa solet esse pudor. Ut igitur virtus hæc, quà castitas dicitur, modum imponit veneri; ita, quatenus pudicicia vocatur, signa venereorum circunscribit, vel, quæ majorem inferunt pudorem, ratione cohibet & reprimit, ut aspectum, oscula, tactum, sermonem impudicum. Nihil igitur aliud videtur esse pudicicia, quàm castitas cũ quadam circunstantia & perfectione, quatenus non modò usus veneris coërcetur, sed etiam impudica signa, ceu veneris irritamenta, evitantur; quo pacto castitas redditur illustrior & perfectior.

Et hæc de castitate & pudicicia, & castitatis speciebus. Quarum excellentissima, & maxime miranda, est virginitas. Non tamen quælibet à venere abstinentia virginitas dicitur; qualis illa, quæ ex vitio vel infirmitate, sc. in frigidis & maleficiatis naturis, est contracta. Nam hæc morbus est, non virtus. Sed virginitas abstinentia est ex habitu morali, electione, consilio, cum firmo animi proposito, non voluntatem solummodo mentis, sed & corporis integritatem tuendi, quousque oportunum fuerit, rectæque rationi consentaneum. Ideo virginitas mutari potest cum subsequenti matrimonio, si ita

suadet

suadet ratio, vel res postulat. Nam non est donum perpetuum in omnibus. Qui aliter virginitatem suam, quàm ratio dictat, tueri volet, gravissime in defectu peccabit; sicut contrà in excessu ille, qui temere virginitatem suam extra casum necessitatis prostituet.

CAP. IX.

De vitiis castitati oppositis: maxime de luxuria.

CUm castitas inter duo vitia moralia laudabilem servet mediocritatem, quis dubitet, esse virtutem moralem? Ei in excessu opponitur luxuria; in defectu vitium est ἀνώνυμον; quòd rarũ sit, & paucis contingat. Luxuria generaliter significat quemlibet excessum in iis quæ ad cultum vel voluptatem corporis spectant. Ita usurpat Cicero primo offic., cùm ait, *turpe esse, luxuria diffluere, delicate ac molliter vivere.* At hîc specialiùs sumitur, pro vitio opposito castitati in excessu, circa voluptatem tactus aut veneris. Hinc luxuriosus Isidoro dicitur, quasi solutus in voluptates. Et nihil æque atque venus hominis animum solvit. Ideo luxuria circa venereorum delectationem nimiam versatur. Cùm hæc voluptas nobis quasi à natura insita sit, pro bono communi

& conservatione generis humani; hinc fit, ut castitas, vel continentia, res sit difficillima, molestarumq; longe pleniſſima, quòd quodammodo naturæ bellum inferat. Ideo etiam à difficultate potiùs, quàm ab actione, maxima hujus virtutis laus exiſtit. Aliàs res ſterilis eſt, & quaſi privatio; ſc. abſtinere à venere, vel non nimis ea uti. Vitium tamen, illi in exceſſu oppoſitum, maximum eſt luxuria. Nam, quo quid magis neceſſarium, eo magis ſervare debet rationis ordinem. At uſus veneris maxime neceſſarius eſt. Hîc igitur in eâ rationis ordo ſervari debet; ſc. nequid nimis aut inordinate geratur. At luxuria modum & ordinem rationis in uſu veneris excedit. Ergò maximum vitium eſt, adeoque capitale hoc peccatum, ut ex illo, ob voluptatis impetum, plura alia graviſſima crimina, aut vitia, oriantur; ut cæcitas mentis, injuria animi, præcipitatio, inconſtantia, φιλαυτία, odium Dei, affectus vel amor præſentis ſæculi, horror futuri. Nam inferiores animæ potentiæ vehementer ab objectis afficiuntur, ſuperiores facultates impediri & deordinari in ſuis actibus ſolent. At in vitio luxuriæ inferior appetitus, ſeu concupiſcibilis, maxime ſuo intendit objecto, ſc. delectabili, & naturæ familiari, ex impetu paſſionis. Hinc fit, ut

vires

vires animi superiores, ratio sc. & voluntas, maxime deordinentur & exorbitent. Unde omnia illa vitia, priùs recitata, ex solo luxuriæ peccato proveniunt. Quæ rectè explicat & exemplificat Thomas 2ª 2æ quæst. 153 artic. 5. Videri quoque potest Gregorius 31 moral. c. 31.

Luxuriæ principales species hæ sunt; fornicatio, adulterium, incestus, stuprum, raptus; vitium contra naturam, veluti voluntaria pollutio, quam vulgò molliciem vel immundiciem nuncupant; bestialitas, quæ est hominis & bestiæ commixtio & sodomia. Hæc enim vitia dicuntur contra naturam. Et cur? Omnibus patet.

Sed hîc quæritur, an in speciebus luxuriæ numerãda pollutio nocturna; vel potiùs, an illa sit peccatum. Respondet Thomas 2ª 2æ quæst. 154 art. 5, pollutionem nocturnam non esse peccatum, sed interdum sequelam præcedentis peccati. Quod si ita est, ergò nõ debet numerari inter species luxuriæ. Quòd non in se vel per se sit peccatum, patet; quoniam in somno homo non est dominus suarum actionum, non habet liberum rationis usum, nullam electionem aut consensum voluntatis, sine quo nullum peccatum actuale. Hinc 1 Ethic. c. ult. *Bonus*, inquit Aristoteles, *& malus per somnum minime discerni possunt.*

possunt. Et ibidem; *Dimidia, ajunt, vitæ pars nihil inter felices & miseros intereſſe.* Sic pollutio nocturna per ſe non eſt peccatum. Poteſt tamen dici peccatum per accidens, quia interdum eſt ſequela præcedentis peccati. Quid ſi quis obdormiat ut polluatur, vel ex ſomno, vel ſitu corporis? Ita in ſomno peccat non imperative, ſed executive; quòd ſomno utatur ut inſtrumẽto præcognitę turpitudinis. Sic peccatum elicitive quidem, vel imperative, in vigilia inchoatur, ſed executive in ſomno perficitur. Hinc dicto loco Ariſtoteles ait, *meliora eſſe ſomnia bonorum, quàm quorumlibet*; quia nocturna viſa iis ſimilia eſſe ſolent, quæ interdiu, vel vigilantes, agimus aut cogitamus. Ideo Plutarchus, libello, quo docet, quomodo quis ſcire poſſit an in virtute profecerit, inter alia multa indicia illud quoque profectus ſignum ſtatuit, ſi dormientibus viſa honeſta offerantur, quibus ſe in ſomno quis etiam delectari ſentiat. Nec obſtat, dormientis nullum eſſe aſſenſum, voluntatis aut rationis uſum liberum. Nam illa nocturna pollutio non eſt in ſomno voluntaria, nec per ſe peccatum. Interdum tamen poteſt dici peccatum per accidens, & voluntaria, in ſuo principio vel cauſſa, quatenus eſt ſequela aliquando præcedentis peccati, & ſomnus affectatur tan-

tanquam instrumentum illius turpitudinis exequendæ. Ita dicetur peccatum eo saltem modo, quo actus exterior in executione peccatum appellatur.

Alterum vitium castitati in defectu oppositum ἀνώνυμον esse diximus, quia in paucis contingit. Interim τῇ ἀναισθησίᾳ, insensibilitate, vel stupore animi, utcumque significari potest. Quod illi accidit, qui nullam veneris voluptatem, etiam quam recta ratio permittit, sequitur, aut amplectitur, qui adeo à mulierum usu abhorret, ut etiam uxori debitum non reddat.

CAP. X.

De partibus potentialibus temperantiæ. Et primò de continentia.

SEquuntur partes temperantiæ potentiales: sc. virtutes, seu semivirtutes, temperantiæ affines & cognatæ; ut quæ & ipsæ in cohibendis & refrænandis animi cupiditatibus occupantur. Quas Thomas quatuor recenset; sc. continentiam, clementiam, humilitatem, modestiam. Quibus adde mansuetudinem, studium, parcitatem. De quibus reliqua hujus libri parte agendum.

Continentia late castitatem & virginitatem complectitur. Proprie dicitur sive virtus,

tus, sive laudabilis affectus, quo resistimus cupiditatibus, non tamen plane subigimus. Nam continentia, quoad nomen, significat quandam refrænationē. Est enim refrænatio concupiscentiæ, ne ratio, ne voluntas, à passionibus insurgentibus vincatur, iisve consentiat. Hinc sequitur, continentiam non esse perfectam virtutem, quoniam appetitum vel cupiditatem non prorsus reprimit ne obsistat rationi, sed perpetuò cum cupiditatibus luctatur. Id obtinet homo tamen continentiæ bono, ne voluntas succumbat perturbationibus. Ideo tandem victoriam de suis passionibus refert; &, quamvis in se luctam sensit spiritus & carnis, spiritus tamen super carne tandem triumphat.

Non igitur vera aut perfecta virtus est continentia, sed semivirtus, ceu primus gradus ad virtutem. Quippe alibi diximus, virtutem triplici gradu obtineri. Primò in gradu continentiæ, cùm adhuc vehementes quidem nos impellunt passiones, illis tamen resistimus; ut iræ, amori, &c. Secundò in gradu temperantiæ, cùm affectus animi sunt pacatiores, &, virtutis habita ratione, subacti. Nam temperantiam late omnem virtutem complecti diximus. Tertiò in gradu heroico; cùm ita cohibitæ & refrænatæ sunt animi passiones, ut rarò admodum repugnent

gnent spiritui, vel appetitus omnino rationi non reluctetur. Quos virtutis gradus, incipientium, proficientium, & perfectorum, nuncupant. Continentia igitur est tantùm gradus incipientium; ideo non perfecta virtus, sed tantùm semivirtus. Nam hosti resistendum priùs quam de eo triumphandum. Resistentia non est sine mutua lucta. At cupiditates rationi contrariæ sunt. Ergò iis priùs resistendum quàm rationi subjiciantur. At continentiæ laudabili affectu passionibus insurgentibus resistitur, ne captivam ducant voluptatem, & animam in ruinam præcipitent. Hæc resistentia non potest esse sine gravi lucta; quæ in sacris dicitur lucta spiritus & carnis. Ergò continens est tantùm in primo gradu perfectionis seu virtutis. Nam qui perfectam habet virtutem, non eam in se sentit cupiditatis resistentiam, sed omnium animæ partium & facultatum harmoniam, qua inferior superiori, vel appetitus rationi, sicut decet, sponte subjicitur. Hinc recte Aristoteles, 4 Ethic. c. ult., in fine, continentiam ait esse generis mixti; id est, habere aliquid virtutis, & alicubi etiam à virtutis ratione deficere Participat aliquid de virtute, quatenus in continente ratio superat, & vincit passionem. Sed à virtutis perfectione deficit, quatenus

passio

passio vel reluctatur appetitus rationi. Nam ratio non vinceret appetitum, aut cupiditatem, nisi concupiscentia resisteret rationi. Nulla victoria sine resistentia. Et in hoc continentia deficit à virtutis perfectione. Nam, qui veram perfectamque virtutem possidet, si ullus talis, datur nullam in se experitur concupiscentiæ luctam adversum rationem. Largiùs tamen accipiendo nomen virtutis, pro quolibet laudabilium operum principio, dicere licet, continentiam esse virtutem. Atque ita appellamus partem potentialem temperantiæ, id est, virtutem affinem temperantiæ, cohibentem exorbitantes motus voluntatis.

Temperantiam initio diximus duplicem esse; sc. generalem & specialem. Ita quoque continentia alia generalis, alia specialis. Temperantiam generalem diximus omnem virtutem complecti: specialem gustus tactusque, victus & veneris, moderari voluptatem. Ita generalis continentia ad virtutem universalem pertinet, quæ sic luctatur cum vitio, ut virtus interim, & recta ratio, vincat. Nihil enim est aliud quàm laudabilis animi affectus, effrænes voluptatis motus cohibens. Nam affectus potiùs quàm habitus aut virtus dici debet, quæ generalis quidam gradus vel progressio ad virtutem in

com-

communi videtur esse. Specialis continentia est gradus quidam ad specialem temperantiam, circa idem objectū. Nam specialis temperantia virtus est moderans voluptatem gustus & tactus. Ita continentia specialis luctatur cum appetitu concupiscibili, seu voluptate gustus & tactus; quæ tanto minùs vult regi, quo magis est naturalis, necessariaque. Nam cibus necessarius est pro conservatione individui, venus pro conservatione generis humani. Difficile est igitur moderari & vincere tales voluptates. Nam, quamvis excessus non sit naturalis, quia natura nec deficit in necessariis, nec abundat in superfluis; tamen in natura corrupta fundatur. Ideo continens non modò contra voluptatem bellum gerit, sed quodammodo cum ipsa natura, sc. læsa & depravata. Ut sit difficillimum, istas passiones rectæ rationi subjicere. Quod theologi vocant sui ipsius abnegationem. Aliæ tamen sunt voluptates non necessariæ; ut divitiarum, honorum, vindictæ. Continentia simpliciter circa voluptates illas naturales & necessarias, ut alimenti & veneris, proprie exercetur, ad modum temperantiæ specialis & proprie dictæ. Reliquas voluptates non necessarias κατὰ τι tantùm spectat. Quarum respectu non dicitur aliquis simpliciter con-

tinens aut incontinens; sed cum additione talis voluptatis aut materiæ. Ut, si quis nimis promptus est ad iram, vel ingenio placabilis, non simpliciter dicitur continens aut incontinens; sed continens aut incontinens iræ, aut vindictæ. At continens circa voluptatem alimenti aut veneris, talis simpliciter dicitur, quia hæc est specialis & propria continentiæ materia.

Ex iis facile patet, continentiam non esse veram perfectamque virtutem, sed laudabilem affectum & gradum ad virtutem, & quasi medium quid inter perfectam virtutem & inter absolutum vitium. Nam virtus perfecta ita appetitum disponit & componit, ut sponte rationi obsequatur. Perfecto vitio ita obruitur ratio, ut solus appetitus vel cupiditas in nostris actionibus dominetur. At continens simul virtutis & vitii, rationis & cupiditatis, contrarios motus in se sentit. Ergò non habet appetitum plane edomitum & subactum rationi, etsi ratio tandem vincat. Quodammodo igitur inter vitium & virtutem fluctuat, perpetuóque adversus suas cupiditates militiam habet.

Iis igitur non assentior, qui virtutem inter, vitiumq;, statum nullum admittunt medium. Nam primò hoc pacto virtus tota simul, non gradatim aut successive, compararetur.

retur. Secundò datur medium inter morbum & sanitatem; quod medici statum neutrum appellant; id est, vel ad morbum, vel ad sanitatem. Si ad sanitatem, dicitur neuter convalescentiæ. In hoc statu medio, seu neutro, censetur homo neque sanus, neque ægrotus. Sed in via sanationis vel ægrotationis. At virtus & vitium sunt quasi sanitas & morbus animi. Est igitur aliquis medius status, in quo neque perfectæ virtuti, neque consummato vitio, locus datur. Si hoc medium ad vitium tendat, dicitur incontinentia: si ad virtutem, continentia. Ergò continentes sunt quasi medii inter perfecte bonos & perferte malos. Non sunt pefecte boni, quia adhuc cum pravis cupiditatibus luctantur; nec perfecte mali, quia viriliter tandem suas concupiscentias vincunt. Et hic solus gradus, sc. continentiæ, inter homines perfectissimus in hoc mundo. Nam nullus possidet perfectam virtutem; nullus non à cupiditatibus suis tentatur. Ut enim in corpore humano non potest esse neque tanta sanitas, in qua perfectum absolutumque omnium humorum temperamentum; neque tam desperata ægritudo, quæ nihil aliud sit quàm omnium humorum dissolutio & corruptio: idem de anima humana sentiendum. Nihil in nobis undequaque

perfectum naturæ ratio, aut potiùs depravatio, esse permittit. Oportet igitur esse medium optimorum & pessimorum statum ex virtutis quodammodo & vitii commixtione temperatum. Et hic status dicitur continentiæ, quæ ebullientes & indomitos affectus refrænat. De qua Aristoteles multa, 7 Ethic., ut est laudabilis affectus animi, qui cum cura & consuetudine augetur, donec evadat perfecta virtus, vel saltem tam perfecta, quàm esse potest in hac vita. Nam certum est, neminem possidere perfectam virtutem. At æque certum, quosdam pauciores, alios plures, ut cuique Deus indulget, in virtutis studio progressus facere.

CAP. XI.

De vitiis continentiæ oppositis.

COntinentię in defectu opponitur affectus quidam anonymus. Qui circunscribi potest, omnis voluptatis, etiam honestæ, contemptus. Quod vitium, ut naturæ contrarium, sic inter homines rarissimum; ideo anonymum. Pauciſſimi enim sunt ita stupidi, ut omnem rejiciant & fastidiant voluptatẽ. Si qui verò tales reperiuntur, dicuntur μισάνθρωποι, eremitæ, & homines naturæ quodammodo belluinæ. Nam ipse Aristoteles,

teles, primo politic., ait, qui humanum cœtum fugit, nec voluptatibus capitur humanis, supra vel infra hominem esse, Deum, vel bestiam. Hic igitur affectus vitiosus, quo omnis humana & honesta voluptas contemnitur, hominem infra humanam sortem collocat, & in stipitem quasi commutat.

In excessu continentiæ opponitur incontinentia. Qui nimis suis indulget cupiditatibus, licet cum iisdem luctetur, incontinens nuncupatur; quia passionibus succumbit. At, quatenus cum illis passionibus luctatur, eatenus retinet mentis rectum judicium; quia pugnando intelligit, vehementes illos affectus rationi contrarios esse. At impetu tamen perturbationum tandem vincitur, quia prava & corrupta voluntas ipsum virtutis & bene agendi desiderium in animo suffocat. Si quis enim incontinens interrogetur, qui in lupanari aut tabernis perpetuò latet, quorsum hanc vitam instituat; ingenue fatebitur, se miserum esse, perdite vivere, sed usu & consuetudine corruptum. Ergò luctatur, & bellum gerit cum suis cupiditatibus, tandemque turpiter succumbit, & cedit passioni, eoque maxime opponitur continenti. Uterque aliquomodo repugnat passioni; sed continens passionem rationi subjicit; incontinens ratione passioni.

Sicut continentia in genere definitur omnium cupiditatum & enormium affectionum repagulum; ita incontinentia generaliter est animi omnibus vitiis mancipati extrema depravatio, vel saltem progressio ad summam nequitiam, vel universalem intemperantiam; quæ omne vitium complectitur. At, sicut continentia specialis moderatio voluptatis est in gustu & tactu: ita incontinentia specialis in excessu gulæ & veneris cernitur; eò incitantibus vehementibus cupiditatibus, quibus quidem principio incontinens quodammodo reluctatur, sed in fine se turpem honestatis prodit desertorem: juxta illud; *Video meliora, proboque; deteriora sequor:* item; *Nitimur in vetitum semper, cupimusque negata:* quæ sunt voces hominis incontinentis, qui novit, se male agere, & à passione tamen vinci se patitur.

Si tamen aliquid bonitatis adscribi possit vitio huic, fatendum est, incontinentiam meliorem esse intemperantia. Nam intemperans perfectum possidet vitium; itáque sequitur suas cupiditates, ut nullum in se rectæ rationis sensum habere videatur reliquum; quòd intemperantia vitium est perfectum. At incontinens sequitur quidem deteriora, sed meliora videt & probat; ideo faciliùs corrigi potest, magisque capax est ratio-

rationis & cõsilii. Imò, sicut continentia non est virtus, sed semivirtus, quasi gradus quidam ad temperantiam: ita incontinẽtia non est vitium, sed semivitium, & progressio vel via ad intemperantiam; quæ extrema nequitia est, rectam rationem & omne mentis judicium corrumpens. Qui hoc vitio laborant, eos Apostolus appellat servos peccati, reprobum in sensum traditos; quorum, ut resipiscant, nulla spes est reliqua.

CAP. XII.

An voluptarius sit pejor iracundo, nec ne?

APpetitus nostri duę sunt partes: cupiditas & ira. Ideo alius concupiscibilis, alius irascibilis. Incontinentia circa cupiditatem & iram versatur. Hinc alius incontinens iræ, vel iracundus, alius incontinens cupiditatis, seu concupiscentiæ, aut voluptarius. Quæritur, quis peior; voluptarius, an iracundus? Utra turpior incontinentia; iræ, an cupiditatis? Cupiditatem intelligo generaliter, voluptatis, honorum, lucri, &c. Hanc quæstionem tractat philosophus, 7 Ethic. c. 6; & variis rationibus probat, incontinentem cupiditatis esse peiorem incontinente iræ.

Præmuniendum pro hujus quæstionis re-

cta explicatione, incontinentiam dupliciter considerari. Primò ratione passionis, qua ratio vincitur. Secundò ratione mali ex passione præcedenti.

Spectata passione, qua obruitur ratio, sine dubio tupior & peior est incontinentia cupiditatis ea iræ, quia motus concupiscentiæ majorem habet inordinationem, quàm motus iræ. Quod, c. 6, Aristoteles multis probat. *Primò* iratus ad vindicandam injuriam ab ira movetur. Ideo non agit sine aliqua ratione. Nam ratio aliquomodo dictat, injuriam vindicandam esse. Non tamen sequitur perfecte rationem, quia non debitum modum vindictæ intendit. Rationi non obtemperat, sed in ultionem præcipitatur. Ut enim servi, parum attenti, aut præproperi, negligenter & confuse dominorum jussa audiunt & exequuntur; ut canes, pulsatis foribus, statim occurrunt & latrant; non expectantes an amicus aut domesticus adsit, nec ne: sic ira audit quidem rationis imperium, sed non exaudit, at repentino & præcipiti motu in vindictam ruit. Ratio contumeliam illatam & non ferendam judicat. Ira, audita ratione, statim insurgit, & concitatis habenis ad arma rapitur, non expectato rationis consilio aut præcepto, sc. quomodo, ubi, &c. ulciscendum,

sed

sed ex sola injuriæ illatæ cogitatione præcipitatur. Non secus ac famulus, si dominum videat ab aliquo verberari, jure, an injuria, nihil curat, sed ad domini defensionem properat. Ira igitur audit rationem, ut ita loquar, dimidiate: hoc est, quatenus dictat ratio, illatam esse injuriam vindicatione dignam. At non exaudit, quoniam ad rationis præceptum & consilium non attendit. Hinc incontinens iræ, aliquomodo rationem audit. At incontinens concupiscentiæ nec rationem audit præcipientem, nec revocantem; verùm solummodo se gerit juxta sensum; nullo modo secundum rationem: brutorum instar solo sensu ducitur. Ergò, iratum principio rationem audire, licet non plene deinde exaudiat, patet, eo quòd nolit aliquid absq; ratione perpetrare; Imò causam & rationem suæ iræ fronte, minis, & verbis, prodit. Ut in ipsa ira quasi cum ratione insanire videatur. At voluptarius, in ipso incontinentiæ actu, cùm poculis aut veneri indulget, nihil aliud, quàm de gula, ventre, & lascivia, cogitat. Uterque licet post actum pœnitentia ducatur. Hinc sequitur, voluptarium pejorem esse iracundo, quia minùs participat rationem. *Secundò*, incontinens iræ agit aperte. Incontinens cupiditatis agit sophistice, occulte, fraudu-

lenter. Iratus palàm iram suam prodit. Occulta ira potiùs tristicia dici debet quàm ira. At voluptarius quærit latibula, non ausus suam prodere turpitudinem. At, manifeste agere, excellentiæ signum est: agere latenter, defectum aliquem arguit: ipsa enim latebra operis turpitudini attestatur: secundum illud Domini; *Male agens odit lucem.* Contrà actio manifesta veram vel saltem apparentem rationem arguit, vel eo ipso quòd lucem non refugiat. Itaque voluptarius, quoad modum operandi, peior est iracundo. *Tertio* voluptarios plùs odimus quàm iracundos. Nam sæpe natura iracundi, boni amici sunt. At voluptarius neminem amat, sed tantùm vinum & venerem: &, si quos amat, forte tantùm sui commodi & voluptatis gratia amat. *Quartò* incontinentia iræ, à natura potiùs & temperamento corporis, quàm voluntate aut consilio proficiscitur. Ideo minus habet maliciæ. Nam naturales appetitiones secutus, majori dignus venia. 7 Ethic.c.6. At incontinentia voluptatis magis ab abusu, consuetudine, depravataq; voluntate, quàm à natura, oritur. Itaque magis ignoscendum iratis, quàm voluptariis. Quod de majori naturalitate iræ quàm concupiscentiæ diximus, id hoc accipiendum pacto. Ira choleram sequitur, concu-

concupiscentia pituitam vel phlegma. Naturalius est autem, ut bilis iram pariat, quàm pituita concupiscentiam; quia promptior est ira, quæ ex bile, ob illius humoris subtilitatem & celeritatem, quàm concupiscentia, quæ ex phlegmate, ob illius humoris densitatem & tarditatem. Hinc videmus, ex iracundis frequentiùs nasci iniracundos, quàm ex concupiscentibus inconcupiscentes. Ergò ira nobis magis naturalis est quàm concupiscentia. Ideo turpior est voluptarius irato, quòd plus habeat in se maliciæ. *Quintò*, præstantibus & magnanimis ira convenit. *Non cadit in molles nobilis ira feras.* At illa corporea tactus & gustus voluptas in abjectissimas cadit animas; belluinum quod est, non humanum. Ergó. *Sextò*, incontinens iræ, justo dolore ad vindictam incitari videtur: at voluptarius nullum habet honestum sui facti prætextum. Unde sequitur, peiorem eum esse iracundo. Et hoc certum est, si incontinentia spectetur ratione passionis rationem obcæcantis: at si alio modo consideretur, nempe ratione mali vel facti, quod ex passione sequitur, eo modo, fateor, iram esse graviorem & periculosiorem, iracundum peiorem voluptario; quia per accidens plus mali ex ira quàm ex concupiscentia infer-

infertur; nam ea procedit multoties ad homicidium usque; quod maximum proximi nocumentum est.

At, primò, videtur simpliciter iræ incontinentia gravior & peior esse quàm est incontinentia concupiscentiæ. Primò, quia, ut dixit Heraclitus, difficilius est, voluptati repugnare, quàm iræ. At, quanto difficilius est resistere passioni, tanto videtur levior incontinentia. Non enim, si quis à fortibus & exuperantibus voluptatibus vel doloribus vincitur, mirum est, sed venia dignum. 7 Ethic. c. 7. Resp. Difficilius est, iræ resistere, propter impetum; sed concupiscentiæ, propter continuationem. Ira subita est; concupiscentia continua.

Objicitur secundó. Ubi minus rationis, judicii, vel consensus, ibi levius peccatum. At minus rationis in concupiscentia est quàm in ira; ut sup. Ergó. Resp. Concupiscentia dicitur esse sine ratione, non quòd omne rationis judicium tollat, sed quia ratione non utitur, eoque, quàm ira, turpior est.

Objicitur tertió. Ira voluptate periculosior est. Ergò peior; ut suprá. Resp. Etiam suprà hoc fuit solutum. Est fallacia accidentis, ex eventu, non ex eo quod per se fit. Nam, iram procedere ad mortem proxi-

proximi, accidentarium est, quia multi possunt iram suam moderari. An autem Christiano fas sit irasci, dicetur postea.

CAP. XIII.

An aliquis sponte malus, vel incontinens.

SOcrates, in Protagora, videtur omnem continentiam & incontinentiam tollere. Nam, cum Protagora disputans, neminem sponte esse malum, probare nititur. Dogma periculosum in republica. Si enim nemo sciens volensque malus est, cur in malos feruntur leges? quorsum publica judicia? Sane, nisi sponte & volens quis sit malus; politice dici nequit, nec per leges, aut sententiam judicis, juste puniri. Sed hujus opinionis fundamenta audiamus.

Omnis, inquit, electio boni est. Si aliud magis, aliud minùs bonum est, eligitur magis bonum; quia minùs bonum, relatum ad magis bonum, rationem quodammodo mali obtinet. Nemo igitur sciens volensque malus. Nulla igitur incontinentia; consequenter neque continentia; quòd oppositorum eadem est ratio. Si unum contrariorum esse nequit, nec etiam alterum.

Aristotelis tamen melior sententia est. 7 ethic. Ubi de continentia & incontinentia

late

late tractatur, & Platonis sententia refellitur. In moralibus summa & efficacissima ratio est experientia. Quæ continentiam & incontinentiam omnino astruit. Primò, incontinens, vel voluptarius, interrogatus, cur ita vivat, fatetur, se male agere, nec voluptatem pluris facere quàm virtutem; at vehementi passione impotenter abripi. Ergò non peccat inscienter; aliàs defectum non agnosceret. Secundò, mali homines sæpe amicos dehortantur, rogantque, ut suo exemplo vitam instituant. Tertiò, ut est in adagio, si non caste, saltem caute. Malefactores odio habent lucem, latebras quærunt; patefacti, erubescunt. Ergò conscii sunt suæ maliciæ & turpitudinis. Quartò, conscientia, mille testes, die nocteque sceleratos exagitat.

Nec ratio Socratis valet; quia falsum est, neminem, scientem quod melius est, posse sequi quod est deterius. Nam, *Video meliora, proboque; deteriora sequor.* Impulsu vel impetu passionis, ut Apostolus ait, non facio bonum quod volo, sed malum quod nolo: hoc est; quod refugio secundum rectam rationem, amplector secundum animi passionem.

Ergò, inquies, ignorantia peccamus, quia passio mentem & intellectum obcæcat.

Resp.

Resp. Non peccamus ignorantia, sed imperio. Passio imperiosa est. In ipsa criminis perpetratione novit quisque se male agere. Sed à fortiori dominio impellitur. Nec propterea malum, quatenus malum, eligit, sed quatenus jucundum vel utile. Quippe triplex bonum est; ut suprá. Et licet id solum bonum sit quod honestum est, interdum tamen libere & sponte, posthabito honesto, eligitur jucundum aut utile; non ex ignoratione honesti, sed ex passione. Nec eligit quis id quod videtur tantùm, nempe quod ipsi jucundum aut utile apparet. Nam agit quod potest non agere, & ad quod agendum nulla re cogitur, cùm actionis suæ improbitatem optime norit. Nec vi impellitur, quòd id, quod jucundum apparet, sectatur. Jucundum enim neminem cogit, sed tantùm provocat. Imò actus vitiosus simpliciter peior est habitu. At habitus voluntarius est, quatenus voluntariò & libere acquiritur. Ergò etiam actus. Consequenter sponte & scienter mali simus.

Dixi, actum vitiosum simpliciter peiorem esse habitu. Hoc sic intelligendum. Primò, actus vitiosus simpliciter peior est vitioso habitu. Secundò, habitus vitiosus secundum quid peior est actu. Utrumque probamus.

Pri-

Primum. Bonitas primò, vel malicia moralis, pendet à fine. At actus est finis habitus. De bonitate & malicia habitus judicamus ex bonitate vel malicia actionis. Et, propter quod unumquodque tale est, illud est magis tale. Secundò, nemo punitur propter habitum, sed propter actionem. Ergò actio vitiosa simpliciter peior est habitu. Et pariter actio bona melior est simpliciter habitu bono; quia laus & præmium actionem, non habitum, sequitur. Tertiò, habitus non sunt ita voluntarii atque actiones. Ideo non perinde merentur aut demerentur, præmiantur (ut ita loquar) & puniuntur. Ergò actiones vitiosæ sunt simpliciter peiores habitu. Nam bonitas vel malicia moralis eo major, quo magis est voluntaria.

Secundum. Habitus vitiosus tamen secundum quid pejor est vitioso actu. Primò, quia habitus vitiosus plures actus malos potestate continet. Secundò, habitus difficilius deponitur; actum possumus suspendere, differre, vel omittere. Ergó. Tertiò, habitus plures actiones, quibus comparatus fuit, præsupponit. Hac igitur ratione quoque habitus peior est actu. Idem dicendum de habitu & actu bono. Nempe simpliciter actus bonus melior est habitu; habitus secundum quid melior est actu.

Ita

Ita ostendimus, malum vel incontinentem talem fieri scienter, non ex inscitia. Nam actiones nostræ voluntariæ sunt ac liberæ; ex quibus, sæpiùs iteratis, sive boni, sive mali, tandem evadimus. Nam habitus ex actionibus gignuntur, & denique tales actiones gignunt ac pariunt. Possumus tamen dicere, incontinentes, quodammo tum scienter, tum inscienter, peccare. Scienter, quatenus norunt, se male agere. Nescienter, quatenus illam noticiam ad actionem non applicant, sed turpi affectui victi herbam porrigunt. Hîc autem tria tempora cogitare oportet. Primum ante actionem; secundum in actione; tertium post actionem. Ante actionem plenam habet sæpe honestatis noticiam, rectum judicium; quia nondum perturbatione incitatur. In ipsa actione incontinentiæ similis est ebrio & ignoranti; quia vehementi abripitur passione. Post actionem ad se revertitur, primamque recolligit noticiam, & admissæ turpitudinis pœnitentia ducitur. Ita quodammodo scienter & *inscienter peccat*, sed inscitia affectata & culpabili, quia non consistit in prima honestatis noticia, sed sponte in turpitudinem devolvitur.

Contra hæc, quæ suprà diximus, multa objiciuntur. Homo non potest nisi impru-

denter & invite malus fieri. *Primò*, quatenus à suis affectibus impellitur. *Secundò*, vitium est ægritudo aut morbus quidam animi. At nemo sponte ægrotat. *Tertiò*, malum perpetramus, vel ex imbecillitate, vel ex ignoratione, vel ex depravatione, vel perturbatione, vel pravo seducti habitu. Non igitur sponte. *Quartò*, qualis quisque est, ei talis finis esse videtur. 5 Eth. c. 5. Ergò ex ignoratione finis, non libere, malum perpetratur.

Sed dogma nostrum (neminem sc. invite aut ex ignorantia malum evadere) primò libertas voluntatis satis superque arguit. Secundò definitio inviti seu violenti. Vis omnis vel violentia ab externo infertur. 3 Ethic. At nos ipsi à nobis tantùm agimus, proprioque motu, quoties male agimus. Tertiò, ut homo liberorum per naturam, ita per voluntatem suarum actionum principium est; ut ipse Aristoteles ait. Ergò volens peccat, non coacte. Quartò, frustra feruntur leges, si homines invite mali sunt. Quintò, pœnitet nos commissi sceleris. Ergò sponte commisimus. Nam, quæ vi fiunt, ea postea non diluuntur pœnitentia. Quorsum enim dicam, pœnitentia ductus, Cur hoc feci? si non potui non feciſſe, si invitus feci? Vel sola igitur subsequens pœniten-

tentia, nos sponte malos esse, clare evincit; quia sc. mali aliquid commisimus quod potuimus non committere.

Ad *primam* objectionem resp., hoc imperium nullam vim afferre. Imperat quidem passio, sed volentibus, non invitis. Irâ quidem concitatus videtur invitus peccare, quia non sui juris est. At ira non plane invitos facit, quia multi possunt iram moderari. Si quis iram suam non regit, id fit ex animi quadam impotentia, defectu judicii, ingenii ferocia; quæ neminem excusant. Sane nos pœnitet commissi in ira criminis. Ergò non invite aut coacte commisimus.

Hîc obiter quæri potest, *cur, si alios gementes aut iratos cernimus*, statim commoveamur, & molestè feramus; contrà voluptatem capiamus, eos spectando, qui istos animi motus imitantur, aut iratorum dolentiumve gestus repræsentant; quod in comœdiis assolet. Hanc quæstionem lege apud Plutarchum, lib. 5. συμποσιακῶν. Paucis; Ratio discriminis est. Hæc molestè ferimus, iratos spectando, quia in iis humanitatis imbecillitatem contemplamur. Quodam igitur quasi humanitatis sensu tangimur. At, si spectamus aliquem irati personam artificiosè exprimentem, delectamur, propter artificium. Scientiæ nimirum, &

artis, à natura cupidi ſumus.

Ad *ſecundam* objectionem reſp. Imò, ſi quis incontinenter vivit, ſi medicorum conſilium contemnit, ſponte ſua morbum accerſit, & aliquando mortem. 3 Ethic. c. 3. Item, ſi nemo ſponte ægrotat, quid reprehendimus, qui ſua intemperie, eaque voluntaria, morbos ſibi conciliant? Denique, vitium non dicitur morbus, niſi metaphorice. At, ταῖς μεταφοραῖς οὐ διαλεκτέον, inquit Ariſt. 2 poſt. c. 13.

Ad *tertium* reſp. Hæc levia ſunt. Nam certum eſt, quædam committi per ignorantiam; at non omnia. Deinde interdum ea ignorantia affectata eſt & culpabilis. Cetera non cogunt, ſed invitant ad peccatum; ut voluptas, paſſiones, &c. Imbecillitas noſtra quidem eſt ex impotentia animi; quòd peccemus, aut peccato ſerviamus: at hujus imbecillitatis, impotentiæ, defectus, nos ipſi conſcii ſumus. Ergò volentes male agimus. Si ex habitu vitioſo; cur illum habitum vitioſum contraximus? Omnis enim habitus actionibus præcedaneis comparatur. Et initio liberum erat, agere, vel non agere. Ergò habitum illum volenter acquiſivimus, ſcienter mali facti ſumus.

Ad *quartam* objectionem reſp. Verum quidem eſt, ſæpiùs nos boni ſpecie decipi; ideo

malum

malum pro bono amplecti. Item, mali, quæ agunt, bona quodammodo esse putant; nec tamen propterea desinunt esse sponte mali, quia ipsi sibi sunt causſæ & authores hujus deceptionis & erroris, ob vitæ genus, & improbas exercitationes, quas volenter sectantur. Nulla hîc igitur ignorantia prætendi debet, sed potiùs nequicia, quia male & dissolute vivendo rectum mentis judicium corrumpitur, & virtutum nomina ac *tituli vitiis* imponuntur. Ita, dum sibi ipsis scelerati homines abblandiuntur, malū pro bono eligunt. Prodigus vult audiri liberalis, & virtutis laudem ex vitio aucupatur, &c. Nec tamen peccatur ex ignorantia, quòd sponte nostra genus hoc vivendi diuturna consuetudine contrahimus.

CAP. XIV.

De mansuetudine, & ira, vel potiùs irascendi circunstantiis.

SEquuntur reliquæ partes potentiales temperantiæ; ut mansuetudo, clementia, humilitas, &c.

Mansuetudo & clementia, sive virtutes, sive semivirtutes, aut affectus laudabiles, usuque confirmati, interdum promiscue pro eodem accipiuntur. Nam ad eundem

effectum concurrunt. Differunt tamen circunstantiis & objectis. Objectum clementiæ est pœna vel vindicta; mansuetudinis, ira, vel vindictæ appetitus. Clementia pœnæ vel vindictæ modum servat; mansuetudo, iræ. Ergò, sicut ira, vel appetitus vindictæ, & ipsa vindicta, seu pœna, ὑπάλληλα sunt, ita quoque mansuetudo & clementia. Verùm pluribus de his agetur infrá.

Mansuetudo; aliter lenitas Ciceroni, 1 offic.; placabilitas, 4 Eth. c. 5; definitur mediocritas vel virtus circa iram. Platoni moderata animi temperies. Vel institutio animæ, ad iræ impetum immobilis. Ita affinis virtus est temperantiæ; quia moderatur iram, & temperat. Eodem tendit utraque definitio; nempe, ut mansuetudo dicatur virtus iram moderans, ne inferveſcat interiùs; hoc est, ne nimis prona sit in ultionem. Tantoque majori studio providendum, ne ira vincamur, quo hujus passionis impetus turbulentior & periculosior. Nam ceteri affectus animam quidem movent & impellunt; at ira præcipitat.

Mansuetudinis igitur objectum primum, proximum, internum, est appetitus vindictæ, vel iræ; quam hæc virtus moderatur. Et differt ab iracundia, ut affectus ab habitu. Nam iracundia est quasi habitus irascendi.

Obje-

Objectum remotum & externum mansuetudinis est injuria; damnum, contemptus, ignominia, &c. Quæ iram provocare solent. Mansuetudo verò non solùm iram regit; verùm insuper efficit, ut caussa iræ, offensio, injuria, contemptus, leniores habeantur, vel æquiori accipiantur animo. Nam hæc omnia à nostra pendent imaginatione. Meliori præditus judicio multa præterit, quæ alius gravissime ferret. At mansuetissimus ille putatur, qui mundum ipsum contemnit. Nec tantùm hæc virtus alios, quibus irascimur, respicit, sed maxime nosmet ipsos. Nam virtutis ea ratio, ut possessorem bonum reddat, & ejus opus laudabile. 2. Ethic. Mansuetudo nos tum placidos in alios, tum in nobis ipsis placabiles efficit, dum ebullientes affectus intime regit, & iræ subitæ, vehementissimæque passioni, frænum injicit. Id patet ex variis circunstantiis temporis, loci, &c. Nam suprà diximus, omnem virtutem exerceri secundum omnes circunstantias prudentiæ. Mansuetus igitur dicitur, quia quibus de rebus, quibus hominibus, quomodo oportet, irascitur.

Hinc quinque se offerunt circunstantiæ. Prima caussarum, secunda personarum, tertia modi, quarta temporis, quinta loci.

Quoad primam; non irascendum de lana caprina, more puerorum, & mulierculārum; (quod non convenit virili gravitati;) sed propter defensionem Dei aut religionis; propter patriæ, parentum, conjugis, & liberorum libertatem aut famam.

Quoad secundam; non oportet omnibus irasci, ne quidem data occasione; ut parentibus, magistris, sodalibus, bene monentibus: sed malis, improbis, blasphemis, prophanis. Si parentes aliquid nobis ingratum & se ipsis indignum faciunt, justo quidem affici possumus dolore, sed propterea parentibus non licet irasci: cùm ab iis pendeamus, nihilque juris in eos habeamus.

Quoad tertiam; Primò iræ impetu non est perpetrandum scelus. Secundò iræ incommoda præmeditanda. Hæc cogitatio ad refrænandam iram multum confert. Tertiò naturæ humanæ imbecillitas consideranda, ut faciles ad ignoscendum fiamus. Nam, si seriò cogitemus, humanum esse, labi; mortalium iras non debere esse immortales; fortè ei, qui in nos deliquit, ignoscemus. Quartò, Dei exemplo, ad condonandum potiùs, quàm ad vindicandum, parati esse debemus. Nam, ut scribit Plutarchus, libro de iis qui serò à numine puniuntur, nos decet, in Deum intuentes, (qui, tametsi nullo metu

aut

aut pœnitentia afficiatur, ſupplicium tamen differt, & rejicit in futurum,) caute & prudenter hîc verſari, ac manſuetudinem, graviumque offenſionum tolerantiam, pro divina virtute habere, quam Deus nobis demonſtrat, multos corrigendo, paucos, & tarde, puniendo. Quintò ira non debet eſſe gravior delicto, ne bona cauſſa reddatur mala, & excuſetur lædens, accuſetur læſus. Talis enim injuſta eſt, quæ delicti magnitudinem excedit.

Quarta & quinta circunſtantia, temporis & loci eſt. Primò, ibi non iraſcendum, ubi de rebus ſeriis agitur, hoc eſt, inter conſultandum aut deliberandum: quoniam *Impedit ira omnium, ne poſſit cernere verum.* Secundò, in conviviis, vel inter pocula, ruſticorum more, iraſci non decet. Tertiò, nec etiam in puniendo iraſcendum; *Nunquam enim pœnæ modum ſervat, qui ad vindictam iratus accedit.* Cic. 1 off. Ideo Plato, cùm, ſublato baculo, puero plagam intentaſſet, aliquantum conſtitit, iram, ut ajebat, puniens. Quo ſpectat quoque illud Archytæ; qui, deprehenſa rurì ſervorum ſocordia; ut ſenſit, ſe aſperiùs adverſus eos eſſe commotum, nihil egit, niſi quòd diſcedens dixit, Bene vobis accidit quòd iratus ſum. Quartò, non nimis tarde in gravibus delictis iraſcendum, ne

connivere aut dissimulare videamur. Quintò, nec quoque nimis causſa incognita irascendum. Sextò, nec diu quoque. *Sol non occidat super iram vestram.* Eph.4. Septimò, est ignoscendum fratri, quoties culpam deprecatur, ex præcepto Domini; ne implacabiles, immansueti, aut feroces videamur. Octavò, anticipanda est ira; hoc est, præcidendæ causſæ; quòd ira non aliis modò, sed nobis ipsis multo magis non rarò nocet, animumq; excruciat. Cur igitur viperam in sinu fovemus, & non potiùs in primo exortu extinguimus? Nec enim, quod in beneficiis, idem valet in injuriis quoque. Beneficia beneficiis rependere, honestum est, at injurias reponere injuriis, turpe & flagitiosum. Beneficiis vinci, fædum est; vincere, honestum. At contrà de injuriis Seneca, 2 lib. de ira c. 31. Denique hîc potissima laus est, non irasci; secunda, iram continere, & coercere; tertia, iratos & commotos placare. Idem lib. 3. de ira C. 5.

CAP. XV.

An irasci licitum. Effectus & gradus iræ. Vitia opposita mansuetudini.

Cùm mansuetudo iram regat, sequitur, iram toto suo genere non esse vitiosam; quia

quia malorum nullus modus. Iraſci licet igitur, ſed moderate. Hinc in aliquo gradu ira laudabilis eſt. Item Ariſtoteles iram vocat cotem & ſtimulum fortitudinis. At ſtimulus virtutis, non eſt in ſe vitioſum aliquid, ſed potiùs bonum & neceſſarium. Imò Chriſtus, ipſa virtutis idea, iratus fuiſſe nonnunquam legitur, Matth. 21,& 22. Et, ad Epheſ.4, ſic præcipit magiſter gentium; *Iraſcimini, ſed nolite peccare.* Ergò ira poteſt eſſe ſine peccato. Adde; Si ira in ſe mala eſt, ut Stoici voluerunt, quo pacto ipſi Deo ira in ſacris attribuitur, quando Deus iraſci dicitur?

Contrà, ira non exaudit rationem; ut ſuprá. Ergò in ſe vitioſa eſt. Reſp. Ira ad rationem dupliciter ſe habet; ſc. antecedenter & conſequenter. Ira, antecedens rationem, corrumpit, & mala eſt: at ira, rationem conſequens, & conſilium, bona & laudabilis eſt, quia rationem non turbat. Scilicet juſta vindictæ appetitio. Ut, ſi quis iraſcitur vitiis. Cùm dicitur ira non exaudire rationem, illud intelligendum de ira antecedente, non conſequente. Nam, licet in actus executione ira judicium rationis aliquomodo impedit, non tamen rectitudinem rationis tollit, ſi eſt ira conſequens.

Rurſus, iram, dicis, evertere Dei ſimilitudinem in nobis, ea propter in ſe vitioſam eſſe.

esse. Et antecedens patere, quia Deus judicare dicitur non in ira, sed in tranquillitate. Sap. 12, 18. Resp. Deum debemus imitari in appetitione boni: sed in appetendi modo Deo nulla possumus assimilari ratione: quòd in Deo non est appetitus sensitivus, rationi submittendus, ut in nobis. Deinde, metaphorice tantùm ira Deo tribuitur, ex effectis & judiciis divinis. At in nobis robustiùs ratio contra vitia erigitur, cùm ira subita rationi famulatur. Greg. 5 moral. c. 33. Præterea notandus hîc error vulgati interpretis. Non enim 12 Sapient. dicitur Deus *in tranquillitate judicare*, sed *in æquitate*. Hæc enim verba sunt in Græco textu: Σὺ δὲ, δεσπόζων ἰσχύος, ἐν ἐπιεικείᾳ κρίνεις. *Tu, potentiæ & roboris dominus, æquum exerces judicium*, vel, *in æquitate judicas*.

Iræ *effecta* ob oculos habere semper is debet, qui de virtute meditatur. Nam hæc cogitatio ad mansuetudinem exercendam plurimùm facit. Multis hîc non opus est post ea quæ suprà dicta sunt. *Primò* igitur ira ubique damnosa est, si modum excedit. Cui nec inter jocos dandus locus; quia amiciciam in odium mutat: nec in disputatione; nam cognoscēdi studium in libidinem contendendi vertit: nec in judicio; potestati enim insolentiam addit: nec in institutione libe-

liberali; quippe animo mæsticiam ingerit, odiumque disciplinæ: nec in rebus secundis; nam invidiam auget: nec in adversis; quia misericordiam exsiccat, qui miseranti offensus est aut irascitur. Contrà facilitas aut mansuetudo rebus quibusdam opitulatur; alias ornat; iramque & morositatem omnem abolet. Vide Plutarchum lib. de cohibenda ira. *Secundò*, ut ibidem Zeno dicebat, semen esse mixturam vel temperaturam ab omnibus animi facultatibus avulsam: sic omnium animi perturbationum semina in iram confluxisse videntur; ut ea sit quasi compendium omnium passionum, tristiciæ, doloris, voluptatis, insolentiæ, invidiæ, concupiscentiæ, &c. Hîc patet voluptas ex spe futuræ ultionis: tristicia ex dolore offensionis: invidentia, quòd iratus ex malis gaudium percipiat; quod invidorum proprium est; nam dolent de bono alieno, & gaudent de malo. Hinc iratorum insolens concupiscentia, dum appetunt aliis malefacere. *Tertius* iræ effectus est animi fervor metaphoricus, qui in corpore proprie sic dictus. Fervor animi, id est, motus appetitus irascibilis, aut inclinatio præceps ad vindictam. Fervor corporis, id est, sanguinis ebullitio in corde. Nec solùm iræ, sed etiam amoris, hic effectus est. Hoc tamen discrimine. Fer-

vor amantis levis & dulcis est, tendens in bonum amati; ideo calori aëris vel sanguinis haud absimilis. Hinc sanguinei ad amorem propensiores. Nam hic calor, aut fervor, in spiritu sanguineo stabulatur. At fervor irati amaritudinem habet consumentem, & ad vindictam tendentem; similis sc. calori ignis vel flavæ bilis. Ideo iracundi dicuntur cholerici, aut bilioſi. Et in sanguine, aut spiritu bilioso aut igneo, ira consistit. Ideo fit ex evaporatione fellis. *Quartus* effectus. Ira in exterioribus signis cernitur. Hæc quoque longe alia quàm amoris. Dum quis irascitur, cor palpitat, tremit corpus, lingua vacillat, igne inflatur facies, exasperantur oculi; perditur noticia, vel sensus; manus turpiter sunt incompositæ, quia in medium ruit more insanientis; ridicule prosiliunt pedes; monitoribus & impedientibus temere insultat. Hinc Seneca, secundo de ira c. 35, *Qualem*, inquit, *intrà putas esse animum, cujus externa imago tam fœda est?* Horum tamen fere nihil amantibus convenit. Nam omnium elegantissimi & humanissimi esse solent. *Quintò*, ira plùs cæteris passionibus rationis usum impedit, propter calorem & præcipitem motum. Non enim deliberandi tempus concedit. Difficiles & morosos, ex injuriæ sensu, sanguinisque fervore, reddit.

dit. Hæc de effectis iræ. Quorum meditatio utilissima sapienti est, ne hac passione incitatus præceps eat.

Iræ tres gradus: in animo, in voce, in facto. In animo, mentis tumor, appetitus fervor, animi indignatio. In voce, rixa, contumelia, clamor, blasphemia; quibus interna animi passio exprimitur. Summus iræ gradus est in facto: sc. vindicta, læsio, violatio. Ab iisce omnibus virtute mansuetudinis immunes simus. Quantum igitur malum sit ira, si non ratione regatur, & virtute, palàm est.

Ordo rationis, qua Ira coercenda, in duobus spectatur. Primò in appetitu: *si vindicta* secundum rectam rationem appetatur. Ita tum ira, tum vindicta laudabilis & honesta. Secundò spectatur hic ordo rationis in irascendi modo: ut sc. ira, sive exteriùs, sive interiùs, non immoderate ferveſcat: aliàs non erit sine peccato & vitio. Et, cùm ira sæpe levia habeat principia, hac in parte sapiens poterit sibi præcavere, ne scintilla in ignem excrescat, aut fumus abeat in flammam.

Hæc de ira, mansuetudinis objecto. Et, quia contingit, homines vel nimis, vel non satis irasci; hinc sequitur, mansuetudinem in medio vitiorum consistere, dum modum impo-

imponit huic passioni, ne vel nimis efferveſcat, vel nimiùm flacceſcat, ut ne in exceſſu vel defectu delinquat.

Manſuetudini in exceſſu opponitur ὀργιλότης, iracundia. Quo vitio infectus, quibus & propter quos cauſſas non debet, citiùs, quàm oportet, iraſcitur, nec iraſcendi circunſtantias obſervat. Hujus tres ſunt ſpecies. *Prima*, in bilioſis, eſt excandeſcentia. Quæ eſt ira ſubita, in ſuperficie cordis accenſa; ideo brevis. Hinc poëta; *Ira furor brevis eſt*. *Secunda*, in melancholicis, dicitur furor, πικρότης, πικρεία, amarulentia, diuturnus furor. Tarde concipitur, ſed conceptus difficulter deponitur,, niſi ſecuta vindicta. Sed eo peior eſt hæc ira, quo magis occulta; qualis eſt ira proditorum. Qui hoc vitio laborant, triplicem incurrunt reprehenſionem. Primò quòd iram diutiùs æquo retineant. Secundò, quia corde occultant, itaque hominibus inſidiantur. Tertiò quia in ſe ipſos peccant, & in alios, morum difficultate, torvitate, moroſitate, amarulentia. Tale enim melancholicorum ingenium eſt. *Tertia* iracundiæ ſpecies eſt, ἀγριότης, βαρυθυμία, animi acerbitas, crudelitas, ferocitas; quæ vix poſt vindictam placari poteſt. Qui igitur hac ira laborant, feroces ſunt, immanes, vel implacabiles. Non tamen hoc genus

nus iræ occultum, sed apertum, non breve, sed perpetuum, esse solet. Imò aliquando continuatur in ipsis heredibus; quibus injuria non vindicata, testamento vindicanda relinquitur. Omnium igitur hæc pessima ira est, & charitati maxime contraria. Qualis fuit feritas Neronis, qui matrem, præceptorem, & tandem se ipsum, immaniter occidit. Non minor fuit crudelitas Astyagis, qui Harpago filium suum devorandum opposuit. At, ut canit poëta, *Candida pax homines, trux docet ira feras.*

In defectu mansuetudini opponitur ἀναισθησία, animi lentitudo, nimia indulgentia, vel conniventia; quam securitas, morumque licentia, comitantur; cùm scilicet, ne quidem quando oportet, iracimur. Qui hoc vitium possidet, λίθος, lapideus, stolidus, truncus dicitur; quòd nec sentiat, nec injurias ægre ferat. Proinde nec honoris, nec laudis, nec gloriæ, ulla capitur cupiditate. Famam, aut æstimationem nominis, testitudine tardior, nihili facit. Nam, si testudo pungatur, cornua saltem exerit: at ille, ad instar lapidis, ad omnes injuriarum impetus, manet immobilis; ideo, tanquam sensu communi orbatus, iracundo peior habetur.

CAP. XVI.

De Clementiâ.

CLementia mansuetudini virtus est subordinata: cùm hæc iræ, illa vindictæ, moderatio sit: hæc communis, & moralis; illa virtus politica, & regia. Qua superiores erga inferiores facillime placantur. Nam vindicare superiorum est, vindicari inferiorum. Ut enim continentiâ pravis libidinibus homines resistunt: ita superiorum ira in inferiores clementiâ coercetur. Nam, ut succincte dicam, nihil aliud est clementia, quàm virtus, vel saltem bonus & laudabilis animi affectus, quo ira & odium in aliquem, ne temere in vindictam exeat, comitate, vel potiùs lenitate, cohibetur. Ita definit Augustus. lib. 8 quæst. 31, ex Tullio, 2 de inventione.

Hinc sequitur, clementiam esse proprie superiorum, qui inferioribus nocere possunt; & ejus objectum esse vindictam vel pœnam, sicut ira est mansuetudinis. Ideo par in parem non potest exercere clementiam, quia par pari non subjicitur. Potest quidem socius socio irasci; sed nihil juris unus habet in alium. Non igitur hîc locum habet clementia, quia *Vana est sine viribus ira.*

At

At clementia est virtus moderans pœnam, quam inferiori superior irrogare potest; ideoque politica regiaque virtus. *Magni animi est*, inquit Seneca, 1 de clementia, *placidum esse, tranquillumque, atque offensiones superne despicere. Muliebre est, furere in ira. Frænum remordere, vel mordere, ignobilis bestiæ pertinacia est. Non decet regem sæva & inexorabilis ira.* Servare, proprium est excellentis fortunæ. Quæ nunquam suspici magis debet, quàm, cùm idem illi contingit posse quod Deus potest. Cujus beneficio in lucem tam boni, quàm mali, edimur. Igitur animum Dei sibi princeps asserens, alios ex civibus, quòd utiles, bonique, libenter videat, alios in numero relinquat, id est, sine nomine, sine usu, ut turbam tantùm faciant; quosdam esse gaudeat, quosdam clementer patiatur.

Mansuetudo verò virtus est communis, & moralis, omnibus conveniens, vel saltem unicuique inesse debet. Nam non omnes de aliis jure pœnas sumere possunt, sed tantùm superiores. At ira omnibus communis est. Igitur virtute mansuetudinis omnes indigent. Si latro, si hostis, ab alius nece abstineat; hæc abstimentia non proprie clementia, sed humanitas dicitur; quia, licet contingat alicui alium occidere, non tamen sequitur, hoc posse jure superioritatis, vel le-

gitime. Ideo non occidendo eum, humanitatem, non clementiam, exercere dicitur.

Differunt præterea manſuetudo & clementia circunſtantiis & objectis. Nam aliud eſt ira, aliud pœna; aliud circunſtantia iraſcendi, aliud puniendi; alia laus iræ, alia vindictæ moderationem conſequitur. Moderatio iræ ipſa per ſe difficilis eſt, ob impetum paſſionis, & celeritatem, quæ ſpecies quædam eſt inſaniæ. Ideo Divus Ambroſius, Epiſcopus Mediolanenſis, Imperatorem Theodoſium, propter crudelitatem, quam in Theſſalonicenſes exercuit, à ſe excommunicatum, in Eccleſiæ gremio recipi noluit, niſi publica præacta pœnitentia, & exhibito veræ pœnitentiæ ſigno; hoc eſt, lata & promulgata lege, ne bonorum alicujus confiſcatio, ne in aliquem vindicta, executioni mandetur, niſi elapſis triginta diebus à publicatione edicti, ut ſc. hoc intermedio ſpatio, ſi quid temere aut per iram factum foret, conſiderari & examinari poſſet, atque ſic revocari ſi factum fuiſſet injuſtum.

Moderatio pœnæ facilior eſt quàm iræ, pendens à noticia & circunſtantia decori & honeſtatis publicæ, & ab humanitatis communi ſenſu. Poteſt aliquis in primo iræ motu videri implacabilis, & tamen, ubi ad vindictam

dictam & pœnam ventum est, fieri clemens, ex sensu humanitatis, vel misericordiæ humanæ.

At quæri potest, an vindicta licita sit: siquidem Deus, ad se solum pertinere vindictam, ait. Resp. Primò, vindicta facta secundum rationem fit secundum Deum; siquidem recta ratio est à Deo. Secundò, vindicta quædam est virtus. Ergò laudabilis. Tertiò, si à potentioribus injuriam tulimus; Deo relinquenda est vindicta. Nec item, licet possimus, superiorem, à quo læsi sumus, pari damno debemus afficere. David Sauli pepercit, capitali tamen hosti, ut uncto Domini; & tamen David in regem unctus fuit. Quanto minùs licet subditis in principes suos, licet iniquos, insurgere? Hîc Dei vindicta expectari debet, non præcipitari humana. Quartò, cùm audis, vindictam soli Deo relinquendam; admoneris, non pro arbitrio, vel levi aliqua passione, quidlibet esse vindicandum, sed divinam expectandam ultionem. Hæc sententia temerarios & præcipites hominum motus & conatus coërcet. Quippe, ut ait Seneca, 2 de ira c. 34, *Abstinendum, sive par est qui lacessendus, sive inferior, sive superior. Cum pari contendere, anceps res est: vinci enim potes. Cum superiori, furiosum: vinci debes. Cum inferiore, sordidum:*

vincere, inglorium. Vindicta igitur licita est, si licite expetatur; sc. à Deo, vel magistratu, Dei vicario.

Clementiæ eadẽ, quæ mansuetudini, vitia opponuntur: quia sunt virtutes plane subordinatæ, & ad eundem affectum concurrunt. Virtutes esse, vel saltem laudabiles affectus, patet. Nam utraque humanæ naturæ quædam est perfectio, & sensitivum appetitum rationi subjicit. Partes temperantiæ potentiales dicuntur; quatenus consistunt in quadam appetitus refrænatione at temperatione. Nam, ut justicia in æqualitate iuris; fortitudo in animi firmitate; ita temperantia consistit in moderatione utriusque appetitus, sc. concupiscibilis; & irascibilis. Mansuetudo autem refrænat iram, clementia vindictam. Ideo referri debent ad temperantiam, ut partes potentiales aut virtutes cognatæ. Interim clementia, quatenus moderatur pœnam, proxima videtur charitati; quia maxima est, in Deumpariter, hominesque, virtus. Mansuetudo, quòd iram regat, humanam tuetur dignitatem. Nam ira animum & rationem præcipitat & corrumpit.

Utrique maxime opponitur crudelitas & feritas; sc. in excessu. Hæc duo non plane idem significant; sed feritas videtur peior esse crudelitate. Crudelitas à cruditate dicitur.

citur. Ut cocta & digesta saporis sunt dulcis; ita cruda asperi, ingrati, horrendi. Clementia animi quædam lenitas est, & dulcedo, in pœnis irrogandis. Ideo crudelitas vel cruditas morum directe clementiæ adversatur. Sævicia, vel feritas, à feris nomen habet, quæ etiam sævæ dicuntur. Feræ hominibus nocent, non ex odio culpæ, sed amore pastus. Sic homines feri in pœnis inferendis non culpam considerant, sed voluptatem, quam ex ipso hominis cruciatu capiunt. Qualia fuerunt illa veterum & Romanorum dira spectacula, cùm homines leonibus in pugnam & in prædam oblectamenti gratia objiciebantur, & in arenam cum bestiis depugnaturi descendere cogebantur. Itaque, sicuti nulla ex omnibus virtutibus magis homini, utpote animali rationali, quàm clementia, convenit; ita feritas instar bestialitatis est, æque clementiæ opposita, ac homini bestia; dum scilicet in puniendo modus atrociter exceditur, non tam ut culpam ulciscantur tales homines feri, quàm ut, ferarum instar, hominis cruciatu delectentur. Feritas igitur à crudelitate differt, ut bestialitas à malicia humana. Et, quamvis crudelitas videatur esse species injusticiæ in excessu pœnæ, tamen, quoad austeritatem animi, qua exercetur, opponi-

tur clementiæ; quæ animi dulcedo quædam, & lenitas est.

CAP. XVII.

De misericordia. Quomodo à charitate & clementia differat? Et quid sit?

CLementiæ affines misericordia, pietas, & charitas. Imò misericordia effectus quidam videtur esse charitatis. Hæ virtutes ad eundem effectum concurrunt. Nemo clemens, nisi etiam misericors; nec misericors sine charitate. Differunt tamen tum motivo, tum modo, vel circunstantia. Motivo; quia charitas proximum respicit, propter Deum, quem pietate colit: misericordia humanitatis sensu accenditur, & stimulo incitatur amoris. Deinde differunt modo. Misericordiæ est, beneficii collatione subvenire quantum fieri potest. Clementiæ, pœnæ subtractione, vel moderatione.

Misericordia subvenit, vel subvenire conatur, malo, vel miseriæ alterius. Hinc dicitur misericors, quasi habens miserum vel miserans cor super miseria alterius. Misericordiæ objectum est malum alienum. Nec tamen alius omne malum dignum est miseratione. Ut malum culpæ, vel peccatum, quatenus voluntarium, indignationis potiùs

tiùs quàm commiserationis materia est. Sed tantummodo malum pœnæ commiserationi objicitur; eademque ratione culpa vel peccatum quoque, prout habet rationem pœnæ; ac ob id quodammodo involuntarium censetur. Et sic commiseratione etiam peccatorum afficimur: non quatenus voluntariò & contra conscientiam peccant, sed quatenus peccando quodammodo puniuntur, & redduntur ex liberis servi. Hinc, Matth. 9, Iesus, videns turbam, commiseratione super iis commotus est, quòd essent dissipati, quasi oves, non habentes pastorem. Nam, cùm peccatum corrumpat & evertat naturam humanam, quis pius peccantium non commisereatur?

Plena misericordiæ definitio, aut descriptio, ex Arist. 2 rhet. c. 8, divo Aug. 9 de civit. c. 5, Thoma 2ª 2æ quæst. 30 art. 1, hæc colligi potest. *Est dolor vel compassio de malo alieno, quasi involuntario, & contra miserabilis personæ dignitatem, tanquam nostro, & cui, quantum in nobis est, subvenire cupimus.*

Singulæ partes hujus definitionis sunt explicandæ. Primò misericordia dicitur dolor de malo alieno. Hinc differt à tristicia. Quæ quidem dolor est, sed de malo proprio. Deinde tristicia est in sensu, misericordia in voluntate. Hinc tristicia est passio; Mise-

ricordia virtus consectaria charitatis. Secundò dicitur dolor de malo vel miseria aliena. Unde dicitur misericordia, quasi cordis commiseratio super malo vel miseria proximi. Malum autem est defectus vel privatio boni. Ergò ratio commiserandi est privatio & defectus, unde dolor & compassio in animo. Tertiò malum objectum misericordiæ dicitur involuntarium. Nam illud malum est miseria alterius, à qua ille dicitur miserabilis. At miseria omnis, ut sic, involuntaria est. (Nemo enim volens miser; sicut nec nolens beatus.) Nec tamen malum, misericordiæ objectum, simpliciter debet esse omnino involuntarium. Nam possumus commiseratione duci super peccatore; non ideo tamen peccatum, ut sic, est involuntarium, sed ut respectum & ordinem habet ad pœnam. V. g. ex humanitate commiseramur hominis rapti ad supplicium, non quia peccavit ex malicia, sed quia illud peccatum ordinatur ad supplicium & pœnam, naturæ humanæ corruptivam, quod sic quodammodo dicitur involuntarium, quia nemo sponte se obligat ad pœnam. Quartò dicitur dolor de malo alieno, tanquam proprio. Id fit dupliciter. *Primò* ex unione amoris. Nam amicus est alter ego. Sic malum amici tanquam pro-

prium

prium æstimatur; & amantium dolor omnis est mutuus, tanquam compassio de mutuo malo. *Secundò* malum proximi tanquam nostrum putatur, ex communicatione ejusdem mali, vel possibilitate similia patiendi. Hinc procliviores ad commiserationem sunt, qui vitæ statu & conditione miserabilibus sunt similiores; quòd in eadem mala facile se incidere posse credant; ut senes, debiles, formidolosi, mulieres, sapientes, qui vitæ huius pericula perspectiora habent. Contrà, qui putant, se felices & potentes esse, nec usque adeo vitæ incommoda timent, ut iracundi & superbi homines, difficiliùs misericordia afficiuntur. *Hinc* proverbium: *Ira non habet misericordiam.* Quippe passio est misericordiæ contraria. Qua de re 2 rhet.c.8. Quintò dicitur malum contra personæ miserabilis dignitatem, non simpliciter vel secundum omnes circunstantias. Sic enim esset misericordia contraria justiciæ, & contingeret misereri eorum qui juste puniuntur. Quod fieri non debet. Aliàs virtus virtuti esset contraria. Sic non putatur, malum esse proxime contra dignitatem ejus simpliciter, sed secundum quid. Hoc est; non ut est talis homo, sed ut est homo simpliciter; quem, ut talem, digne puniri credimus; ejus tamen commiseratione duci-

ducimur, ut est homo; quasi cujus miseria sit contraria humanitati, vel contra dignitatem hominis simpliciter, qui ordinatur ad beatitudinem, non ad miseriam. Nec tamen necessum est, ut hoc expresse à miserante cogitetur. Sed satis est, si implicite, vel virtualiter. Nam experientia docet, interdum nos commisereri alicujus ex solo mali spectaculo, incitante humanitatis sensu, etiamsi actu non cogitemus, illud esse contra dignitatem hominis. Quia tamen non cogitatur contrarium, implicite illud cogitari potest. Nam facile in mentem id venire solet. Quæ causa est, cur superbi sint immisericordes, quia, dum omnes contemnunt, digne alios pati, quæ patiuntur, putant. Sextò misericordia dicitur, qua commiserans, quantum in eo est, miserabili lubenter succurrere cupit, & malum impedire. Non quidem ut actu aut re ipsa semper subveniat. Nam miseratione ducimur latronis suspendendi; nec tamen volumus impedire suspendiū. Sed quia dolor de malo alieno talis esse dicitur, ut eo quis promptus alacerque ad subveniendum reddatur, si commode id fieri posset, si facultas ferret aut occasio, si succurrere liceret aut oporteret.

CAP.

CAP. XVIII.

Quomodo Deus misericors? An misericordia sit virtus specialis ab aliis diversa?

MAlum, vel defectus proximi cujus miseremur, noster quodammodo videtur esse, seu ex unione affectus, seu communicatione, saltem potentia, ejusdem mali: sed & Dei, præcise misericordia, ex sola amoris unione; quòd nos quasi aliquid sui diligat: non ejusdem mali communicatione, cùm Deus sit ἀπαθής. Fateor tamen, ex ejusdem mali communicatione, vel possibilitate similia patiendi, multo magis misericordiæ viscera inflari & incitari. Hinc Deus, ut magis magisque suam in homines charitatem misericordiamque commendaret, nostram induere voluit naturam, ut ipsius interventu re ipsa nostrorum particeps fieret malorum, eoque vehementiùs, ut frater, nostri misereretur. ad Heb. 2. Nec hinc major hominis quàm Dei misericordia, quia minor in homine subveniendi potentia quàm in Deo. Nam ipse Deus ex suo misericordiarum fonte hominem induit, ut amicus inimicis, denique frater fratribus, succurreret. Et quis dubitet, maximum nominis fraterni esse affectum, fratrem esse factum ex divina mise-

misericordia, quæ consequenter simpliciter summa est?

Sed hîc non disputamus de divina misericordia. Quæ toto genere ab humana discrepat. Nam non differt à bonitate vel essentia divina. At humana misericordia est virtus moralis; qualitas, non substantia animæ.

Verùm misericordia humana non videtur esse virtus separata ab aliis virtutibus. Primò videtur esse actus tantùm charitatis. Nam ejusdem virtutis est, velle bonum, & impedire malum proximi. Utrumque charitatis opus. Et tamen, malum proximi impedire, vel, quantum fieri potest, avertere, pertinet ad misericordiam. Secundò ne virtus quidem, nec actus virtutis, esse videtur. Nam virtus, est habitus electivus. In istâ verò nulla est electio. Imò electionem & consilium impedit. *Omnes homines*, inquit Salustius, *qui de rebus dubiis consultant: ab ira & misericordia vacuos esse decet.* Tertiò nemesis passio laudabilis est, at contraria misericordiæ. 4 rhet. c. 9. At nihil, virtuti contrarium, est laudabile. Ergó.

Iis non obstantibus, contrà statuendum, misericordiam esse virtutem moralem, diversam à charitate, & ab aliis virtutibus, licet à charitate separari nequeat, quam

neces-

necessariò consequitur. Probatur; quia habet proprium objectum formale, propriamque agendi difficultatem. At virtutes formalibus objectis & finibus distinguuntur. Propriumque & formale objectum misericordiæ est malum proximi, non simpliciter, ut bono oppositum, sed ut nostra opera sublevabile. Quod in executione, vel actione misericordiæ peculiarem propriamque habet difficultatem. Non enim misericordia est dolor de malo proximi, ut est oppositum bono. Sic enim dolere de malo proximi pertinet ad charitatem. Sed est dolor de malo, ut nostra opera sublevabili. Nec sine speciali difficultate. Nam, si malum leve est, vel non arduum ad removendum, non efficit dolorem misericordiæ. Ita difficultas vel ex amore personæ miserabilis, vel necessitate, vel rei loci ve oritur circunstantia. Cui superandæ peculiari opus est virtute. Nam omnes virtutes ex formalibus objectorum rationibus proprias habent annexas in actione difficultates. Quia virtus circa ardua versatur. Unde laus nascitur. Contrà, quia vitium facile est, & omnes quasi sponte ad illud incurrunt; ideo vituperium, non laudem, meretur. Facile enim est, aberrare à scopo; sed difficile, attingere. Misericordia igitur est virtus moralis, diversa

à cha-

à charitate & aliis virtutibus.

Ad primam autem instantiam resp. Si malum proximi sumatur simpliciter, ut oppositum bono; non aliam à charitate virtutem requirit. At, si respiciatur, ut quædam miseria sublevabilis, ad illud removendum necessaria est peculiaris virtus misericordiæ. Quæ quidem dici potest effectus charitatis, quia est virtus consectaria. Nam, qui miseretur, diligit priùs.

Ad secundam resp., misericordiam non esse electionem, &c. ut est passio irregulata; qualis est misericordia mulierc ularum: sed hoc verum est de misericordia; ut est virtus moralis. Sumitur igitur misericordia ut passio, & ut virtus. Ut passio, dicitur potiùs miseratio, à *miserando*. Græcè ἔλεος. Ut virtus, proprie dicitur misericordia, à *miserendo*, ἐλεημοσύνη. Licet hæc sæpiùs promiscue sumantur; ut fecimus superiori capite. Verùm proprie miseratio mollioris naturæ est. Misericordia, viri fortis. Quam Athenienses non modò virtutis loco habuerunt, sed etiam numinis, eique templum & aram extruxerunt. Alexand. ab Alexand. gen. dier. c. 13. Eleemosyna tamen vulgò significat actum misericordiæ, non quemcunque, sed re ipsa sublevantis necessitatem aut miseriâ proximi, sive in rebus spiritualibus, sive

corpo-

corporeis. Nam eleemosyna in duobus consistit; nempe in dando, & remittendo. In remittendo, ut, si pauperi, qui solvendo non est, remittatur debitum; si offendenti, veniamque precanti, condonetur. In dando, ut, si ignoranti communicetur doctrina, aberranti correctio, consilium dubitanti, tristi solatium, esurienti cibus, potus sitienti, nudo vestis, vago domus; denique misero & afflicto, quantum fieri potest, succurratur. Hisce duobus versiculis eleemosynæ, tum corporales, tum spirituales, continentur. Corporales istoc:

Visito, poto, cibo, redimo, rego, colligo, condo.

Spirituales illo:

Consule, castiga, solare, remitte, fer, ora.

Ad tertium idem respondendū. Nam misericordia opponitur nemesi ut passio. Utraque est passio, rationeque opinionis vel æstimationis de bonis vel malis alterius, aliquam habent contrarietatem. Nemesis est, cùm boni ægre ferunt, indignos uti rebus secundis. Miseratio, cùm ægre ferunt, bonis male esse; vel, cùm quis æstimatur indigna pati. Nemesis, (divini judicii angelus,) cùm quis tristatur, si indignis bene fiat. Utraque laudabilis est, & ex bonis prodit moribus. Nemesis, indignatio, & ἐπιχαιρεκακία, perversum gaudium, est malevolen-

tia circa voluptatem & dolorem, ex iis quæ proximo obveniunt. Nam nemeseticus indignabunde & molestè fert, indignam alicui prosperitatem contingere. Invidus in excessu turbatur de digna prosperitate proximi. Ἐπιχαιρέκακος, malevolus, tantum abest ut doleat, ut etiam lætetur de indignorum prosperitate.

Et hæc de misericordia, virtute non modò morali, sed veræ christianæ charitatis assecla, homine dignissima. Nihil enim hominem magis decet quam humanitas. At immisericordia humanitatis fontem exiccat. Stoici tamen misericordiam inter animi vitia numerabant. *Misericordia*, inquit Seneca 2 de clement., *vitium est pusilli animi*. Item; *ægritudo animi, quæ non cadit in sapientem*. Qui sc. non miserabitur, sed succurret. At miseratio talis esse potest, qualem Stoici volunt, & modum excedere. Ut miseratio muliercularum; quæ nocentissimorum lachrymis ita moventur, ut, si liceret, etiam carceres effringerent. De qua intelligendus Salustius loco suprà citato. At misericordia, virtus moralis, ortum ex humanitatis excessu habens, in voluntate stabulatur, non in puro appetitu. Judicio & recta ratione regitur, Deique æmulatur bonitatem. Cujus sc. misericordia latiùs quasi funditur, quàm sua

justi-

justicia. Hæc enim ad tertiam quartamve tantùm generationem, illa in millesimas, inde à patribus extenditur; ut è secundo decalogi præcepto didicimus.

Denique misericordiæ in excessu opponitur immisericordia, animi duricies; in defectu, mollicies animi; quæ muliercularum potiùs quam virorum fortium, propria est.

CAP. XIX.

De modestia, & humilitate.

SEquuntur reliquæ partes potentiales temperantiæ; modestia, humilitas, &c.

Modestia in specie magnanimitatem, ut liberalitas magnificentiam, comitatur. Sed in genere omnis vitæ moderatio modestia appellatur, à *modo* requisito in omni virtute. Unde mediocritas, vel moderatio, virtus dicitur. Nam virtus ordinatur ad bonum. Bonum autem, ait Augustinus, lib. de nat. boni c. 3, consistit in modo, specie, & ordine. Ergò omnis virtus modum mediocritatemque habet. Hinc in genere modestia quasi omnis virtus est: sed, quatenus adhæret temperantiæ, maxime apparet in actionibus exterioribus, in gestu, in vestitu, in honoris ambitu. Ideo complectitur quoque humilitatem. Quæ neminem præter ratio-

nem efferri finit. Omnibus hominibus convenit, maxime regibus & principibus. In quorum vultu ea laudatur modestia, quæ præ se fert gravitatem, non morositatem; ea severitas, quæ grati animi index sit, non levitatis. Quare principem ita temperatis moribus esse decet, ut summa majestas summa cum humilitate, & consequenter humanitate, copulata esse videatur. Hinc patet, modestiam esse temperantiæ partem; sc. potentialem, vel ei affinem. Nam, quamvis modestia generaliter omnis vitæ moderatio sit, quasi omnis virtus; ut tamen affectus moderatur, & refrænat cupiditatem, spem, audaciam; specialiter ad temperantiam reducitur. Et id muneris, quod est, refrænare passiones, modestia suo præ se fert nomine. Nam dicitur à *modo*; qui est moderatio, vel refrænatio. Et, licet temperantia in contemnendis prætermittendisque voluptatibus præcipue cernatur; in singulis tamen actionibus humanis modestia illi prælucet; ut eorum moderatrix atque auriga quasi esse videatur. Unde illud Solonis tam laudatum dictum, *Ne quid nimis*. Est enim sententia modestiæ, nec nimis sapiendum, nec nimis dolendum, nec nimis gaudendum esse, &c. sed omnia moderate agenda.

Ad modestiam pertinet humilitas, & aliæ etiam

etiam virtutes. Humilitas moderatur motus spei & audaciæ. Ideo pertinet ad temperantiam, ut pars potentialis. Moderatur motus audaciæ, ne plura nobis polliceamur quàm par est. Hac igitur virtute facillime homines inter se conciliantur. Nec tamen humilitati repugnat cognitio divinorum donorum. Hoc est; non ideo quis definit esse humilis, si in se agnoscat quædam esse Dei dona, aliis hominibus denegata. Nam, si gloriandum, in Domino gloriandum, 1 ad Cor. 1, v. ult. Nisi enim divina χαρίσματα agnoscamus, in Deum ingrati sumus. Nec hoc est plus sibi tribuere quàm oportet; quod humilitati contrarium est; sed ea grato animo agnoscere, quæ à Deo possidet. Interim humilitatis est, ut quis alium se superiorem & meliorem esse non ficte putet; ad Philipp. c. 2, v. 3. Id fit tribus modis. Primò, comparando bona sua naturalia cum iis, quæ alter habet dono Dei, vel supernaturaliter. Hac instituta comparatione, alterum sibi præferet. Secundò, conferendo minus Dei donum in se cum majori in altero. Humiliter sic alteri se subiiciet. Tertiò, si defectum suum cum perfectione alterius comparaverit. Tunc humilem se, & altero inferiorem, præstabit. Qui igitur virtutem humilitatis habet, nunquam se præferet a-

lii, sed potiùs alium se præstantiorē putabit. Loquor potissimùm de æqualibus. Nam inæqualium eadem ratio non est. Tamen, *quanto majores sumus*, inquit Seneca, *tanto humiliores nos esse decet.* Neminem contemnere oportet, sed unumquemque convenienter tractare.

Hinc humilitas virtus est communis, sed maxime æqualium. Æquales voco, statu, dignitate, loco. Aliàs humiliatio fit propter inæqualitatem donorum vel dignitatis. Nam, nisi sit aliquid in eo, cui humiliamur, nobis præferendum, humiliatio non est, sed simulatio; ut sunt salutationes, geniculationes publicæ.

At quæritur, quomodo humiliabitur superior inferiori? Si æstimet se inferiorem, simulate agit, vel vires suas ignorat, imò virtutem non habet. At, si meliorem se novit, & superiorem altero, non recte humiliabitur, sed ficte, dum deteriorem sibi præfert. Ergò humilitas non videtur cadere in superiorem: & per consequens non est virtus communis omnibus, vel perfectio habentis. Resp. Primò, omnis homo virtutis capax est, modò non obstent ingenia & mores. Secundò, superior non humiliatur inferiori, quatenus superior. Tertiò, nullus ita bonus, quin in eo sit aliquis defectus; nec ullus ita malus, quin in se boni aliquid habeat.

habeat. Superior igitur, quà talis, alium sibi non præferet; sed quatenus sui defectus aut imperfectionis conscius est. Nam, quamvis princeps reliquos potestate præcedat; potest tamen inferior esse consilio aut ratione, ideo aliorum opera & consilio indigere. Hinc, quanto major est, tanto debet esse humilior, & curare ut ametur potiùs ob humilitatem, quàm ut ob superbiam & contemptum metuatur. Deinde omnis homo quodammodo duplicem gerit personam; sc. sui, & Dei, quatenus imago Dei. Si tibi non vis alium ratione suæ personæ præferre; saltem debes ratione imaginis divinæ. Rom. 12, v. 10. Imò humilitas maxime ad Deum ordinatur; quem reverenter colere, cui humiliter nos subjici, æquum est. Nec est inter homines humilitas vera, nisi in ordine ad Deum, quatenus Dei imaginem gerunt. Igitur animum cohibet, ne nimis alta sapiat, aut aliquid cum proximi contemptu aut detrimento moliatur. Refrænat immoderatum appetitum; sicut magnanimitas firmat ne despondeat in arduis, & impellit ad prosecutionem magnorum, secundum rectam rationem.

Hic tacitæ objectioni occurrendum. Humilitas videtur magnanimitati contraria. At virtutum nulla est contrarietas. Ergò non

est virtus. Probatur major. Magnanimitas magna appetit, humilitas magna refugit. Resp. Humilitas reprimit appetitum, ne in magna contra rectam rationem feratur. Magnanimitas ad magna impellit secundum rectam rationem. Hic igitur nulla est contrarietas.

Rursus; Virtus dispositio perfecta dicitur. 7 phys. text. 17, 18. At humilitas imperfectorum est. Ergò non est virtus. Patet minor ex eo, quòd humilitas Deo non attribuatur, ut justicia, sapientia, &c. Ergò humilitas non est perfectio, vel dispositio perfecti. Resp. Perfectum dupliciter sumitur; simpliciter, & secundum quid. Perfectum simpliciter dicitur, in quo nullus est defectus, nec absolute, nec ad aliud. Sic solus Deus dicitur perfectus. Perfectio secundum quid dicitur, quando perfectum tantummodo secundum naturam rei, statum, aut tempus, ita vocatur. Sic homo, virtute præditus, dicitur perfectus, non simpliciter, sed secundum quid tantùm. Nam ejus virtus, vel perfectio, ad Deum, defectio potiùs est, vel imperfectio. Et sic virtus dicitur dispositio perfecti, non simpliciter, sed secundum quid.

CAP.

CAP. XX.

De circunstantiis humilitatis.

QUo quis major, eo humilitate sit illustrior. Virtus in infirmitate, hoc est, humilitate, perficitur. 2 Cor.c.12,v.9. Nam proprie humilitas, sui ipsius despectio est. Ea perficitur quatuor circunstantiis. Primò ad humilitatem spectat, te ipsum contemplari. Secundò, quæ tibi subsunt. Tertiò, quæ circa te sunt. Quartò, quæ supra te sunt. Ut egregie docet Bernardus,2,3,4,5 lib.de consideratione.

Prima itaque humilitatis circunstantia est sui ipsius consideratio. Nam sui noticia principium est sapientiæ. Sapit frustra, qui sibi non sapit. Quid prodest, mundum universum lucrari,si animam perdis? Matth.16,26. De te tria meditare; *quid,quis,qualis*. Quid,in natura. Quis, in persona. Qualis, in moribus.

Quid enim homo? Homo est animal rationale mortale. Naturæ tuæ mortalitas, & fragilitas, altiores spiritus obtundere debet. Intellectus verò, ratio, & illa divinæ auræ particula, naturæ mortalitatem & imbecillitatem solabitur & confirmabit. Hæc igitur meditatio ad modestiam & humilitatem multùm facit.

Secundò meditandum, quis sis, & de quo factus. Sane homo figmentum est, & quasi evanescens spiritus, de terra formatus; sc. cinis, & in cinerem reducendus. Quæ sors omnibus æqualis, quoad naturæ mortalitatem. Hæc meditatio te in mediis honoribus honorum contemptorem efficit. Scilicet cui incertum, an illis ultra temporis momentum sis fruiturus, tu vermiculus cornua de terra exeres, indignitatis tuæ, originis & paupertinæ sortis immemor? Illud Ausonii potiùs insonet auribus perpetuò:

Fortunam reverenter habe, quicumque repente
Dives ab exili progrediere loco.

Tertiò meditandum, qualis sis; sc. peccator morte dignus, si tecum summo jure agatur. Sic tu coram Deo & proximo, tuæ conscius miseriæ, humiliaberis, cùm, qualis sis, cogitas. Qualis quoque antea fueris, ad animum revoca. Collata enim posteriora cum prioribus ampliorem humilitatis materiam præbent. Nam carendo potiùs, quàm fruendo, nostra bona cognoscimus.

Secunda humilitatis circumstantia est contemplatio eorum quæ tibi subsunt. Nempe tu homo es, creatura es, dominus non absolute, sed quodammodo, constitutus. Omnia tibi, & in usum tuum, condita. Hinc philosophus, 2 phys. c. 3, nos etiam quasi

rerum

rerum fines esse, ait. Absolute tamen, & jure proprietatis, Dei solius est quidquid est. Dei solius est orbis terræ, & plenitudo ejus. Psal. 24,1. Deus, proprietarius; homo, usufructuarius. Si igitur, abjecta humilitate, tuæque immemor sortis, usurpator evadas superbus, & in alios contumelioſus; cœlitus tibi vindictam imminere, puta. Nam *ante ruinam*, inquit Sapiens, proverb. 16,18, & c.18,v.12, *cor exaltatur*; sicut *ante exaltationem humiliatur*; c.15,v.33. Id enim proprium, *Parcere subjectis, & debellare superbos.*

Tertia circunstantia humilitatis, est eorum, quæ circa te sunt, contemplatio; ut subditi, discipuli, liberi, domestici, & quicumque tuæ sunt curæ commissi. Horum omnium oportet habere seriam rationem: scilicet ut humiliter in te ipsum descendas, nec ultra vires spiritus efferas: ut majori te subdas, parcas minori: ut ingenue tuam agnoscas insufficientiam; ἱκανότητα vel sufficientiam omnem à Deo reverenter expetas. Circa nos quoque esse dicuntur, quæ ad nos non pertinent; ut multifaria mundi negotia; quorum vanitas & incertitudo in nobis, fragilitatis & ἀδενείας humanæ conſciis, veram gignere debet humilitatem, nostrique contemptum.

Sed omnium maxime te humiliabit seria eorum

eorum, quæ supra te sunt, cogitatio; *quarta* sc. humilitatis circunstantia. Hoc est, si in Deum, in mentes beatas, si in cœlum, unde tibi animus, mentis aciem intendas. Hoc enim est repatriare; id est, in veram patriam respicere, unde peccato exulas. Et sane mens nostra peregre vagatur, quoties, illis superioribus relictis, ad ista deflectitur inferiora & visibilia. Nam hæc intueri ad comparandam noticiam, sive appetendo ad usum, sive disponendo ad actionem, nihil prodest, nisi per harum rerum contemplationem animus ad superiorum noticiam assurgat & elevetur. Id enim vere repatriare est; id est, de patria corporum in spirituum regionem remeare. Nam invisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intelliguntur. Rom. 1, v. 20. Ut mundus visibilis quasi scala sit, qua in mundum intelligibilem adscenditur. At non cives, sed exules, indigent scala. Nos igitur exules sumus, & istud exilium veram in nobis excitare debet humilitatem. Quid enim exule superbo iniquius? Deinde comparatio nostræ mortalitatis cum illorum superiorum immortalitate, nostræ miseriæ cum illorum felicitate, qua nostro vitio excidimus, omnem jactandi & gloriandi ansam debet præcidere.

CAP.

CAP. XXI.

An humilitas sit pars temperantiæ. Et de gradibus ejus duodecim.

EX dictis lectori cordato patet naturâ humilitatis. Quæ sine dubio pars est temperantiæ, non integralis, non subjectiva, sed potentialis. Nam temperantiæ laus ponitur in refrænatione vehementiorum passionum; sicut vox ipsa indicat. Quid enim aliud, temperare, quàm moderari vel reprimere? Hinc omnes virtutes, quæ præcipites affectiones reprimunt, Temperantiæ adhærent. At, sicut mansuetudo motum iræ coërcet, clementia vindictæ exceſſum; ita spei, nimiùm in alta tendentis, motum refrænat humilitas; & sub modestia contineri videtur, quòd sit moderatio spiritus efferentis seſe. At omnis virtus moderatio quædam est passionum. Ergò non sola temperantia. Resp. Verum quidem est, omnem virtutem moralem in passionum occupari moderatione, ne limites rectæ rationis excedant: tamen formaliter, & speciali ratione, id præstat temperantia. Nam, quamvis justicia cupiditatem refrænet; id tamen non est de formali ratione justiciæ, sed hoc potiùs, ut jus suum cuique tribuat; quod præstando, nimiam

nimiam cohibet cupiditatem. Item formalis propriaq; ratio fortitudinis est, constanter in periculis & animose gerere sese; contemnere mortem, si opus est. Et inde sequitur moderatio timoris aut iræ; vel potiùs hæc moderatio præcedit actum fortitudinis formalem. Ergò, licet omnis virtus communiter passionem rationi subjicit; passionem tamen refrænare, propria & formalis est ratio temperantiæ. Ideo suprà diximus, Temperantiam in genere omnem virtutem complecti. Nam actus virtutis, ut justiciæ, fortitudinis, &c. præsupponit refrænationem vel moderationem passionis, formalem actum temperantiæ, generalem omnis virtutis. Humilitas igitur, mansuetudo, modestia, liberalitas, quoque speciali ratione temperantiæ accensentur. Nam liberalitas moderatur cupiditatem habendi. Alia ratione pertinet ad justiciam, quatenus exercetur in alium. Mansuetudo iram coercet; clementia vindictæ modum imponit; humilitas nimis altos spiritus dejicit, vel motum spei moderatur.

Thomas, 2ª 2æ quæst. 161 art. 6, ex regula beati Benedicti c. 7, recenset duodecim humilitatis gradus.

Primò, corde & corpore, oris depressione, humilitatem ostendere. Nam externa

signa

signa internam virtutem arguunt.

Secundò, pauca, & cum ratione, sine strepitu aut clamore, loqui. Nam nihil magis humilitati contrarium loquacitate contentiosa. *Qui multa loquitur, pauca bene loquitur.*

Tertiò, non facile ad omnia ridere. Id enim immodestiæ & scurrilitatis indicium, longe alienum ab humilitate.

Quartò, modum, regulamque à societate, siquam habes, tenere: hoc est, legem vivendi communē observare. Aliàs non vivendū inter homines, sed vel cum diis, vel cum bestiis.

Quintò, putare se aliis inferiorem; hoc est, non se aliis temere præferre.

Sextò, suam agnoscere indignitatem; id est, vitiis suis non abblandiri. Unusquisque sit acerrimus suimet ipsius censor; ne aliàs illud audiat, *Turpe est doctori, cùm culpa redarguit ipsum.*

Septimò, confiteri peccata, tum coram Deo, tum coram hominibus. Nam nihil magis ad humilitatem facit, quàm suæ miseriæ agnitio.

Octavò, dura & aspera patienter ferre; quasi non fortuitò, sed ex consilio & prudentia Dei, omnia nobis contingant; mala in finem bonum bonis & piis; in malum malis impiisque.

Nonò, obedire libenter superioribus. Imò inci-

incipit humilitas ab ea obedientia, quæ Deo debetur; cui nos noſtraque omnia humiliter ſubjici, æquiſſimum eſt.

Decimò, ſuæ voluntati & libidini non indulgere. Nam φιλαυτία, vel ſui amor, peſſimus morum magiſter.

Undecimò, Deum timere, & ejus præcepta amare. *Deum ipſum reverere, & mandata ejus obſerva; quia hoc eſt totum hominis.* In fine Eccleſiaſtæ v. penult. Hoc totum hominis eſt, in quo ſe occupare debet, & ſine quo totus homo nihil niſi vanitas.

Duodecimò, taciturnitati ſtudere. Nam taciturnitas virtus homiletica eſt. Cui opponitur ἀδολεσχία, garrulitas, nugacitas; itẽ λαλία, loquacitas; item λογοποιία, vanitas. Vide de iis Characteres Theophraſti. Hęc tria vitia inter ſe affinia ſunt, ſæpeque confunduntur. Ita tamen differunt. Ἀδολεσχία otioſorum hominum nota eſt, & delirantium; quibus ſc. tempus nugis & fabulis terere volupe eſt, qui nunquam ſeriis occupantur ſermonibus, ſed fabuloſis & fatuis tantúm: imò ἀδόλεσχος *fatuus* Latine dici poteſt, à *fando*, quòd inepte loquatur. Λαλία, loquacitas, eſt nota eorum, qui nugis non modò tenentur, & confabulationibus, ſed inſuper in congreſſibus, modum non obſervantes, perpetuò & ſoli loqui volunt, tacere nun-

re nunquam. Λογοποιία, vanitas, loquacitas est mendaciis referta, vitium maleficiatorũ, & minimi pretii hominum; quibus mos est, falsa confingere, ut iis potissimùm ceu vera narrent, qui veritatis falso desiderio nimiùm ducuntur. Qua prurigine hoc calamitoso sæculo plures premi videas. Ceterùm λαλία est quasi genus λογοποιίας, & ἀδολεσχία quasi ejus species. Nam quid aliud λογοποιία, quàm λαλία mendaciis referta? Quid aliud ἀδολεσχία, quàm sermo nugarum plenus, prolixa & inconsiderata sine sale loquacitas? At sapiens multa paucis dicit; vesanus pauca, imo nulla, multis.

Ex iis omnibus patet, humilitatem essentialiter in appetitu consistere; quatenus refrænat impetum animi, ne inordinate in magna feratur. Ejus tamen regula in cognitione vel intellectu fundatur; qua quis non se pluris, quàm oportet esse, putat. Humilitatis principium & radix est Dei reverentia. Deinde interior dispositio animi; ex qua exteriora signa & actus in voce, gestu, verbis, aspectu, factis, manifestantur; ut contingit quoq; in aliis virtutibus. Nam exteriora interiorem animi affectum & habitũ produnt. Quippe in humilitate duo sunt, ut in aliis virtutibus, consideranda. Unum, habitus internus animi, quo suæ dignitatis conscius

est. Nam virtus non in ignoratione aut imprudentia consistit. Alterum, actus externus, quo alios sibi præfert; tum suæ propriæ indigentiæ, tum suæ imbecillitatis humanæ non ignarus. Nihil igitur iste, quod magnum sit, aut eminens, sponte unquam ambit. Imò in honore sibi delato non ficte, sed ingenue, suam agnoscit & deplorat incapacitatem. *Humilis*, ait Bernardus serm. 34 in cant.cant., *humiliationem in humilitatem convertit*. Sed quid hoc est? Resp. cum Bernardo, *multos humiliari qui non sunt humiles*. Ut appareret quotidie in hominum salutationibus, quę fere fictæ sunt, & meræ simulationes. Ergò non omnis humiliatio fit secundum humilitatem. *Quidam*, inquit Bernardus, *cum rancore humiliantur; alij patienter; alij libenter*. Primi rei sunt, secundi innoxii, ultimi justi & vere humiles. Sola enim læta, non coacta aut extorta humilitas, laudem gratiamque meretur. Et, licet humilitatis aut patientiæ materia aliunde ministrari possit, ut probra, damna, supplicia; non tamen ab alio, sed à se ipsa, vera est humilitas; quæ illa aliunde illata incommoda, tacita lætaque conscientia, Dei nomine, subeunda esse censet. Hoc, est, humiliationem convertere in humilitatem; id est, humiliari secundum virtutē humilitatis, libenter, voluntarie, non ficte, non coacte.

CAP.

CAP. XXII.

Vitia humilitati oppoſita.

HUmilitati in exceſſu nimia morum vel ingenii ſimplicitas opponitur; qua quis ſe contemptibilem reddit aliis, & immemor officii cunctis cedit. At in defectu humilitati adverſatur ſuperbia; inordinatus ſc. appetitus excellentiæ; qua quis, præterquam ſe, reliquos omnes contemnit.

In ſuperbiâ quoque tria ſunt affinia vitia: nempe ὑπερηφανία, ſuperbia; ἀλαζονεία, oſtentatio; αὐθάδεια, amor ſui. Quæ tria, licet fere nunquam ſeparentur, quòd non differant ſubjecto, ratione tamen diſtinguũtur. Ὑπερηφανία aliorum omnium, præterquam ſui ipſius, contemptus eſt. Hinc Græce ita dicitur, quòd, ceteris mortalibus ſuperiorem ſe eſſe, perſuaſum habeat ὑπερήφανος. Et ſimili de cauſſa Latine dicitur ſuperbia, ab ambitu ſupereminendi aliis. Qui vult ſupergredi quod eſt, ſuperbus eſt. Iſidorus, lib. 10 Etym., *Rectè*, inquit, *definitur ſuperbia inordinatus appetitus excellentiæ, cum aliorum contemptu.* Cui nullũ par eſſe vitium ait Chryſoſtomus. Initio Epiſt. ad Theſſ. *Olim*, inquit Servius, *ingens facinus fuit ſuperbia, ut Tarquinius pro multis ſceleribus acceperit Superbi nomen.* Ex dicta

definitione, duo mala huic vitio ineſſe, conſtat. Prius eſt vana de ſe ipſo opinio. Alterum deſpectus aliorum. Illud αὐθάδεια eſt, amor ſui, arrogantia. Cui opponitur manſuetudo, vel benignitas. Sibi igitur ſufficiens eſt αὐθάδης, at in alios contumelioſus ὑπερήφανος. Ἀλαζονεία, oſtentatio, ſua tantùm extollit, ſine aliorum contemptu; eaque de ſe prædicat quæ non habet; vel, ut ait Apoſtolus, 6 ad Gal., ἑαυτὸν φρεναπατᾷ, ſe ipſum ſeducit. verſ. 3.

Superbiæ quatuor ſunt ſpecies, juxta Gregorium, 23 moral. c. 7. Prima, æſtimare, omne, quod habet, bonum à ſe eſſe. Secunda, bonum deſuper datum ſuis attribuere meritis. Quæ ſuperbia Phariſæorum & Pelagianorum eſt. Tertia, jactare quæ non habet. Quæ oſtentatio eſt. Quarta, aliis deſpectis, ſibi ſoli velle habere quicquid habet. Quæ proprie ſuperbia eſt.

Si quæratur, quale peccatum ſit ſuperbia; dico, eſſe primum peccatum, vel omnis peccati primã ſcaturiginem. Id primò patet ex Eccleſiaſtici 10, v. 13, 14. Item 3 Gen. v. 22, ex voce ipſius Dei; *Ecce Adam quaſi unus factus eſt ex nobis, ſciens bonum & malum.* Quibus verbis haud dubie arguitur Adamus expetitæ ab eo affectatæque divinæ excellentiæ. Quod ſuperbiæ crimen eſt. Nam, ſi homi-

nem

nem opifici suo maxime humiliari oportet, quis non videt, aversionem hominis à Deo esse superbiæ, quatenus illa aversio est inordinatus appetitus excellentiæ indebitæ? Primum itaque hominis peccatum fuit superbia, multis aliis criminibus stipata. Ut, inordinato uxoris amore, non concupiscentiæ, sed amiciciæ, ne conjugem contristaret, Dei præceptum parvi pependit. Accessit quoque nimia curiositas; sc. experiendi quid in illo fructu vetito latitaret. Deinde infidelitas, dum dubitaret de veritate comminationis divinæ, *Cùm ex illo fructu comederis, morieris.* Denique inobedientia, & contemptus Dei. Verùm radix & principium omnis mali fuit superbia, vel ambitus divinæ excellentiæ.

Hinc omne peccatum superbia, materialiter saltem, dici potest; quòd superbia sit principium omnis mali. Nam omne peccatum est ἀνομία, legis divinæ transgressio vel supergressio. Quia tamen non semper peccatum fertur in ipsam transgressionem legis formaliter, sub ratione peculiaris objecti aut excellentiæ; ideo non omne peccatum dicitur formaliter, vel proprie, superbia. Veluti, homicidium, quatenus est transgressio vel supergressio legis divinæ, potest appellari materialiter superbia, qua sc. quis in a-

liquid fertur, quod hominem legi subjectum non decet : tamen , quum homicida non committat homicidium eo consilio , ut legem Dei excedat; ideo non potest dici formaliter aut proprie, ratione homicidii, superbus ; quod non committit, ut legem Dei superbe contemnat, sed potiùs, ut vindicet injuriam , & suæ satisfaciat libidini aut iræ. At superbia, ut est speciale peccatum , contrarium humilitati , pro objecto peculiari & proprio habet alterius contemptum, cum appetitu inordinato excellentiæ. Dicitur itaque primum peccatum , vel principium peccati , loco prædicto Ecclesiastici , non quòd omne peccatum specialiter ex superbia oriatur, sed quòd omne genus peccati ex superbia oriatur, & omne peccatum , materialiter saltem, superbia dici queat.

Nec tamen hinc sequitur , humilitatem esse primam virtutem , quemadmodum superbia dicitur primum peccatum ; quia non est idem ordo virtutum & vitiorum. Nam vitium est corruptio virtutis. Et, quod est primum in generatione , illud est ultimum in corruptione. Ut; Fides prima virtus est: Ergò infidelitas ultimum peccatum ; ad quam homo per alia peccata interdum perducitur. Potest tamen quadam ratione humilitas dici prima virtus. Nam, si humilitas

cum

cum fide conferatur, fides quidem erit prima virtus ratione obiecti, nempe Dei, qui est objectum fidei excellentissimum: at humilitas dicetur prima virtus ratione subjecti vel creaturæ: nam nihil aliud est quàm voluntaria dependentia creaturæ rationalis à creatore; quasi basis & fundamentum fidei. Nam fides locum non invenit in pectore superbo, sed supplice & humiliato, quod Deo reverenter sit substratum.

CAP. XXIII.

De modestia.

MOdestia vel à *modo* dicitur, vel à *modico*. Ut à modo; virtus est generalis, decorum & modum servans in omni vitæ actione. Cui subjicitur humilitas; de qua hactenus. Ut à modico; virtus specialis est circa modicos vel mediocres honores; ut magnanimitas circa magnos. Itaque modestia & magnanimitas non sunt duæ virtutes specie diversæ, sed tantùm gradu differunt, aut secundum magis & minus; sicut liberalitas & magnificentia, aut dispositio & habitus.

Modestia igitur est virtus moralis, modum servans & mediocritatem in parvis honoribus recte expetendis aut aspernan-

dis. Qua sc. quis, suæ conscius tenuitatis, à magnis abstinet honoribus, nec delatos acceptat, mediocribus contentus. Sic unumquemque hæc virtus suæ stationis vel conditionis finibus coërcet, ne plus, quàm debet vel decet, expetat. De qua virtute 4 Ethic. c.3 & 4. Et, quandoquidem à magnanimitate specie non differt, eapropter apud Græcos nomen non invenit. Nam utraque circa honores versatur. Magnanimitas circa magnos. Modestia circa mediocres. Nec eadem omnibus conveniunt. Hinc magnanimitas illustrior est modestia, ratione objecti; subjecto tamen possunt convenire. Nam reges & principes magnanimitas justa, & modestia, ornant. Magnanimitas fortunam potissimùm moderatur principis; norma sc. & regula recte appetendi honores.

Modestiæ tres circunstantiæ notari debent. Primò rerum & factorum. Ut sc. rebus vel factis honores digni expetantur. Veluti ex bene administrata republica, ex honesta militia, ex virtute, ex artium & litterarum studio, aliisque præclaris actionibus, quæ laudem & honorem merentur. Secunda circustantia est modi; ut expetantur honores eâ ratione quâ decet. Non vi, dolo, fraude, metu, crudelitate; qui tyranno-

rannorum mos est. Non largitione aut corruptelis; ut qui honores & dignitates emunt. Neque calumnia, aut aliorum detractione; ut multi, qui, de aliis male loquendo, volunt ipsi videri meliores. Tertia circunstantia quantitatis est, ne majores expetantur honores quàm nostra natura, virtus, doctrina, actiones, mereantur.

Modestiæ tres quoque partes. Prima, legitima honorum acquisitio; vel etiam contemptus, si acquiri non possunt. Secunda, animi quædam acquiescentia in parvis aut mediocribus honoribus. Tertia honoris conservatio & defensio. Nam, quamvis magnanimus vel modestus malorum contumelias & calumnias parvi faciat; tempore tamen & loco, quando & quomodo oportet, nomen & famam suam adversus quemcumque tueri tenetur.

Hæc virtus potissimùm se prodit in gestu, vestitu, & verbis. Denique modum constituit in actionibus humanis, præcipue externis. Hinc Thomas tres alias modestiæ partes tradit; sc. ordinationem, ornatum, austeritatem, ordinantis convenientes actiones spectantia, ut omnia ordinate fiant vel non fiant. Quippe eò bona ordinatio tendit; ut aliquid fiat aut non fiat; & quomodo singula fiant, sc. prout expedit;

quæ non minima pars prudentiæ. Ornatus eò refertur, ut omnia fiant decenter, non solùm ordinate. Austeritas est gravitas in amicorum colloquiis & aliis negotiis, quæ personis & rebus conveniat. Nam, circunstantiarum neglecta ratione, austeritas gravitas ficta & ridicula, imò morositas, censetur.

Modestiæ in excessu opponitur ambitio, φιλοτιμία, præsumptionis filia; id est, honoris indebiti ambitus. In defectu cum modestia pugnat ἀφιλοτιμία, animi abjectio, & contemptus omnium honorum. Sed in hoc vitio pauci offendunt, cùm pauciſſimis hac tempestate honores, stimuli artium & virtutum, offerantur. Aliquot tamen inter magnates, dum honores publicos gestant, muscas cum Domitiano consectantur. Scilicet honoribus uti nesciunt. De quibus quid aliud dicendum, quàm quod Domitiani servus dixisse fertur? Qui interrogatus, essetne quispiam cum suo domino, respondit, Ne musca quidē; ut qui omnes suo tecto sustulisset. Denique virtus hæc modestia proprio apud Græcos nomine caret; & de ejus possessione, tanquam loco vacuo, vitia extrema certant. Nam ambitiosus hodie strenuus & magnanimus habetur. Ἀφιλότιμος, omnium honorum contemptor, modestus dicitur. Ita

huius

huius sæculi mores ferunt, ut vitia pro virtutibus æstimentur.

CAP. XXIV.

De magnanimitate.

MAgnanimitatem quidam referunt ad fortitudinem; quòd circa magna & ardua, sicut fortitudo, versetur. Et sane non est magnanimitas sine fortitudine animi. Sed eam tamen nunc ad temperantiam reducimus, quatenus ejus ratio formalis, est, temperare & moderari in nobis nimiam honoris ambitionem. Est enim virtus moralis, qua magnos honores, sed debitos, appetimus, acceptamus, & conservamus. Ut enim ambitio indebitos cum aliorum contemptu honores appetit: ita magnanimitas honores quidem non mediocres admittit, sed animo aspirat ad magnos legitimosque, cum nullius injuria aut offensione conjunctos. Abjecti enim animi est, omnes honores refugere; cùm honor sit præmium virtutis.

Hinc magnanimitatis objectum in genere est, quicquid magnum & excelsum habetur in rebus humanis; in specie, magnus honor. Primò, quia honor bonum divinum est. Nam Deo attribuitur proprie honor, non laus. Quippe laus eorum est proprie, quæ referuntur

runtur ad aliud, tanquam ad finem. Ut; laudatur virtus, quia via quædam est ad felicitatem. Laudamus bonum equum, quia bene currit; bonum oratorem, quia bene persuadet. At honor est ejus quod aliò non refertur. Ut Dei, aut felicitatis. Ergò laus aliquid humanum est; honor divinum. 1 Ethic. in fine. Secundò, Dei in terra vicariis, regibus & magistratibus, honorem exhibemus. Tertiò, honor est præmium virtutis; ideo quodammodo melior virtute. Hinc externorum bonorum maximum est honor; cujus amore omnes ingenui & bene nati ducuntur.

Magnanimitatis partes ex definitione tradita colligi possunt. Prima est, appetere honores, nec ab omnibus promiscue delatos, sed magnos, & à claris magnisque viris delatos. Nam ab illaudatis hominibus honorari, dehonestari est. Si quæras, cur magnanimus honores appetat; resp. Quia dignum se sentit honoribus, propter virtutem quam possidet. Virtus enim latere non potest. Si tamen hominum invidia justis defraudatur honoribus, si pro beneficiis in rempublicam collatis afficiatur ignominia; non ideo tamen animo frangitur; sed vitæ ante actæ conscientia, & eximiæ virtutis, adversus omnem fortunæ impetum se munit

munit & confirmat; ignominiam, ab obscuris hominibus perceptam, flocci non facit; ab eminentioribus verò illatam infamiam, virtuti suæ quodammodo tenebras offundentem, extinguere & expungere conatur. Sic in rebus secundis non nimis effertur; nec adversis succumbit; sed in omni tempore vir quadratus, constans, bonus, & semper sibi similis, manet. Quippe nihil magis summos viros in rebus prosperis decet, quàm humilitas; nihil magis in adversis consolatur, quàm patientia.

Secunda pars magnanimitatis est honorum acceptatio, virtutis ergo. Nam virtus non in imprudentia, non in ignoratione; sed in scientia, rerumque usu, consistit. Qui igitur virtutem possidet, virtutis præmium jure appetit, & oblatum ambabus, ut dicitur, ulnis amplectitur. Ideo magnanimus, suæ conscius dignitatis & virtutis, honores sibi oblatos non aspernatur, sed, sicuti decet, acceptat.

Tertia pars magnanimitatis est honoris accepti, etiam, si res postulat, cum vitæ periculo, conservatio & defensio. Eaque ratione magnanimitas fortitudinis pars esse videtur. Oportet enim magnanimum esse fortem; quo adversus improbos obtrectatores fortiter honores & famam tueatur.

Nam

Nam præstat, honeste mori, quàm vivere turpiter. Ideo hac ratione magnanimitas, ut fortitudo, in irascibili animi facultate ponitur. Nam bonum, malum, honor, ignominia, absolute ad vim concupiscibilem pertinent. Sic magnanimitas, quia circa honorem est, temperantiæ adjudicatur; sed, ut additur honoribus, ratio ardui ad irascibilem refertur. Eo modo magnanimitas fortitudini adjacet, quatenus est circa honores arduos & difficiles ad habendum. Hoc est, circa magnos & excellentes honores, qui paucis contingere possunt. Nam magnanimitas dicitur quasi *magnitudo animi*. *Animus* sumi solet pro vi irascibili. 3 de anima, textu 42.

Dixi, magnanimum famam & honorem etiam cum vitæ discrimine conservare. Hinc non colligendum, me vindicandi aut ulciscendi studium probare. Quod est contra virtutem clementiæ, mansuetudinis, & legem divinam. Verùm neminem volo sui adeo oblitum, ut famæ aut honoris nullam habeat rationem, ut non à calumniis obtrectatorum nominis sui æstimationem, quomodo & quando oportet, cum moderamine justæ tutelæ, non vindicandi studio, nec ex passione animi, sed ex justo dolore, & prout recta fert ratio, tueatur.

Duo

Duo in maganimo requiruntur; sc. ἀξία, & ἀξίωμα. Ἀξία est dignitas. hoc est, ut sit dignus honoribus. & cur? & quomodo? Quia magnis rempublicam affecit beneficiis; quia excellenti & singulari virtute est præditus. Axioma est illius virtutis & dignitatis interna persuasio. Ut enim non est sciens, qui nescit, se scire; ita non est magnanimus, aut honoribus dignus, qui non est conscius suæ virtutis. Et, quia magnanimitas versatur circa magnos honores, debet ideo scire, se illis dignum esse. Nam, si contentus est mediocribus, non est magnanimus; forte neque modestus. Etiam omnia singulis non conveniunt. Quæ liberalitas in uno, in alio eadem avaricia; quæ in uno magnificentia, prodigalitas in alio eadem dicetur. Nam virtutes & actiones humanæ se accommodant circunstantiis magnificentiæ. Magnificentia in opibus, ut decet, magnis occupatur, liberalitas in mediocribus facultatibus. Si igitur princeps, qui magnas possidet opes, tenues & mediocres sumptus faciat: non dicetur liberalis, sed avarus. Alius tamen, idem faciendo, habebitur liberalis. Nam actiones virtutis ex facultate, intentione & consilio agentis, æstimantur. Si vir mediocris regias præberet epulas, non propterea diceretur magnificus, sed prodi-

gus;

gus; quia non servat decorum: similiter si princeps mediocribus acquiescit honoribus, non ideo modestus, sed simplex, & abjecti nimis animi, habetur. Item, si mediocris fortunæ vir ad regios aspiret honores; ideo non est magnanimus, sed ambitiosus. Ergò virtus non aliter, quàm ex facultate & consilio agentis, debitisque circunstantiis, æstimatur.

Object. Virtus moralis vel est circa passiones, vel operationes. At magnanimitas circa neutras. E. non est virtus. Prob. minor. Primò magnanimitas non est circa actiones humanas. Sic enim esset pars justiciæ. Neque circa passiones. Quia circa honores. At honor non est animi passio. Resp. Honor quidem non est passio, vel operatio; tamen passionis objectum; sc. spei, quæ ad bonum arduum tendit. Sic magnanimitas immediate est circa passionem spei, quam moderatur ne nimis alte efferatur: remote, circa honorem, illius passionis objectum: sicut fortitudo circa mortis est pericula, ut objectum timoris & audaciæ.

Magnanimi qualitates & proprietates non prætereundæ. Primò calumnias contemnit. Secundò omni virtute instructus est: Tertiò, virtutis suæ sibi conscius, eapropter honorem, virtutis præmium, jure expetit.

Quar-

Quartò nihil adeo magnum esse putat, cui animo & virtute sua par esse non possit; multo minùs id magnifacit cujus gratia quid turpe sit patrandum. Quintò moderate honores appetit, generosè acceptat, tuetur constanter. Sextò auram popularem flocci non facit, se ipso suisque bonis contentus. A se parasitos & assentatores longe ablegat, à veritate & conscientia in omni actione solùm pendens. Septimò laudes suas, aut alienas, ne videatur esse loquax, prædicare non solet. Octavò injuriarum non recordatur, quia animum habet omni injuria altiorem. Nonò placabilis est, & mansuetus, tardus ad vindictam. Turpe enim est, sapientem iræ succumbere. Decimò prudens est; &, in excessu, majestatem refert ad tarditatem; ne videatur πολυπεάγμων: in voce, gravis; in sermone, constans; ne levis appareat.

Magnanimitati in excessu opponitur insolentia; qua quis, se ipsum ignorans, immeritos venatur honores. Scilicet est gloriæ caninus appetitus, qua prorsus indigni sumus. Quo malo qui fascinatus, ad omne facinus & periculum, dominandi gratia, rapitur. Regnum petivit ambitiosus Cæsar, sed de summo fortunæ gradu præceps in ipso senatu cecidit. Alexander, regnorum helluo, totius terræ ambit imperium; illum

verò pauxillum veneni sustulit. O quot & quantas hominum strages, quot & quantas civitatium & imperiorum ruinas, siticulosa honoris ambitio peperit!

Magnanimitati in defectu opponitur pusillanimitas, honorum omnium contemptus; ipsa superbia, insolentia, ambitione, peior; quòd hominem segnem, inertem, & ad res gerendas plane ineptum, reddat!

CAP. XXV.

De studiositate, & parcitate; earumque oppositis.

SEquuntur reliquæ temperantiæ partes potentiales, seu virtutes affines, studiositas, & parcitas. Σπουδή, seu studium, aut studiositas, virtus est moralis, studio nimio sciendique immodico desiderio frænum rationis injiciens, ut tantùm ea, quæ scire expedit, & quatenus expedit, cognoscere velimus. Virtus affinis temperantiæ. Nam, ab ea nimius sciendi ardor temperatur. Quamvis omnes homines à natura scire cupiunt, 1 met. in initio; & scire, pulchrum sit, ac honorabile, de anima in initio: Cupiditati tamen modus sciendi, ne in curiositatem derivet, imponendus est. Hic modus pertinet ad virtutem studiositatis.

Hinc

Hinc, Augustinus, lib. de moribus Eccl. c.21, *Curiosi*, inquit, *esse prohibemur. Quod magnum temperantiæ est munus.* Accedat & illud dictum satis vulgatum, *Noli altum sapere.* Quo vetatur curiositas, quæ contraria virtuti studiositatis.

Boni, studiosique, tribus efficimur modis; natura, more, ratione. Etenim nascimur homines primò, non animal rationis expers. Deinde necessaria est institutio, exercitatio, mos, assuefactio; quam subsequitur ratio vel habitus virtutis. Animantia namque muta, & rationis expertia, plurimùm naturam sequuntur. At humanum genus mentis est & consilii capax, plenum artibus & ratione. Vide 1 metaph.c.1. Hinc ratio reliqua in homine naturam, institutionem, morem, denique habitum virtutis, perficit, ut omnium actionum & virium humanarum directrix. Ita σπουδή, vel studiositas, ratione moderatur nimiam cognoscendi sitim, & vitium curiositatis impedit.

Ex iis patet, objectum studiositatis esse cognitionem. Nam, quid aliud est studiositas, quàm vehemens applicatio mentis ad aliquid cognoscendum? In studio itaque primò applicamur ad cognitionem habendā; deinde ad ea in quibus à cognitione dirigimur. Ideo assuescere oportet ad ea quæ

scire utile est in vita & moribus. Et ad hæc-ce solùm, aliis ut inutilibus & superfluis resectis, hominem studium astringit.

At primò sic instatur contrá. Virtus in genere ἀρετὴ dicitur, & virtute præditus ἀρετάω, studiosus; ut sæpiùs apud Aristotelem in Ethic. Ergò ἀρετὴ est virtus generalis, non specialis pars temperantiæ. Secundò studiositas est circa cognitionem. Cognitio ad virtutem intellectualem, quæ in parte animi cognoscitiva, non moralem, quæ est in parte appetitiva, pertinet. Ergò studiositas videtur potiùs esse virtus intellectualis, quàm moralis. Tertiò non videtur esse pars temperantiæ. Nam temperantia dicitur à temperatione vel refrænatione animi; studiositas contrà ab animi applicatione ad cognoscendum.

His non obstantibus, certum est, studiositatem esse virtutem moralem, moderantem sciendi appetitum. Nam, cùm homo à natura quodammodo soleat esse nimis curiosus, indiget certa virtute, qua inter officii limites contineatur, quaque solummodo velit cognoscere, quæ scire expedit. Ideo ad tres prædictas instantias resp.

Ad primam. Virtute præditus in genere ἀρετάω vel studiosus dicitur, à cura, studio, vel diligentia. Nam semper in actione est.

At

At studiositas dicitur specialis virtus, & pars temperantiæ, quatenus nimium sciendi appetitum refrænat.

Ad secundam. In cognitione duplex bonum attenditur. Primùm ipse actus cognoscendi. Ita spectat ad facultatem intellectivam; quæ cognitionis actus elicit. Secundò, aliud bonum, quod circa cognitionem, refertur ad appetitum; sc. ut homo appetat aut velit recte applicare intellectum ad hoc vel illud cognoscendum. Et hoc bonum pertinet ad studiositatem; quæ ideo in virtutibus moralibus numeratur. Dicitur igitur cognitio objectum studiositatis, non quatenus est actus facultatis intellectivæ, sed quatenus studiositas cognoscendi appetitum & desiderium moderatur. Nam voluntas, vel appetitus, intellectui, & reliquis animi facultatibus cognoscitivis & motivis, imperat; ideo indiget virtute, qua ipse regatur, ne modum imperii excedat.

Ad tertiam. Temperantiæ est, moderari motus: ne, quod naturaliter concupiscitur, nimis & superflue sequamur; ut voluptatem cibi, & veneris: vel ne naturam potiùs, brutorum instar, quàm rationem rectam, amplectamur. At homo naturaliter scire cupit. Hic appetitus sciendi studiositate regitur, ne nimius sit, & inordinatus. Ideo stu-

diosítas est pars temperantiæ. Dicitur quidem temperantia à refrænatione animi: at studiosítas quoque refrænat appetitum cognoscendi. Aliter; est applicatio animi ad cognoscendum, sed cum refrænatione.

Huic virtuti in defectu vitium opponitur ἀνώνυμον, nisi hoc vocari queat incuria, oblivio, affectata ignorantia, ad ingenii vel naturæ maliciam consectaria. In excessu contraria studiosítati est curiosítas, nimius cognoscendi amor, quo plus cognoscere cupimus quàm scire opotet, aliisque modis quàm quomodo oportet.

Hoc patet ex variis circunstantiis. *Primò* curiosítas spectatur ex parte finis. Ut, si quis vanitatis studio, aut propter malum finem, quærat scientiam; vel, religione & divinis posthabitis, & omnino neglectis, sæculares tantùm litteras curiosíssime sectetur. Ut hodie, & olim, sophistæ. Nam scientiam tantùm jactationis aut lucri causa habent, vel habere videri volunt.

Secundò ex parte ipsius hominis curiosítas intelligitur; si scilicet, neglecto munere vel officio, πάρεργα & aliena quis tractet. Ut, si pastor ecclesiæ, susque habito ministerio, profana legat, & plane alienis studiis incumbat; ut medicinæ, &c. Hoc enim est, falcem immittere in alienam messem.

Ter-

Tertiò curiositas attenditur ex parte doctoris. Ut, si quis tacita vel expressa invocatione studiis suis diabolum consulat. Quæ curiositas superstitiosa dicitur.

Quartò curiositas spectatur quoque ex parte rei cognoscendæ; si sc. captum hominis excedat. Hac curiositate quis in errores facile labitur. Talis vanitatis forte argui studium Criticorum potest.

Quintò attenditur quoque curiositas ex parte modi; si studiis nulla conceditur requies. Hac curiositate vires tandem animi labescunt. Sunt patres, quibus nimius amor causa est, ne vere liberos suos ament. Ut stirpes mediocribus aquis aluntur, abundantibus suffocantur; ita animus moderatis crescit laboribus, nimiis obruitur. Tota hominis vita in animi remissionem, seriumque studium, dividitur. Hinc non modò vigilia, sed etiam somnus, necessarius fuit; neque bellum tantùm, sed etiam pax; neque sine serenitate semper tempestas; neque seria semper negotia, sed aliquando feriæ; & ut uno expediam verbo, requies laborum est condimentum. Plutarch. de educ. lib.

Vltima pars potentialis temperantiæ est parcitas. Quæ Thomæ modestia in apparatu exteriori. Aliter simplicitas dicta; nisi quòd simplicitas latiùs patet, quàm ut ad exterio-

teriora solùm referatur. Etenim ea proprie candor animæ est & actionum ; cui dolus vel hypocrisis opponitur. Verùm enim simplicitas, sine prudentia, stulticia est, nimiaque credulitas.

Parcitas igitur est virtus moralis, exteriora hominis, & ornamenta, & vestimenta, moderans, ne superflue hisce utamur, aut nimis exquisita requiramus. Refrænat itaque parcitas appetitum vanitatis in vestibus & ornamentis. Qua virtute omnino indigemus, cùm fere omnes inanis gloriæ vento inflemur. Omne peccatum in exteriore cultu intelligitur è suo genere. Quorum generum duo sunt. Unum in hoc est, quòd contra consuetudinem aliquid fiat ; & sic est peccatum in excessu. Ut, si quis longe aliter vivere aut vestiri velit, quàm mos patriæ, aut hominum, cum quibus versatur, permittit. Sane turpis pars est, quæ non universo vel toti congruit. Alterum genus peccati in exteriori cultu intelligitur ex ipso utentis appetitu, id est, ex affectu inordinato, cultus, sive incultus sit, assuetus, sive non. Hinc sequitur vitium sollicitudinis de inani gloria deliciarum. Ut, si quis sollicitus sit nimis de habenda veste pretiosa, ut hominum gloriam aucupetur, ut se plurimis monstret; vel si propter delicias corporis

vesti-

vſtimenta aut ornamenta quærat. Hæc omnia contraria ſunt parcitati; quæ modum facit in exteriori apparatu, ac honeſtatē cōſectatur. Nam pompam quærit mulierum affectatus ornatus. Qui eo periculoſior, quòd viros ad laſciviam provocet. Proverb. 7, v. 10: *Ecce mulier illi obviam proceſſit ornamento meretricio, cauta corde.* Moderato tamen, non ſordido cultu utatur, ne à viro ſuo contemnatur. Egregie Tertullianus, lib. de cultu fæmin., mulierum Chriſtianarum ornatum depingit. *Prodite, medicamentis extructæ Apoſtolorum; ſumentes de ſimplicitate candorem, de pudicicia ruborem; depictæ oculos verecundia & ſpiritus taciturnitate; inſerentes in aures pro monilibus ſermonem Dei; annectentes cervicibus jugum Chriſti. Caput maritis ſubjicite; & ſatis ornatæ eritis. Manus lanis occupate, pedes domi figite; & plùs quàm in auro placebunt. Veſtite vos ſerico probitatis, byſſino ſanctitatis, purpura pudicitiæ. Taliter pigmentatæ, Deum habebitis amatorem.* Eodem quoque libro, cultum affectatum, Deoque ingratum, fœminarum, his verbis deſcribit: *In Deum delinquunt, quæ cutem medicaminibus ungunt, genas robore maculant, oculos fuligine collinunt. Diſplicet illis nimirum plaſtica Dei in ipſis. Redarguunt, reprehendunt, artificem omnium. Reprehendunt enim, cùm emendant,* cùm adjiciunt; utique ab adverſario artifice, ſc. diabolo,

sumentes additamenta ista. Nam, quis corpus monstravit mutare, nisi qui & hominis spiritum malicia transfiguravit. Ille indubitate ejusmodi ingenia concinnavit, ut in nos quodammodo manus inferat. Quod nascitur, opus Dei est. Ergò, quod fingitur, Diaboli negotium est. Divino operi Satanæ ingenia superinducere, perquam scelestum est & pernicioſum.

CAP. XXVI.

De fortitudine. Quot modis accipiatur? Quid sit? In quibus vera fortitudo occupetur?

HActenus de tribus primis virtutibus cardinalibus. Sequitur quarta, fortitudo scilicet. Quæ cur temperantiæ postponatur, diximus suprá. Dignitate certe temperantiam fortitudo præcedit. De qua copiosissime Aristoteles 3 Ethic. c. 7, 8, 9, & 10. Primò, quanto præstat, honesta aggredi, quàm turpia refugere, tanto antecellit fortitudo temperantiæ. Secundò, generosius est, dolorem fortiter ferre, quàm à voluptatibus, quod temperantiæ est, abstinere. Tertiò, ut bonum prius est malo, verum falso: sic prius est, bonum velle aggredi, quod est fortitudinis, quàm, malum vel turpe vitare,

tare, quod est temperantiæ. Siquidem à malo non deflectimus, nisi quia bonum est, à malo deflectere. Et, quamvis mali fuga prosecutionem boni in ordine executionis antecedat, non tamen ordine intentionis. Quartò, bonum multitudinis divinius est & melius quàm bonum unius. 1 Eth.c.2. Iustitia & fortitudo spectant ad bonum multitudinis. Quia justicia in communicatione boni alieni ad alios pertinet. Fortitudo in bellorum periculis, maximeq; mortis, pro communi salute sustinendis, versatur. Temperantia solùm tuetur bonum singulare, & hominis principium, dum concupiscentias & voluptates singulorum moderatur. Iustitia igitur & fortitudo virtutes sunt excellentiores temperantia. Sed Iusticia præstantior fortitudine; cùm nihil foret opus fortitudine, si omnes essemus justi. Ideo fortitudo justiciæ quasi munimentum & præsidium est. Sed utrique præcellunt virtutes theologicæ, & in humanis prudentia, quæ suo imperio reliquas virtutes intellectuales & morales regit.

Fortitudo multis modis sumitur. *Primò* pro corporis robore. Quo sensu equum dicimus fortem. Nec alia ratione in sacris celebratur fortitudo Samsonis.

Secundò fortitudo significat animi firmitatem

tatem in omni actione honesta. Ita fortitudo non est virtus specialis ab aliis distincta, sed omnium virtutum necessaria conditio. Nam actiones secundum virtutem debent esse firmæ & constantes. Hinc justicia definitur constans voluntas jus suum cuique tribuendi. Et nihil magis contrarium virtuti levitate & inconstantia. Hoc itaque sensu fortitudo est virtus generalis, tanquam virtutum omnium communis conditio. Hinc ἀρετὴ Græce ἀνδρεία, ἀπὸ τῦ ἀνδρὸς, sicut Latine virtus à viro, denominatur. Hoc sensu & ipsum ἀρετὴ ἀπὸ τῦ Ἄρεως, à Marte, arcessi queat. Nam fortitudo virtus est mascula, & virorum propria; quippe quibus animi constantia & firmitas maxime convenit; ut mulieribus inconstantia & *mollicies*; à qua forte *mulier* nomen habet. Simpliciter igitur virtus sumitur pro fortitudine, vel firmitate animi. Ut in illo Maronis; *Dolus, an virtus, quis in hoste requirat?*

Tertiò fortitudo significat tolerantiam vel patientiam in adversis. Ut illo Catonis:

Esto animo forti, cùm sis damnatus inique.

Quartò fortitudo proprie, & sicut hîc, accipitur. Quando specialis animi firmitas est ac robur in sustinendis periculis, perferendis laboribus, &, si res postulat, contemnenda

da morte. Hinc, 2 Ethic. c. 7, & 3 c. 6, definitur *mediocritas circa metum & audaciam.* Metus & audacia dupliciter sumuntur. Primò pro vitiis extremis, & oppositis fortitudini. Nam metus est vitium contrarium fortitudini in defectu; audacia, in excessu. Secundò metus & audacia accipiuntur pro passionibus appetitus irascibilis. Ut igitur intelligamus, quomodo fortitudo sit mediocritas circa metum & audaciam, notandum, virtutem tribus modis circa aliquid versari. *Primò*, ut fugiendum; *secundò*, ut dirigendum; *tertiò*, ut amplectendum. Fortitudo versatur circa metum & audaciam priori acceptione; sc. ut opposita vitia extirpentur & fugiantur. At, ut audacia & metus sumuntur posteriori modo, tanquam irascibiles passiones animi, fortitudini objiciuntur, non omnino ut extirpentur, sed ut dirigantur, & modum vel mediocritatem servent. Nam, nisi virtute regantur, rationis usum impedire poterunt. Fortitudinis igitur est, audaciam & metũ extirpare quidem ut vitia, sed moderari ut passiones. Virtutis est, fugere vitium, & passionem regere; ne nimiùm timeamus, quando, quomodo, & ubi non oportet; vel ne nobis ipsis nimiùm fidamus, ne nimiùm simus in laboribus & periculus suscipiendis præcipites & auda-

audaces. Quod hominibus contingere solet ex defectu experientiæ. Plùs enim metuimus aut confidimus quàm oportet, quatenus non sumus periculis assuefacti, nec magnitudinem & difficultatem cognoscimus. *Dulce bellum inexpertis.* At agendi consuetudine, longo usu & experientia, virtus comparatur. Ideo fortitudo circa labores, dolores, pericula, imò ipsam mortem, si ita oportet, suscipiendam, versatur. Sed, cùm dicitur mediocritas circa metum & audaciam, hæc omnia subintelligi possunt.

Hinc colligimus, in duobus veram fortitudinem occupari; nempe in tolerando, & aggrediendo. Fiducia temperandus animus ad tolerandum; timori modus imponendus ad aggrediendum. Hinc meritò hisce duobus definitur fortitudo *mediocritas circa timorem & fiduciam*; eodem, quo priùs, sensu.

Objecta igitur fortitudinis sunt τὰ φοβερὰ, terribilia, & τὰ θαῤῥητικὰ, confidibilia, ut ita loquar: in summa, quæcumque metũ aut fiduciam afferre possunt. Omnia mala metum & formidinem efficere apta sunt; non tamen omnia viro forti æque timenda aut fugienda. Quædam enim timere vel fugere, honestum & laudabile est; ut scelera, iram divinam, infamiam, Ecclesiæ vel patriæ calamitatem. Talia qui non timet aut

curat,

curat, vir bonus non est. Alia sunt ἀδιάφορα; quæ scilicet, si nostra culpa contingant, meritam incurrunt reprehensionem. Aliter sua natura vituperatione & ignominia vacant. Ut paupertas, morbus, servitus, exilium, orbitas. Rursus; Malorum, 3 Ethic. c. 7, alia sunt ὑπὲρ ἄνθρωπον, majora quàm ut possint aut debeant ab homine contemni. Ut prodigia, fulmina, terræ motus, eluviones, spectra. Hæc qui non timet, insanus & stupidus est. Alia sunt κατ' ἄνθρωπον, infra fines humanæ facultatis. Quæ à viro forti ferri & perferri possunt. Quorum tamen alia aliis majora. Ut, magis metuenda infamia, quàm paupertas. Aſt omnium malorum maximum & terribilissimum est mors, naturæ contraria, vitæque privatio. Cùm igitur fortitudo in difficilibus & terribilibus versetur, ejus laus summa in mortis contemptu cernitur. 3 Ethic. c. 6. Nam, qui pro patria aut religione fortiter occumbunt, semper pro superstitibus habentur. Qui mortem fortiter & patienter ferre possunt, multo magis poterunt ferre paupertatem, & alia mala, morte minora. Nec tamen hîc quælibet mors intelligenda, sed potissimùm, quæ in bello justo & legitimo, pro patria aut pietate, infertur. Nam vir fortis versatur in periculis. At pericula

hæc

hæc bellica omnium honestissima sunt: & causſam habent æquissimam; patriæ scilicet & religionis defensionem, deinde auxilii divini promissionem. Hinc illi glorioſissime & fortissime occumbunt, qui strenue in bello justo, se defendentes, moriuntur. Non itaq; fortitudo est, mori in duello, vel etiã in bello illegitimo; sed potiùs temeritas: quia duella nullo jure, neque divino, neque humano, permittuntur. Injusta bella, latrocinia potiùs sunt, quàm bella. At virtutis actiones debent esse justæ, honestæ, legitimæ; quia virtus cum vitio misceri non potest. In malis vel rebus injustis, nullus potest esse virtutis usus.

Duellum, vel monomachiam, injustam dixi. Id forte restrictionem patitur. Injustum est duellum, nisi in justo bello, adversus hostem publicum, ducis vel imperatoris authoritate aut consensu, fiat. Imò Duces ipsi, ut sanguini suorum parcerent, singulari certamine de summa rerum interdum decertabant. Et præstat equidem, nobilium controversias legitimo certamine more majorum dirimere, quàm armis civilibus concurrere. Si personæ illustres tot ac tantis exarserint odiis, ut aliter nullo modo placari possint, duobus propositis malis, maius declinandum esse, sapientes rectissime præcipiunt.

cipiũt. Bodin. 4. de repub. c. 7. Sed hîc semper circunstantias & causſæ necessitatem, ne quid temere, injuste, & contra bonos mores & pietatem fiat, considerare & sequi oportet. Caroli quinti imperatoris, & Francisci primi, Gallorum regis, monomachia si eventum sortita fuisset, probari non potuisset. Nam non ex boni publici studio, sed ira & passione, procedebat.

CAP. XXVII.

Quid in viro forti præclarius; sustinere, an aggredi. De martyrio. Et, qualis sit fortitudo martyrum.

FOrtitudinis præcipuos actus dixi esse, sustinere, & aggredi. Nam est mediocritas circa audaciam & metum. Metum reprimit, difficultates sustinendo; audaciam, pericula, obeundo, & aggrediendo caute, moderatur. Ex iisce duobus præstantior est sustinentia, quàm aggressio. 3 Ethic. c. 9. Thomas 2ª 2æ quæst. 123, art. 6. Primò, quia difficilius est, timorem reprimere, quod est sustinentiæ, quàm, refrænare audaciam aut temeritatem, quod est aggressionis. Nam periculum, utriusque objectum, cùm ex se aliquid conferat ad comprimendam audaciam, nihil tamen confert ad cohibendum timorem,

sed potiùs augendum. Ideo difficilius, metum reprimere sustinendo, quàm, audaciam & temeritatem aggrediendo refrænare. Et fortitudo versatur in difficilibus. Ergò generosius est, fortiter sustinere, quàm periculosè aggredi. Secundò idem probatur. Sustinere, debiliorum esse videtur adversus fortiores; aggredi, fortiorum adversus debiliores. At difficilius est, pugnare cum fortiori, quàm debiliori. Ergó. Tertiò, sustinentia, præsertim malorum, est præsentium: aggressio, futurorum. Nam sustinemus, quæ adsunt pericula; aggredimur quæ nondum adsunt. At difficilius est, præsentia mala ferre, quàm futura. Ergó. Quartò, sustinentia moram notat aliquam, & diuturnitatem; aggressio subita esse potest. At difficilius est, constanter in arduis perseverare, quàm subitò ad aliquid arduum incitari. E. Hinc, 3 Ethic. c. 8, *Quidam*, inquit philosophus, *ante pericula prævolant, sed recognita fugiunt.*

At licet melius sit, agere, quàm pati, & majoris animi roboris; tamen sustinere non tantùm significat pati, sed actum animi fortissime bono & honestati inhærentis. Actio cedentis passioni corporali, seu timori, & virtus, animum magis quàm corpus spectant. Sustinere igitur, ex parte corporis,

est

est passio; sed ex parte animi, corpori imperantis, est actio; sc. voluntas constanter & fortiter adhærendi bono & honestati, cùm agitur de fide, patria, religione. Sic patet, duos esse actus fortitudinis; sustinentiam, & aggressionem periculorum aut difficultatum; & illam esse tamen præstantiorem.

Specialis & nobilissimus fortitudinis actus apud Christianos est Martyrium, si quis fortiter pro pietate & fide mortem sustinet. Martyrium non est in aggressione, sed in sola sustinentia. Hinc rursus sequitur, præstantius esse, fortiter sustinere, quàm aggredi. Fortitudinis est, in bono contra timorem animum firmare. At, in bono religionis & fidei, contra mortis timorem animum suum martyr firmat. Ergò, vel ex objecto, vel caussa nobilissima, fide, religione, martyrium est specialis & principalis actus Christianę fortitudinis, ac cēseri talis debet.

At Martyrium non videtur esse actus fortitudinis, sed charitatis. Iuxta illud Ioh. 15, 3: *Nemo charitatem majorem hac habet, quàm ut quisquam animam suam ponat pro amicis.* At martyr animam suam ponit pro religione, & fidelium ædificatione. Ergò martyrium potiùs est actus charitatis, quàm fortitudinis. Resp. Est actus utriusque, diversa ratione. Imò fortitudo in charitate fundatur. Nam

fortitudo sine charitate est arena sine calce. Martyrium est charitatis actus, & actus virtutis, illum actũ proxime elicientis. Charitas inclinat ad actũ martyrii, ut principale motivum, per modum virtutis imperantis. Ut amor Dei & pietatis impellit ad sustinendum martyrium; sic fortitudo ad actum incitat martyrii, quæ est motivum proprium & proximum, per modum virtutis actum elicientis. Nam, quicquid amor vel charitas imperat aut mandat, nisi animus fortitudine fulciatur, ille impulsus vel mandatum charitatis non dabitur executioni. Ergò martyrium proprie est actus fortitudinis, quia proxime elicitur à forritudine. Nam actus virtutis esse dicitur proprius, à qua proxime elicitur. Non igitur dubium, quin martyrium sit actus virtutis, cùm fortitudo sit nobilissima & maxime mascula virtus. Verùm id clariùs enucleare juvat.

Actus virtutis est, in bono rationis (quod proprium hominis est) perseverare. Essentialiter id honestatis & veritatis bonum est prudentia; quæ tum rationis practicæ, tum justiciæ, quatenus rationis ordinem in rebus humanis stabilit, perfectio dicitur. Aliæ quoque virtutes morales hujus boni & honestatis humanæ conservativæ sunt, quatenus passiones moderantur, ne illarum impetu

petu à perfectione, vel bono rationis, aberret. Et in his fortitudo locum obtinet principalem, dum audaciam & metum, affectiones efficaciſſimas ad hominem à bono rationis abducendum, refrænat, & ſpecialiter martyrium præſtat, ut quis firmiter pro bono rationis, ſc. pro veritate & juſticia, contra perſequentium hoſtium impetus ſe gerat. Ideo martyrium eſt glorioſiſſimus actus virtutis, & quidem fortitudinis, quòd animus humanus eo contra pericula mortis firmiſſime muniatur.

Sed quæritur, an martyris fortitudo ſit virtus ethica vel moralis, nec ne? Aſſerit Keckermanus, in ſyſtemate Ethico. At primò, contrà, fortitudo vel virtus ethica, proprie dicta, noſtri laboris vel induſtriæ eſt. At martyrium non eſt noſtrarum virium. Poteſt quidem à fortitudine morali animus quodammodo inſtrui; at martyrium ſuſcipere hac inſtructione ſolâ non poteſt. Secundò, fortitudinis ethicæ ſeu communis finis eſt bonum publicum, honeſtas publica. At finis martyrii, Dei gloria. Tertiò fortitudo ethica eſt virtus acquiſita; fortitudo martyris, infuſa. Ut igitur utraque idem habeat objectum, nempe mortis contemptum, cauſſis tamen & finibus diſcrepant.

Utilis eſt tamen martyris fortitudo moralis,

ralis, ut animi præparamentum, & roboris præstructio, ad martyrii tormenta sustinenda. Nam, qui & natura, & consuetudine, mortem contemnere didicit, is magis capax fit divinæ gratiæ, & roboris cœlitus infusi. Tamen fortitudo moralis potest separari à fortitudine martyris, ut clariùs pateat, fortitudinem martyris non esse virtutem moralem, cùm subjectis interdum differant. Potest enim esse fortis martyr, qui vir fortis non est, sed timidus: quia Deus, ut suam clariùs patefaciat potentiam, è terra & pulvere ad martyrii gloriam homunciones excitat non rarò, & ex timidissimis fortissimos efficit martyres; ut ita magis fiat admiranda divina potentia, quàm si viros alioquin fortissimos martyrio coronaret.

Ultimò quæritur, quænam ad martyrium requirantur. Resp. Primò, martyres & confessores (ut ecclesiæ patres observant) sola morte distinguuntur. Pro veritate verbera, carceres pati, contumeliasque, confessorum est. Sed mori, martyrum. Secundò, martyrii quinque sunt conditiones. Prima est, quòd necessaria est mors pro Deo & pietate. Secunda est, quòd ea non debet esse contra voluntatem patientis. Nec tamen forte requiritur, ut mors sit expresse voluntaria; sat est, non esse contra voluntatem.

tem. Nam in infanticidio Bethleemitico innocentes sine ejusmodi voluntate martyrium perpessi sunt. Tertia est, quòd mors obiri debet directe, non ex consequenti; ut, siquis, aliud agens vel intendens, moriatur. Sic in bello sacro milites occumbere possunt sine martyrii gloria. Quid si mercenarii fuerint? Quarta est, quod mortis caussa debet esse justa; sc. religio vera. Nam, ut ait Augustinus, *Martyres non pœna, sed caussa facit.* Quinta est, quòd martyrio adesse debet charitatis affectus, & ædificationis effectus pro Christo. Mori, non est martyrium. Juxta illud 1 Cor. c. 13, v. 3: *Si tradam corpus meum ut comburar, charitatem autem non habeam, hoc nihil prodest.* Hinc, qui extra Ecclesiã, ut schismatici & hæretici, patiuntur, pro martyribus haberi non debent. In quorum tamen numero, qui præpostero zelo, non in loco tempore q;, pro vera religione morti se objiciunt, & vere patiuntur, censendos nolim. Quamvis humano modo in aliquam temeritatem tales incidant. Nam hîc audiendum illud Salvatoris; *Si vos persequuntur, fugite de civitate in civitatem.* Matth. 10, 23.

CAP. XXVIII.

De affectu viri fortis circa mortem, metum, dolorem, iram, & desperationem. Quomodo vir fortis in operatione sua delectetur?

DIximus, fortitudinis gloriam in rei acerbissimæ, sc. mortis, contemptu poni. Hinc quæritur, an vir fortis omnem mortem contemnere debeat? Resp. negando. Nam mortis quædam genera viro forti metuenda. Ut violenta mors, & quæ morbo acceleratur: maxime ea quam leges sceleribus irrogant. Tamen in omni morte locus potest esse fortitudini. Si scilicet mors non possit evitari, tunc animus adversus malum necessarium est confirmandus. Si qua spes evadendi, vel mortem effugiendi, restat, ea quidem timenda est, sed moderate. Hic enim timor, vel sollicitudo, efficit, ut nostra saltem culpa mors contigisse non videatur; & ad remedia quærenda excitabit. Nimius verò motus animum turbat, & rationem confundit. Hoc genus mortis homo fortis duas ob causas metuere debet. 3 Ethic. c. 7, 9. Primò, conscius suæ virtutis, se dignum novit longiori vita, ut multis utilis esse possit. Secundò intelligit, multa hujus

jus vitæ commoda virtuti suæ tali morte adimi. Hinc dolet, istac morte pereundum esse, veluti morbo, submersione, qua nullam sibi gloriam, aut patriæ utilitatem, afferat. Non igitur fortes censendi, qui, non examinatis periculis, morti sese temere objiciunt. Ut qui monomachia occumbunt. Nam virtus non in temeritate, sed consilio, electione & ratione, consistit. Talis mors non est conjuncta cum honestate aut bono publico, sed potiùs cum reipublicæ detrimento. Nam, qui ita moriuntur, rempublicam aliquo membro sua culpa spoliant. Multo minùs pro fortibus habendi, juxta Aristotelem, qui se ipsos necant. Hæc enim non animi fortitudo est, sed abjecta & desperata pusillanimitas, ex animi impatientia & impotentia procedens. Porro fortitudini contrarium est, quam honeste fugere & potes, & debes, mortem contemnere. Nam hoc pertinaciæ opus est, vel impatientiæ. Ut, si quis, morbi magnitudine pressus, cibo omni abstineat, ut citiùs moriatur, & sic morbo liberetur. Nam, si victus fuit à magnitudine morbi, quænam illi laus fortitudinis debetur? Si vir fortis, ubi & quando decet, mortem contemnere debet, multo magis illi cavendum, ne à morbo vincatur; quia mors malum morbo gravius

vius est. Qui igitur, morbo victi, sibi accersunt & exoptant mortem, non fortes, sed timidi, vel desperati, haberi debent.

Sic patet, quatenus vir fortis mortem metuere vel non metuere debeat. Nam fortitudo non est omnis metus aut doloris vacuitas vel privatio. Qui inflicta vulnera, aut mortem impendentem, nullo modo sentit, nec extimescit, ille truncus aut lapis est, non fortis, aut virtute præditus. Quænam victoria ubi nulla pugna? At virtus adversus ardua pugnat. Quæ verò non sentiuntur, ardua non sunt. Nulla igitur est virtus aut fortitudo sine sensu doloris. Et, quo quis majorem sentit dolorem, constantiusque perfert, eo majorem fortitudinis refert gloriã. Non igitur fortes, sed timidi sunt, vel pusillanimi, qui characteribus, vel arte magica, sua membra obsopiunt, ne in congressu vulnera vel ictus sentiant. Nam non sentiendo, non percipiunt pericula, & virtutem fortitudinis non exercent, nec pericula fortiter sustinent.

Fortitudinis cos vel stimulus est ira. Nam, cùm vir fortis pericula dolore plena suscipiat, cùm hostem bello aggrediatur, mediocri ira indiget, ne mollicie animi succumbat. Nam fortitudo sine ira lentitudo est. Non tamen ira concitatus, ferarum more, periculum

culum adire debet. Nimia enim ira rationi & consilio adversatur, ut periculorum magnitudo non expendi possit. Nec etiam omni ira vacuus sit, ut testudo. Sed, cùm decus & honestatem sectetur, à moderata ira juvatur & excitatur. Quam Plutarchus τὸ ψυχῆς σύμφυτον ὅπλον, genuinum animi scutum, appellat.

Nec ira modò, sed etiam dolor ad fortitudinem facit. Quod etiam in belluis cernimus; quæ, vulneratæ, sæviunt dolore, &, catulis orbatæ, truculentam exercent rabiem. Nec fortibus licet esse sine dolore; sicut nec sine felle, aut stomacho. Verùm doloris ratio in hominibus non ea est, quæ in feris. Segnes & timidi dolore magis torpent, & ignaviores fiunt; audentes verò, fortiores. Equi generosi calcaribus incitantur; degeneres stimulis confossi, succumbunt. Dolor ferarum in rabiem convertitur; in homine forti dolor incitat ad justam vindictam.

Imò desperatio fortitudinem interdum excitare putatur. Juxta illud Maronis:

Una salus victis, nullam sperare salutem.

Dura necessitas efficacior est omni arte. Quæ non modò usitata, sed etiam nova & inaudita præsidia quærit. At, si recte judicandum, desperatio sæpiùs furorem in se ipsam,

ipsam, quàm in hostem, convertit. Quotos quosque legimus enim in rebus desperatis mortem sibi conscivisse? Quare desperatio virtuti non est utilis; ne tunc quidem, quando ab hoste moriendum, licet magno interdum fiat incitamento. Quia patienter & fortiter ferendum quod evitari non potest. In multis tamen, ut impœnitentibus, divina & ultima pœna est desperatio. Velut in Juda, Achitophele, aliis. Quæ tanto gravior, quo tardior. Lento quippe gradu ad vindictam divina procedit ira; sed tarditatem gravitate supplicii compensat.

Fortitudinis finis est honestas, decus, & gloria. Ideo fortis delectatur in actu fortitudinis. Quamvis, fateor, dolor impediat, ne mens in operatione plenam sentiat delectationem. Hinc, 3 Ethic. c. 7 & 9, Philosophus ait, non requiri ut fortis delectetur, quasi voluptatem actus sui sentiens, sed sufficere si non tristetur. Nam tristicia, quæ abjectio animi, fortitudini est contraria. At virtus facit, ut ratio à corporalibus doloribus non absorbeatur, sed potiùs, ut homo bonum rationis ipsi vitæ præferat; ut adeo dolorem corpore sentiat in malis & periculis ferendis, animo tamen fructum virtutis possideat, deque ejus actu & fine delectetur. Aliàs quomodo dura & dira aggrederetur,

deretur, & constanter ferret? Insuper abundans in Martyre gratia Dei fortius animam ad divina elevat, quàm deprimunt pœnæ corporales.

Ut fortitudinis finis est honestas, decus, & gloria; ita media debent esse licita & legitima. Nam bonus finis requirit media bona. Non est faciendum malum ut bonum eveniat. Non igitur in latrocinio fortitudo est. Longe item abest ab ea virtute dolus Hispanicus, vel Iesuiticus. Quippe non à sicariis clàm hostis trucidandus, aut perfide veneno necandus, vel pulvere tormentario exsufflandus. Aliud sane est strategema bellicũ, aliud hujusmodi artes, aut doli maliciæ pleni. Quamvis autem aliquis dolus bonus sit, (nam dicimus dolum *malum*, ut distinguatur à *bono*, seu virtute, aut prudentia,) nulla tamen fraus est bona. Magna quidem virtus, hostem strategemate bellico decipere, aut circumvenire: at furtiva quadam fica sub velo amiciciæ aggredi, vel etiam veneno tollere, scelus est, & crimen, quicquid Mariana & ejus assecłæ dicant.

Fortitudinem studium gloriæ, laudis & decori efficit; corporis robur juvat; charitas, & animi altitudo, perficiunt; ira stimulat. Ira fortitudinis tanquam acies & induratio est. Animi fervor, quo puro puto utuntur feræ

feræ in certaminibus, in homine cum ratione commixtus, velut vinum aqua dilutum est. Plutarchus in Gryllo. Ubi per egregiam similitudinem ira humana & moderata, ratione mixta & temperata, cum vino aqua diluto, ne noceat, confert.

CAP. XXIX.

De oppositis fortitudinis. Et primò de timiditate.

MAxima virtus est fortitudo; quæ ita moderatur iram & metum, ut vir fortis in mediis doloribus aut voluptatibus in sententia sua persistat, & de rebus terribilibus & non terribilibus non aliter sentiat atque dictaverit ipsa ratio. Vir fortis signa det animi fortis omnibus manifesta; nulla levitatis. Ideo nunquam profuse rideat. Hoc enim levitatis argumentum est. Ridere licet moderate, & exhilarari, sed non gestire, aut nimia jactari lætitia. Id alienum à viro forti & gravi.

Huic virtuti duo sunt contraria vitia. In defectu timiditas, ignavia, desperatio, etiam in non magnis periculis. In excessu audacia, furor temeritas. Audacia defectu prudentiæ in periculis examinandis peccat. Timiditas fiduciæ defectu, vel constantiæ. Hinc timidus timet, quod, quomodo, quando,

do, & ubi non oportet. Ideo retrahitur animus à debito officio virtutis. In religione à fide orthodoxa. Nam multi metu mortis fidem abjurant. Quod tamen prohibet Dominus. Matth. 10, 28: *Nolite timere eos qui occidunt corpus.* Itaque contra timiditatem multùm valet recta institutio, si honesta discamus & sequamur. Nam temeritas & timiditas inscientiæ ac imprudentiæ adhærere videntur ex pravo institutionis vitio, & vitiosa assuefactione. Imò timentibus memoria excutitur, ne sapere possint: sc. ob frigiditatem humoris congelantem, ne aliquam impressionem recipere valeant. Sed & hoc vitium intemperie naturæ juvatur. Qui enim atra bile abundant, illi inertes, pusillanimes, & timidi esse solent.

At quis timor fortitudini in defectu contrarius est? Resp. Timor inordinatus periculorum, maxime mortis omnis timor, ex amore fluit. Nam nihil timemus, præterquam contrarium ejus quod amamus. Ut. timor mortis ex amore vitæ procedit. At amor nō pertinet ad aliquod genus virtutis aut vitii: sed ordinatus in qualibet virtute includitur, quatenus studiosus amat bonum virtutis: & inordinatus in quolibet vitio includitur, quatenus apparens vitiositatis bonum amatur. Unde inordinata cupiditas.

tas. Timor igitur inordinatus includitur quoque in quolibet peccato, quatenus ex amore inordinato procedit. Avarus timet pecuniæ jacturam. Intemperans voluptatis amissionem. At metus præcipuus mortis est; rei sc. gravissimæ & acerbissimæ. Hic timor, sc mortis, si inordinatus, opponitur in defectu fortitudini, quæ decori caussa mortem contemnit. Interdum tamen timiditas vel desperatio, fortitudini contraria, hominem in mortem & ruinam impellit. Cato Uticensis, quàm Cæsari servire, se ipsum occidere maluit. August. 1 de Civit. D. c. 24. Cæterùm, actiones hominum judicantur ex fine. Vir fortis morti se objicit, decori, boni, & honestatis gratia. Si igitur quis in periculum mortis ruat, ut servitutem aut aliquid laboriosum evitet, is à timore vincitur. Mollicies enim animi est, fugere laboriosa.

At timiditas non videtur esse vitium vel peccatum, quia non voluntaria. Quis enim sibi imperat ut timeat? Peccata vero debent esse voluntaria: quia, quæ non libere aut voluntarie fiunt, ea nec laudem nec vituperium merentur. 2 Ethic. c. 5. Deinde; timere, naturale est. Ergò non morale. Quòd autem sit naturale, patet. 3 Ethic. c. 7. Insanus est, qui nihil timet, neque terræ motum, neque exundationes. Contrà Dominus jubet

bet non timere eos qui corpus occidunt. Ergò timiditas est peccatum. Resp. Timiditas dupliciter sumitur. Primò pro simplici animi passione. Hoc sensu non est peccatum, sed quædam naturæ humanæ infirmitas. Nam non est aliquid voluntarium. Sic dicimus, mulierculas & infantes esse timidos; id est, huic passioni maxime obnoxios. Secundò timiditas sumitur non pro simplici, sed inordinata passione, contraria rectæ rationi. Ut, si timeas ea quæ ratio dictat non esse timenda. Talis timor est peccatum, & à Domino prohibitus. Nec refert, aliquem sibi temperare non posse ne timeat. Nam id sæpe fit nostra culpa. Ideo non meretur excusationem; sc. quatenus vel non consideramus pericula, vel rationem non audimus. Nam ratio, vel conscientia, criminis insimulat. Quippe sera tandem insequitur pœnitentia. Quæ non potest esse nisi maleficii. Si quis metu mortis religionem abjuret; sine dubio facti postea ipsum pœnitet. Ergò priùs erravit, vel timendo peccavit. Illa igitur timiditas erat peccatum. Quæ in tantum rationem vitii vel peccati obtinet, in quantum deficit ab ordine rectæ rationis & honestatis.

Quæritur, an timiditas aliquomodo excuset à peccato, vel an minuat peccatum.

Resp. Primò, timiditas inordinata, cùm sit peccatum, eatenus non potest excusare à peccato. Licet simpliciter, pro animi passione, peccatum minuat. Ut, qui ex infirmitate animi peccant, minùs peccant, quàm qui contra conscientiam, vel ex malicia. Hæc ut intelligamus, notandum, malorum quædam magis, quædam minùs esse fugienda vel timenda. Mors magis timenda, quàm jactura bonorum. Mala animæ plùs timenda, quàm corporis. Et mala corporis plùs fugienda, quàm damnum vel jactura bonorum externorum. Hinc timor aliquando ob circunstantiam excusat à peccato. Ut, si quis metu mortis pecuniam projiciat latronibus; quamvis simpliciter ditare latrones malum sit, & peccatum; hîc tamen, propter circunstantias, non peccatur, quia magis timenda mors, quàm damnum pecuniæ. Si tamen extra hunc metum, bonis aut indigentibus prætermissis, nebulonibus aut latronibus pecuniam quis largiatur, maxime peccat. Item, si quis incurrat mala animæ, ut mala corporis evitet. Veluti, si metu corporis, aut carceris, aut flagellationis, vel exilii, religionem abjuret; gravissime peccat: quòd animę mala sunt magis timenda vel fugienda, quàm corporis. At non peccat, si non fugiat mala corporis ut evitet mala animæ, si mor-

mortem vel exilium præferat abjurationi fidei: quia minùs sunt timenda mala corporis, quàm animæ. Ceteroqui peccatum semper diminuitur aliquomodo timoris gratia. Quod timore geritur, minùs libere fit; quia timore perpetrata, non simpliciter sunt voluntaria, sed quasi mixti generis, partim voluntaria, partim involuntaria. Ideo timor non quidem excusat ea parte qua est peccatum, sed qua est involuntarium. Nec omnino nullius spei sunt, qui metu religionem abjurant; quia possunt ad meliorem redire mentem, & crimen commissum subsequenti pœnitentia expungere. Obiter nota, cùm dicitur, peccatum non esse, nisi voluntarium; id intelligendum de civilibus & moralibus tantùm. Nam in judicio, vel foro civili, tantùm delicta voluntaria puniuntur; fortuita cædes non punitur à prætore. Sed hoc non est transferendum ad doctrinam euangelii, vel forum conscientiæ, & judicium Dei. Nam, licet peccatum originis non sit voluntarium in nobis; (non enim in potestate nostrâ est, quales nascamur;) nihilominùs tamen peccatum est coram Deo: quia peccatum in genere describi potest, *actus vel affectus pugnans cum lege Dei.* Actu peccatum actuale; affectu originale intelligimus. Nam corruptæ naturæ inclina-

tio est malum. Actuali peccato tum peccatum commissionis, tum omissionis, complectimur. Utrumque enim peccatum vocamus, quatenus voluntarium.

CAP. XXX.

De impaviditate, & audacia.

ALterum fortitudinis extremum peccans in excessu est duplex; sc. ἀφοβία, & θρασύτης. Ἀφοβία, vel impaviditas, fortitudini quidem in excessu opponitur, sed timiditati in defectu. Est enim defectus timoris, cùm quis non timet, nec quid, nec ubi, nec quando, nec quomodo timere debet. Sic in Euangelio reprehenditur iniquus ille judex, qui nec Deum timebat, nec homines reverebatur. Potest hoc vitium, vel intimiditas, ut ita loquar, ex stulticia provenire; si quis sc. nec impedit nec intelligit pericula. Hinc philosophus, 3 Ethic. c. 7, ait, Celtas solitos fuisse propter stulticiam non timere. Et tales insanos & indolentes vocat. Hæc stulticia ἀφοβία excusabilis est, & peccatum minuit; quia sine plena est deliberatione aut consilio. Ut, si quis non timet terræ motum, aut aquarum eluviones, ex animi insania vel stupiditate.

Θεσσύτης, vel audacia, aliquando significat

cat passionem aliquam animi, ex spe vel confidentia pullulantem. Quæ interdum moderata est, vel secundum modum naturæ. Tunc non est vitium aut peccatum. Interdum immoderata & contra rationem. Ita dicitur passio vitiosa; vel vitium in excessu audaciæ fortitudini oppositum. Scilicet excessus passionis. Nam, quamvis passiones animi per se non sint vitiosæ, ut ira, dolor, metus, quatenus sequuntur modum naturæ: in excessu tamen, vel in defectu, peccant; quia rationis normam non imitantur. Hinc audacia vitium est in excessu, quo in omne periculum promiscue temereque properatur. Ideo appellatur temeritas, aut furor animi: qui est præcipitati impetus. Hinc poëta:

--- In audaces non est audacia tuta.

Non temere cum temerariis agendum. Nam audax, quasi Baccho plenus, sine consilio, sine ingenio, furit & fremit, neque malum futurum expectat, neque exhorrescit præsens, suæque temeritatis pœnam non sine sanguine sæpissime persolvit. Temere ruit in hostem, viribus & lacertis nimiùm confidens. De corporis vastitate, innumerisque victoriis, gloriatur thrasonice. At, sicut cæca temeritas illum rapit ad periculum: ita naturæ infirmitas, animo non respon-

dens, sæpe ad fugam pellit. Hæc inconsiderata passio, & gladiatoria periculorum susceptio, multis hodie nocet, qui, de lana caprina contendentes, à verbis ad verbera, à baccho ad mortem, non sine tristi & luctuoso exitu, sæpe rapiuntur.

Hinc varie differt audax à viro forti. Primò fortis in periculis ratione & consilio utitur. Audax est temerarius confidentia & præsumptione. Secundò fortis ante bellum placidus est, & lente festinans, in bello strenuus & constans. Hostem non contemnit. Contrà audax, ante pugnam jactabundus & minax; hostis contemptor: in certamine remissus & inconstans: in arduis & difficilibus timidus, & ad pugnam promptus. Nec id mirum. Quia priùs non considerat aut examinat pericula; ideo omne periculum illi inopinatum est & inexpectatum, omne tandem animum subitaneum & imparatum turbat. Hinc, si audax, in principio confidens & minax, lentior fit in progressu, & tandem in fine timidus. Ideo primi motus sunt violentiores; sed animus postea remollescit, & cogitatur de fuga.

At quæritur, si vir fortis se aliter servare nequeat, quàm per fugam, an honeste possit fugere. Resp. Fugæ mors ipsa sæpiùs præferenda. Quia de duobus malis minus eligendum.

gendum. Et in hoc negotio majus malum est, fugere, quàm mori. Ideo vitium. Et præstat, honeste mori, quàm turpiter vivere. Quid enim, si ejus fugâ homines terreantur, & totus dissipetur exercitus? Si tamen impar congressus, si à copiis longe fortioribus premitur; rei summam ancipiti pugnæ aleæ committere non debet; sed, si potest, fuga sibi & suis consulat, & receptui canat: aliàs non fortis, sed temerarius, censebitur.

CAP. XXXI.

De partibus fortitudinis.

TRiplices sæpiùs diximus esse partes alicuius virtutis: nempe subjectivas, integrales, & potentiales. Partes fortitudinis subjectivas, seu species, nullas Thomas (quē potissimùm sequimur) assignat. Quòd hæc virtus sit species infima, & unica, circa materiam valde specialem, quæ plures virtutum species non ferat, nempe circa pericula & mortem.

Si dicas, tres esse virtutis cujusque gradus, *sc.* continentiæ, temperantiæ, & gradum heroicum: Resp., hos gradus non esse specificos. Et fortitudo, vel virtus, in gradu continentiæ non est vera virtus, sed tantùm semivirtus. Virtutes in gradu temperantiæ,

& heroico, non specie differunt, sed tantùm secundum magis & minús. Heroes ab aliis hominibus fortibus non aliter distinguuntur. Dicuntur enim heroes, qui virtutis summum attingunt fastigium. Qui infra illam summitatem aut excellentiam subsistunt, dicuntur habere virtutem in gradu communi, aut temperantiæ. Quia tamen rari sunt, qui ad illud virtutis culmen contendunt & perveniunt, ideo quoque rari solent esse heroes, & ob id magis admirandi, & quasi pro semidiis habendi.

Rursus, si dicas, duos esse actus fortitudinis principales, specieque distinctos; sc. ardua aggredi, & eadem sustinere: ergò fortitudinis plures esse species: Resp. negando consequentiam; propter summam ambiguitatem antecedentis. Nam, quamvis aggredi & sustinere, in genere naturæ, vel naturaliter, sint actus specie, imò quasi genere, distincti, sicut agere & pati, quæ toto genere differunt; & aggredi agentis est, sustinere patientis: in genere tamen moris, vel moraliter loquendo, non sunt actus specie distincti. Nam eadem facultate aut virtute morali pericula aggredimur, & sustinemus. Ideo non supponunt diversas fortitudinis species.

Quod diximus, nullas esse parteis subjectivas

ctivas fortitudinis; ut id meliùs intelligatur, adhibenda est distinctio ipsius distinctionis specificæ. Distinctio specifica bifariam sumitur; simpliciter, & secundum quid. Veluti, in naturalibus dicimus, marem & fœminam simpliciter esse ejusdem speciei, quatenus sunt homines: secundum quid specie differre; sc. in genere sexus; qui homini quodammodo accidit, quatenus non est de essentia hominis. Sic in moralibus dicere licet, fortitudinis parteis specie simpliciter non differre; nempe in ratione communi fortitudinis: secundum quid tamen differre; nempe inter se. Et, quia non simpliciter differunt specie, ideo non dicuntur species, sed partes integrales, vel potentiales, ratione diversa.

Sunt autem potissimùm quatuor: fiducia; magnanimitas, quam comitatur magnificentia; patientia; & perseverantia. Quę ex duplici actu fortitudinis eliciuntur. Duæ priores ad aggressionē spectant: reliquæ duę ad sustinentiam. Ad fortiter aggrediendum duo sunt necessaria. Primò animi præparatio; quo refertur fiducia. Qua quis parato promptoque animo res difficiles aggreditur. Imò nihil aliud est, quàm animi promptitudo, firmitas, & præsentia in periculis. Cui in excessu opponitur temeritas; quasi

nimia & inordinata fiducia. In defectu, diffidentia, & desperatio: qua quis, impendentis mali metu, vel quod adesse videtur, aggredi nihil audet. Alterum, quod pro aggressione requiritur, ad operis pertinet effectionem vel executionem, ut quis generose & magnifice se gerat in operando, ne animus cunctando elanguescat, aut succumbat. Huc pertinet magnanimitas, cum comite magnificentia. Nam magnanimitas perficit animum circa appetitionem magnorum, præsertim honorum. Ideo suprà modestiæ magnanimitatem adjunximus. Nihil certe animum generosum ad quævis honesta aggredienda & perficienda, quàm spes honoris & gloria, incitat. Nam externorum, quæ humanis inserviunt usibus, maximum est honor, præmium sc. virtutis, & Deo ac divinis maxime exhiberi solitus. Hinc amor honoris, qui objectum est magnanimitatis, maxime hominem incitat ad aggrediendum perciula, & ad exequendum vel efficiendum quod animo fixum habet.

Duæ quoque sunt sustinendi partes. Primò ne impendentis periculi nimio consternamur metu. Eò refertur patientia. Quæ animum adversus tristicias confirmat. Cui affinis est longanimitas. Qua mens in rebus arduis spe melioris fortunæ erigitur. Altera

sustinendi pars est, ne rerum molestarum diuturna perpessione frangamur. Quò spectat perseverantia, vel constantia in rebus duris, arduis, & molestis.

Hæ quatuor virtutes, fiducia, magnanimitas, patientia, perseverantia, quatenus versantur circa propriam fortitudinis materiam, sc. mortis pericula, appellantur partes integrales fortitudinis. At quatenus versantur circa res minùs arduas aut difficiles, ut exilium, damna, incendium, naufragium, ruinas, ignominiam, dici possunt partes quasi potentiales fortitudinis, vel virtutes affines fortitudini.

CAP. XXXII.

De magnanimitate, securitate, fiducia, & magnificentia.

MAgnanimitas perficit animum, ut quis erga res, magnos honores præsertim, uti decet, expetendos, & moderate usurpandos, recte se habeat. Fortitudini hæc virtus adhæret, quatenus ad magna & ardua animum confirmat. Ideo magnanimus dicitur, cujus animus ad magnum aliquem actum tendit. Actus magnus bifariam dicitur, sc. proportionaliter, & absolute. Proportionaliter, aut secundum proportionem, etiam

etiam in rei alicujus mediocris & parvæ usu, si quis illa optime utatur, magnus actus dici potest; ut aliquis est magnanimus in mediocri fortuna, si ea recte utatur. Item in parvis periculis aut difficultatibus est locus magnanimitati, secundum animi cujusq; dispositionem. Absolute, vel simpliciter, magnus actus in optimo rei maximæ usu intelligitur. Exteriorum, quæ homini obveniunt, maximum est honor. Ergò magnanimitas simpliciter & absolute est circa maximos honores. Quod ut rectiùs intelligas, nota, magnanimitatem dupliciter sumi: communiter & proprie. Communiter magnanimitas in objectis fortitudinis & aliarum virtutum versatur; sc. circa rectissimum rationis usum in omni virtutum materia. Ita magnanimitatis communiter acceptæ objectum est magnum quid in cujuslibet virtutis opere. At magnanimitas proprie, ut est specialis virtus, in honoribus recte appetendis, accipiendis, perficiendis, occupatur. In appetendis juste, ne imperiosi, vel injuriosi; modeste, ne odiosi simus. Accipiendis parce, ne ambitiosi; decore, ne insolentes & superbi videamur. Perfruendis sobrie, respectu numeri; caute, respectu hostis; fructuose, respectu civitatis.

Sed, quia honor est præmium cujuslibet virtu-

virtutis, hinc magnanimitas ex consequenti, respectu suæ materiæ, ad omnes quodammodo virtutes refertur. In hoc tamen, sc. ratione materiæ suæ, magnanimitas deficit à fortitudine. Quod ita ostendo. Inter alios virtutis modos unus est animi firmitas. Quæ in omni virtute requiritur. Quia virtus in difficilibus & arduis versatur. Quanto igitur virtus in difficilioribus occupatur, tanto majorem animi constantiam & firmitatem postulat. Difficilius tamen est, fortiter se gerere in periculis mortis, quàm in maximis bonis vel honoribus appetendis, vel acquirendis magnanimiter. Quia, sicut homo maxime vitam suam diligit; ita maxime refugit mortem. Magnanimitas igitur, quatenus confirmat animum circa ardua, fortitudini annectitur: sed ab ea deficit, quatenus ejus materia non est tam ardua & difficilis, quàm materia fortitudinis.

Magnanimitas non est sine fiducia. Differunt tamen ut suprá. Nam fiducia ad animi præparationem, magnanimitas ad operis executionem spectat. Quòd fiducia à fide (quæ vehemens opinio est spei) robur habet, ex aliqua cogitatione vel consideratione, quæ vehementem de bono aliquo adipiscendo opinionem facit. Ideo fiducia operis executionisque, magnanimitatis est præambula.

bula. Nam quis absque animi fiducia magnum aliquod facinus aggrediatur & exequatur?

Præterea ad magnanimitatem requiritur animi securitas. Ea licet propior fortitudini sit, quàm magnanimitati; nam securitate opus est contra anxietates & curas à metu concitatas; quia tamen animi immodicos timores retinet & reprimit, fiduciam animat. Hinc, 2 rhet. c. 5, inquit Aristoteles, *timor facit homines cogitabundos*, quatenus reddit sollicitos de modo quo mala imminentia effugiant. Timorem securitas reprimit, animo à metu quasi quietem inferens; sicut fiducia robur quoddam spei ingerit. Spes directe pertinet ad magnanimitatem; quæ sc. honoris spe alitur. Timor ad fortitudinem; quæ est mediocritas circa metum & audaciam. Sic fiducia, ut robur spei, ad magnanimitatem proxime; securitas, ut quies à metu, ad fortitudinem, pertinent. Spes caussa audaciæ est; timor desperationis. Hinc fiducia ex consequenti, saltem qua utitur audacia, refertur ad fortitudinem; & securitas, quatenus repellit desperationem, ad magnanimitatem. Ita fiducia immediate magnanimitatis est, ex consequenti fortitudinis: securitas immediate fortitudinis, ex consequenti magnanimitatis. Quod notari velim,

lim, ut omnia distincte intelligantur.

Magnanimitati maxime inservit magnificentia. Quæ à liberalitate non specie, sed gradu, distinguitur. Sicut magnanimitas à modestia. Nam bona etiam fortunæ, in quorum recto usu magnificentia triumphat, magnanimitati multùm serviunt. Duo namque magnanimitas potissimùm spectat: sc. honorem, ut materiam; & magnum opus, ut finem. Quia honor operis gratiâ expetitur. Utrique inserviunt bona fortunæ. Primò honor non modò à sapientibus, sed à multitudine quoque exhibetur; quæ externorum bonorum splendore capitur. Hinc cernimus, eos, quibus bona affluunt fortunæ, magis quàm alios à populo honorari. Secundò opera quoque, vel actiones virtutis, fortunæ bonis plurimùm promoventur. Nam divitiæ, potentia, amici, facilitatem nobis præstant bene operandi. Igitur magnificentiæ materia magnanimitati necessaria est, tum quoad materiam magnanimitatis, tum quoad finem. Ergò etiam ipsa virtus magnificentiæ requiritur in magnanimo; &, quatenus arduum quid aggrediendum est, magni sumptus faciendi sunt.

Magnificentia quodammodo imitatur fortitudinem; quæ ardua & difficilia sectatur. Sed discrimen est in hoc; quòd objectum for-

fortitudinis dicatur arduum & difficile, ob periculum; magnificentię objectum arduum habetur & difficile, non ob periculum, sed rerum dispendium minùs periculosum; eoque magnificentia à fortitudine deficit.

CAP. XXXIII.

De patientia.

PAtientia firmat animum adversus mærores, ne iis oppressus animus rectæ rationis officium deserat. Et sane, cùm tristicia vehementissima sit passio; aliqua indiget virtute, qua animus muniatur; ne ratio tristiciæ succumbat. Et hæc est patientia. Hinc Augustinus, de patientia c.2, *Patientia*, inquit, *hominis est, qua mala æquo animo sine tristiciæ perturbatione toleramus, ne iniquo animo bona deseramus, per quæ ad meliora perveniamus.* Item, lib. 83 quæst. 31, ex Cic. de invent., *Patientia*, inquit, *honestatis & utilitatis caussa, rerum difficilium voluntaria perpessio est, & diuturna.*

Ejus caussæ. Prima est prudentia aut providentia, potissimùm Dei; quia maximum ad mala ferenda momentum habet seria divinæ providentiæ meditatio; quòd nihil temere nobis accidat; quòd omnia à nutu & voluntate Dei, cui resistere nefas, pendeant. Secunda caussa patientiæ est vitæ innocen-

nocentia, morum probitas. Etenim, *Hic murus aheneus esto, Nil conscire sibi, nulla pallescere culpa.* Tertiò exempla quoque in nobis efficiunt patientiam. Exempla petuntur ex historiis. Et quædam quotidie sese offerunt. Virorum bonorum in rebus duris fortiter sese gerentium. Invicta martyrum patientia ad tolerantiam, si res ferat, nos incitare debet. Quartò spes quoque, vel expectatio majoris fortunæ, non parùm ad gignendam in nobis patientiam confert. Maxime, si accedat timor Dei. Si quidem divinum numen nostra impatientia offenditur. Qui enim mala impatienter fert, nullum à Deo expectat auxilium, negat providentiam, diffidit Deo.

Nulla igitur virtus Christiano magis convenit, quàm patientia in adversis. Quæ enim evitari non possunt, tranquilla & composita mente; ceu quibus vita humana communiter obnoxia est, ferenda sunt. Quisque hominem se esse putare debet, nihilque humanum à se alienum.

Hinc impatientia in sola hominum opinione posita esse videtur, quatenus mala majora esse putantur quàm sunt. Hoc patet, quando unus impatienter aliquid fert, quod aliud patientissime. Unde hoc, nisi ex diversa opinione hominum de rebus quæ

quotidie nobis contingunt? Difficile quidem est, hoc carni, vel homini φυσικῷ, animali, persuadere. At, si à Deo nos regi acquiescamus; si rationem, non sensum, sequamur; ea fortiter perferemus, quæ non possumus effugere; etiam ignes, tormenta, culeos, mortem ipsam. Nam maxime patientia in difficilibus triumphat. Quæ amatur in puero, laudatur in juvene, suspicitur in sene; in omni sexu, in omni ætate, speciosa habetur. Maximum Dei donum. Quippe idoneus patrimonii sequester Deus est. Si penes eum injuriam deposueris, ultor est; si damnum, restitutor; si dolorem, medicus; si mortem, resuscitator. Tertul. de patientia.

Ultimò hæc omnia referri possunt ad hanc virtutem conservandam vel acquirendam remedia vel adminicula, quæ suprà libro de passionibus valere diximus ad comprimendam tristiciam.

Si cui videatur patientia non esse virtus, quòd etiam in malis hominibus reperiatur; (nam avari, cumulandarum opum gratia, multa mala, terra marique, patienter ferunt:) resp., hanc non esse proprie patientiam, sed animi duriciem. Scilicet ad mala sese indurari sinunt avari, ut opes congerant. In iis *miranda* igitur *duricies*, *nefanda patientia*; ait Aug. de patient. c. 2. At virtus operatur

pro

pro bono fine. Ideo tantùm est in bonis possessorem bonum efficiens, & ejus opus laudabile, à fine & intentione operantis, modoque operandi. Nam, sicuti virtus intendit bonum finem, ita quoque utitur bonis & legitimis mediis. *Boni ratiocinatoris est*, inquit Plutarchus de consolatione, *aut præcavere malum ingruens, aut acceptum corrigere, aut tolerantia sese masculà & generosa instruere; adeoq; nunquam ab actione virtutis recedere; nunquam non honestum actionibus suis in animo præmittere.*

Quòd patientia sit pars fortitudinis, patet; quoniam alter actus fortitudinis est, ferre, pati, vel sustinere; ut suprà. Recedit tamen quodammodo à fortitudine; quòd fortitudo sit mediocritas circa timorem & audaciam; ideo in irascibili animi facultate; patientia circa tristicias; ideo in concupiscibili; sicut temperantia. Nam patiens dicitur, qui non inordinate in malis tristatur. Nec ideo patientia pars temperantiæ, quamvis utraque sit in facultate concupiscibili, & circa tristicias. Quia temperantia tantùm est circa *tristicias*, oppositas delectationibus cibi aut veneris. Nam abstinentiam cibi aut veneris non gravate fert vir temperans; quæ tristiciam ingerit in animo viri intemperantis. At patientia potissimùm est circa tristicias ex aliis rebus illatas; sc. ex re-

bus adversis, ob quas, quantæcumque sint, homo, patientia instructus, à bono virtutis non recedit. Et ob id patientia ad fortitudinem refertur; quæ, quasi rupes immobilis, omnium malorum procellas contemnit. Sic, quamvis ratione subjecti patientia à fortitudine deficiat, quòd hæc sit in irascibili, illa in concupiscibili; ratione tamen objecti, vel materiæ, in qua virtus formatur & specificatur, ad fortitudinem accedit. Nam utraque circum ardua, bona vel mala, exercetur.

Patientia igitur non modò in malis cernitur ferendis, sed etiam in expectandis bonis. Quæ, perinde ut fiducia, dici quodammodo potest robur spei, quatenus dilatio boni cruciat animum; qui proinde patientia indiget ad ferendam animose dilationem boni sperati. *Spes, quæ differtur, affligit animum*; Proverbior. c. 13. Dilatio igitur boni sperati tristiciam gignit, objectum patientiæ. Nam opus est hac virtute, ut bono, quod differtur, patienter ad tempus careamus. Si dilatio boni exspectati diuturna est, & patienter fertur, hæc patientia dicitur longanimitas. Quæ affinitatem cum fortitudine habet, quatenus superat difficultatem, quam diuturna dilatio aut carentia rei sperata adferre solet.

Patien-

Patientiæ extrema: in defectu, impatientia; in excessu, indolentia. Illa omnem dolorem & laborem fugit; hæc omnem doloris & laboris sensum exuit. Nam reperiuntur quidam ita in morte vel supplicio attoniti, ut sensu penitus carere videantur. Alii è contrario tanta impatientia mortem ferunt, ut nec Dei, nec salutis suæ ullam dixeris habere rationem. Et hi illis peiores sunt. Nam stupidi, & qui tormentorum vel malorum sensum nullum habent, infra hominem, quasi saxa aut stipites, positi videntur. Vice versâ impatientes hominem exuunt, & in rabidas degenerant bestias; scelerati & impii, tum in Deum, tum in se ipsos.

CAP. XXXIV.

De perseverantia, & constantia.

PAtientiæ continuatio dicitur ὑπομονή, perseverantia. Quæ nihil aliud est, quàm in ratione bene considerata stabilis & perpetua permansio. Sine dubio virtus est, quatenus in difficili & bono arduo versatur; quod est objectum virtutis; 2 Eth. c. 3. Neque virtus tantùm, sed virtus specialis: quia, ubi specialis ratio difficultatis vel boni, ibi virtus specialis. Difficultas & bonitas ex duobus intelliguntur. Primò ex modo vel

ſpecie actus circa proprium objectum virtutis. Secundò ex diuturnitate temporis. Nam diu perſiſtere in difficili, ſpecialis eſt difficultas ex mora temporis. Diu igitur bono incumbere ad finem uſque, ſpecialis virtutis actus eſt: ſc. perſeverantiæ. Ergò perſeverantia eſt virtus ſpecialis, diſtincta ab aliis virtutibus.

Hinc, ſicut temperantia & fortitudo ſunt virtutes ſpeciales: (ex bonitate & difficultate proprii operis: nam temperantia moderatur delectationes tactus & guſtus; quæ moderatio non eſt ſine ſpeciali difficultate; cùm natura omnes ad voluptates propenſi ſimus: fortitudo timorem & audaciam circa mortis pericula regit; quod ſane difficillimum eſt; cùm vitam nemo non omnium maxime diligat:) ita perſeverantia virtus quædam ſpecialis eſt, è diuturnitate temporis in perficiendo bono difficili & arduo; ex qua oritur ſpecialis difficultas & moleſtia. Hanc difficultatem, quæ ex temporis diuturnitate, vel dilatione boni ſperati, naſcitur, perſeverantia corrigit & moderatur. Ideo longanimitati ſimilis eſt. Eo tamen abinvicem differunt, quòd longanimitas eſt quaſi extenſio ſpei in bonum remotum vel diu dilatum, ex opinione illud tandem conſequendi; quaſi roborata patientia:

tientia: verùm perseverantia, constans voluntas est in officio usque ad finem persistendi, etiamsi bonum speratum diu differatur. Hinc videtur non solùm fortitudinis comes esse, sed perfectio quædam omnium virtutum. Nam perseverantia est in omnis virtutis operatione, nec temporis diuturnitate frangitur. Ideo in omni virtute, in omni officio, in omni vitæ parte, locus esse potest perseverantiæ. Sed, quia difficile est, & paucis concessum, in officio usque ad finem perseverare; ideo hæc virtus specialiter fortitudini adhæret; cujus præcipua laus est, firmiter sustinere aliquid difficile & arduum. Eo tamen perseverantia deficit à fortitudine, quatenus non est circa naturam æque difficilem. Non ita difficile est, molestiam ex temporis diuturnitate natam sustinere, quàm mortis pericula. Nam proprie fortitudo est circa pericula mortis: non perseverantia. Quia mors brevi accidit, pericula subita & repentina esse possunt: at perseverantia indiget longo tempore. Mortem igitur animosè sustinere, fortitudinis est; non perseverantiæ, nisi quatenus perseverantia dicitur, ut pars fortitudinis, pro ipsa patientia.

At, si perseverantia est constans voluntas perseverandi in finem usque; nemo videtur

habere posse hanc virtutem quamdiu vivit; & ideo non est virtus, quia omnis virtus acquiri & possideri potest. Resp. *Primò*; Virtus duobus modis sumitur: nempe, quoad habitum, vel quoad actum. Nulla virtus est perfecta, quoad actum, sine perseverantia, & commoditate agendi. Dico, sine commoditate agendi, quia virtutis exercendæ multa occurrere possunt impedimenta. Ut, aliquis potest habitum liberalitatis possidere sine actu, propter impedimentum paupertatis. Agendi perseverantia in fine cognoscitur. Nam sæpe bene cœpta malus sequitur exitus. Quinquennium Neronis laudatur, reliquum vitæ tempus est in execratione. Ergò, nisi accedant externa impedimenta, sine agendi perseverantia virtus possideri nequit perfecte. Hinc patet, virtutem non haberi perfecte quoad actum, possideri tamen posse quoad habitum; quia actus virtutis potest impediri vel interrumpi. Ideo perseverantia, etsi non sit perfecta quoad actum, nisi ejus actiones ad finem usq; continuantur, potest tamen esse perfecta in habitu. Nam, qui perseveravit usque ad finem in agendo, sine dubio ante finem habitum possidebat virtutis. Ergò, si actiones aliunde impediantur, non tamen tollitur virtus quoad habitum. Potest igitur perseve-

seuerantia, pro habitu sumpta, esse in aliquo perfecta ante vitæ finem, in quantum virtutis perfectio hîc homini contingere potest; sed pro actu non item. *Secundo*, cùm dicitur perseverantia esse continuatio ad finem usque, finis vel operis, vel vitæ, intelligitur. Et per se ad perseverantiam spectare videtur, persistere ad finem usque studiosi bonique operis: sicut dicitur strenuus & invictus miles qui perseverat usque ad finem certaminis. Et sic potest dici perseverantia perfecta esse quoad actum ante finem vitæ; quatenus est constans voluntas perficiendi bonum opus, & persistendi usque ad finem operis, licet diuturni. Verùm, quia dixi, perseverantiam esse quodammodo perfectionem virtutum; & quædam sunt, quarũ actus tota vita durare debent, ut spei fidei, charitatis, quòd finem vitæ optimum & ultimum respiciant: harum igitur virtutum respectu non nisi ad finem usque perfecta est perseverantia quoad actum, licet sit perfecta quoad habitum. Communi tamen loquendi usu dicitur perseverans, qui diu in aliquo bono opere persistit; sed simpliciter & proprie, qui usque ad finem operis.

Dixi, perseverantiam esse perfectionem quamdam omnium virtutum, vel constantem voluntatem immobiliter persistendi in

opere cujuslibet virtutis. Hinc sequi videtur, non esse specialem virtutem, sed tantùm communem & generalem omnium virtutum conditionem. Nam omnis virtutis est, perseveranter & immobiliter in opere suo persistere. Resp. distinguendo. Aliquid dicitur bifariam virtuti convenire. Primò ex intentione finis. Secundò ex comparatione habitus ad subjectum. Priori modo, persistere ad finem usque, specialis virtutis est, sc. perseverantiæ, quæ specialiter & per se hunc finem intendit. Secundo modo, in opere virtutis cujuslibet immobiliter persistere, virtutis communiter est, quatenus est habitus animi, adeoque qualitas difficulter à subjecto mobilis. Licet igitur perseverantia requiritur in omni virtute; specialis tamen est virtus, ab aliis virtutibus diversa; quia nulla virtus, nisi perseverantia, hunc finem formaliter intendit, nempe persistere in bono opere usque ad finem.

Perseverantiæ adjungitur constantia, tanquam ejus munimentum, quo difficultates, ex aliis externis impedimentis vel circunstantiis boni operis subortas, vincimus. Hæ conveniunt in fine. Utriusque est, persistere in aliquo bono difficili. In iis tamẽ, quę persistendi afferunt difficultatẽ, differunt. Nam perseverantiæ est, vincere difficultatem, ex tempo-

temporis diuturnitate proveniẽtem. Parum admodum est, bene deliberare, beneque incipere; nisi perseverantia stabile judicium actionemque stabilem præstet. At constantię est, difficultatem, ex aliis circunstantiis vel impedimentis externis ortam, superare. Veluti, perseverantiæ est, molestiam ex diuturnitate morbi procedentem vincere: constantiæ, ipsam morbi molestiam, vel cruciatum, æquo animo ferre.

Perseverantiæ extrema hæc sunt. In excessu pertinacia, deliberationi & consilio inimica, ex φιλαυτίᾳ, nimioque sui amore, procedens. *Tò pertinax* enim, secundum Varronem, 4 de ling. Latin., à *per* & *tenax*, quasi *valde tenax*, dicitur, sententiæ sc. nimis tenax. Aliquando in bonam partem accipitur pertinacia, pro ipsa perseverantia. Hinc illud Annibalis crebrum dictum: *Vincit omnia virtus pertinax*. Et Senecæ, 7 de beneficiis: *Vincit malos pertinax bonitas*. Imò Severus Pius, Imperator, *Pertinax* honoris gratia cognominatus fuit. At proprie pertinacia vitium est; nimirum, in eo persistere in quo non oportet. Verùm vitiorum nomina pro virtutibus, ex quadam similitudine, interdum usurpantur.

Pertinaciæ non dissimilis est pervicacia; quædam sc. vicissitudinis contentio, cùm opere,

opere, vel sermone, magis quàm par est, pertinaciter contendimus. Hæc à pertinaciâ in hoc, inquit Nonius, differt; quòd pervicacia interdum sit bonarũ rerum; pertinacia semper malarum. Et tamen pertinacia sæpiùs in bonam partem sumitur; rarissime, vel nunquam, pervicacia.

In defectu perseverantiæ opponitur levitas. Quæ hominem huc illuc, non secus ac aura pluviam, impellit.

Et hæc de perseverantia, & patientia. Cujus effectus spes est. Quæ non confundit, ut inquit apostolus. Nam patientia gignit in nobis spem vel expectationem melioris fortunæ; qua confidimus, vel posse nos à malis præsentibus emergere; vel saltem, si mala evitari nequeunt, speramus, Deum nobis non defuturum, sed animos adversus omnia mala confirmaturum.

CAP. XXXV.

Circa quæ fortitudo versetur præcipue? Quid vincere difficilius; dolorem, an voluptatem? Viri fortis officia. Et de apparenti fortitudine.

QVamvis fortitudo circa τὰ φοβερὰ, terribilia, & θαῤῥηλατὰ, confidibilia, exerceatur, magis tamen circa prima occupatur. 3 Ethic. c. 9. *Primò*, quia in iis magis conspicitur virtus. Nam viri fortis est, ut sit ἀτά-

ἀπάθεις, imperterritus, in iis, quæ hominis animum perterrefacere & perturbare solent; ut sunt τὰ φοβερά. Nam θαρραλέα, vel confidibilia, animum potiùs confirmant quàm perturbant. *Secundò*, virtus versatur circa difficiliora. At difficilius est, ferre & sustinere τὰ φοβερά, quàm τὰ θαρραλέα; difficilius, perferre labores & molestias, quàm abstinere à voluptatibus. dicto c. 9. Ergò fortitudo magis cernitur in ferendis iis quæ *terrorem injiciunt*, quàm circa quæ fiduciam adferunt. Hinc fortitudo dicitur res tristis & acerba; non ratione causſæ, sed naturæ; non ratione subjecti vel animi, sed objecti vel materiæ; non ratione finis vel honoris, sed medii vel laboris. Ita res simul jucũda & tristis ea dici potest, diverso respectu. Nam actio fortitudinis duplex est: interna, & externa. Interna, ratione habitus, vel virtutis. Sic fortitudo dicitur res jucunda & laudabilis, ex fine, consilio, & intentione virtutis; quæ est actio interna animi. Actio externa fortitudinis intelligitur ratione *periculi & mortis. Sic fortitudo res tristis est*, & acerba. Nam hæc actio laboriosa & molesta est.

Hoc videtur falsum, difficilius esse, dolores ferre, quàm abstinere à voluptatibus. Nam alibi diximus, difficilius esse, frænare volu-

voluptatem, quàm iram. Resp. Difficilius est, dolores perferre; respectu naturæ, abhorrentis illos; item respectu periculi & mortis; quæ voluptatis simul, & vitæ, & naturæ, privatio est. Ut igitur mors rerum omnium terribilissima est; ita, pericula & dolores mortis congruenter, solaque virtutis contemplatione, perferre, naturæ nostræ difficillimum est. At, inquies, facilius est, hostem apertum vincere, quàm simulatum amicum. Ergò facilius est, patentem dolorem vincere, quàm latentem voluptatem. Resp. Id verum est, si animum viri fortis, si habitum virtutis, spectes. Si tamen mollem teneramque nostram animam, laborum molestiarumque fugacem, attendas, longe difficilius est, dolorem sustinere, à quo natura abhorret, quàm supprimere voluptatem, quam natura sequitur.

At virtus naturæ perfectio est, non pernicies. Ideo ad dolores, pericula, mortem, quæ naturæ corruptio est, hominem non impellit. Resp. Melior natura, causa est virtutis, & fortitudinis sedes. At animus honesta morte magis perficitur, quàm dedecorosa vita. Quamvis omnia bona hujus vitæ moralis morte amittantur, peius tamen est, turpiter vivere, quàm honeste mori. Deinde maius bonum in alios ex tali morte

sequi

sequi potest, quàm ex vita. Scilicet exemplo alii ad fortitudinem & reipublicæ defensionem incitantur. Si quandoque viri boni, sanctique, vitæ fuga sibi consulunt; id ab iis non tam vitæ protrahendæ gratia fieri puta, quàm ut diutiùs aliis, vel civitati, Dei aut ecclesiæ promovendæ, vivant. Fugiat igitur vir fortis, si ejus fuga reipublicæ utilis est. Aliàs illud audiat:

Optima mors, salve; pessima vita, vale.

Item:

Vivere, servire est; libera vita, mori.

Quippe viri fortis hæ partes. Primò, cunctando non temere rem agere. Secundò, hostem expectare. Tertiò, periculum aggredi. Quartò, dolores & labores fortiter ferre. Quintò, hostem figere. Sextò, (quod tamen minùs ei convenit) si opus est, fugere.

Sed, an hostem fallere liceat, quæri potest. Resp. Duplex est fallacia. Alia cum violatione fidei, alia cum strategemate. Illa, quæ conjuncta est cum violatione fidei, procul esse debet à viro forti. Nam plane injusta & illicita est. Vir enim fortis satius ducit, ad tormenta redire cum regula, quàm fidem fallere cum ignominia. Strategemate tamen fallere, jus naturæ, gentium, & lex belli, permittunt. Nam in stratagemate con-

conservatio vitæ & patriæ intenditur. Hæc de vera fortitudine.

Non vera, & apparens, sequitur fortitudo. Cujus quinque species. 3 Ethic.c.8. Civilis, militaris, iracunda, fiduciaria, & fortitudo per ignorantiam. Civilis vel politica fortitudo est civium legibus imperata; fortitudo, quâ cives pericula pro patria, pœnarum aut infamiæ metu, vel cupiditate honoris aut præmii, subeunt. Nam strenuis civibus præmia, ignavis pœnas & infamiam leges promittunt. Hæc non est vera & libera fortitudo, sed imperata, & quasi servilis. Nam vera virtus nullum alium suis actionibus finem nisi honestatem proponit.

Fortitudo militaris, seu experimentalis, est fortitudo militum bello induratorũ. Ideo consuetudine & experientia quadã potiùs, quàm prudentia, constat & nititur. Nam, si milites omnes essent prudentes, non tam multum facesserent negotii ducibus suis, nec tot crudelitatis exempla ederent. Hæc igitur non est vera fortitudo. Nam spoliis potiùs, quàm trophæis, gaudet; præmia magis, quàm salutem patriæ, aut honestatem, spectat. Sed tamen acie quadam & experientia constat. Hinc Socrates in Protagora fortitudinem scientiam esse dicit.

Fortitudo iracunda dicitur, quam ira concitati

citati exercent. Hæc non est vera fortitudo. Nisi dicas, ipsas feras & furiosos esse fortes, qui ab ira & furore in pericula præcipitantur. Nam, licet ira moderata fortitudinem acuat, spiritumque & sanguinem movet, & ad vindictam impellit; ira tamen immoderata spiritum & sanguinem incendit, consilium impedit, rationem turbat. Hinc per iram virtus & fortitudo exerceri non potest. Aliud enim est irasci, aliud per iram agere. Vir fortis in bello irascitur, vindictæ aut victoriæ inflammatus amore, quia ira est stimulus fortitudinis. Per iram tamen non pugnat; id est, non sinit, se iræ impetu ad pericula rapi; sed justam animi indignationem, & iram, consilio, ratione & prudentia moderatur.

Obiter, ex c. 9 Ethic. 3, nota discrimen iræ virorum fortium, & ferarum. Viri fortes operantur propter bonum honestum, & cooperatur ira ut stimulus fortitudinis. At feræ propter dolorem & malum agunt, & in iis furor ex dolore & metu stimulatur. Nam percussæ & vulneratæ timere & furere solent. Si verò in sylva aut palude sint, ubi ictus & vulnera non metuunt, furore nec agitantur, nec in homines irruunt.

Fortitudo fiduciaria non suis, sed alienis præsidiis, nititur; non animi robori, sed po-

tiùs sociorum & amicorum auxiliaribus copiis fidit. Unde fiduciarii dicuntur, qui fiducia vel spe tali ad pericula subeunda animantur. Ea si excidant, succumbunt. Ut, si quis expectat auxiliares copias ad bellum sustinendum; nec exitus expectationi respondeat, animum despondet. Ideo non habet veram, sed fiduciariam tantùm, fortitudinem.

Fortitudo ex ignorantia, apparens quoque tantùm, non vera est; quia fit ex ignorantia periculi & circunstantiarum. Hinc, si malum opinione majus offeratur, deficit. Qualis esse solet tironum, & novorum militum. Qui alacriter quidem militatum abeunt, sed non semper exitus respondet initiis. De iis verum illud dictum: *Dulce bellum inexpertis.*

Hæc de fortitudine tum apparente, tum vera, virtute præstantissima, vereque regia. Cujus actiones doloris acrimonia respersæ sunt; finis tamen dulcedine conditur, & honore ac gloria coronatur, ut à fortibus viris animosè, nec sine magna voluptate, labores isti, & molestiæ difficillimę, devorentur.

Finis Libri V.

Gilb.

ETHICES

LIB. VI.

De semivirtutibus; virtute heroica; & amicicia, ejusque tum conciliandæ tum dissolvendæ principiis & caussis.

CAP. I.

De semivirtutibus in genere, & virtutum semimibus. Deque amore quadruplici.

HActenus de quatuor virtutibus cardinalibus, & aliis iis annexis. Sequuntur semivirtutes, virtutes inchoatæ & imperfectæ, quasi virtutum semina. Nam virtus est habitus firmus; semivirtus tantùm dispositio quædam est animi ad virtutem. Ideo mutabilis in contrarium. Scilicet passio quædam animi cum levi quadam impressione aut dispositione voluntatis. Nam animi passiones sunt naturales; ideo non ex prælectione vel voluntatis arbitrio; ut metus, timor, tristicia, læticia, &c. Quæ ideo nec laudem nec vituperium me-

rentur. At, si ad passionem aliquis accedat voluntatis assensus, vel dispositio, dicitur semivirtus, vel semivitium. Hoc est, passio laudabilis, aut vituperabilis, dispositio quædam ad virtutem aut vitium. Ideo mutabilis, ut alia dispositio, quia nondum habet firmitatem aut perfectionem habitus. V. g. Pudor est naturalis quædam passio; nec ex se laudabilis nec vituperabilis; quia non voluntarius: at, si accedat aliqua dispositio vel assensus voluntatis, appellatur verecundia, passio quædam laudabilis, semivirtus; non tamen virtus perfecta aut stabilis, sed dispositio ad virtutem, ideo mutabilis in contrarium: nam non rarò verecundi juvenes in senes impudentissimos evadunt.

Hinc colligimus virtutis & semivirtutis discrimen. Virtus non est passio aut dispositio, sed habitus vel moderatio passionum. Semivirtus est passio quædam laudabilis. Quid enim aliud verecundia quàm pudor voluntarius & temperatus? Virtus longo tempore comparatur, difficulter amittitur. Semivirtus est dispositio mutabilis; passio sc. animi cum levi tantùm voluntatis assensione. Interdum verecundum pudet suæ verecundiæ, & evadit impudens. Scilicet, quamvis voluit pudorem suum verecundia temperare, ut honestiùs erubescat; illa tamẽ volun-

luntas non est constans, sed facile mutabilis.

Verùm enim, quandoquidem omnis perfectio principium sumit ab imperfectione; (nam rerum principia parva sunt, pauca, & imperfecta:) hinc semivirtus est quasi via vel gradus ad virtutem, semivitium ad perfectum vitium. Naturæ igitur ordine priùs dicendum erat de semivirtutibus, quàm de ipsis virtutibus; quia sunt quodammodo virtutum principia & semina. Verùm, quia semivirtus est quædam passio laudabilis; & antea satis multa diximus de passionibus: deinde semivirtus non potest intelligi sine virtute; cum sit dispositio ad virtutem, vel virtus imperfecta: ideo, non naturæ, sed doctrinæ ordinem sequuti, tractationem virtutum præmisimus, & nunc, quasi corollarii loco, pauca de semivirtutibus subjungemus.

Hæ vel passiones animi sunt, vel naturæ rationalis igniculi, aliqua voluntatis impressione determinati. Ideo animi gratia pauca priùs de naturæ igniculis, vel instinctibus, dicemus. Nam interdum juvat expatiari, & alienis animum recreare. Quamvis nec hæc aliena sint ab instituto. Nam instinctus ipsi, propensioneſque naturales, sunt in nobis virtutum semina, primæ quædam dispositiones, magis formatæ in semi-

virtutibus, sed in ipsis virtutibus completæ & illustres.

Naturæ igniculi, in pueris, seu instinctus, dicuntur virtutes naturales, & semina moralium; ὁρμαὶ, impetus, impulsus, capacitates, inclinationes & propensiones naturales; denique primæ animi dispositiones, quæ, ad virtutes intellectuales relatæ, ingenium illiciunt ad morales. Fiunt semi virtutes virtutum semina. Quæ in puerorum recta institutione accurate considerandæ sunt. Scilicet prava, quoad fieri potest, corrumpenda, vel saltem corrigenda: proba commodo cultu ad frugem & perfectionem perducenda. Nam, si ad naturam, præsertim felicem, accedat recta disciplina; in animal homo mansuetissimum: si natura prava sit, & institutio prava; in omnium ferocissimum evadet.

Hæc semina requirunt quædam adminicula quasi, quibus ad maturitatem perducantur. Quorum quatuor sunt. Duo nos respiciunt; nempe timor infamiæ, & amor honoris. Hinc continentia, tolerantia, verecundia, pœnitentia, & similes salutares affectiones. Reliqua duo spectant alios; amor Dei, dilectio proximi. Unde misericordia. Hę duæ sunt alæ animæ, quibus ad supera evolat & elevatur.

Amor

Amor in genere quadruplex est: Dei, nostri, proximi, & societatis humanæ. Amor Dei, dicitur pietas. Amor nostri, φιλαυτία. Amor proximi, charitas. Amor generis humani, humanitas. Omnes hi amores necessarii in virtute. Primò, & potissimùm, pietas; sine qua virtus nil aliud quàm larva vel umbra virtutis. Secundò in virtute requiritur φιλαυτία. Nam omnis virtus, vel nos respicit, vel alios. Φιλαυτία necessaria est potissimùm in virtutibus, quæ nos respiciunt. Cùm unicuique insitum sit, ut se ipsum amet, sibique bene cupiat; fit ut charitas incipiat à se ipsa. Ideo φιλαυτία eas virtutes complectitur quæ nos respiciunt. Unde sequitur, solum sapientem se ipsum recte amare; tum quia solus virtutem possidet, tum quòd solus præstantissimam sui partem veris bonis exornet. Hinc sibi optime semper constat; secũ libentissime habitat, id est, apud animum suum; sibi ipsi jucundissime applaudit ex conscientia rectè factorum, spe optimi finis vel remunerationis, contemplatione rerum excellentium. Hinc Seneca, Epist. 9, *Non nisi sapienti*, inquit, *omnia sua placent*. Omnis autem stulticia laborat studio sui. *Primò*, quia vera bona non sectatur. *Secundò*, quia nunquam sibi constat. Nam in stulto, vel improbo homine, ratio & appe-

titus perpetuo duello dissident. *Tertiò*, quia nunquam vere gaudet. Nam, dum lætatur secundum mentem, tristatur secundum appetitum; quia ratio & appetitus in homine improbo semper dissentiunt. *Quartò*, nunquam libenter solus est, sed cum aliis tempus fallere cupit; ne malefactorum conscientia, ne pœnarum metu, quæ omnia sese offerunt in solitudine, nimis animo crucietur. Φιλαυτία tamen communiter in malam partem accipi solet pro superbia, αὐθαδείᾳ, cœco sui amore, cùm quis se suaque nimis admiratur, alios & aliena contemnit. Nam hoc dissident probus & improbus: quòd improbus omnia sui caussa agat; eoque magis, quo vitiosior; quòd nihil à suis rationibus & commodis alienum agat: at probus omnia propter honestatem agat, & amiciciæ caussa; eoque magis, quo melior est; suumque commodum negligat & prætermittat. Verùm fusiùs hæc infrà. Tertius amor, sc. proximi, virtutes regit ad alios relatas. Pertinetque ad parentes, præceptores, fratres, sorores, liberos, cognatos, affines & amicos. Nec idem ad omnes; sed latitudinem & gradus habet, pro distinctione personarum; siquidem omnibus, sed maxime fidei domesticis, benefaciendum. Gal. 6, 10. Quartus amor, humani generis, communissimus est;

justi-

justiciam regens universalem, qua hominem homini insidiari nefas esse intelligimus. Hic amor unicuique suum tribuere, honeste vivere, neminem lædere, (quæ tria juris præcepta sunt,) jubet. Item vetat esse suspicacem. Nam nimis prona suspicacitas, est *maliciæ species quædam.* Hinc nemo præsumendus malus, donec contrarium probetur. Quæ regula juris est. Non igitur statim calumniis fides adhibenda. Omnium igitur virtutum basis & fundamentum est amor Dei & proximi.

Cuncta hæc ex amore sui. Quod divinus poëta uno complexus est versiculo:

Discite justiciam, moniti, & non temnere dives.

CAP. II.

De triplici instinctu.

INstinctus in genere triplex est: divinus, naturalis, præternaturalis. Divinus, dicitur inspiratio. Nec enim vaticinari Prophetæ, nec carmina fundere Poëtæ, sine cœlesti quodam afflatu, putantur. Huic divino instinctui longe dissimillimus est instinctus *præternaturalis, insania, aut furor,* ex depravato corporis habitu prodiens.

Instinctus naturalis, vel pure talis est, vel animalis, vel humanus. Instinctus pure naturalis

turalis dicitur naturæ propensio. Nam, proprie loquendo, instinctus animalis est propensio naturæ. Qua sc. unumquodque in finem vel perfectionem debitam naturæ impetu fertur: ut gravia deorsum, levia sursum; ut ibi quiescant. Subdividitur hæc naturæ propensio in universalem & particularem. Universalis, prima est & communissima rerum omnium inclinatio. Videlicet admirandus totius universi & partium ejus consensus. Quo corpora sic cohærent, ut nulla vi naturali eorum extrema disjungi queant. Hinc gravia nonnunquam sursum, levia deorsum, connexionis gratia, trahuntur. Tanta nimirum est in universo rerum omnium conspiratio, pro sui conservatione, & ad evitandum vacuum.

Nec mirandum, si gravia interdum sursum, levia deorsum, universali quadam naturæ propensione, rapiantur, adeoque contrariis copulentur. Nam in hoc simplici corporum nexu nihil alii contrarium esse putatur. Nulla inclinatio naturalis ad superum vel inferum locum; sed omnia pro bono universi, pro unitate naturæ conservanda, indifferenter se habent. Sicut in republica bene instituta, officia, munera, status, & conditiones hominum diversissimæ sunt; hæc tamen omnia unitati reipublicæ inserviunt;

quip-

quippe ex illis partibus dissimilibus fit una suavis reipublicæ harmonia: ita partes mundi, licet inter se contrariæ, & dissimiles, pro bono universali quodammodo indifferenter se habent, omnemque deponunt contrarietatem. Nam contrarietas particularium tantùm inter se dissidentium est, ut calidi & frigidi. Boni tamen, vel finis universalis respectu, contrariorum maxima est consensio, quatenus sunt partes universi. Sicut toni musici, inter se contrarij, mutua contemperatione suavissimam efficiunt harmoniam.

Speciales rerum propensiones rebus singulis, pro fine aut perfectione naturæ propriâ habendis, conveniunt. Ut materiæ potentia ad formam acquirendam: elementorum propensiones ad occupanda loca sua: mixtorum, plantarum, metallorum, vires occultæ. Hîc sympathias, & antipathias, stupendamque naturæ administrationem, conspicimus. Sympathiæ & antipathiæ omne rerum genus pervagantur. Sic elementis pariter, ac mixtis & plantis, attribuuntur naturales propensiones. Quæ sunt in animantibus instinctus animales, in homine fere subnotiones appellari solent.

Elementa suas habent sympathias & antipathias. Hinc quædam symbolica, alia a-

symbo-

symbola dicuntur. lib. 2. de generat. & corrupt. Imò etiam contrariorum quædam occulta sympathia vel conspiratio cernitur, non absque contrarietatis antipathia. Nam alicubi contraria gradibus aliquot videntur convenire. Ut in aëre caliditas inest remissa, quasi cum aliquo frigoris gradu mixta. Quod licet nos inficiamur; (nam contraria totis naturis pugnare arbitramur;) si tamen sensum consulas, aliter se res habere videtur; & id occulta quadam contrariorum sympathia. Nihil dicam de elementorum ad sua loca sympathiis. Cur non ubique quiescunt? Certe nulla alia ratio reddi potest, nisi quia certos quorumdam corporum nexus exposcunt. Ignis, secundum philosophum, in media linea, inter cœlum & aërem, collocatur; quòd utrique extremo similis est; cœlo, luce; aëri, calore. Locus aëris dicitur media linea inter ignem & aquam, ob eamdem rationem. Nam cum igne convenit calore, cum aqua humiditate. Sed magis admirandus est partium cum toto in regione elementari consensus. Partes enim rarefactæ sese condensant, condensatæ rarefiunt, ut situm obtineant in toto naturalem.

Mixtorum sympathias & antipathias quis enarret? Veluti magnetis, electri, adamantis, plantarum. Naturales animalium instin-

instinctus quis non admiretur? Ut aranеæ industriam, hirundinis solertiam, apum artificium, prudentiam formicarum, canis fidelitatem, & alia reliquorum animantium admiranda.

Naturales instinctus inter omneis in homine maximopere relucent, quasi principia quædam ipsi humanæ naturæ impressa, multorum admirabilium operum & inventorum causſæ. Ut amor scientiæ, amor Dei. Nullum enim animal præter hominem religionem habet. Hinc divinus cultus à peculiari quadam naturæ humanæ proprietate pendet: licet verus cultus proxime à revelatione divina. Sed loquor de cultu divino simpliciter. Deinde peculiares affectiones temperamenta corporis humani sequuntur. Veluti, hic temperamento leonino animosus est, & despicax; alius, ut duma, timidus; quidam ira ferus, ut tigris; aliquis, ut agnus, simplex; quidam facetus, ut simia; alter vulpina astucia callidus. Unus piger est ut porcus, alius sagax & vigilans ut canis. Nonnulli asininæ sunt stupiditatis, quidam vivaces & generosi, ut equi. Hæc sunt hominum discrimina, & affectionum, quæ in temperamentis diversis observantur. Juxta illud; *Corporis temperamentum mores animi sequuntur.*

Instin-

Instinctus humani fere dici solent subnotiones; quòd aliis notionibus quasi quædam principia subjiciãtur. Notiones humanę primùm ex sensibus vel speciebus colliguntur. Hinc dicimus, *Quidquid est in intellectu, id prius in sensu esse*. At subnotiones de rebus insensibilibus appellari naturales quędã ęstimationes judiciave possunt. Ut; amor scientiæ & religionis ex nullis speciebus sensibilibus trahitur, sed nobiscum connascitur, tanquam naturæ rationalis occultum quoddam judicium.

Sunt præterea quidam instinctus singulares singulorum proprii; ex diverso, quod convenit cuique, temperamento. Veluti, quòd hic abstineat à caseo, ille à vino; quòd hunc vel illum hominem, licet nunquam priùs visum, statim odio vel amore prosequamur. Hujus nulla ratio reddi potest, præterquam individuæ naturæ proprius instinctus, consequens corporis temperamentum. Hunc enim amore tu, alius odio, licet priùs nunquam visum, prosequemini. Et unde hoc, nisi ex diverso corporis temperamento, quod animi mores & inclinationes consequuntur & comitantur? Instinctus tamen particulares & individuales minùs proprie dicuntur subnotiones. Nam subnotiones sunt communes instinctus; non parti-

particulares, de rebus insensibilibus. Ut amor scientiæ. Nam omnes homines à natura scire desiderant. 1 Metaph. in principio. At instinctus individuales, licet occulte, ex speciebus tamen sensibilibus pendere videntur.

Omnem autem cognitionem, sive sensitivam, sive intellectivam, aliquis instinctus naturalis præcurrit. Veluti, viso lupo agnus, naturali præmonitus instinctu, fugit, & cognoscit, esse fugiendum. Homo, naturali instinctu actus, scientam appetendam, Deum amandum esse, intelligit. Instinctus igitur præcurrit, sequitur cognitio. Ut instinctus sit quasi principium cognitionis. Nec tamen ideo putandum, animam esse instrumentum naturæ, quòd instinctus naturalis est principium cognitionis. Hoc tantùm inde sequitur, naturam esse quasi vitæ fundamentum. Eapropter anima definitur actus corporis naturalis. Vel potiùs, principium utriusque, tum cognitionis, tum instinctus naturalis; licet subordinate. Primò instinctus naturalis; deinde cognitionis. Et hæc est causa, cur instinctus præcedat cognitionem. Secundum illud poëtæ:

Tu nihil invita facies dicesve Minerva.

Item:

Naturam furca pellas, tamen usque recurrit.

Hinc

Hinc concludimus, instinctum esse à forma rei, animalem ab anima, pro fine vel perfectione viventis. Nam cognitio est perfectio animæ sensitivæ aut intellectivæ. Quam præcurrit instinctus vel propensio naturalis viventis animalis. In genere nihil igitur aliud est instinctus naturalis, quàm insita naturæ instigatio à forma rei, ut finem vel perfectionem aliquam assequatur. Cujus primum principium est Deus. Qui cùm sit ipsum bonum, boni characterem, accommodatum sibi, rebus omnibus insculpsit, quo in suam perfectionem aut finem naturaliter ferantur. Hic naturæ character dicitur naturalis instinctus. Hæc enim est admirabilis Dei providentia. Cujus imago in singulis rerum gradibus splendidissime refulget. Ideo dolendum, in tam immanem perversitatem genus humanum esse delapsum, ut in vitia, quàm in virtutes, sit proclivius; cùm naturæ primum characterem, instinctum, propensionem, reliquæ creaturæ in bonum suum sponte sectentur. Hoc tamen boni reliquum est in homine, quòd totus appetitu naturali in bonum vel verum, vel apparens, tendat; nunquam sponte malum, quatenus malum, sequatur; quia malum, quatenus malum, non est appetibile.

Dices,

Dices, aliquem hosti suo malum, ut malum, optare, veluti mortem, ignominiam. Resp. Id quidem verum est, nos ex naturæ pravitate ruinam aliorum exoptare nonnunquam, sed tanquam aliquod bonum jucundum. Nec enim appetimus malum, tanquam malum, sed tanquam bonum. Scimus quidem, quod hosti exoptamus, esse malum; sed, cùm de illo malo gaudeamus, id hoc pacto in appetitu rationem boni jucundi, licet in intellectu mali, habet.

Diximus suprà, instinctus individuales non proprie appellari subnotiones. Idem dicendum de quibusdam instinctibus specificis, & communibus toti alicui speciei. Nam subnotiones, quæ formantur de rebus insensatis, ut suprà, sunt naturalia quædam judicia hominis, non ex sensibus collecta, sed naturæ rationali impressa. At instinctus hominum singulares seu individuales, ex speciebus sensibilibus, licet occulte, sicut instinctus specifici & animales, eliciuntur. Veluti, viso lupo, statim species quædam inimicicię agno offertur. Et hic est instinctus specificus, scilicet speciei ovinæ communis. Similiter, gustato caseo, aliquis horret, instinctu quodam singulari & individuali, qui non est communis omnibus hominibus, & tamen ex sensu vel gustatione oritur. Sed

quomodo hoc fit? Resp. Sicut res inter se convenientiam vel disconvenientiam naturæ habent; ita earum species vel repræsentationes. Species quidem contrariorum, inter se non sunt, quoad essentiam, contrariæ. Nam simul possunt esse in subjecto, in potentia eadem animæ, in sensu vel intellectu. Contrariæ tamen sunt, quoad repręsentationem, quatenus sensui vel intellectui contraria repræsentant. Ut igitur res invicem conveniunt vel disconveniunt; ita quoque rerum species, quoad repræsentationem. Jam, inter agnum & lupum occulta quędam naturæ antipathia est, vel contrarietas. Viso igitur lupo, species rei contrariæ vel inimicæ agno objicitur. Ideo fugit. Idem de casei aut vini odio, in quibusdam hominibus singulari, dicendum. Elicitur nempe contraria species ex occulta naturæ antipathia. Hinc instinctus isti singulares, qui naturam aut temperamentum cujusque consequuntur, non sunt proprie subnotiones. Nam sunt de rebus sensibilibus, ejusdemque ordinis. Sunt instinctus animales, & certis speciebus communes. Nam, fugere lupum, commune est toti speciei ovium; sed tamen elicitur ex specie sensibili lupi. Nam, quamprimum agnus videt lupum, ex illa visione speciem inimiciciæ elicit, & fugit. Sicut &

qui

qui gustato caseo horret. At subnotiones nullo modo sequuntur sensum, nec sunt de rebus sensatis.

In homine hos naturæ instinctus, si pertinebunt ad bonum, naturales virtutes; si ad malum, naturalia vitia, appellamus. Ex quibus multæ passiones, ut ira, &c. oriuntur. Quæ voluntatis impressione aut confirmatione semivirtutes aut semivitia fiunt. Nam faciliùs deleri, & cum contrariis commutari, possunt, quàm veræ virtutes, aut vera vitia. Hinc animales instinctus, igniculi, propensiones ad virtutes aut vitia, statim in ipsis pueris observantur. Ex quibus sapientes non rarò vera proferunt de pueris judicia; quid scilicet de hoc vel illo futurum sit. Eóque spectat conjecturalis illa ars; scilicet physiognomia. Qua ex signis externis corporis, animæ propensiones internæ probabiliter colliguntur.

CAP. III.

De pœnitentia.

SEmivirtutes à virtute quomodo differant, suprà diximus. Differunt nimirum ut dispositio & habitus. Virtus ita passionem moderatur, ut appetitus rationi non obluctetur. Qui igitur (si quis talis) perfe-

ctam virtutem possidet, is nullam in se rationis & cupiditatis luctam sentit. Eapropter omnes actiones illi jucunde & facile fluunt. Nam habitus est principium prompte & facile agendi. Si quis perfecte est temperans, vivit ita, ut nunquam rationi resistat cupiditas, nihil unquam ultra modum in cibo aut potu appetat. Loquor de perfectione virtutis; quæ vereor, ut in hac mortali vita contingere cuiquam possit. At semivirtus non plane animi passiones coërcet, sed in anima rationis & appetitus aliquod dissidium relinquit, etsi tandem appetitus à ratione cohibetur & vincitur. Et hęc dicitur nostra militia; scilicet carnis & spiritus; rationis & cupiditatis; milicia spiritualis; quæ quo nos magis attingit, eo periculosior est. Hoc apparet in verecundia & continentia. Nam verecundia genas rubore suffundit: & id quidem ex lucta rationis & appetitus. Animus videlicet, conscius alicujus defectus, sese exteriùs in facie prodit. At in vera virtute, si ea cœlitus homini contingeret, nullus est defectus. Pariter continens perpetuò bellum gerit cum cupiditate, licet cupiditas tandem vincatur. Tetre æstuans appetit vinum. Sed, si est continens, abstinet: verumtamen non sine aliqua indignatione; aliò impellente appetitu

vel

vel cupiditate; aliud suadente ratione. Ergò continentia non est perfecta virtus, quia non tollit contrarium motum cupiditatis. Hinc itaque cognoscimus, quantum in virtute profecerimus; videlicet ex motu appetitus adversus rationem. In quantum enim in nobis crescit virtus, in tantum decrescit & minuitur motus cupiditatis; donec tandem, edomito exermi appetitu suavis fiat animi harmonia, qua inferiores facultates superioribus sine ulla resistentia subjiciantur.

Semivirtutes vel nos tantùm respiciunt, vel alios: vel partim nos, partim alios. Nos tantùm, verecundia, patientia, continentia, pœnitentia. Alios tantùm, misericordia. Nos partim, partimque alios, æmulatio. De quibus fere omnibus suprá. In partibus enim temperantiæ numeravimus quasi virtutes temperantiæ affines. Sed ibi quamlibet fere laudabilem passionem virtutem nominavimus. Et sane, si virtus spectetur, non ut in se, sed ut in nobis, nulla hîc perfecta est. Ideo semivirtus potest dici virtus, ut in nobis. Nam, quis asserat, se nullam rationis & appetitus luctam in se sentire, nulla tentari cupiditate? Nullus igitur jactare poterit, se perfectam possidere virtutem. De iisce satis fuse suprá. At nihil de pœnitentiâ, misericordiâ, & æmulatione. De quibus jam propterea nonnihil subjiciemus.

Pœnitentia non est vera virtus moralis. Nam in animo stimulum passionis, & pudorem aliquem, relinquit. Quapropter in excellenti viro pœnitentia turpis videtur esse; non quòd sit in se turpis; (nam affectus laudabilis & necessarius est;) sed quòd aliquam turpitudinem prodit. Nam rei bene gestæ nunquam nos pœnitet. Quo fit, ut in pœnitente mœror, pudor & tristicia residua sint. Hinc, moraliter loquendo, homines pudet, pœnitentia duci: quòd hoc pacto sesemet ipsi arguant alicujus defectus. Hinc Tullius, 1 off. *Nihil turpius in sapiente, quàm dicere, non putabam.* Et sic sentiendum de pœnitentia moraliter, vel ad homines. Spiritualis tamen pœnitentia, vel apud Deum, perfecta virtus est, & sine pudore, si vera & seria, non ficta aut fucata, fuerit.

Est autem pœnitentia (ut universaliter definiam) *dolor & odium commissi mali, cum amore virtutis aut correctionis.* Pœnitentia dicitur dolor mentis conscia malefactorum, qui, tanquam ulcus in carne, sic idem in animo, subinde pungens hunc, & saucians, relinquitur. Plutarcho, de tranquillitate animi, dicitur dolor commissi criminis, & amor correctionis. Nempe pœnitentia duo tempora spectat: præteritum, & futurum. Est enim ea inter virtutes, quod inter anni menses

ses Ianuarius. Quem, à Iano dictum, Numa Pompilius primum anni voluit esse, tanquam Dei mensem bicipitis, finem anni transacti, futurique principium, respicientis. Sic vera pœnitentia & præterita delicta respicit, & futura. Præterita purgat animi dolore. Futura studet vitare diligentissima vitæ correctione. Cujus enim pectus acerbissimo commissorum dolore sauciatur, is utique diligentissime dabit operam ne de novo committat, quæ dolore non leviori pungant eum.

Recte igitur definitur Pœnitentia *dolor commissi mali, & fuga deinceps malorum, cum amore emendationis & correctionis.* Hinc tres partes pœnitentiæ: contritio cordis, fuga mali, amor emendationis. Quæ tria sunt aliis, contritio, fides, & bonum propositum.

Contritio dolor est ob malum commissum. Hic dolor pœnitentiæ fundamentum est: nempe vehemens peccati detestatio. Sicut enim vitam animalium potissimùm sensus judicio exploramus: (num videlicet ea vulnus inflictum aut vellicationē sentiant:) sic, num anima nostra vivat Deo, nec ne, spiritualis vulneris sensus, hoc est, admissi peccati dolor, maxime declarat. Hinc propria inter hujus sæculi & Dei filios differentia; quòd illi quidem, Deo mortui, vivant

mundo tantùm; isti contrá. Illi ob levem jacturam tumultuantur: hi graves etiam rerum suarum jacturas patienter ferunt, & moderate. Dolor itaque & contritio est fundamentum pœnitentiæ. Qua tristamur ob malum commissum. Deinde fide convertimur ad misericordiam Dei. Nam contritio sine fide desperatio est. Qualis fuit Iudæ. Et fides non est simplex noticia voluntatis divinæ; sed fiducia, qua confugitur ad misericordiam Dei in suo filio. Alias & diaboli credunt, & contremiscunt; quia fidem habent sine fiducia. Bonum propositum est consilium emendandi vitam. Sine quo inutilis est pœnitentia.

Alii aliter pœnitentiæ partes exprimunt: videlicet per oris confessionem, cordis contritionem, operis satisfactionem. Quæ quidem omnia, modò recte intellecta, concurrere possunt. Non tamen videntur esse pœnitentiæ partes. Nam oris confessio est tantùm pœnitentiæ declaratio, non pars. Operis satisfactio, fructus vel effectus. Confessio est necessaria; sed ut fiat Deo primùm, non sacerdoti. Deo enim quotidie peccata confiteri oportet, quia solus ea eluere potest & condonare. Et in Deum solum peccamus. Nam, quæ committuntur in homines, ab hominibus condonari possunt. Quatenus verò

Deum

Deum offendunt, & tollunt charitatem, à solo Deo illa purgari possunt. Utile quoque est, confiteri proximis vel amicis; non absolutionis, at consolationis gratia, & ut etiam in suis precibus nos Deo commẽdent. Contritio cordis quàm necessaria sit, suprà diximus. Proprie dicta pœnitentia est, quum fuerit sine fuco vel simulatione: quãdo, quod suprà dictũ, basis erit & fundamentũ pœnitentiæ. Satisfactio operis, si non, ut meritum, Deo obtrudatur, illustre est veræ solidæque pœnitentiæ coram hominibus testimonium. Ideo, si fieri potest, non debet omitti. Si quis aliena bona vi rapuerit, & postea facti pœniteat; necessaria est bonorum restitutio, & plena satisfactio, si fieri potest; ut pœnitentia vera, non ficta, externo opere, ad ædificationem aliorum, significetur.

Duplex est pœnitentia: moralis, & religiosa. Id ex dictis patet. Nam diximus, moraliter pœnitentiam esse semivirtutem, vel passionem laudabilem: spiritualiter, virtutem.

Moralis honestatem simpliciter in actionibus spectat; prout in honestis etiam Ethnicis locum habuit.

Religiosa pietatem tantùm respicit; per eamque pietatis violatio expungitur. Ejus,

ut suprà, partes sunt; contritio, fides, nova obedientia, seu bonum propositum. Contritio pavor conscientiæ est, & fuga peccati, ex mali agnitione, sensuque iræ divinæ. Fides fiducia est peccatoris, confugientis ad misericordiam Dei, ex noticia & assensu firmo promissorum divinorum. Hinc oritur bonum propositum, vel nova obedientia; quæ pietate in Deum, charitate in proximum, sanctimonia & puritate in tota vita, diligentia in præstanda vocatione, denique vitæ correctione & emendatione seria, absolvitur. Quas humanæ ad Deum conversionis partes divus Paulus, ad Tit. 2, 12, complexus videtur, cùm ait, regenitos nos esse, *ut pie, juste & sobrie vivamus.*

Omnis vera pœnitentia, sive moralis, sive religiosa, ex odio potiùs mali, quàm metu pœnæ nascitur.

Oderunt peccare boni virtutis amore.

Ideo, qui ducuntur pœnitentia, amore magis tanguntur virtutis, & detestatione vitii, quàm formidine pœnæ, quæ maleficiis irrogari solet. Contrà ficta vel falsa pœnitentia potiùs fit metu pœnæ quàm amore virtutis.

Oderunt peccare mali formidine pœnæ.

Pœnitētiæ in defectu opponitur impœnitentia, securitas animi, vitiis suis acquiescentis

tis & indormientis; omnium malorum radix. Nam qui de malefactis nunquam tristantur aut dolent, illi nunquam meliores fiunt, sed potiùs semper deteriores.

In excessu pœnitentiæ opponitur desperatio; nimius dolor commissi mali, sine odio peccati, sine bono proposito, ex metu pœnæ. Quod vitium fuit Judæ; qui, peccati mole victus, desperavit, tandemque laqueo miseram animam intercluſit.

CAP. IV.

De misericordia, & æmulatione.

MIsericordia, clementiæ affinis, duplex est: naturalis, & moralis. Illa, sympathia quædam est, vel humanitas, tristicię quædam species de malo vel miseria alterius, etiam incogniti, vel forte sua culpa patientis. Nam, si quem videmus ad supplicium rapi malefactorem, tacito quodam animi motu angimur; non alia certe ratione, quàm quòd homo est, ejusdem naturæ nobiscum particeps. In pueris & fœminis hæc naturalis misericordia vel sympathia potissimùm cernitur, quòd affectibus potiùs quàm ratione ducantur.

Moralis à ratione & judicio pendet & quasi formatur. Ideo vel virtutem comitatur,

tur, vel fructus virtutis est, vel semivirtus, aut aliquis gradus ad virtutem. Sympathia sc., vel compassio rationalis, non pure naturalis; affectus bonus & laudabilis, quo alienę miseriæ ex charitatis & humanitatis serio sensu condolemus, & subvenire cupimus. Nam, cùm homo sit politicum animal, hominem amare tenetur, & ejus condolere miseriis.

Sapientibus & prudentibus viris hæc moralis & formata misericordia potiùs cõvenit; qua, secundum circunstantias, rectamq; rationẽ, oportune tangimur. Non enim judicis est, mollicie quadam, vel muliebri lamentatione, aut fletu & lachrymis reorum, flecti, vel à jure dicendo dimoveri; nec etiam crudeliter miseris & afflictis insultandum; sed severitas cum misericordia & lenitate, majestas cum humanitate temperanda; ne vel boni offendantur, vel mali criminandi ansam habeant. Certe nec justicia crudelis, nec misericordia injusta esse debet; cùm hæc duo in Deo simpliciſſime concurrant. Quem si imitari volumus, justiciæ & misericordiæ divortium non est faciendum.

At illa misericordia, vel sympathia naturalis, injusta sæpe est; quam animi commotio subita, rationem & consilium præcurrens, gignit; cùm, re non examinata, mollicie

licie quadam diffundimur, miseriam alicujus, etiam digne ferentis, spectantes. Hæc quidem sympathia ab humanitate proficiscitur; sed non à ratione, judicio electione, aut regula justiciæ, cui omnes nostros affectus conformari æquum est. Non igitur abs re misericordiam naturalem & communem à morali, quæ paucorum est, & tantùm sapientum, distinguimus.

Misericordia potissimùm in duobus versatur: in dando, & remittendo. Remissio vel debiti est, vel offensæ. Debiti, si debitor non est solvendo, nisi ad extremam redigatur inopiam. Offensæ, quoties offendens veniam suppliciter petit. In dando misericordia doctrinam ignoranti communicat, aberranti correctionem, dubitanti consilium, tristi consolationem, esurienti cibum atque potum, amictum nudo, vago hospitium: omni misero denique, & afflicto, quantum potest, succurrit, humanitate, hospitalitate, opera, dictis, & factis. Qui autem natura meliores sunt, hi ad misericordiam & humanitatem propensiores esse solent. Primò, quia magis amant humanam societatem. Secundò, cor mollius habent, hinc ad misericordiam faciliùs commoventur. Tertiò, Deum amant magis, misericordiarum patrem: quo fit, ut

etiam

etiam proximum ament magis, propter Deum, ut patrem communem, & propter ecclesiam, ut communem matrem.

Doctrina & experientia misericordiam gignunt. Hinc 1 Æneid.

Non ignara mali, miseris succurrere disce.

Item illud Ovidii:

Adde, quòd, ingenuas didicisse fideliter artes,
Emollit mores, nec sinit esse feros.

Nam litteris exculti, quidlibet expendere dextre norunt, &, quàm fragilis & incerta sit humana vita, intelligunt.

Ex historiis quoque commovetur in nobis affectus misericordiæ, quatenus arbitramur, similibus nos malis circumveniri posse, quibus alii vexantur.

Qui verò se extra omnem fortunæ aleam positos esse putant; sive ex animi quadam securitate, sive ex naturæ feritate, sive ex pravitate educationis immisericordes esse solent.

In sacris misericordia nonnunquam δικαιοσύνη, justicia, dicitur: ut sciamus, eleemosynam, opus charitatis, aut misericordiæ, non esse liberum beneficium, sed potiùs debitum officium. Cui opponitur cordis duricies, barbaries, pauperum contemptus, & expilatio.

Misericordiæ in excessu opponitur nimia

mia animi mollicies vel compassio; etiam erga indignos. Ideo priùs diximus, misericordiam naturalem sæpe esse injustam; ut, si quis, ex nimia mollicie, facinorosum pœna eximi, vel dimitti, cupit. At in delinquente non tam misericordiam quàm indignationem culpa meretur. *Nemo cordatus*, ait Tullius, 4 Tuscul., *parricidæ aut proditoris supplicio commovetur.*

In defectu misericordiæ opponitur immisericordia, crudelitas, μισανθρωπία, νέμεσις, & barbara atque inhumana ἀσυργία.

Ultima semivirtus partim nos, partim alios spectat; sc. æmulatio; hoc est, alienæ virtutis imitatio; maximus ad honestatem stimulus. In malis invidia, in bonis naturis regnat æmulatio. Potissimùm inter pares. Aliter in arrogantiam, odium, invidiam, degenerat. Si enim inferior superiorem in omnibus æmulari vel imitari vellet, haberetur arrogans vel superbus. Sed, si quis familiarium præ cæteris virtute pollet; hanc æmulari laudabile est. Invidere, aut calumniari, inhumanum & turpe; quamvis virtutis umbra sit invidia. Nam nemo dignus invidia, qui non virtutem habet. Malim invidiam, quàm misericordiam. Quòd invidia virtutem arguit, misericordia miseriam alterius.

In excessu æmulationi opponitur indignatio animi, quòd bonum vel virtutem alterius assequi vel imitari nequeamus. In defectu, animi abjectio, vel desperatio, cùm nec speramus, nec curamus, alienam imitari virtutem.

CAP. V.

Quomodo virtus versetur in arduo. Quot sint semivirtutes. Et, an homo natura magis in vitium, quàm virtutem, sit pronus.

VIrtus & semivirtus eo differunt; quòd virtus rationis & appetitus dissidium componat & tollat. Nam est habitus & principium facile & delectabiliter operandi. Semivirtus verò luctam passionum, & certamen cum ratione, tantisper in anima relinquit.

Obj. Virtus in difficili & arduo versatur. Si verò nullum certamen appetitus & rationis in animo virtus relinquit, ejus actio non est difficilis. Nam nulla hîc difficultas absque certamine. Ideo virtutis actio non est laudabilis, quia facilis & prompta. Resp. Primò virtus in arduo versatur; quia radix virtutis est amara, licet fructus suavissimus. Invenire medium, laboriosum est; sed, eo invento, nihil deinceps actione virtutis delectabilius. Inchoatæ virtutis actio aut consilio

filio imprimi, aut pœna insculpi debet. Ut pueri, nunc levi præcepto, nunc duro flagello, docti reddùntur: sic in virtutis studio tirones aut sapienti consilio, aut, si perversi sunt facti; supplicio nonnunquam efficiuntur boni. E quibus paret, radices virtutis esse amaras. Secundò, virtus tranquillitas est animi, quoad actionem internam, & habitum, quatenus animi perturbationibus congruentem tradit formam, & extrema rejicit. Actio tamen virtutis difficilis est, ratione circunstantiarum, impedimentorum, periculorum; ut maxime patet in fortitudine. Atque sic versatur virtus in difficili, & ab operationis difficultate, quam superat, meretur laudem: licet interim interna virtutis actio, quoad habitum, facilis & tranquilla sit, ac jucunda, quia rationis & appetitus dissidium non sentitur. In animo quidem aliqui motus passionum nonnunquam insurgunt; nullus tamen accedit voluntatis assensus, sicut in semivirtute, quòd ipsa voluntas non est omnimodis à ratione regulata. Nam, etsi ratio passionem tandem vincat, aliquis tamen in cupiditate voluntatis assensus, licet non plenus, contingit, ut animus quodammodo in medio anceps interdum hæreat. Continens enim, febri æstuans, multùm animo tentatur, an

bibere vel abstinere debeat. Hæc tentatio non illis, qui veram perfectamque possident virtutem, accidere potest, quia passioni nunquam accedit vel semiplenus voluntatis assensus.

Quandoquidem semivirtutes sunt viæ, gradus & dispositiones ad virtutes, quasi virtutum inchoationes: jure putandum est, tot esse semivirtutes, quot virtutes, quamvis singulis nomina non sint imposita. Principia namque, media, & viæ, à fine, & termino, numerum, materiam & conditionem recipiunt. Et, sicut semivirtus est dispositio ad virtutem: ita virtus est quasi dispositio ad felicitatem; non causa felicitatis. Quo jugulantur Pontificii, cùm ajunt, opera charitatis mereri salutem æternam. At dispositio ad felicitatem non est ejus causa, sed gradus aut via. Sicut dispositio ad aliquam artem in tirone non potest dici causa illius artis, sed rude quoddam principium in discipulo, vel aliqua inchoatio artis in anima. Et, quoniam ad virtutem via difficilis est, & sensui molesta; (nam radix virtutis amara, via verò ad vitia facilis & jucunda.

---Facilis descensus Averni;
Sed, revocare gradum superasq; evadere ad auras,
Hoc opus, hic labor est.)

&, omnes naturæ quadam propensione dif-

difficilia declinamus, & sequimur facilia: *hinc* videtur homo ad vitia natura pronior esse, quàm ad virtutes. Nec obstat, quòd natura semper feratur in bonum, nec homo possit velle malum quatenus malum. Hoc, inquam, non obstat, quin homo ex eventu proclivior sit ad vitia quàm ad virtutes. Cuncta quidem proxime quærunt bonum; quod est principium naturæ: & homo naturaliter maxime est propensus ad bonum sensus, vel bonum voluptarium & jucundũ; quia cum vi sensitiva primò nascimur, sine qua nec esse, nec cognoscere, nec quicquam agere valemus: sensus verò trahit deorsum ad corpus vel bonum voluptarium; mens sursum ad Deum, vel bonum honestum. Hinc sensus nos avertit à bono mentis. Quæ interna & domestica milicia est hominis. Ut plus sit, se, quàm hostem, vincere. Ideo ex eventu, ob connexionem sensus & rationis in homine, & quòd bonum unius avertat à bono alterius, fit, ut homo natura pronior sit ad vitia quàm in virtutes: licet quidam majorem, alii minorem, pronitatem habeant; quod contingit ex corruptione naturæ. Nam hæc naturæ propensio ad malanon est à Deo naturæ authore, sed à peccato; quod homini hereditarium factum est, & naturale.

CAP. VI.

De virtute heroica. Vnde dicta, quid, quotuplex, & quæ ejus oppositæ.

TRes sunt virtutis gradus, ut suprà; continentiæ, temperantiæ, & heroicus. Heroicus perfectorum est. Nam virtus heroica perfecta virtus est, apex & fastigium omniũ virtutum, paucis, iisq; divinis & cœlestibus animis, contingens. De qua philosophus nonnulla, lib. 7 c. 1, est commentatus.

Virtus itaque heroica specie non differt à virtute communi, sed gradu; sicut nec aliter differunt homo vulgaris, & heros. Nec etiam heroica virtus est certa virtutis species, ab aliis diversa, sed quælibet virtus in sublimi gradu perfectionis. Ideo dicitur virtus divina, quòd humanæ conditionis vires & terminos excedere videatur. Cujus passim à scriptoribus celebrantur exempla. Herculis fortitudo, Scipionis abstinentia, constantia Scævolæ. In sacris fides Abrahami, castitas Iosephi, fortitudo Iosuæ, Iacobi patientia, sapientia Salomonis, Machabæorum & martyrum constantia.

Qui hanc virtutem possident, dicuntur heroës. Et quidem vel ἀπὸ τῆς ἀρετῆς, licet duriuscule: quòd in iis præ aliis fulgeat *virtus*,

tus. Vel ab *aëre*; quoniam ab antiquis putantur in aëre cum dæmonibus habitare, & ibi res noſtras propiùs contemplari. Quapropter apud Laërtium Heroes Zeno vocat animas ſapientum per *aërem* erranteis. Vel, eodem ſenſu, ab Ἥρα, Iunone, *aëris* præſide, denominantur: quòd, ſupra terram vel terrenam conditionem elevati, diis immortalibus appropinquant. Vel eo quòd habent naturam *aëream*, promptam & vehementis impetus. Hanc Etymologiam ſequitur Auguſtinus, 10 de civit. Dei c. 21. Vel forte ab ἔρα, terra; quòd ſint quaſi dæmones *terreni*. Antiquitus heros dictus fuit ἀπὸ τῆς ἐρωτᾶν, vel εἰρωτᾶν, quod eſt *interrogare, dicere*; quia heroës dicendi & interrogandi facilitate alios homines ſuperant. Hinc oratorum & ſophiſtarum genus *heroica natio* dicta fuit, ut notat Riccobonus ad c. 1 Lib. 7 Ethic. In Cratylo Platonis heros dicitur ἀπὸ τῆς ἔρωτος, ab *amore*: quòd à veteribus ex mutuo deorum & hominum amore nati fingantur, & homines in amorem deorum rapere, & irritare: vel ita dicti, quòd ingenti virtutis amore ceteris mortalibus longe præcellant: vel quia paucos ab ejuſcemodi ortu æquus amavit Jupiter: vel ex eo denique, quòd gratia divinæ voluntatis in illos omnium conciliat amorem, reverentiam, cultum admirationem.

Virtus heroica generaliter dividi potest in moralem, & intellectualem. Intellectualis rara est, eximia, & plùs quàm humana sapientia. Qualis fuit in artium & scientiarum conditoribus, vere heroibus; ut Mercurio, Pythagora, Aristotele, Platone, Hippocrate: in Ecclesia in Abrahamo, Mose, Salomone, &c. Prophetarum scientiam ab hoc ordine segrego; quæ non comparata, sed infusa, ac cœlitus instillata fuit. At Heroës non absque summis laboribus & difficultatibus fiunt. Hinc in sacris prophetæ non *intelligentes*, sed, quod plus est, *videntes*, appellantur; quia prophetia non est scientia, sed visio. Ideo non libere & pro placito Prophetæ vaticinantur, sed prout iis aliquid divinitus revelatum fuerit.

Heroica moralis rara & admirabilis est morum & actionum excellentia; præcipue in voluptatis & concupiscentiæ refrænatione. Qualis fuit, teste Laërtio, virtus Xenocratis philosophi, qui Phrynen, nobile scortum Atticum, toties à suo sinu intactam & insalutatam dimisit, ut coacta sit meretrix, à nonnullis derisa, fateri, quòd ipsa, quamvis formosa, Xenocratem, non hominem, sed statuam hominis, movere non potuerit.

Postulat autem illa virtus singulares corporis & naturæ dotes, quæ tum amorem, tum

tum admirationem concilient. Formam exigit, id est, robur & ὑπεροχὴν corporis, ad magna magno impetu exequenda. Nam in iisce tribus virtus potissimùm cernitur; in animo generoso, in mentis & voluntatis constantia, in felici successu. Quæ tria naturæ non vulgaria privilegia requiruntur: quia debent Heroes potentia, virtute, forma, magnitudine præstare nobis, utpote majores hominibus, & proxime dæmonibus minores; ex amore deorum, ut Platoni placet, geniti, hoc est, cœli indulgentia & numinis favore, pro bono humano, suscitati. Pariter ex heroum amore nasci videntur philosophi, dum vehementissimo virtutis & pietatis affectu clarissima quæque exempla imitanda sibi proponunt; rerum scilicet ob humanarum contemptum supra mundum elevati, diisque associati immortalibus. Verumenim, quoniam hoc genus hominum omni sæculo perrarum est, sola natura vel industria humana tales clarere nequeunt, sed Dei potissimùm indulgentiâ & institutione. Cujus custodia & præsidio cùm omnes semper opus habemus, tum autem illi quàm maxime, qui virtute excellunt. Quod quidem Plato in symposio, Protagora, politico, Critia, dictat. In volumine de legibus ita probat. Nempe, cùm inter falsa bona

& infinita mala verſemur, tanquam oves errantes; divinorum paſtorum cuſtodia indigemus. Cùm item proprium vitium nos perdat, virtus propria exigua ſit, ſine Deo nihil valemus; ne quidem in parvis, multo minùs in magnis. Heroica virtus igitur, quę virtutum ſumma perfectio eſt, & eminentia, merito divina dicitur: & heroibus divini delati honores, tanquam humani generis vindicibus, quòd tyrannos coercerent. Quò Herculis labores ſpectant; & Herculis æmulus Theſeus, qui pleroſque facinoroſos necavit. Nam heroica virtus maxime in fortitudine refulget.

Ad heroicam virtutem plurimùm conferunt bona educatio, felix inſtitutio; πνευματολογία, vel ſcientia de Deo, ſpiritibus, & anima humana; recta diſciplina; proba aſſuefactio in omni virtute, maxime in heroica, quæ perfectio cujuſque virtutis eſt. Nam heros magna aggreditur, pergit conſtanter, feliciter perficit; impetu, celeritate, & ſucceſſu, in actionibus utitur. Quæ tria tribus verbis Cæſar expreſſit: *Veni, vidi, vici.*

Excitantur divinitus heroës ad regna vel reſpublicas fundandas, collapſas reſtituendas, Eccleſiam ab hæreticorum fermento & rabie vindicandam, & ſcholas à ſophiſtarum impo-

impostoris repurgandas. Qualas non pauci sub initium reformationis Euangelicæ, maximo generis humani & Ecclesiæ bono, fuerunt divinitus excitati; qui voce, stylo, sanguine, religionem Christianam, superiorum temporum iniquitate depravatam, feliciter restaurarunt, docuerunt, confirmarunt, dilatarunt. Ad magnos edendos effectus enim causis magnis est opus.

Virtuti heroicæ in defectu opponitur summa ignavia, & ineptitudo ad omnem virtutem: in excessu, feritas & immanitas morum. Quippe nonnulli reperiuntur ita immanes ac barbari, ut in illis ne radius quidem bonæ mentis aut intelligentiæ elucescat, omnisque sit extinctus conscientiæ sensus.

Rationis lumen suffocatur, aut saltem depravatur, consuetudine, morbo, vel natura. Hinc tria genera immanium: quidam tales fiunt morbo; ut furiosi: alii à natura; ut barbari, & ἀνθρωποφάγοι: alii à consuetudine.

Feritas vel immanitas morum, per consuetudinem, vitæque institutionem, contracta, proprie opponitur virtuti heroicæ. Nam, sicut moribus & actionibus comparantur virtutes; ita contrariis moribus acquiruntur vitia.

Feri, vel immanes, à morbo, ut furiosi; aut à natura, ut barbari; minùs vitiosi videntur esse, quàm qui à moribus, consuetudine, vitæque institutione, tales evadunt; quia minùs libere peccant. Moribus autem & vitæ consuetudine fiunt immanes tyranni; qui patriam, pietatem & religionem vastant. In quibus lumen rationis apparet quidem, sed infectum & correptum suo vitio & pertinacia. Ideo magis voluntarie mali sunt quàm barbari & furiosi, quos natura vel morbus aliquantùm excusat. Tyranni verò, consilio, ratione, avaricia, ambitione, voluntate depravata, fiunt crudeles; ut qui cæde humana oculos suos pascunt. Veluti Caligula, Nero, Mezentius ille Virgilianus, omni exutus humanitate, viva corpora cadaveribus obligabat, ut in eorum amplexu ac fœtore misere cogerentur expirare. Talis quoque fuit Phalaris, qui æneo tauro ardente homines includebat & cruciabat. Notatur etiam immanitas Herodis in infanticidio. Item olim Absalonis. Et patrum nostrorum ævo Ducis Albani; qui truculentissimus Hispanorum inter Belgas ferociebat. Aliorumque reproborum, qui crudelitate delectabantur. Porrò, sicut rarò inter mortales excelsa illa & heroica virtus conspicitur: ita & rara est hæc ferocia, immani-

manitas, & vitiorum omnium hyperbole; quæ homines in ferociſſimas belluas convertit.

CAP. VII.

Octo quæſtiones de virtute heroica.

QUæritur primò, an virtus heroica ſit evulſio omnium affectionum; iræ, doloris, læticiæ, triſticiæ, metus, &c. Reſp. negando. Nam talis paſſionum evulſio, vel exinanitio, non virtuti, ſed vitio, adſcribenda. Si quis doloris expers eſt, non homo, ſed ſtipes, cenſetur. Si omnino ſine ira, nihil arduum cum laude aggredi poteſt, multo minùs ſuperare. Nam, ſi virtus moralis eſt moderatio paſſionum; & heroica tantùm eſt perfectio virtutis moralis: ſequitur, non eſſe evulſionem paſſionum, ſed tantùm eminentiſſimam moderationem. Deinde, paſſiones omnes non ſunt toto genere vitioſæ; ſed plures ſunt naturales; ideo extirpari non debent, ſed temperari. *Cives ſanctæ civitatis*, inquit Auguſt. 19 de civit. Dei c. 9., *in hujus vitæ peregrinatione ſecundum Deum viventes, metuunt, cupiunt, dolent, gaudent; & quia rectus eſt amor eorum, ideo haſce affectiones rectas habent.* Adde, tantum abeſſe, ut illa virtute extirpandæ penitus ſint paſſiones omnes,

omnes, ut etiam Deo ipsi metaphorice tribuantur; ut ira, dolor, misericordia, &c. Illa itaque sola affectionum evulsio commendatur, qua nimius hujusmodi amor in nobis corrumpitur: ut avariciæ, & cupiditatis. Quæ licet aliqua ex parte sit evulsio; simpliciter tamen loquendo heroica moderatio dici potest. Nec enim homo virtute heroica supra alios in tantum elevatur, ut cunctas affectiones humanas exuat; sicuti voluerunt Stoici. Sic enim pariter humanitatem exueret. Servator noster Christus, omnes heroas infinities, ceu Deus ipse, præcellens, irâ tamen, dolore, lætitiâ, & aliis affectionibus, tentatus fuit. Infirmitates quidem nostras nostro bono suscepit, fateor: sed illæ infirmitates ipsi heroicæ naturæ in Domino nihil derogarunt.

Quæritur secundò, an in omni hominum genere virtus heroica locum habere possit: an etiam in infidelibus. Resp. Primò potissimùm illa requiritur in principe, ut communi populorum exemplo; in quo, ut sublimi & illustri sede, omnia splendidissime fulgere vult Deus. Deinde reges quasi medium locum obtinent inter homines & Deum. Imò, ut alibi diximus, virtus fundatur in pietate, & sine ea tantùm est larva vel umbra virtutis. Heroica verò non so-

lùm

lùm labore vel industria, sed potiùs Dei benignitate vel gratia, comparatur; ut suprà. Hinc negare non possumus, in omni gradu hominum eam locum habere posse; cùm Deus aliquos in ecclesiæ suæ bonum etiam inter infideles excitare possit. Quales non paucos ex Ethinicis fuisse certum est. Ut fuerunt Hippocrates, Plato, Socrates, Aristoteles, &c. quibus adhuc Ecclesia utitur. Adde, in omni hominum genere feritatem vel immanitatem, oppositum virtuti heroicæ, reperiri: quidni virtutis etiam heroicæ particeps sit aliquis in omni hominum genere, cùm contraria nata sint esse in eodem? Historiæ quosdam etiam ignobiles, & loco obscuro natos, actionibus suis illustres evasisse produnt. Quod tamen rarius est, ideo magis admiratione dignum.

Quæritur tertiò, an sexus impedimento sit huic virtuti? an fœminæ excludantur? Resp. Primò Aristoteles, 1 polit., videtur excludere mulieres. Secundò, si cum viris comparentur, mulieres fortassis dicentur minùs esse participes virtutis heroicæ. At, si comparatio fit mulierum inter se; quemadmodum inter viros aliquis excellit hac virtute, sic & inter mulieres aliqua nonnunquam excellit. Tertiò, mulier capax est feritatis & immanitatis; ut Medea, ut Iezabel.

bel. Ergò etiam virtutis heroicæ. Quartò, si natura fœminam solertem, industria litteratam, educatio piam, pietas martyrem, experientia sapientem facit; quidni etiam faciet heroicam? Quales in historiis plures leguntur. Ut, Penthesilea, Amazonum regina; Camilla, regina Volscorum; Semiramis; Iudith; Susanna; & superiori sæculo, nulli viro virtute secunda, Elizabetha, sereniſſima Anglorum regina; quæ non tam regii fastigii amplitudine, devictorumque hostium gloria, quàm ingenii animique magnitudine, morum præstantia, litterarum, multarumque linguarum scientia, & aliis elegantissimis animi corporisque dotibus, potissimùm verò religionis professione publica, perpetim est celebranda; ornatissima suorum spes, decus & gloria; hostium timor; vicinorum præsidium; & afflictorum tutissimum asylum.

Quæritur quartò de subjecto virtutis heroicæ; id quodnam? Facilis est responsio. Si heroica virtus est intellectualis; ejus subjectum est intellectus. Si moralis; voluntas, vel appetitus. Et, cùm appetitus sit irascibilis, vel concupiscibilis; in utroque locum habet virtus heroica: sicut virtutes morales communiter. Nam fortitudo est in irascibili, temperantia in concupiscibili: sed maxi-

maxime refulget in fortitudine virtus heroica; quapropter in irascibili.

Quæritur quintò, cur magnorum virorum magni soleant esse lapsus? an, quia magnorum vel heroum errata magis sunt conspicua quàm aliorum? an potiùs, quòd ingentes animi impetus semper coërcere nequeunt; ideò, cùm impingunt, gravissime impingunt?

Quæritur sextò, cur heroum filii sæpe noxæ vel degeneres? contra quod canit poëta lyricus; *Fortes creantur fortibus*. An, quia, magnis occupati negotiis, incumbere liberorum educationi non possunt? Hinc liberi parentibus deteriores fiunt indulgentiâ. An, quia sapientes sæpiùs stultos progignunt? Id enim dicit philosophus in problemate. Sapientes videlicet sæpiùs stultos progignere; & stultos, sapienteis. Quòd stulti tantùm naturam sequuntur in generatione. Cujus tunc major vis est, & potentior. Contrà sapientes naturam non sequuntur, sed rationem. Quo fit, ut in generatione natura languidior & debilior existat. An potiùs absque Deo hæc non contingunt, ut virtutem non hæreditariam, sed Dei donum, agnoscamus?

Quæritur septimò, quibusnam in actionibus consistat virtus heroica? Resp. Potissimùm

mùm in bellicis, in patriæ tutela, hostium oppugnatione, mortis contemptu. Deinde in materia omnium virtutum. Nam priùs diximus, virtutem heroicam, virtutem certam aut definitam non esse, sed universam, in eminentiæ gradu.

Quæritur octavò, cur Heroes nonnunquam infelices habeant exitus? An, quòd impetum igneæ naturæ suæ regere semper nequeunt? An, quòd invidia premuntur? Nam idem solet esse invidiæ & virtutis sic dictæ gradus. Quod multorum infelici magnorum exitu comprobatur.

CAP. VIII.

De Philautiâ.

VEtus est illud; *Charitas incipit à se ipsa.* Quia nihil homini charius, beatius, optatius, quàm ut ipse bene beateque vivat. Hinc illud Sapientis elogium: *Proximus ego-met mihi.* Ut enim à justicia interna, qua quis in se ipsum justus dicitur, externa proficiscitur justicia in alium; ut loquitur Plato: sic ab amore sui ipsius, qui φιλαυτία dicitur, amicicia vel amor ad alios derivatur. Item, insitum à natura nobis est, ut nostrum bonum appetamus, cujus adeptione fiamus quasi alii quàm priùs eramus. Non nosmet ipsos,

ipsos, sed quodammodo alios, vel nostrum bonum, amamus. Siquidem quisque amat illud quod appetit, & quatenus suum est. Non enim alterius, sed nostra caussa, bonum expetimus, & à malo refugimus. Nulla enim est caussa propter quam quis bonum desiderat, ut alii eo fruantur, si ad ipsum nihil inde perventurum sit. Deinde id maxime amamus, quod nobis proximum est & charissimum. At quisque sibi proximus & charissimus. Omnis igitur sapiens φίλαυτος & sui amator est. Præterea, virtutem, amandorum mensuram, imprimis in nobismet ipsis amamus; deinde in aliis. Nam virtus animi possessio est; qua multa alia bona contingunt nobis, & mala fiunt leviora. Prima igitur amicicia concordia seu pax est, qua animus sibi devinctus. Quâ virtutis caussâ felicitas hujus vitæ summa continetur. Hinc inchoatur & nascitur charitas, ex amore sui, & deinde in alios propagatur. Et hæc est caussa, cur nulla sit stabilis malorum amicicia; nempe quia se ipsos non amant. Nam, si amarent se, mentem virtute excolerent; quoniam amare se ipsum est, mentem suam, nobilissimam animi partem, amare, cunctisque bonis, doctrina, virtute, sapientia, & aliis perfectionibus, exornare. Qui mentem sic excoluerit, non potest non

esse utilis; quòd istæ non sunt in animo qualitates otiosæ, verùm actuosæ, quæ fructus ad alios proferant. Nam bonum sui ipsius communicativum est: Contrà mali se ipsos amando aliis nocent. Nam amor sui in malis probro vertitur; nec verus amor est, sed effœminata mollicies. Quippe amator sui dupliciter accipitur: sc. ex parte appetitus, & ex parte rationis, vel intellectus. Amor sui ex parte appetitus, vitiosus: ex parte intellectus, laudabilis. Et hi duo amores specie differunt, ut vita honesta, & turpis. Nam alter, ipsius intellectus, propositum habet honestum; alter utilitatem sequitur, scilicet amor improborum. Imbrobi suis indulgent affectibus, suisque student satisfacere cupiditatibus. Sic se multis contaminant sceleribus, quibus Deum offendunt, famam & existimationem prostituunt, lædunt conscientiam, sanitati nocent, sibi mortem accelerant, alios lædunt. Amor igitur malorum est amor passionum; ideo dissidium potiùs, quàm amor, quia passiones pugnant cum ratione, appetitus cum intellectu; nec illi studeat cupiditatem suam moderari, vel passiones subjicere rationi. Itaque solus sapiens vere se ipsum amat, dum, excolendo virtute mentem, eâdem operâ subjugat appetitum rationi & cupiditatem suam, inferioresſ-

rioresque partes animi superiori, vel intellectui, subjicit; ut inde summa sit omnium partium & facultatum harmonia concordiaque.

Ex iis patet, nos non posse alios amare, nisi priùs nosmet amemus; eapropter amorem nostri charitatis & amiciciæ radicem esse ac principium. Hinc amicus dicitur alter idem, quòd amoris vel amiciciæ vinculo in alium conversus, non ab alio diversus, esse videatur. Et, licet amor ad alium feratur moraliter, naturaliter tamen incipit à se ipso. Nam tribus modis quisque erga se ipsum affectus esse debet. Primò debet se ipsum benevolentia prosequi, ut se ipsum diligat. Secundò concordia, ut sibi constet. Tertiò beneficentia, ut sibi consulat. Et hæc quidem ex unione vel amicicia animæ & corporis, rationis & sensus, mentis & appetitus. Sine qua partium animæ dulci harmonia (Plato nominat ἁπάσαν τῆς ψυχῆς) summo bono potiri nemo potest. Hinc est, quòd bonus & sapiens semper sit ὁμογνώμων, semper idem sentiens. Ea namque jucundissima vita, qua secum vivit animus sapientis. Quò spectat illud Scipionis, se nunquam minùs esse solum, quàm cùm solus. Et quidam philosophus, percontanti, quare solus ambularet, respondisse fertur, se non

esse solum, cùm habeat quicum loqui & conferre sermones possit; scilicet animi Δεσποτικόν.

Dicas, viri boni munus esse, patriæ potiùs, amicisque, quàm sibi ipsi, consulere; ut qui ne recusat quidē pro patria mori. Resp. Ob pietatem hoc facit, honestatis & mentis suæ gratia. Ergò mentem suam plùs amat, quàm hæc omnia. Quam idcirco maximis excolit virtutibus. Si quis rempublicam, principem, amicum, sui ipsius vitæ anteponit; hinc non inferendum, hæc magis eum amare quàm se ipsum; cùm & hæc ipsa diligat solùm ut glorioſa suæ virtutis objecta, quibus immortalitatis nomen & laurum quærit. Magis quidem patriam, quàm se ipsum, id est, quàm vitam hanc mortalem, honores & bona fortunæ diligit; mentem tamen suam supra patriam amat. Quod hinc constat; Etiamsi vitam effundere pro civitate, pro principe, vel amico, paratus sit; peccare tamen, vel mentem pro patria &c. occidere, vel animum sceleribus contaminare, non vult; quod nec oportet, nec licet. Unde sequitur, sapientem se ipsum, hoc est, mentem suam, amare magis, quàm alia quælibet. Quòd autem amicus verus amicum non minùs quàm se ipsum diligere dicitur; id intelligendum est de consensus, non ordinis,

dinis, æqualitate. Siquidem vere amici in omnibus conveniunt, licet amicicia à se ipsa incipiat. Nam, cùm in sacris amare proximum jubemur ut nosmet ipsos; satis indicatur, à nostri amore amorem & charitatem in proximum derivari, adeoque φιλαυτίαν regulam & mensuram omnis amoris esse.

Φιλαυτία vulgariter in malam partem sumi solet. Quæ nempe respicit appetitum, sensum, cupiditatem; non rationem, mentem, intellectum. Amor sc. sui ex nimio bonorum externorum amore. Qui à Poëta, secundo de arte amandi, sic depingitur:

Aurea nunc vere sunt sæcula, plurimus auro
Venit honos, auro conciliatur amor.

Rursus:

Ipse licet venias Musis comitatus, Homere;
Si nihil attuleris, ibis, Homere, foras.

Idem:

Divitiis alitur luxuriosus amor.

Veræ & laudabili φιλαυτίᾳ opponitur in defectu negligentia sui ipsius, animi supinitas; quæ stultorum propria. Deinde sui ipsius odium, quod ex animi desperatione aliqua contingit. Ut, si quis famam suam projiciat, & cum parasito comico dicat, *Malim fama quàm fame perire.* Vel, si quis se ipsum mutilet, aut occidat.

In excessu philautiæ opponitur ἀναίδεια,

impudentia, cæcus sui amor. Qui primò ex stulticia nascitur. Ut, si quis se ipsum & suas actiones solùm admiretur, aliena contemnat. Secundò ex errore judicii. Ut, si quis bona sua multo meliora putet esse quàm sunt, de seque suisque inventis tantùm glorietur: si quis ex musca faciat elephantem; si vitia sua minuat & excuset. Quo vitio magnis ingeniis nil magis infestum. Tales enim homines fiunt prorsus indociles. Quippe duo sunt doctrinæ & consilii impedimenta: scilicet morbus, & præsumptio. Morbus sensum occupat, & mentis nuntium animum, his malis intentum, ab omni consilio avocat. Præsumptio, vel nimius amor sui, doctrinam & consilium aliorum parvi pendit: dum stultis phantasiis stulte & pertinaciter adhæresit.

Denique de philautia, 9 Ethic. c. 4, 8, nonnulla leguntur.

CAP. IX.

De charitate. Quomodo se habeat ad alias virtutes. Et, quòd sit virtus divina.

CHaritas à χάρις, quæ *gratiam* significat, nomen fortassis habet. Est enim amor honestus & gratuitus in eos, qui per se amantur, & vicissim redamare possunt. Est, inquam,

inquam, amor gratuitus charitas, à nulla alia re quàm se ipsa, hoc est, simili amore vel charitate, compensari volens. Hinc primò, si fructum nostrum, non alterius commoda quem diligimus, respiciamus, non est vera amicicia vel charitas, sed mercatura quædam nostrarum utilitatum; ut ait Cic. 1 de natura deor. in fine. Secundò, hinc sequitur, charitatem ea non attingere, quæ redamare nequeunt. Ideo prata, arva, pecudumque greges, diliguntur isto modo, quòd ex iis fructus capiantur. Hominum charitas & amicicia gratuita est, & reciproca; teste eodem Cic. in fine libri.

Charitatis vocabulo non solùm amor actualis, & quasi momentaneus, sed potiùs habitualis & durabilis, intelligitur. Qualis cernitur inter parentes & liberos; qui sine scelere dirimi nequit. *Charitas* ad proximum, *pietas* ad Deum, vulgò refertur. Sed, quia proximum propter Deum diligimus; idcirco charitas ad Deum primò respicit; qua sc. Deum, non quocumque modo consideratum, sed ut summum bonum, & objectum futuræ beatitudinis, & consequenter proximum propter Deum, diligimus.

Est autem virtus; quoniam habitus bonus est & rectus; ideoque possessorem, bonum, & opus ejus laudabile facit.

Quòd charitas sit habitus, patet; quòd amor ex ea facile & delectabiliter fluit. Operationis facilitas autem, & delectatio, habitum præsupponunt. Porrò, quòd amor charitatis sit facilis & jucundus, patet; quia nihil Dei amore jucundius, nihil minùs coactum. Adde, charitatem semper manere; 1 Cor. 13, v. 8, 13. Ergò est habitus, vel qualitas durabilis. *Qui manet in charitate, in Deo manet*; 1 Ioh. 4, 15. Item Apoc. 2, v. 4, 5: *Habeo adversum te pauca, quòd primam charitatem reliquisti. Memento igitur unde excideris.* Ergò charitas est habitus, non nudus & momentaneus actus amoris. Nam ex actu aliquo non dicitur quis excidere, cùm statim transeat ultro.

Nec modò habitus est, sed rectus habitus. Ideo virtus est, vinculumque perfectionis. Quippe rectitudo habitus vel actus consistit in conformitate quadam cum regula rectitudinis. Hæc regula est Deus, & ratio Deo subordinata. At charitas in proximum, est quædam participatio divinæ charitatis. Quia proximus diligitur proxime propter Deum. Ita regulæ rectitudinis conformatur charitas. Hinc habitus bonus est, rectusque. Deinde Deus, ut beatitudinis objectum, ut summum bonum, per se amabilissimus est. Nihil igitur convenientius rationi, quàm ut

ab

ab homine Deus ametur, & eatenus ab homine quasi contingatur. Quod fit per actum charitatis. Cùm igitur è dictis pateat, charitatem esse rectum habitum; sequitur unà, quod antè jam assertum, etiam virtutem esse.

Nec modò virtus est, sed specialis virtus, ab aliis diversa. Nam est circa speciale objectum. Bonum enim æternæ beatitudinis, quod est divinum objectum, vel bonum proximi in ordine ad Deum, speciale bonum est. Item, ut fides Deum respicit tanquam primam veritatem; ita charitas Deum respicit, ut summam bonitatem. At fides est unica & specialis virtus, quòd unica est prima veritas. Nec minùs una summa bonitas. Ergò charitas est quoque specialis virtus, (licet ad omnia virtutum opera extendat sese,) quatenus pro objecto habet ultimum finem vitæ humanæ, Deum vel beatitudinem æternam. Est enim via ad felicitatem, non causa felicitatis. Non enim dignitas ulla nostra, sed sola Dei gratia homines reddit beatos. Interim omnis virtus in charitate fundatur. *Omnia vestra opera in charitate fiant*; 1 Cor. c. ult. v. 14. Virtutem humanam intelligo. Nam fides est fundamentum charitatis.

Communiter dicimus, proximum charitate, Deum pietate coli. At proximum non diligimus nisi propter Deum. Qui proxi-

mus, est objectum, non formale, sed materiale, charitatis; quatenus, per gratiæ gloriæque dona particeps divinæ naturæ, ordinem ad Deum habet.

Cùm autem dicimus, objectum charitatis esse donum divinum, ut objectum æternæ beatitudinis; id non formaliter intelligendum, quasi Deus, vel bonum divinum, ut à nobis in ultima beatitudine obtinendum, sit objectum charitatis. Sic enim potiùs objectum spei dici debet, sicut ipsa externa felicitas. Sed præcisè charitas in Deum tendit, ut summum bonum simpliciter, non secundum hanc vel illam perfectionem, sed absolute, ut est in se ipso. Nam charitas Deum respicit ut à beatis attingitur. Non secundum aliquam sui perfectionem attingitur à beatis in patria, sed secundum omnem perfectionem, vel ut est in se ipso absolute. Juxta illud 1 Ioan. 3, v. 2: *Deum videbimus sicuti est.* Et eo pacto dicitur objectum beatitudinis æternæ, & specialem rationem habet boni, quatenus ratio universalis à particulari, & ratio absolute sumpta distinguitur à ratione secundum quid. Ex his patet, charitatem esse virtutem, & specialem quidem, distinctamque ab aliis. At quæritur qualis sit virtus: utrùm divina, an humana; intellectualis, an moralis? Resp. Primò, chari-

charitas non est virtus intellectualis ; quia non est in intellectu, sed voluntate. Secundò, non est virtus moralis ; quia non est circum objectum morale vel practicum, sed spirituale, scilicet bonum divinum. Hinc restat, esse virtutem spiritualem, & divinam. Lombardus, 1 sententiarum, distinct. 17, ait, charitatem non esse virtutem creatam, sed ipsum sanctum Spiritum in nobis operantem. Quæ quidem sententia pia est, sed non solida. Nam Spiritus sanctus in hominibus, ut in Prophetis, immediate multa quidem operatur: at dilectio Dei charitatis opus est, vel habitus cujusdam infusi, non immediate Spiritus sancti. Nam jubemur *manere in charitate*. Quod idem fuerit ac *manere in spiritu sancto*, si charitas est ipse Spiritus sanctus. Quæ tamen locutio insolens est. Deum quoque jubemur diligere toto corde. Ergò dilectio non est immediatus actus Spiritus sancti. Aliàs quomodo perciperetur à nobis? Sed est actus noster, licet non à nobis. Et quomodo noster, nisi quatenus ex habitu charitatis nobis infuso? Denique Spiritus sanctus in nobis operatur per donum gratiæ. Illud donum gratiæ charitas est infusa. Ergò non est ipse Spiritus sanctus, sed virtus creata in anima. Et, sicut virtus pluribus acquiritur actibus humanis:

ita

ita charitas & pietas crebris Spiritus sancti pulsibus infunditur, & paullatim in nobis perficitur. Atque hoc illud est, quo dicuntur emolliri corda lapidea, inque carnea converti. Actus autem charitatis est quidem actus voluntatis, sed non secundum naturam voluntatis. Nam dilectio Dei est actus supernaturalis. Quapropter excedit naturam humanæ voluntatis. Ergò fit per formam superadditam naturali potentiæ; sc. charitatis habitum; quo voluntas ad dilectionem Dei inclinatur. Et, quoniam ille habitus est in anima; hinc facilis est & delectabilis actio charitatis. Nulla enim virtus in actum suum proniùs incumbit, nulla cum majori delectatione operatur. Necesse igitur, in nobis existere aliquem habitum supernaturalem, inclinantem voluptatem ad actum charitatis prompte & delectabiliter eliciendum. Nec opera tamen charitatis meritoria sunt; quòd ea dignitas nostra non est, cùm habitus sit infusus & supernaturalis; nec etiam in hac vita perfectus, sed divina œconomia & indulgentia gradatim perficiendus.

Gradus charitatis tres: inceptio, profectio, perfectio: incipiētiū, proficientiū, perfectorum: ut ætatis, infantia, pueritia, pubertas: & motus, recessus à termino, accessus ad alium termi-

terminum, & quies in termino. Sic in pietate & charitate incipimus, proficimus, perficimur. Hisce gradibus charitatem augeri oportet. Nam homo hîc tantùm est in via ad terminum ultimum, vel beatitudinem æternam. Ideo dicitur viator in hoc mundo; in patria, comprehensor. At viatoris est, ulteriùs semper progredi, donec ad terminum usq; vię perveniat. Via verò progressionis est charitas; terminus summum bonum, Deus, æterna beatitudo. Nec enim ulla commodiore via ad Dei fruitionem, in qua consistit nostra felicitas, pervenire possumus, quàm ipsum impensè amando in hac vita. Sic charitas non caussa, sed tantùm via beatitudinis est æternæ, cujus, ut diximus, tres gradus sunt. Priores duo in hac vita; postremus in patria. Hi gradus colligi possunt ex proverb. 4, v. 18: *Iustorum semita, quasi lux, splendet; procedit, crescit, usque ad perfectum diem.*

CAP. X.

De dignitate, subjecto, objecto, actuque charitatis.

SI charitas cum aliis virtutibus comparatur, fortasse principatum inter virtutes obtinet. Etiam præferenda fidei, saltem extensive; quòd uberiores habeat fructus, latiùs-

latiúsque pateat. Fides tamen prior est charitate, ut arbor fructu, caussa effecto. Sine qua Deo nemo placere potest. Simpliciter loquendo charitas perfectior & major est fide: quia charitas est in Deo; fides tantùm in homine. Fidem ipsam, ceteraque, charitati Dei, Christique, acceptam ferre debemus. In nobis tamen charitas est ex fide, tanquam effectus fidei. Juxta illud: *Quicquid non est ex fide, peccatum est*. Licet charitas latiùs sese extendat. Nam fides temporalis est: charitas perpetua. Temporalem dico, quòd hujus vitæ finibus terminetur. Nam promissa Dei, fidei, & fidei objecta, in altera vita complentur; sed charitas manet in æternum, ut nexus Dei & hominis. Aliter fides temporaria ficta fides est, vel hypocritarum; qui aliquo tempore fidem simulant; at, ingruentibus procellis, versa fortuna, simulationem aperte produnt, & à veritate recedunt.

Tametsi charitas absolute sit fide perfectior; non sequitur tamen, operibus charitatis hominem justificari coram Deo: quia salus nostra non ex dignitate operis, sed ex Dei misericordia, Christique meritis, fide apprehensis, nobisque applicatis, pendet. Fides igitur non justificat ut opus meritorium, sed ut instrumentum vel manus animæ;

mæ; qua Dei gratia in Christo attingitur.

Potest charitas dici reliquarum virtutum perfectio, & fidei quasi forma: quatenus effectus dicitur perfectio causæ: & quatenus charitas ultimò summum bonum attingit. Nam, ut fides est veri, sic charitas est amor boni. Charitas dicitur ultimò attingere summum bonum; quatenus est virtus uniens hominem cum Deo, & propter Deum cum proximo connectens. Hic tamen nexus fit primò interventu fidei, charitatem in cordibus fidelium operantis. Nam in opere justificationis & ipsi adversarii fidem aliis virtutibus præire fatentur; licet, quid sit fides, nunquam recte explicent. Nam fidem, separantes eam à fiducia, in nuda divinorum noticia, etiam diabolis communi, collocant. Quia verò charitas ultimò attingit summum bonum, ut æternæ beatitudinis objectum; hinc fit, ut nulla vera virtus sit absque charitate; sicut nec absque prudentia. Non absque prudentia, quia medium hæc virtutis statuit. Non absque charitate, quia illa medium ordinat ad finem ultimum, vel summum bonum. Nam duplex est finis; proximus, & ultimus; particularis, & universalis. Quo modo duplex quoque bonum dicas. Bonum hominis ultimum, & finis universalis, est Dei fruitio. Particularis, est bonum cujus-

cujusque proprium & particulare. Iam ad universale, commune, & ultimum bonum ordinatur homo per charitatem. Quæ ultimò & immediate attingit summum bonum. Ad bonum proprium & particulare qualibet virtute dirigitur; & uniuscujusque virtutis finis ex propriis objectis intelligi potest. Ut, fortitudinis finis est bonum particulare, ad quod ducit bonum vel tutela reipublicæ. Verumtamen omnis virtus ordinatur communiter ad summum ultimumque bonum: quia virtus est dispositio perfecti ad optimum. 7 phys. text. 17, 18. Ultimum summumque bonum est objectum charitatis. Nulla igitur virtus vacare potest pietate & charitate. Nam fines omnium virtutum continentur in objecto charitatis, ut ad illud ordinentur, ut particularia ad universalia, proprium ad commune.

Subjectum charitatis non est appetitus sensitivus, ut forte virtutum moralium, sed appetitus rationalis, aut voluntas. Nam habitus est in subjecto in quo actus ad habitum proficiscitur. Actus charitatis, sc. dilectio Dei, non est in appetitu sensitivo; quia Deus sensu non percipitur. Ergò charitas non est in appetitu sensitivo, sicut virtutes morales; quia sunt circa passiones appetitus sensitivi; sed in voluntate. Non in intellectu. Nam

jube-

jubemur ex toto corde Deum diligere. At jussa & præcepta voluntatem, non intellectum, respiciunt. Actus charitatis, vel dilectio Dei, formaliter supernaturalis est, materialiter naturalis. Formaliter supernaturalis, quatenus formaliter est circa objectum supernaturale, puta Deum, ut summum bonum in se ipso. Materialiter tamen, vel secundum communem dilectionis rationem, dici potest naturalis. Nam omnes communiter, non solùm homines, sed reliquæ creaturæ, suo modo naturaliter Deum amare videntur, ex sensu bonorum naturalium à Deo proficiscentium: at, propter bonum gratiæ, solus homo supernaturaliter bonum diligit; quia gratia est bonum supernaturale.

Objectum charitatis est Deus, & proximus, in ordine ad Deum. Ut ratio diligendi proximum sit Deus. Nam Deus diligitur ut principium omnis boni; super quo fundatur dilectio proximi. Actu igitur specie eodem uterque diligitur. Nam idem specie actus in rationem objecti, & in objectum, sub tali ratione, fertur; ut eâdem visione lumen & color, in luce, vel sub ratione lucis, cernuntur. Hinc sequitur, hominem debere magis Deum, quàm se ipsum, amare, quòd amor Dei principium est omnis delectionis & charitatis. Iubemur

Deum ex toto corde & totis viribus diligere. Quo significatur, simpliciter Deum plùs diligendum, quàm omnia cetera. Quod etiam ratione patet. Nam Deus est bonus bonitate essentiali. Divina bonitas ratio formalis est objecti charitatis, quam diximus esse circa bonum summum & divinum. Quare sic argumentor. Illud, in quo est ratio formalis objecti charitatis essentialiter, magis ex charitate diligendum est, quàm ea in quibus ea ratio tantùm est participative. At formalis objecti charitatis ratio, puta divina bonitas, essentialiter est in Deo, in reliquis tantùm per similitudinem participative. Ergò Deum homo magis diligere debet, quàm se ipsum, vel omnia reliqua. Deinde, cùm bonum sit objectum charitatis, magis certe bonum infinitum ex charitate diligendum est quàm finitum & limitatum. At Deus est bonum infinitum: reliqua bonitatem habent finitam. Præterea duplex est à Deo bonum; sc. bonum naturæ, & bonum gratiæ. In communicatione bonorum naturalium, à Deo facta, fundatur amor naturalis Dei; quo non tantùm homo, sed & reliquæ quoque creaturæ, Deum plùs quàm se ipsas diligere videntur. Eapropter unumquodque plùs fertur in bonum commune, quàm bonum proprium. Ut, in natura gra-

gravia descendunt, levia ascendunt, juxta proprium naturæ cursum, pro bono communi universali; quod est quasi bonum divinum; nempe pulchritudo universi, ad evitandum vacuum, vel deformitatem naturæ. Quod tamen multo magis verificatur in ea charitate vel amicicia, quæ fundatur in cõmunicatione bonorum gratiæ. Nam, cùm in iis consistat felicitas humana, cujus principium, caussa, & quasi forma, Deus est; sequitur, hominem plùs debere amare Deum ut commune & ultimum bonum, quàm se ipsum & reliqua omnia, quia sui ipsius perfectio & beatitudo est in Deo. Amorem quidem diximus incipere à se ipso, ex 9 Ethic. c. 9: sed id intelligendum de amore particulari, non universali; vel de amore unius ad alium in particulari, non de amore summi boni. Nam amor ille est principium omnis amoris; quoniam universale continet particulare. Amamus quidem Deum, quatenus volumus eo frui, & sic quodammodo nosmet ipsos priùs amamus: at hic amor concupiscentiæ est; ideo nos quodammodo priùs respicit. Deum tamen magis amamus amore amiciciæ, quàm concupiscentiæ. Simpliciter igitur magis quàm nosmet ipsos. Nam simpliciter Deus in se magis bonum est, quàm sui fruitio in nobis. Ideo, simpli-

citer loquendo, plùs homo debet amare Deum, quàm se ipsum, licet priùs se ipsum quàm proximum.

Cùm jubemur Deum diligere ex totò corde, totisque viribus; id sic est intelligendum. Deus toto corde dupliciter diligi intelligitur. Uno modo in actu, si totum cor hominis actualiter semper in Deum feratur. Hæc est perfectio patriæ. Alio modo dicitur Deus toto corde diligi in habitu: si nihil contra Dei dilectionem cor hominis recipit aut probat, etiamsi non semper actualiter in Deum feratur, vel de Deo cogitet. Et hæc est perfectio viæ. Quam peccata quidem quotidiana remorantur, & impediunt usum charitatis, attamen cor hominis fidelis nunquam assentitur iis plane quæ sunt contra Dei dilectionem. Vel, præceptum aliquod dupliciter impleri dicitur; perfectè, & imperfectè. Perfectè, si pervenitur ad finem præcipientis: imperfectè, si non receditur ab ordine ad finem, licet ad ipsum finem præcepti non perveniatur. Ut, si dux exercitus militibus pugnam præcipiat; illi milites perfectè implent præceptum ducis, si pugnando vincant. Nam hic est finis præcepti. Imperfectè præceptum faciunt, si non recedunt ab ordine vel disciplina militari, etiamsi victoriam non referant. Hoc

præ-

præcepto, *Dilige Deum ex toto corde*, Deus intẽdit, ut homo sibi vinculo charitatis uniatur. Hic enim est finis præcepti; & in patria perfecte tantùm habetur, cùm Deus erit omnia in omnibus; 1 Cor. c. 15, v. 28. In via tantùm imperfecte; secundum magis & minùs, secundum gradus charitatis, quatenus magis & minùs acceditur ad perfectionem patriæ. Et sic patet, quomodo præceptum, *Dilige Deum ex toto corde*, sit intelligendum.

Quemadmodum Deum, quàm nosmet ipsos, magis; ita proximum, sicut nosmet ipsos, diligere tenemur: ut principium & mensura dilectionis proximi sit amor sui; quemadmodum Dei amor principium est amoris suimet, & omnis dilectionis. Aliquis igitur se ipsum, quàm proximùm, plùs amare tenetur, quatenus amor proximi ab amore sui ipsius orditur. Nam se ipsum amandi ratio hæc est, quòd talis particeps est boni supernaturalis, vel beatitudinis ęternę. Deus enim diligitur ut principiũ illius boni. Homo se ipsum amat ut participẽ illius boni, quod supra omnia diligitur. Proximus diligitur ut socius ejusdẽ participationis vel beatitudinis supernaturalis. Homo dicitur particeps summi boni secundum quandã unitatem & nexum sui ipsius cum illo bono. Proximus dicitur esse socius in eadem parti-

cipatione, secundum quandam unionem vel conjunctionem nobiscum, in ordine ad Deum. Ratio igitur diligendi se ipsum, est unitas hominis cum Deo, vel summo bono, pro illius boni participatione. Ratio diligendi proximum, est unio, conjunctio, consociatio proximi nobiscum, in ordine ad Deum, vel beatitudinem supernaturalem. At unitas plus est, quàm unio, vel conjunctio, aut consociatio. Ergò ratio diligendi se ipsum major est, quàm diligendi alium. Quod etiam eo patet, quia homo non debet peccare, (quod est contrarium participationi beatitudinis æternæ,) ut proximum à peccato liberet, vel etiam ut ipsam communitatem aut rempublicam salvet.

Contrà citari potest Moyses, & Paulus. Ille, Exod. 32, v. 32, petit, ut deleatur de libro vitæ, aut populo ignoscatur. Hic optat anathema esse pro fratribus. Rom. 9. 3. Ergò proximum debemus plùs amare quàm nosmet ipsos. Resp. Votorum bonitas ex tribus rebus cognoscitur. Ex affectu, medio, fine, seu effectu. Votum Moysis hisce tribus fuit legitimum. Primò, affectu animi, ob ardorem charitatis in proximum. Secundò, medio, quia petiit deleri ex libro vitæ propter populum. Qui liber foederis appellatur. Ita non peccavit, salutem populi, ex chari-

charitatis zelo, communioni federis externi præponens. Quasi dicat: Vel dele me ex libro vitæ; id est, non habear in externa communione Ecclesiæ: vel populo ignosce. Si liber vitæ sumatur pro libro Electionis externæ; tunc votum hoc intelligendum secundum exaggerationem quandam ex certa fiducia; quam habebat de certitudine suæ intercessionis: eo loquendi modo significans, quantopere cupiat noxam populo remittendam; non quòd optet, se in æternum separari à Domino. Sic & amicus amico dicit, Vel me non habe deinceps pro amico, vel hoc fac, non illud, quod scio te minime commissurum. Hæc forma loquendi tantùm arguit rectitudinem & fiduciam optantis. Quasi dicat Moyses; Vel me dele de libro vitæ, vel ignosce populo. Prius, te non facturum, scio: ideo posterius me impetraturum spero. Tertiò, verum hoc bonum fuit effectu quoque vel fine; quia gloriam Dei ardentissime quæsivit, & charitatis suæ testimonia clara dedit. Pariter votum Pauli affectu animi legitimum fuit, eadem qua prius ratione; itemque medio, si petiit anathema fieri à Christo pro fratribus; externa sc. rejectione. Ita non peccavit contra leges charitatis. At, si pro finali à Christo separatione, vel salute in Christo, sumatur anathema,

loquitur ex hypothesi impossibili; suam nihilominus testatus charitatem. Quasi dicat; Opto esse anathema, si possibile esset, pro fratribus. Vel eodem modo quo priùs. Hęc loquendi forma summũ charitatis ardorem significat. Non vere optat suimet ipsius à Christo separationem. Id enim esset contra charitatem. Nam separatio est inimicicia cum Deo. Sed tantùm ex summo animi affectu suimet ipsius nullam habet rationem, modò fratrum procuretur salus; quia vita sua, fratribus & cognatis penitus rejectis, acerba sibi futura esset. Hinc non sequitur, aliquem plùs debere proximum, quàm se ipsum, diligere, sed contrà, propter se ipsum debere amare alios. Ut, si dicas, Mori malim, quàm orbari conjuge, liberis & amicis. Scilicet, quia vitæ meæ dulcedo in tali orbitate tollitur. Non igitur eapropter alios magis amo quàm me ipsum; sed potiùs, quòd magis amo me ipsum, cupio potiùs mori, quàm carere amicis; qui sc. vitam mihi meam suaviorem reddunt, & sine quibus in luctu & dolore vivendum erit. Fine quoque & affectu legitimum fuit votum Pauli. Nam exoptavit Dei gloriam, & populi Judaici salutem; de cujus agit rejectione.

Proximi nomine non modò homines, sed etiam spiritus creatos, intelligimus. In re-

sur-

surrectione homines futuri sunt ut angeli. Amore igitur charitatis angelos quoque complectimur. Nam amor charitatis in communicatione æternæ beatitudinis fundatur. Alias creaturas, vita vel ratione carentes, charitatis dilectione proprie non prosequimur, quia redamare nequeunt. Secundaria tamen quadam ratione, quæ vita vel ratione carent, charitatis amore quodammodo diligimus; sc. in ordine ad proximum, quatenus bona vel utilia sunt proximo vel amico, quem proprie charitatis affectu prosequimur.

Charitati opponitur quicquid amicitiæ adversatur. Ut inimicicia, odium, invidia, &c. Non enim, sicut virtutibus moralibus, duo vitia, unum in excessu, alterum in defectu, charitati proprie repugnant. Nam virtutes morales moderantur ipsas animi passiones, quæ in excessu vel defectu peccant sæpiùs. Ideo virtus moralis est medium duorum vitiorum; quorum unum in excessu, alterum peccat in defectu. At charitas non est virtus moralis, vel naturalis, sed supernaturalis: non est circa passionem, sed circa Deum. Non igitur objectum charitatis recipit excessum vel defectum. Sola igitur inimicicia cum Deo, proximoque, charitati opponitur.

CAP. XI.

Quædam de amicicia in genere.

HActenus de charitate. Quæ amicicia quædam est. Ejus, ut suprà, primum objectum est Deus, vel bonum divinum. Idem quod fidei & spei. Quod enim fide primùm apprehendimus, deinde spe exspectamus, illud charitate diligimus. Hinc à fide primò spes, deinde charitas. De fide igitur & spe dicendum erat, ni satis superque fundamentum hoc nostri doctores excoluissent. Charitas, quæ quædam amicicia est, non erat omittenda.

Duo sunt bene vivendi media; virtus, & amicicia. De illa superiùs actum ut oportuit. Sequitur de amicicia, suavissimo virtutis fructu. Quam similitudo morum, & virtutis conscientia, testimoniumque, parit.

Bonorum igitur tantùm vera potest esse amicicia. Malorum amicicia vera nulla extat, sed conspiratio vel conjuratio tantùm. Ceterùm, amori, amiciciæque, omnes animę nostræ facultates assurgunt. Sensus, voluntas, intellectus. Sensus vestigia in corpore & gestu externo spectantur. Voluntatis propensio in actionibus & obsequiis. Mentis

tis vel intellectus inclinatio in amoris constantia & firmitate, quatenus idea veræ virtutis intellectum solide occupavit. Amicicia igitur totum possidet hominem. Ut vere dixerit Dionysius, Animum extasim pati quum amat. Hoc est, amantis animum ibi potiùs esse, ubi amat, quàm, ubi animat.

Hinc primò colligo, virtutem solam esse basim veræ amiciciæ. Quæ igitur sine virtute contrahitur, non amicicia, sed conspiratio est. Ut, quæ inter mercatores, lucri gratia, initur societas, non est vera amicicia; quia non fundatur in virtute, sed privato commodo. Non est amor amiciciæ, sed concupiscentiæ, qui, cessante lucri spe, facillime dissolvitur. Et, quoniam infinita est hominum cupiditas, eapropter incertus & imperfectus est hic amor socialis. Multo minùs amicicia dicenda malorum conjuratio, quæ pro fine non honestatem, sed turpitudinem & nequiciam habet.

Secundò colligo, amiciciam, proprie dictam, non esse virtutem, sed potiùs fructum, effectum & florem virtutis. Non enim est animi habitus, sed propensio quædam virtutis. Ideo non mirum, si amans extasim patiatur extra se; aliena virtute quasi traductus, in aliumque, scilicet amicum suum, insitus.

Ter-

Tertiò, ut virtus per se bonorum amorem & animos conciliat: ita in malis odium & invidiam gignit. Ut invidia sit quasi accidentarius effectus & fructus virtutis. Nam, sicut ob nimiam lucem, seu splendorem, oculus aspectum solis ferre nequit; ita virtutis splendor & gloria malorum hominum perstringit aciem. Nam invidia nihil aliud est, quàm dolor conceptus de bono alterius, & lætitia de malo. Vitium nulli magis quàm possessori suo noxium: comitem habens curiositatem; nimium scilicet studium aliena, & quæ ad se non pertinent, cognoscendi. Hinc sequitur garrulitas, & maledicentia. Nam omnes invidi curiosi sunt, ut meliùs maledicere possint, & calumniari. Plutarchus, De curiositate, Simonidem, refert, duas arcas, diu priùs clausas, celebrasse: quarum altera aperta, vitiorum inventa fuerit semper plena, præmiorum vacua; vicissim altera præmiorum plena, sed vacua vitiorum semper. Quo docetur, si quis, interposito temporis spatio, penum seu arcam curiositatis suæ introspiceret, eam inventurum multis inutilibus, injucundis, futilibus rebus plenam: quali offensus spectaculo, modum in posterũ curiositati suæ fortassis impositurus foret, ne tantopere stimulis invidiæ premeretur. Philosophicum admodum & civile fuit illud

lud Diogenis dictum: qui, interroganti, quo pacto quis inimicum ulciſceretur, reſpondit, ſi probus honeſtuſque fuerit. Sic enim inimicum æſtu invidiæ ſuæ uſtum, &, quaſi ſtimulo, confoſſum iri.

Hinc patet, virtutem per ſe in bonis amiciciam, in malis per accidens invidiam parere. Ulyſſes & Diomedes, Achilles & Patroclus, Pylades & Oreſtes, Damon & Pythias, Caſtor & Pollux, Æneas & Achates, David & Jonathan, dulce paris amoris jugum virtute duce ſuaviter geſſerunt. Tametſi nomen abſque re, & umbra ſine corpore, hodierna vulgaris amicicia videtur eſſe: propterea quòd, ni fallor, olim ex manu Pandoræ in ſinum Jovis vera avolaverit amicicia; ſuccedente invidia, perfidia, ſeditione, fraude, ſimultate; quæ furiæ nunc ubique graſſantur.

Ita tamen neceſſaria eſt fides & amicicia in omni vitæ parte; ut, ſicut anima eſt vita corporis, ita amicicia ſit anima vitæ humanæ. Cujus dignitas, neceſſitas, & uſus, ab Ariſtotele, 8 Ethices, explicantur. Dignitas ea eſt; quòd ſit comes, fructus, & effectus, & flos virtutis. Neceſſitas; quòd, ea ſublata, res proſperæ delectabiles, adverſæ tolerabiles, eſſe nequeant. Uſus; quod amicicia juſticiæ conſors ſit, naturæ vinculum, civita-

civitatis præsidium, senectutis solatium, vitæ humanæ portus: qua res parvæ crescunt, ut maximæ vicissim inimicicia vel discordia dilabuntur: qua conservantur familiæ triplici amore, herili, conjugali, paterno: qua politiæ & respublicæ florent; sc. magistratuum & subditorũ mutuo amore connexæ; sine quo in confusionem & rebellionem degenerant, & tota perditur societas humana.

CAP. XII.

Quid sit amicicia. Et ejus conditiones.

QUid sit amicicia, in hoc morum lubrico difficile est explicare. Cùm dicimus, fructum vel effectum esse virtutis, non dicimus quid sit, sed unde sit, cùm ex morum similitudine gignatur. Vulgò enim fertur, simile simili gaudere.

Qui amiciciam similitudinem morũ definiunt; non advertunt, amiciciam hoc quoque pacto malorum esse, ex morum & vitæ similitudine. At malorum societas vera amicicia dici nequit, sed conspiratio, vel conjuratio potiùs, in malicia.

Alii putant, similitudinem odium potiùs quam amorem gignere. Nam figulus figulo invidet. Eapropter in contrarium amiciciam definiunt dissimilitudinem.

Utra-

Utraque sententia aliquomodo vera est. Similitudo per se efficit amiciciam, dissimilitudo per accidens. Dissimilitudo per se, similitudo per accidens facit odium in malis naturis, quæ parem ferre nequeunt. Et in professione. Nam unusquisque fere semper excellere cupit in arte sua. Quapropter æqualem ferre non potest.

Verùm hîc distinguendum de similitudine professionum, & similitudine morum. Nam ejusdem professionis homines moribus & vita possunt esse dissimiles; & similes moribus & vitâ, dissimiles professione. Non igitur mirum, si qui, ob vitæ dissimilitudinem, ut & ob similitudinem professionis, mutuam amiciciam non colant.

Qui in dissimilitudine amiciciam statuunt, eam oriri putant ex penuria vel indigentia ejus, quo caremus, aut ejus, quod possidemus, copia. Videmur enim amando velle habere aliquod bonum. Quippe, si omnes in omnibus pares essemus, mutuis non indigeremus officiis. Adde, amiciciam esse unionem animorum. At unio est rerum dissimilium. Hinc fingunt poëtæ, novem esse musas; quòd unus omnia scire nequeat, humanaque vita sine mutuis officiis consistere non possit. Sic corpus mixtum unum est, ex diversis & contrariis elementis conflatum.

Har-

Harmonia ex dissimilibus vocibus componitur. Hinc amicicia dissimilitudine potiùs & rectiùs, quàm similitudine, definiri videtur. Hæc omnia præclara & vera sunt. Dissimilitudo tamen occasio potiùs, quàm causa amiciciæ, censenda. Indigentia cogit amicos, non efficit.

Nullus ad amissas ibit amicus opes.

At amiciciæ vera causa virtus est, vel amor similitudinis aut unionis in virtute. Quam amici, si non effectu plane, affectu saltem & amore, possident. Hinc amicicia potiùs per similitudinem, quàm dissimilitudinem, definienda videtur: ut sit conspiratio affectuum animorumq; in virtutis studio. Hinc, cùm virtus sit habitus firmus & durabilis; sequitur, amiciciam esse amorem firmum & constantem. Ob id, 8 Ethic. c. 3, φιλία & φίλησις, amicicia & amatio, distinguuntur, ut ἕξις & πάθος. Nam φίλησις, amatio, simplex tantùm nudusque animi affectus est erga aliquid, sive animatum, sive inanimatum. At φιλία, amicicia, est quasi ἕξις, habitus, firmus constansque, erga amata, quæ red amare possunt; ut sunt homines. Quid sit amicicia, sic succincte diximus. Sed plenior ejus definitio ex variis ejus conditionibus colligi potest. De quibus 8 Ethic. c. 1, 2, 3, 4, 5, 9. Primò, amicicia non est amor

mor concupiscentiæ, sed benevolentiæ. Benevolentiæ; quoniam amor est rei per se, quatenus rei bonum aliquod volumus, non ob utilitatem aut voluptatem nostram, quam ex ea re capiamus, sed quam illa res capiat. Non concupiscentię; Veluti dicimus amare vinum aut ignem, non amore amiciciæ, sed concupiscentiæ, quòd hæc non propter se, sed propter nos, amamus.

Secundò, amicicia est amor mutuus. Non igitur sola benevolentia amiciciam efficit; sed amor reciprocus, propter relationem reciprocã. Nam amicus amici amicus dicitur, ut frater fratris frater. Ergò amicus non potest esse sine amici benevolentia; quæ reciprocatur. Hinc amicicia non est ad res inanimatas; sed nec etiam animatas, quæ redamare non possunt.

Tertiò, amor amiciciæ utrinque debet esse cum quadam electione, vel certa ratione & judicio. Hinc non est amor amiciciæ erga bestias; multo minùs res inanimatas, rationis & judicii incapaces. Nam, cùm amicicia in virtute fundetur, temere, & sine ratione, animique electione, suscipi non potest.

Quartò, amicicia, cùm sit mutuus amor amicorum, est quædam æqualitas: saltem secundum proportionem: quatenus amicus amico redamando vicem rependit. Inæ-

qualium, ut sic, non proprie dicitur esse amicicia. Et suprà diximus, amiciciam esse similitudinem quandam per se.

Quintò, amor amiciciæ nititur aliqua bonorum communione; in eaque cernitur amicorum æqualitas. Veluti communione sanguinis, qualis amicicia consanguineorum. Item officii & instituti; qualis est amicicia commilitonum. Vel virtutis; qualis est amicicia bonorum.

Sextò, mutua amicicia est benevolentia & amor mutuus, non latens, sed apertus; redamatio non latens. Quo distinguitur ab amicicia tacita & occulta. Quæ benevolentia nonnunquam in ignotos etiam, quibus nihil boni fecimus, aut facere possumus, exeritur.

Ex his amicicia definiri potest in communi, *benevolentia mutua & aperta propter aliquod amabile.* Melius verò & distinctiùs, ut definit Piccolomineus, lib. 7. mor. c. 7, *mutuus, apertus, confirmatusque amor ex probitatis cognitione, ad vitæ honestæ communionem perducens.*

Hæc amiciciæ definitio ex omnibus caussis constat. Differentia, vel caussa formalis est, *amor mutuus & apertus.* Materialis, *ex probitatis cognitione.* Quasi dicas; *est amor inter probos;* qui sunt quasi materia amiciciæ. Quæ nisi sit inter probos, laudem non meretur. Nec nisi

inter

inter bonos est. Cicero, & Aristoteles. Causa efficiens iisdem verbis patet. Nam probitas, vel manifesta virtus inter bonos amiciciam parit; florem sc. & fructum virtutis. Denique finis verbis ultimis significatur. Nam amicicia in honestate connectit & copulat. Hic nexus, & copulatio animorum, amiciciæ finis est.

CAP. VIII.

An charitas sit amicicia. Et an amicicia sit virtus.

CHaritatem amorem esse Dei, proximique, diximus. Quæritur, an hic amor sit amicicia? Respondeo, charitatem esse amiciciam, sumpta amicicia in genere, secundum prædictas conditiones. Nam illæ omnes charitati conveniunt. Primò, charitas est amor benevolentiæ. Iuxta illud, *Dilige Deum ex toto corde.* Secundò, est amor mutuus. Nam homines viciſſim redamantur à Deo. *Dominus diligit justos*; Psal. 146, v. 8. *Qui me diligit, diligitur à patre*; Ioan. 14, 23. Tertiò, hic amor mutuus fundatur in communicatione alicujus boni. Nam est aliqua communicatio hominis ad Deum; quatenus nobis *esse* & *bene esse* communicatur. In hac communicatione fundatur aliqua amicicia.

Fidelis est Deus, per quem vocati estis in societatem filij ejus; 1 Cor. 1, 9. Quartò amor is non latet, sed apertus est utrique parti. De Deo non dubium, quin amorem justi in ipsum noverit. *Novit Deus, qui sint sui*; 2 ad Tim. 2, 19. Et justus quoque novit paternam Dei in ipsum dilectionem. *Ipse Spiritus testimonium præbet spiritui nostro, quòd filij Dei sumus*; Rom. 8, 16.

Contrà objicitur; Primò. Deus non amat hominem propter ipsum, sed propter se. Sicut *omnia propter se ipsum operatur*; Proverb. 16, 4. Ergò charitas non videtur esse amor amiciciæ, sed concupiscentiæ. Resp. Non desinit esse amor benevolentiæ vel amiciciæ, quamvis amatum ad aliud, tanquam finem, referatur, modò amato per amorem quis bonum velit. Licet igitur Deus hominem propter se ipsum, ut finem, diligat; illud tamen homini bonum est, quatenus dilectione Dei ad ipsum revolvitur & ordinatur. In quo ejus summum bonum & felicitas consistit. Hic igitur non est amor concupiscentiæ, sed amiciciæ. Nam nihil boni aut commodi ex homine in Deum redit, sed paterna Dei dilectio hominem perficit, beatumque reddit.

Objicitur secundò: Amici debent invicem aliquid rependere sibi. Homo nihil

Deo

Deo charitate rependit. Resp. Amicicia humana mutuis fovetur largitionibus: illæ tamen ad amicicíam per se & essentialiter non requiruntur, sed communicatio in bono. Aliàs inter studiosos non esset vere amicicia. Nam virtus non potest mutuo communicari & impertiri. Homo etiam, quasi aliquid, honorem, obsequium, seque totum, rependit Deo. Quod munus imprimis ab homine Deus requirit.

Objicitur tertiò. Ad amicicíam præsentia & convictus amicorum necessarius est. lib. 8 Ethic. c. 5. Ideo philosophus ait, diuturnam absentiam amicicias dissolvere. At Dei & hominis non est talis societas. *Peregrinamur à Domino, dum sumus in corpore. Per fidem ambulamus, non per aspectum.* 2 Cor. 5, v. 6, 7. Resp. Convictus vel præsentia realis, licet maxime alat amicicíam, non tamen ejus essentiæ conditio est. Nam, de facto, remoti possunt veram colere amicicíam: modò per litteras aliave ratione de de mutuo constet amore. Constat autem homini, quantum satis est, Dei erga ipsum amor. Et Dei amici ita in terris peregrinantur, ut tamen illorum conversatio maxime sit in cœlo; ad Philipp. 3, 20. Diuturna quidem absentia amicicíam dissolvit, si accedat quoque oblivio amicorum; at, si per

litteras, vel ex fama, mutuus amor conservetur, amicicia non tollitur inter absentes.

Objicitur quartò. Amicicia æqualium est. At Dei & hominis summa inæqualitas; ceu finiti & infiniti. Propterea Philosophus 8 Ethic. c. 5, 6, 7. ait, Dei ad homines non esse amiciciam. Imò homines sunt servi Dei. Et ipse Dominus facit anthitesin inter servos & amicos. *Iam vos non dicam servos, sed amicos*; Iohan. 15, 15. Hujus objectionis solutio petatur ex sequenti cap.

Ex iis patet, charitatem esse quandam amiciciam; habitum videlicet amoris infusum, quo homo ad omnium virtutum actus propter Deum prompte & faciliter eliciendos inclinatur. Hæc igitur amicicia excellentissima est; cùm ita Deum attingat, ut in ipso sistat; non ut ex eo aliud nobis proveniat: siquidem Deum plùs quàm nosmet ipsos diligere tenemur. Cum igitur homo charitate in ultimum finem ac summum bonum dirigatur, nulla potest esse absque illa vera virtus, ut quæ virtutum omnium est forma quasi, perfectioque communis, cùm omnium actus in finem debitum ultimumq; per charitatem ordinentur. Hæc virtus in fidelibus in infinitum augetur syncategorematice. Cùm enim sit Spiritus sancti quædam participatio in anima humana, nullus ejus augmento

gmento terminus in hac vita præfigi potest; in altera tantùm perficitur.

Charitas quidem virtus supernaturalis est: at amicicia humana nec virtus nec habitus proprie dici potest; laudem tamen habet, quatenus flos, fructus, aut effectus est virtutis. Quòd autem non sit virtus, ita patet. Primò, virtus in arduo versatur. At amicicia per se non est in arduo; quia non est ad alium ut alterum, sed ut ad se ipsum; quoniam amicus alter ipse est. Non igitur per se majorem difficultatem habet amicicia quàm ut quis amet se ipsum. Quod non est difficile. Per accidens tamen difficultas est in amicicia humana; quatenus virtutis usu & communicatione exercetur & fovetur. Quapropter humana amicicia per se virtus non est. Secundò, voluntas aliena neminem virtute spoliat. Amicicia verò tolli potest per alienam voluntatem; si alter desinat redamare. Nàm amicicia mutuus est amor. Ergò amicicia humana non est virtus; quicquid dicendum sit de charitate, amicicia supernaturali.

CAP. XIV.

Quotuplex sit amicicia.

AMicicia, late dicta, naturalis est, vel humana. Naturalis rursus vel pure naturalis est, vel animalis. Amicicia pure naturalis communiter dicitur sympathia rerum. Cui opponitur antipathia. Hinc Empedocles duo rerum principia, litem, & amicicia, statuit. Ex lite, seu contrarietate elementorum, effunditur forma mixti; quæ amicicie federe naturas devincit & conciliat repugnãtes. Animalis amicicia proprie pertinet ad animanteis; quæ non solùm tacito quodam amore copulantur in sua specie, sed etiam erga prolem, & hominem interdum, illum ipsum exerunt. Verùm neque de naturali amicicia, nec animali, nunc loquimur.

Amicicia humana late omnem humanam societatem, sive justam, sive injustam, complectitur. Nam omnis hominum cœtus aliquo jure vel amicicia coalescit; 8 Ethic. c. 9. Humana societas, vel naturalis est, vel moralis, seu civilis. Naturalis, vel talis est proprie, vel quasi talis. Proprie naturalis hominum societas, parentum est & liberorum, naturæ vel sanguinis jure contracta. Quasi

natura-

naturalis, affinium est, & matrimonio contracta. Nam matrimonium est quasi quædam in familiam incorporatio. Et hæc societas est conjugum, & affinium. Civilis, aut moralis, ex civili nascitur societate. Societas civilis, est hominum, qui juris & rerum civilium communione coalescunt. Ita duplex est amicicia humana. Una naturalis, vel quasi naturalis, ex sanguinis vel matrimonii jure contracta. Alia civilis, & proprie moralis, ex civili orta societate. De qua nunc agimus. Nam, quamvis non omnes cives veram colant amiciciam: vera tamen amicicia civilis est, & in virtute morali fundata.

Hominibus ea maxime convenit, quoniam homo est animal politicum. Hinc est, quòd Aristoteles scribit primo politic., *Qui cœtum humanum aversatur, vel major est homine*; ut heros aliquis, vel semideus: *vel infra hominem*; quales, qui ferarum vel bestiarum naturam imitantur.

Civilis, vel moralis amicicia, æqualium est, vel inæqualium. Hæc proprie non amicicia sed supereminentia potiùs in eo qui major; (8 Ethic. c.7;) qui verò minor, in eo observantia, reverentia, obsequium; in utroque pietas, amor, illa dici debet.

Amicicia æqualium, est inter eos, qui

conditione, aliave re, pares. Et hæc proprie dicta est amicicia. Hinc φιλότης dicitur ἰσότης: quòd amicorum omnia communia, quòd mutuus est reciprocusque amor. Æquales se invicem uti, frui, libere possunt. At subditi non possunt libere superioribus eorumve opera uti, frui; sed timide accedunt, & opem implorant. Sic inæqualium non est amicicia proprie sumpta; sed, ut jam dictum, amor, pietas, concordia; obsequium, reverentia, observantia.

Nec putandum, idem esse amorem aut dilectionem, amiciciamque. Primò, amor est naturalis affectus; sæpe ex caussa incognita. Vera amicicia, ex sensu & noticia virtutis contracta, eodem virtutis vinculo conservatur. Secundò, amor non semper mutuus est. At amicicia semper reciproca & mutua. Nam amicus respicit amicum; qui necessariò redamat; quòd amicus esse nequit absque amore. Tertiò, amor est genus amiciciæ. Nam definitur *reciprocus amor*. Quartò, amor aliquando inæqualium est: amicicia semper æqualium, proprie dicta.

At sic charitas vel amor Dei non videtur esse amicicia; propter Dei & hominis summam inæqualitatem. Deinde homines Dei servi sunt, non amici. At servus non amatur ab hero amore amiciciæ; sed concupis-

centiæ;

centię;sc.propter utilitatē.Resp.Primò,non requiritur in amicis æqualitas simpliciter, sed saltem secundū proportionem. 8 Ethic. c.5. Secundò, amicicia dicitur esse æqualium;non tantùm illorum, qui nunquam in hac caussâ fuerūt inęquales;sed & quos amicicia ratione aliquâ æquales effecit. Deus quidem, & homo, maxime inæquales sunt in se ; charitatis tamen vinculo æquantur; quia Deus ipse quodammodo ad hominem demittitur. Ille exinanivit se ipsum, formam servi accipiens; ad Philipp.2,7. Eademque charitate homo ad consortium divinæ naturæ exaltatur. Magna, pretiosaque , nobis donavit Deus, ut per hæc efficeremur divinæ consortes naturæ;2 Pet.1,4. Sic charitate Deus & homo fiunt quasi æquales. Sed & Cicero,lib. de amicicia, pręcipit, ut amicus, quantum opus sit, ad amicum se demittat, eique se exæquet. Tertiò, quicquid sit de vulgari loquendi modo; potest tamen esse mutuus inter dominum & servum amor,& reliquæ veræ amiciciæ conditiones concurrere. Testimonium illud Christi, Ioh. 15,15, non obstat. Non enim ibi servitus & amicicia plane opponuntur, sed ea ratione magnitudinem tantùm amoris sui in discipulos, ex vulgari servorum & amicorum antithesi, non vera, Dominus o-

sten-

ſtendere voluit. Deinde ſervorum invicem poteſt eſſe vera amicicia, propter æqualitatem. At Deus ſervi formam aſſumpſit, & factus eſt nobis in omnibus ſimilis, excepto peccato. Quidni igitur charitas, quæ amor Dei eſt, deinde proximi, ſit vera amicicia, quæ in communione aliqua boni fundatur inter homines, in bono morali ſeu virtute?

Bonum morale triplex eſt: honeſtum, utile, & jucundum. Bonum honeſtum eſt reliquorum fundamentum, & abſolute bonum. Reliqua tantùm relative, & in ordine ad honeſtatem. Nec enim jucundum, aut utile, bonum cenſeri poteſt, niſi quatenus honeſtum. Quippe honeſtum finis eſt virtutis. Hinc amicicia alia honeſta, alia utilis, alia jucunda. Sola honeſta amicicia perfecta eſt; eaque tantùm inter bonos. Et, quia boni rari ſunt, ideo rara eſt honeſta amicicia. Plures voluptatem & utilitatem, quàm honeſtatem, veramque virtutem, ſectantur. Et tamen ea ſolùm eſt vera voluptas & utilitas, quæ ex bonorum conſuetudine & virtute honeſte comparatur. At quæ jucundo vel utili innititur, imperfecta eſt, & tantùm apparens ac infirma amicicia; quia hæc ſunt tantùm bona externa. Et tales amici non ſe invicem amant quia boni ſunt, ſed quia utiles & jucundi.

Hinc

Hinc amor iſte non eſt amiciciæ, ſed concupiſcentiæ. Et in omni hominum genere, malorum, bonorum, & mixtorum, locum habet. Nam ex omni hominum ordine voluptas aut utilitas aliqua colligi poteſt. Pauper amat divitem propter divitias; propter artem & induſtriam redamatur. Pulcher amat pulchrum propter pulchritudinem; redamatur fortaſſe propter eloquentiam aut eruditionem. Mali propter vitiorum ſocietatem ſe mutuo diligunt; quatenus aliquam inde voluptatem, fructum, ex ſe invicem percipiunt. Sola igitur honeſta amicicia vera amicicia eſt. Jucunda & utilis nonniſi cum honeſtate copulantur. Nam nec bonum, nec jucundum, vel utile, ſeparatum ab honeſto, aliud quàm bonum apparens cenſeri poteſt.

CAP. XV.

Quæſtiones VII *de amicicia.*

QUæritur primò, quæ amicicia propinquior & ſimilior virtuti ſit? Reſp. Priùs diximus, amiciciam non eſſe virtutem, ſed virtutis fructum. Ea tamen, quæ honeſta dicitur, habitui & virtuti propinquior eſt & ſimilior quàm jucunda vel utilis. Nam ex actibus rectæ rationi conformibus amicicia,

cia, ſicut virtus, gignitur, rectæque rationis judicium ſequitur. Recta ratio nihil aliud eſt, quam de rebus humanis & divinis, quantum ad nos ſpectant, verum judicium; cui opinio contraria, vel fallax de rebus judicium opponitur. Utilis verò aut jucunda amicicia propter commoditatum incertitudinem, & inſtabilitatem voluptatis, recedit à ratione virtutis aut habitus.

Quæritur ſecundò, an inter abſentes contrahi poſſit amicicia? Reſpondeo. Vera aut ſolida amicicia vix aut rarò contrahitur. Primò, quia ſæpe famam abſentia minuit. Secundò, plùs valet oculatus teſtis quàm auriti decem. Plùs movent viſa quàm audita. Tertiò, inter præſentes amicicia immediate, inter abſentes mediate colligitur. Quarto, amicicia ex convictu & familiari conſuetudine naſcitur; quę abſentium eſſe non poteſt. Hinc adagium; *Ad ſalem & cuminum.* Quo ſignificatur ſumma & arctiſſima amicorum familiaritas, ut ſale & cumino unà cœnare non dedignentur. Plutarchus primo ſympoſiac. quæſt. 12.

Inter abſentes quidem, & etiam ignotos, amor aliquis gigni poteſt; ſed amor ille benevolentia quædam potiùs quàm amicicia dici debet: cùm amicicia non nudum amorem poſtulet, ſed etiam mutuam officiorum,

bene-

beneficiorum, & obsequiorum, in utraque fortuna communionem; quæ tantùm præsentium esse potest, non item absentium & ignotorum. Aliqua tamen amiciciæ species inter ignotos colligi potest, modò de mutuo amore & virtute constiterit. Sed illa amicicia est in habitu, non in actu; in animo, non in factis.

Quæritur tertiò, an amicicia contracta inter præsentes, inter absentes conservari possit? Resp. affirmative; modò vere contracta & confirmata fuerit. Nam locorum intervalla separationes corporum, non funditus amiciciam, sed officia tantùm & actiones amiciciæ tollunt. Amiciciam labefactant, non penitus extinguunt. Locorum etenim spatiis virtus non circunscribitur. *Cœlum, non animum, mutant qui trans mare currunt.* Si tamen amicicia tantùm inchoata est, non confirmata, absentia & locorum intervallo minuitur, & traditur oblivioni. Hic præterea distinguendum de amicicia in habitu & in actu. Hinc duo amicorum genera: quidam habitu, animo, voluntate; alii actu, re ipsa, & usu; qui prioribus præstantiores. Hic requiritur præsentia & conversatio, ut statim in necessitate sibi vicissim adesse possint; factis & officiis se invicem juvantes, mutuisque colloquiis oblectantes. Diutur-

na

na absentia oblivionem inducit. Et, *Silentium*, inquit Aristoteles, *multas dirimit amicicias*. Quod experientia confirmatum. Hinc Propertius lib. 3.

Quantum oculis, animo tam procul ibit amor.

Quæritur quartò, an inter homines diversæ religionis vera possit esse amicicia. Resp. Sicut duplex est virtus; moralis puta, & spiritualis: ita duplex est amicicia; moralis & spiritualis. Nec una tollit aliam. Sicut honestas non tollit pietatem, nec pietas honestatem. Possum igitur esse alicujus amicus moraliter, conspirando in exercitiis honestatis: cujus tamen non sum amicus spiritualiter; quia non conspiramus in officiis pietatis. Nec propterea tamen honestatem à pietate separo. Nam, aliud est, distingui; aliud, divelli. Si hominem, quamvis diversæ religionis, propter virtutem amo; non ideo tamen virtutem à pietate divello; sed tantùm distinguo: vel, solius virtutis ratione habeo, quòd per se amore digna sit; non pietatis. Cùm tamè vera virtus non sit sine pietate, perfecta amicicia non potest esse inter homines diversæ religionis; quia non possunt habere omnia communia; quod tamen in amicis est necessarium.

Quæritur quintò, an amicicia inæqualium ulla sit? Resp. Si amicorum omnia communia;

munia: certe amicicia bonorum æqualitas est: Hinc pauper diviti rarò amicus, aut stultus sapienti. Ovid. 2 de remed. amoris:

Non habet unde suum paupertas pascat amorem.

Idcirco, quod suprà diximus, φιλότης ἰσότης, amicicia æqualitas, dicitur. Ut vetus habet proverbium, *Pares cum paribus facile congregantur.* Paritas amiciciam gignit, nutrit, conservat. Imparitas inimicicias cumulat, & odium. Ob id magnorum congressus expeti non debent: sed intra suam fortunam amicos sibi comparare quisque debet. Ovid. 3 de tristibus:

Crede mihi, bene qui latuit, bene vixit, & intra
Fortunam debet quisque manere suam.
Non foret Eumenides Orbus, si filius ejus
Stultus Achilleos non adamasset equos.
Tu quoque fortuna nimium sublimia semper;
Propositique, precor, contrahe vela tui.
Vive sine invidia, mollesque inglorius annos
Exige, amicicias & tibi junge pares.

Objicitur contrá. Regis & subditorum, sc. imparium, vera potest esse amicicia. Resp. Quo major hominum inæqualitas, eo fine dubio minor amicicia. Minor, inquam, amicicia regis & subditorum; domini & servorum, quàm mariti & uxoris, parentis & liberorum. Potest tamen esse vera amicicia regis & subditi, non quoad inæqualitatem,

sed propter aliquam æqualitatem: si sc. hujus virtus aliqua proportione respondeat illius potentiæ, ut quædam sit æqualitas.

Quæritur sextò, Ethic. 9. c. 10, an multi amici conciliandi sint? Resp. Amicorum multitudo in nullo amiciciæ genere optanda. Primò, non in amicicia utili aut quæstuosa; quia damnosum est, largiri multa multis. Secundò, pluribus inservire, molestum. Ut fluvius, in multos diductus rivos, minuitur: sic benevolentia, in multos distracta, langueſcit. Tertiò, nec multitudo amicorum utilis est in amicicia jucunda; quia talibus amicis utendum ut condimentis ciborum; hoc est, paucis. Quartò, nec in vera & honesta amicicia. Quæ sc. paribus, id est, paucitate, gaudet. Difficile tamen est, pluribus placere, propter morum diversitatem. Deinde, amicicia longam vitæ postulat consuetudinem, & examen morum. At difficillimum est, plures vere explorare. Reperiuntur, fateor, qui multis placent, & ea propter omnium quasi amici esse videntur: at hi potiùs affabiles, jucundi, blandi, civiles, quàm vere fideles, aut amici, dicuntur.

Quæritur septimò de numero amicorum. Resp. Primò, amicicia paucorum quærenda. Ideo numerantur amicorum paria. Quæ paucitas est. Ut, Pylades & Orestes, Castor

ſtor & Pollux, Æneas & Achates, David & Ionathan. Secundò, perfecta amicicia eſt in ſummo gradu amoris. At omne ſummum, rarum. Raritas verò, paucorum eſt, non multorum. Tertiò, vera amicicia tantùm bonorum eſt. Quorum exiguus eſt numerus. Quartò, requirit diuturnitatem temporis, morum examen, rerum experientiam, ſummam in virtute conſpirationem. Quæ paucis contingunt. Quintò, verus dicitur amicus, in cujus ſinu cordis arcana tutò effunduntur. At unus amicus tacet, plures effundunt & evulgant omnia.

Vice versâ, reges & principes multos habent amicos. Reſp. Concedo: nempe fictos; paucos bonos: plures jucundos, & lucri aucupes; paucos honeſtos & veros. Hinc perfecta amicicia paucorum eſt: quamvis benevolentia quædam ad multos ſpargi poteſt; ut in collegiis & fraternitatibus. Imperfecta amicicia frequentior eſt; quæ ſc. utile & jucundum ſequitur. Iucunda tamen amicicia utili aut quæſtuoſæ præferenda; quòd honeſtior eſt & liberalior, proprie fere juvenum. In improbos & ſenes vix cadit. E contrario quæſtuoſa ſordidaq; amicicia, avarorum mercatorum, & triſtium ſenum, propria quaſi poſſeſſio videtur eſſe. Hinc Ariſtoteles ſenes à vera amicicia exclu-

dit, quod à convictu & societate humana propter morositatem abhorreant.

CAP. XVI.

Quæstiones IV *de amicicia.*

QUæritur primò, senes ne, an juvenes, colendæ amiciciæ aptiores sint? Respondeo, juvenes aptiores esse simpliciter senibus. Primò, quia liberaliores sunt, & liberiores. Secundò, magis sociales. Tertio, jucundiores. Nam amicicia voluptatem parit. Cui pariendæ inepti sunt morosi senes. Interim Aristoteles loquitur de iis quæ fiunt ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, plerumque, quia fere semper, ad amiciciam colendam, juvenes aptiores sunt quàm senes. Reperiuntur tamen senes quidam jucundo & liberali ingenio; quorum conversatio non solùm juvenibus grata, sed etiam utilis est & honorifica. Quos enim non natura, sed sapientia, senes facit, horum canicies veneranda, & exoptanda amicicia. Imò nulla est in republica caussa malorum apertior, quàm cùm adolescentes voluptuosos amicos quærunt; senes doctos, fideles, & sapientes, deserunt: cùm melior sit umbra senis, quàm gladius juvenis. Nec etiam ad amiciciam colendam omnes juvenes apti sunt; sed hi tan-

tantùm, qui aliquam rerum experientiam & prudentiam habent, qua sint in amicicia constantes, verosque amicos à falsis dignoscant.

Quæritur secundò, utrùm in amicicia præstet; amare, an amari? 8 Ethic.c.9.Resp. Melius est amare, quàm amari. Primò, quoniam actio melior est passione. Secundò, matres eo amore plùs delectantur, quo suos liberos amant, quàm quo ab illis redamatur. Tertiò, aliquis amari potest sine sensu aut voluptate; at non amare. Melius est igitur amare quàm amari. Majus bonum, fateor, ex eo nobis interdum evenit, quòd amemur; ut, à rege; quàm si amemus: non tamen ideo sequitur, quòd melius sit amari quàm amare; sed quòd aliquando sit utilius. Aulici tamen & ambitiosi malunt amari, quàm amare, propter honorem externum, propter quem studiosi sunt adulatorum, à quibus amari se credunt ut honorentur. Quod *honorari* non est diversum ab eo quod est *amari*. Hinc, qui volunt amari, volunt etiam honorari. At ille demum honor veræ amiciciæ est, qui virtutem tanquam ejus præmium consequitur. Ideo sola, quæ à virtute proficiscitur honesta amicicia, solida est. Utilis verò, quæ à fortuna, jucunda, quæ ab effectu existit, amiciciæ tantùm similitu-

dinem habent; quòd ſtudioſi mutuò jucundi ſibi atque utiles eſſe ſoleant. Et ſane homines ipſi, non eorum munera, ſunt amandi. Hinc alicubi Ovidius:

Aut ego perpetuò famam ſine labe tenebo;
Aut ego te potiùs, quàm tua bona, ſequar.

Aut quæ ex utili & jucundo æſtimatur, amicicia ea non virtutis effectus, ſed mercaturæ ſpecies quædam eſſe videtur. *Charum*, inquit Tullius, 1 de nat. deor. in fine, *eſt amoris verbum ex quo amicicia nomen ductum, quaſi ad fructum noſtrum referamus, non eorum commoda quos diligimus. Non erit iſta amicicia, ſed mercatura quædam ſuarum utilitatum.* Prata, arva, & greges, iſto modo diliguntur; quia fructus ex iis percipiuntur. Hominum verò charitas & amicicia gratuita eſt. Cujus definitio luculenta alibi traditur ab eodem authore, lib. de amicicia. *Amicicia*, inquit, *eſt omnium rerum, divinarum humanarumque, cum benevolentia & charitate, conſenſio.*

Quæritur tertiò, an melius ſit, amari quàm honorari? Suprà dixi, amiciciam communiter expeti propter honorem; quòd putent homines, cùm amantur, honorari quoque. Quam tamen vulgi opinionem Ariſtoteles, 8 Ethic. redarguit: & docet, melius eſſe amari quàm honorari; quòd amicicia præſtantior ſit ipſo honore. Nam

honor

honor non simpliciter, non propter se, sed propter aliud, vel ex eventu, expetitur; sc. quoniam est signum virtutis; vel quia speramus, ab honorante nos posse beneficia accipere. Hinc homines cupiunt honorari à potentibus aut sapientibus: ab illis, ob spem commodi; ab his, ob opinionem virtutis, quam de se conceptam ab iis arbitrantur. At amicicia simpliciter & per se expetitur, ut intrinsecus virtuti copulata. Amicicia igitur præstantior est honore, ut internum virtutis externo bonæ opinionis signo. Hinc melius amari, quàm honorari; licet ambitiosi homines ardentiùs gloriæ sceptrum, quàm amicitiæ fidem, desiderent.

In contrarium arguit Picolomineus, moralium suarum gradu 1 c. 13. nempe, quòd honor sit melior amore, aut dilectione. *Primò*, honor externorum bonorum maximum est præmium virtutis. 4 Ethic. c. 3. Ergò amicitiæ præferri debet. *Secundò*, honor includit amicitiam; non contrà amicicia honorem. Qui enim honorat, amare videtur; non semper tamen amans honorat. Dominus amat servum; pater filium; sed non honorant. Contrà filius patrem, servus dominum, simul honorat & amat. *Tertiò*, amicicia est æqualium: honor, inæqualium, sc. inferioris ad superiorem. Ergò honorari

præstantius est, quàm amari. Quartò, Deo & divinis honor, propriissime & eminentissime, convenit; 1 Ethic. non amicicia proprie, propter inæqualitatem Dei & creaturæ. At tamen Ethic. 8, quemadmodum dictum, amari, amor, vel amicicia, præfertur honori. Hanc difficultatem idem Picolomineus distinctione amoris vel dilectionis dissolvit. Amor, aut dilectio, dupliciter accipitur. Primò ut finitima est honori, & aliquomodo pertinet ad honorem, in eoque includitur. Hoc sensu honor dicitur externorum bonorum maximum, & majus amore. Secundò amor sumitur ut distinctus ab honore. Eo sensu absolute præfertur honori, ut anima, spiritus, & vita honoris. Nam honor erga Deum à dilectione, amore, flagrantique charitate proficiscitur & perficitur Sic 8 Ethic. amari dicitur melius quàm honorari. At amor, ut est æqualitatis, vel æqualium, qualis est amicicia, honore censetur inferior. Ut honore erga Deum. Nec honor tamen ideo dilectioni Dei præfertur. Ut amor & dilectio absolute melior sit honore. Hinc amicicia simpliciter honore, ut bonum internum externo, præstantior est. Nam sub initio 8 Ethic. amicicia dicitur vel virtus, vel cum virtute conjuncta, ut illius fructus. Hinc sequitur, esse

bonum

bonum internum ; sc. internum animi affectum , virtutis habitu & munere congruenter formatum. Unde definitur amor *affectus animi* ; ratione virtutis , cui copulatur ; & ratione subjecti , sc. animi. Amicicia internum bonum est , licet ratione objecti , vel amici in quem tendit, sit externum. Nam amicus extrà est; intrà præelectio nostra, affectio & gaudium, ex amicicia consurgens.

Quæritur quartò, Ethices 9 c. 6, an amicicia possit esse inter eos , qui opiniones contrarias in artibus aut scientiis habēt? Hoc solvitur distinctione ὁμονοίας & ὁμοδοξίας. Ὁμόνοια est amicorũ consensio. Ὁμοδοξία, opinionũ. Ὁμόνοια proprie amicorum est. Nam, ut ait Terentius, *idem velle, & idem nolle, ea demũ firma amicicia est*. Ὁμοδοξία verò inter ignotos & etiam inimicos esse potest. Nam ignoti & inimici possunt consentire in opinionibus circum artes, scientias, & religionem. Ὁμόνοια est consensus practicus, ad civilem fere societatem spectans. Ὁμοδοξία est consensus potiùs speculativus circa artes & scientias, à quibus nemo moraliter bonus, sed sciens & peritus, dicitur. At amicicia tantùm est moraliter bonorum. Possunt igitur esse veri amici, qui habent contrarias opiniones in artibus & scientiis, modò sint viri

boni, nec nimis affectibus suis indulgeant, sed illud animo cogitent, omnem hominem natura sua ad errandum proclivem esse. Hęc igitur à viro bono sententia, cùm agitur de artibus aut scientiis, audiatur, *Volo adversarium, nolo hostem.*

CAP. XVII.

Quæstiones septem de amicicia.

QUæritur primò, quæ sit mensura veræ amiciciæ? Ethic. 9. c. 4. Resp. Φιλαυτία, vel amor sui; quia charitas incipit à se ipsa. Hinc in sacris jubemur amare proximos sicut nosmet ipsos. Lupus alienas carnes mordet, suas lambit. Φιλαυτία itaque mensura est & fundamentum veræ amiciciæ. In eoque consistit, ut sibi quis in omnibus constet, nihil indignum in se committat, honestatem colat & virtutem. Ubi hæc in se ipso videt, alium sibi similem, sicut se ipsum, diligit. Quæ vera solidaque amicicia est. Hinc sequitur, sceleratos nullius esse vere amicos; quòd sibi ipsis injurii sint. Ideo perpetuo conscientiæ stimulo cruciantur, & interdum sibimet ipsis vim inferre coguntur, hominumque cœtus fugere. Quamvis igitur φιλαυτία sæpiùs in malam accipiatur partem, pro superbia, stulticia, & aliorũ contemptu; sita-

si tamen sumatur ut hoc loco, basis & mensura est veræ amiciciæ.

Quæritur secundò, an amicis gratificandum in omni re. Resp. cum Pericle. Iis gratificandum, sed usque ad aras. Hoc est, non est male agendum propter amicum. Ita enim tollitur fundamentum amiciciæ, nempe virtus. Amicus cum amico solet unà agere recte, non male. Imò amicum amicus à malo conatur avertere. Si nihil proficiat, dicto Phocionis ad Antipatrum utetur: *Non potes me amico uti, & adulatore.* Id est, amico, & non amico. Adjuvandus amicus in factis, non in flagitiis; in consiliis, non in insidiis; in testimonio, non in dolo. Plutarchus, libello quomodo adulator ab amico internoscatur.

Quæritur tertiò, Ethices 9, c. 9, an amicorum nævi sint tolerandi, aut dissimulandi. Resp. Multa ferenda in amico, si non insigniter, instar scelerum, & flagitiorum, sint deformia; quæ amiciciæ dissolvendæ sufficiunt. Ita tamen imperfectiones amicorum sunt ferendæ, ut non foveamus eas abblandiendo, sed potiùs ut dehortando minuamus & corrigamus. Nam amicum, procul abesse oportet ab omni adulatione; imò adulationis suspicione.

Quæritur quartò, quibus amicicia conveniat?

niat? Resp. Bonis. *Primò* propter constantiam; quæ propria bonorum est. *Secundò* propter consensum morum & studiorum in virtute. *Tertiò* propter amiciciæ finem, quietem, & vitæ solatium in charitate. *Quartò* propter prudentiam, veræ amiciciæ regulam. Uno verbo propter virtutem, amoris basim. Primò, honesta veraque amicicia tantùm bonis competit. Secundò, amiciciæ conferunt nobilitas, civilitas; ætatis, studiorum, & fortunæ paritas: sine quibus amicicia vel extinguitur, vel obscuratur. Nobilitatem intelligo, non solùm sanguinis, sed potiùs ingenii. Et sane nobilitas sanguinis sine animi generositate parùm amiciciæ contribuit. *Nam genus, & proavos, & quæ non fecimus ipsi, Vix ea nostra voco.* Æqualitas tertiò morum, vel saltem compensatio, æqualitati respondens, in amicis requiritur. Quorum si unus sit impatiens, & ad iram pronus; alter debet esse ingenio mitis & lenis. Sic unius lenitate furor alterius & celeritas temperatur. Hinc Homerus Patroclum arrogantem Achilli amicicia junxit. Non igitur oportet amicos in omnibus esse semper similes: modò sit aliqua species æqualitatis vel contemperationis, propter hanc morum dissimilitudinem. Qui cupiunt vere diuque amiciciam colere, non est quòd festine

ſtine nimis ad multorum amiciciam properent. Hæc enim feſtinatio amiciciæ citò diſſolvendæ feneſtram aperit. Amicorum copia parit inopiam eorumdem. Plutarchus, libello de multitudine amicorum. Quartò, principes invicem, quatenus æquales, amiciciam colere poſſunt. Sed ea fere rara, & brevis, ob regnandi nimiam cupiditatem. Et, quamvis conditione ſimiles ſint, moribus tamen ſæpiùs diſſimiles eſſe ſolent, ex diverſa educatione, & diſſimilibus conſiliariorum ingeniis, populorumque quibus imperant. Deinde quia iis minime conceſſum, unà libere converſari, ſicut aliis; quod tamen amiciciæ contrahendæ & colendæ maximum eſt. Quintò, marium, quàm fœminarum, proclivior amicicia. Propter ſexus activitatem. Nam mares plùs actione valent quàm fœminæ. Item propter libertatem animi, judicium, & conſtantiam. Utriſque tamen pariter, maribus & fœminis, amicicia convenit; illis tamen potiſſimùm.

Quæritur quintò, quanta ſit amicicia fratrum? Reſp. Fratrum amicicia ſumma eſt. Hinc frater eſt quaſi *fere alter*. Hunc amorem connexio ſanguinis, natura, & domeſtica vitæ conſuetudo gignunt. Ideo ſumnus eſt, ſi naturæ mores non repugnant. Quod idcirco rarò fit. Maximam eſſe fraternam amici-

micicium, ex eo intelligitur, quòd deterrima & perniciosissima sint fratrum odia. Philosophus 7 de rep.

Quæritur sextò, pater'ne, an mater, plùs amet liberos? Resp. Constantiùs pater, sed ferventiùs mater. Primò propter certitudinem prolis. Secundò propter dolorem partus. Tertiò propter participationem sanguinis. Quippe sanguine materno altus est in utero matris. Quartò propter inclinationem appetitus. Quintò propter delectationem duplo majorem conceptus.

Quæritur septimò, Ethices. 4 c. 12, pater'ne magis filium, quàm filius patrem diligat? Resp. Sine dubio pater filium plùs diligit quàm ab eo diligitur. Primò, quia dilectio plùs descendit quàm adscendit. Secundò, quia filius est imago patris, non pater *filii*. Tertiò, dat esse filio. Quartò nutrit, educat, instruit. Quintò, priùs & diutiùs amat. Sextò, filium amat, ut beatum faciat.

CAP. XVIII.

Quæstiones septem de amicicia.

QUæritur primò, an patri in omnibus gratificandum, vel obtemperandum? 9 Ethic. c. 2. Resp. Primò, de officio liberorum

rum erga parentes consule Aulum Gellium, lib.2 c.7. Secundò, Aristoteles negat, patri in omnibus obtemperandum. Nam, ut Jovi non omnia sacrificia; sic neque patri omnia officia inserviunt. Optima, justa, & honesta, patri debentur. Nam amiciciæ vis omnis in officiis consistit amicorum, ut singulis, quæ ipsis conveniunt, tribuantur. Quod cùm non fit, aut non recte, statim inter amicos offensiones aut querelæ, exoriuntur. Hinc alia parentibus, alia fratribus, alia sociis, alia beneficiariis, debentur; suum cuique, & proprium. Parentes ut colas, æquissimum est. Nam te genuerunt. Alas. Te enim priùs nutriverunt. Ab hoste captivos redimas. Nam te protexerunt. In omnibus legitimis & honestis morem geras. Ad hoc enim te edocuerunt & instruxerunt. Aristoteles patrem, ut Deum, colendum, sed alio modo, censuit. Nam alius Deo, alius regi, alius patri debetur honos. Deo adoratio. Regi subjectio. Patri reverentia & amor naturalis. Imò in ipsis parentibus aliquod hac in re discrimen est. Non idem plane patri, qui matri, debetur honor & obedientia: sed patri paternus: matri maternus. Hîc regula Apostoli tenenda, *Deo magis obediendum quàm hominibus.* Religionis caussà renuntiandum parentibus & patriæ,

patriæ. Quod & ipsi ethnici viderunt. Lycortas, dux Achivorum, apud Livium, decade quarta, legatis Romanorum ita respondit: *Veremur quidem vos, ô Romani. Et, si ita vultis, etiam timemus. Sed plùs & veremur & timemus Deos immortales.* Denique cognatis, tribunis, civibus, aliisque, honos debetur. Et, ut amiciciæ jus tribuatur, ex necessitate virtute, & usu singula, quæ cuique insunt, conferenda sunt, & perpendenda.

Quæritur secundò, an in utraque fortuna opus sit amicis? &, in qua magis? Resp. In omni fortuna requiruntur amici. Primò tota vita & omne vitæ genus indiget officiis amicorum. Secundò in rebus secundis necessarii sunt amici, recreationis gratia. Tertiò in adversis quoque, ad consilium & auxilium.

Quæritur tertiò, quæ fortuna plùs indigeat amicis? Resp. Non iidem hîc postulantur amici, ob temporum diversitatem. In adversa fortuna amici utiles, & ad juvandũ prompti, requiruntur. In prospera honesti, ad recreandum apti. In utraque jucundi; in adversa ad consolandum, in prospera ad congratulandum.

Quæritur quartò, de officio amicorum; vocati scilicet, & vocantis. Hîc utendum distinctione utriusque. Si amicus vocatur

vocatur vel invitatur ad fortunæ prosperæ participationem, lente eundum; ne lucri potiùs, quàm amicitiæ causſa, venire videatur. Tamen oblatum beneficium non prorsus recuſet; ne dicatur contemnere. Si ab amico vocetur afflicto; advolet, nec exſpectet vocationem; quoniam *Amicus certus in re incerta cernitur.* Hæ ſunt partes amici invitati. At vocanti alia incumbunt officia. Amicus in rebus proſperis hilariter amicum ſuum ad ſuæ proſperitatis participationem vocet & invitet: in adverſis verò lentiùs & ægriùs appellare debet, ne triſtandi anſam præbeat illi. Quippe bona, manu larga, mala verò, parca, amicis impertienda. Hîc igitur etiam preces ſunt adhibendæ. Orandus amicus, ut veniat, & amicum in afflictione conſoletur.

Quæritur quintò, Ethic.9,c.2, utrùm amico indigenti potiùs, quàm viro bono gratificandum? Reſp. Potiùs amico. Primò propter officium. Secundò propter experientiam. Tertiò propter mutuam dilectionem. Alias; Vir bonus plùs prodeſt reipublicæ, quàm amicus utilis aut jucundus. Reſp. Comparatio philoſophi eſt inter amicum notum, & virum bonum ignotum.

Quæritur ſextò, utrùm beneficiario po-

tiùs gratia referenda, quàm amico aut socio, si utrique simul gratificari non possumus? Resp. Simpliciter benefactori potiùs est gratificandum; quia beneficium est quasi debitum, nos tacite benefactori obstringens. Secundum quid tamen amico magis gratificandum. *Primò*, si natura id suadeat. Ut, si pater vel frater, & beneficiarius, sunt simul in carcere, & ambos liberare non possum; natura & ratio suadet, ut patri vel fratri potiùs, quàm beneficiario, succurram; quia major est jus sanguinis, quàm officii. *Secundò*, si honestas contrarium imperat. Ut, si vir bonus est in magna egestate, vel periculo; beneficiarius non in tanto discrimine: æquum est, viro bono potiùs, quàm beneficiario, succurrere; qui forte vel non æque bonus est, vel non tam indiget auxilio.

Quæritur septimò, an felix, aut beatus, egeat amicis. Resp. Videtur quòd non. Quia cumulus omnium bonorum felicitas nulla alia re indiget. Etenim, quia felicitas est cumulus omnium bonorum, eapropter indiget amicicia. Nam, quod omnia bona in se complectitur, etiam includit amiciciam. *Quâ haud scio* (inquit Cicero de amicicia; *an, excepta sapientia, quicquam melius nobis sit à diis immortalibus datum.* Amicicia igitur ad omne genus hominum pertinet; ad vivos, mortuos,

tuos, miseros, beatos. Alienum enim est ab amici officio, nullam habere defunctorum curam vel rationem. Et, absurdum est, qui omne bonum cumulate possidet, amicis vacare. Nam, ut miseri amicis indigent, à quibus juventur: ita beati, ut juvent; cùm felicitas sit bonum multis communicabile.

CAP. XIX.

Quæstiones quatuor circum amicitiam.

QUæritur primò, an amicicia calumniis & injuriis sit obnoxia? Resp., non facile obnoxiam fieri. Primò, quòd omnia amicorum debent esse communia. Secundò, quòd amicus dicitur alter ego. At nemo sibi ipsi facile injurius est. Tertiò, ducitur amicicia confirmata ratione, non passione, judicio, non præjudicio. Hinc amici non facile inducuntur, ut sinistre de se invicem sentiant, aut ad calumnias & injurias descendant. Et, quamvis amicus aliquando in culpa vel errore deprehendatur, inde tamen calumniæ locus non fit, nisi obfirmato animo in scelere persistat. Hîc licet errantem amicum reprehendere, licet irasci, cum felle irasci non licet. Amici vulnus infuso vino curandum, non ille infixo gladio figendus. Verùm, quia amicicia ex gravissimis caussis

& collatis beneficiis sæpe conciliatur, hinc fit, ut semel violata in simultatem difficillimam degeneret. Fratrum igitur & amicorum dissensiones esse maximæ solent. Et, qui valde amant, cùm amare desinunt, vehementer indignantur & detestantur; quòd oppositа in eodem fieri nata sunt. Ut enim nervorum convulsio in corpore maximum efficit dolorem: ita amicorum distractio summum periculum minatur. Quippe capitalior non est inimicicia, quàm quæ ex dissoluta amicicia nascitur.

Quæritur secundò, an amicicia semper sit paucorum? Resp. Suprà diximus, amicicіam multitudinem non quærere. Quod intelligendum de amicicia privata; non publica. Illa namque paucorum est. Nam, cùm amicorum indigentiæ pro viribus succurrere teneatur: nec privatis opibus unus multis prodesse valeat. Hinc fit, ut privata amicicia inter multos consistere non facile queat. At alia est amicicia publica; quæ est inter plures. Privata amicicia vel naturalis est; ut quæ inter parentes & liberos: vel civilis, & humana, quæ ratione & præelectione ad honestum tendit; ut quæ est inter pares; atque sic inter paucos; nam paritas paucitas est. At, amicicia publica multorum est; ut amicicia rerum publicarum, vel

opti-

optimatum in republica. Hæc est saluberrima amicicia, & civitatium vinculum; sed rarior, ex malicia hominum. Si enim omnes cives essent probi facile constaret in republica communis hæc animorum harmonia, gradui, ætati, & conditioni singulorum conformis.

Quæritur tertiò, quæ amicicia sit præferenda; publicane, an privata? Resp. Publica constare non potest sine privata. Nam particulare continetur in universali. Rursum, amicicia consideratur, vel intensive, vel extensive; si extensive; tunc publica præferenda est privatæ, quia ad plures diffunditur. Si intensive; tunc, cùm amicicia privata comparatur cum publica; vel comparatur cum singulorum amicicia seorsum, vel cum singulorum amicicia circa commune bonum & salutem reipublicæ. Priori comparatione amicicia privata præferēda est publicæ; quoniam unicuiq; jucundior est, propria magis, familiarior, firmior & à vitio remotior, quàm amicicia singulorum inter se. At secunda comparatione amicicia publica est privatæ præferenda; quia bonum publicum melius est privato; salus patriæ præferri debet saluti cujusque proprie.

Quæritur quartò, an quisque sui maxime debeat esse amicus? Hæc quæstio ex alia

superiori videtur esse soluta. Nam, si φιλαυτία amiciciæ regula est & mensura amiciciæ; quis dubitet, unumquemque maxime esse debere sui ipsius amicum? Quod iis patet rationibus. *Primò*, illum maxime amare debemus, cui summum bonum recta ratione imprimis exoptamus. At quisque sibi summum bonum imprimis jure expetit. *Secundò*, fundamentum & regula amiciciæ, est virtus. At quisque se ipsum, ante alios, virtute excolere & ornare tenetur. *Tertiò*, amicus dicitur alter ego, propter similitudinem & conformitatem animorum. At nihil similius, quàm idem sibi ipsi. 2 de generat. c. 6. *Quartò*, amicicia in consensione, vitæque unione, consistit. At unus idem sibi constans maxime & unicus esse debet.

Contrà φιλαυτία vitio deputatur. Occæcat enim animum & intellectum; efficitque, ut quis alios omnes præ seipso vilipendat. Deinde, aliquid amatur quatenus bonum. Ergò, quod melius est, amari debet. At bonum commune melius proprio. Ergò plùs amandum. Plùs igitur quis debet amare salutem patriæ, quàm propriam. Resp. Aliud est, nimis se ipsum amare; aliud, se amare. Illud vituperatur; hoc laudatur. φιλαυτία, pro nimio sui amore, & cæco, vitiosa est; at, pro amore regulato,

lato, conformique rectæ rationi, laudatur, & necessaria est in viro bono. Hinc Pythagoras unumquemque voluit, post Deum, se ipsum maxime revereri. Aristoteles, 2 de rep. c. 3, amorem sui commendavit, nimiam in dilectionem vituperavit. Nam omne nimium in vitio est. De hoc vide 9 Ethic. c. 8. Interim, proprie loquendo, a liquis, *amans sui* potiùs, quàm *sui amicus*, dicitur; quòd amicus proprie ad alium refertur, non ad se ipsum.

Amor sui rectus, & regularis, in rationis & appetitus consensione versatur; cùm scilicet, quod vere bonum est, recta ratione affectatur. Contrà cæcus amor sui, bonum tantùm apparens sequitur, ex falsa imaginatione; quoniam appetitus dominatur rationi, & homo degenerat in belluam.

Si dicas, unumquemque teneri magis amare Deum vel patriam, quàm se ipsum: respondeo per distinctionem objecti amoris. Amoris objectum duplex est; nempe perfectibile, & perfectivum. Deus maxime omnium amandus, ut objectum amoris perfectivum; quòd solus omnia perficiat. At quisque sui ipsius maxime debet esse amicus, ut objectum amoris perfectibile; quia unusquisque imprimis cupere debet, ut virtute & felicitate perficiatur. Imò eo ipso, quòd

Deum maxime quis colat, sibi ipsi maxime fit amicus; quoniam hoc pacto se ipsum maxime perficit. Nam veræ amiciciæ fundamentum est amor Dei. Augustinus lib. de amicicia.

Quod objiciebatur, bonum commune esse melius bono proprio: resp. Quisque bonum proprium primò maximeque optare & quærere debet. De quo nemo liberalis esse potest. Quod non modo patriæ, saluti, sed totius orbis quoque bono, præferendum. Quid enim prodest homini, totum lucrari mundum, si animæ faciat jacturam? Bonum quidem commune melius est & præferendum bono proprio, ἁπλῶς, absolute, simpliciter. Præferenda salus reipublicæ saluti privati cujusque hominis. Secundum quid tamen bonum proprium præferendum est bono communi, ab eo sc. cujus est bonum proprium. Licet enim bonum reipublicæ præferri debet bono cujusque privati hominis: nemo tamen tenetur plùs amare rempublicam quàm se ipsum, suique summam perfectionem; etsi se ipsum pro reipublicæ bono & salute profundere teneatur. Hinc, inquam, non sequitur, plùs amare debere bonum publicum quàm proprium. Nam hac ipsa vitæ pro patria profusione sibi, quod optimum est, eligit; nempe

pe laudem, gloriam æternam, actionis probitatem qua perficitur. Nemo igitur salutem propriam bono patriæ devovet, nisi quia se ipsum maxime omnium amat.

CAP. XX.

Quæstiones quatuor circum amicitiam.

QUæritur primò, 9 Ethic. c. 7, in fine, utrùm quis amico summa & maxima bona exoptare debeat; veluti, ut sit deus, rex, vel princeps. *Primò* arguitur quòd sic. Primò, quòd amicus sibi talia ipsi cupere potest. Ergò etiam suo amico quem diligit ut se ipsum. Secundò, verus amicus vere bona amico exoptare potest. At hæc sunt vere bona. *Secundò* arguitur, quòd non. Primò, nihil expetit sui ipsius interitum. At, supernam illam dignitatem, ut divinitatem, principatum, expetere, est amiciciam corrumpere, propter inæqualitatem. Secundò, nemo cupit suo bono carere. At amicus est bonũ amici. Nemo igitur vellet amicũ amittere. Si verò amicus fiat deus, vel princeps, desinit esse amicus, propter inæqualitatem. Resp. Amicus optima cupere tenetur amico, summas dignitates, eminentissimos honores. Aliàs invidus esset, & injustus: Deinde, numeratur amicus inter amici bona. Nam

amicorum omnia communia sunt. Hinc sequitur, nobis ipsis nos exoptare posse bona quæ exoptamus amicis. Quare, si nobis licet exoptare bona maxima, cur non etiam amicis? Bona tamen hîc intellige, per quæ non definit quis esse amicus. At principatus adeptio, vel divinitatis, amicitiam tollere videtur, propter inæqualitatem; ut suprá. Forsan ergò male quis exoptet amico, princeps ut sit, vel rex, aut deus.

Hoc tamen non obstante, certum est, amicum summa bona humana, ut principatum, posse exoptare amico suo. Nam unum non destruit bonum aliud, sed perficit. Ergò bonum fortunæ, ut dignitates, &c. non corrumpit animi bona, quales sunt usus virtutis, & amor amicitiæ; sed potiùs perficit. Nec obstat inæqualitas. Nam servatur amicicia dupliciter. Scilicet vel in eadem forma, vel in gradu eminentiæ. Velut, amicorum unus fiat princeps, alter maneat subditus. Pristina servatur adhuc amicicia, vel servari potest: si non in eadem forma, propter mutatum genus & inæqualitatem; in gradu tamen eminentiæ vel excellentiæ, ex communione virtutis. Itaque non destruitur amicicia, sed magis perficitur, & ad sublimiorem gradum, charitatis scilicet, observantiæ, reverentiæ, elevatur. Sic manet amici-

micicia, quæ honesto utitur; licet mutetur, quæ utile vel jucundum quærit: quia tollitur consuetudinis & actionum pristina communio, paritasque.

An verò quis velit amicum deum esse, vel *divinitatem consequi*, id etiam suprà quæsitum fuit. Et facilis est responsio. Omnia cupit amicus amico bona, quæ ad naturam humanam pertinent, eamque perficiunt. Qualis non est divinitas; cujus capax non est humana natura. Deinde, divinitas tolleret amiciciam; quòd amicus, quatenus amicus, homo est, non Deus. Adde, optima bona amico optanda; sed quæ in nostra sunt potestate. Esse deum autem, est extra potestatem hominis. Hoc igitur desiderium frustra foret, & inutile. Quod male cessit primis parentibus, cùm, dæmonis astucia, divinitatem expeterent.

Quæritur secundò, an Deus homini dici possit amicus? 8 Ethic. c. 7. Negari videtur, propter inæqualitatem nimiam. Tamen, Ethic. 10 c. 8, Philosophus ait, sapientem à Deo maxime diligi, curari, & munera recipere. Verùm facile hæc loca conciliantur, & solvitur quæstio. Scilicet Deus amat hominem amicicia eminentiæ, ut suprá. Amoris hujus eminentissimi dilucida signa sunt, creatio, redemptio, adoptio etiam hostium

in

in filios. Quorum gratia Deum nos flagrantissime colere tenemur. Etsi hîc non sit æqualitas arithmetica, vel κατὰ τὸ ποσόν; geometrica tamen quodammodo æqualitas, vel κατὰ λόγον. Quia, si noster amor amore vel igne divino infinitis intervallis minor sit, propter summam inæqualitatem Dei & hominis, infiniti & finiti; aliqua tamen proportio & relatio est Dei & hominis, ut amantis & amati, quatenus amor amori pro virili rependitur.

Quæritur tertiò, utrùm omnis amicicia eadem sit æqualitas? Resp. Amicicia Aristoteli dicitur æqualitas quidem; quoad personas tamen æqualium est, vel inæqualium. Sunt homines æquales, vel inæquales, potentia, dignitate, authoritate, statu, vel conditione. Amicicia æqualium eorum est, qui pares sunt in omnibus: ideo paria possunt sibi præstare officia. Ut sunt fratres, commilitones, &c. Inæqualium est eorum, qui diversæ sunt conditionis; quòd unus alium dignitate, authoritate, potentia, ætate, statu superet. Ut patris & filii: senis & juvenis: mariti & uxoris: subditi & principis: superioris & inferioris. Ab iis, & similibus, non possunt utrinque eadem postulari aut præstari officia, sicut in amiciciis æqualium. Nec iis omnibus idem amoris vel amiciciæ finis,

Amici-

Amicitiæ inter parentes & liberos finis, est familiæ propagatio, & conservatio: non tamen iidem parentes à liberis, & liberi à parentibus, paria exigunt officia: sed illi honorem & observantiam, isti victum & educationem, &c. Igitur amicitiæ sunt diversæ propter finium & officiorum diversitatem. Hinc amicicia inæqualium semper plures diversasque implicat amicicias: cùm æqualium eadem sit & æqualis utraque parte amicicia. Ut ita, respectu hominum, alia sit amicicia æqualium, alia inæqualium: respectu tamen rei, omnis amicicia dicitur æqualitas; 1 Ethic. c. 5. At duplex est æqualitas: arithmetica, & geometrica; 5 Ethic. In amiciciis itaque semper reperitur æqualitas aliqua, vel secundum proportionem geometricam, vel secundum arithmeticam. In amiciciis inæqualium servatur æqualitas geometrica; qua alioqui inæqualia ad aliquam æqualitatem reducuntur. Si pauper, quoad opes, paria diviti rependere non potest: aliis tamen modis forte collata beneficia compensabit, ut servetur æqualitas amiciciæ. Hîc igitur non spectanda æqualitas arithmetica, qua eadem pro iisdem plane retribuuntur; sed geometrica, qua ratio habetur dignitatis & conditionis personarum, ut tantum quisque rependat, quantum

tum rependere potest. Quo pacto inæqualium, & diversæ conditionis hominum, firma esse potest atque stabilis amicicia. Contrà amicicia æqualium potissimùm fit secundum proportionem vel æqualitatem arithmeticam, qua paria præstari possunt officia, & eadem pro iisdem. *Nihil*, inquit Cicero, *est, quod magis amicicium conciliet, quàm æqualitas & similitudo. Quæ quo major, eo firmior est amicicia.*

Quæritur quartò, an mutatione fortunæ mutetur amicicia? Resp. Mutatio fortunæ, si non plane dissolvit, interdum tamen minuit amiciciam, ex eventu per accidens, ex malicia hominum; quia facit dissimilitudinem & inæqualitatem. Qui enim priùs, propter morum aut conditionis similitudinem, optimi fuerunt amici, nonnunquam esse desinunt, vel amorem remittunt, si incipiunt esse dissimiles. Ut, si primùm uterque fuit bonus, & alter postea incipit esse malus: si ambo perinde fuerunt docti, & alter postea doctior evadat: & propter hanc dissimilitudinem & inæqualitatem non eodem, quo primùm, amore se complectantur. Nam, ut vulgò dicitur, honores mutant mores. Quod fit ex malicia hominum. Quorum ambitio cum dignitate crescere solet. Quo tamen majores sumus,

eo

eo humiliores esse debemus. Nec, cùm de virtute amiciciæ agitur, tam spectari debet æqualitas vel inæqualitas personarũ, quàm objecti vel rei amabilis materia; cui personarum vel fortunæ inæqualitas minime repugnat.

CAP. XXI.

Quæstiones tres circum amiciciam.

QUæritur primò, quæ amicicia maxime sit stabilis? 7 Eth. c. 8. Resp. Primò, amicicia vel conspiratio malorum firma non est, propter eorum inconstantiam & vitiositatem. Nam sibi ipsis sæpiùs repugnant, & injurii fiunt. Secundò, triplex est amicicia: honesta, utilis, & jucunda. Maxime stabilis autem illa, qua se mutuò amant amici κ᾽ τ᾽ ἀξίαν, pro cujusque merito & dignitate. Tertiò, amicicia honesta stabilissima est; quia fit tantùm inter viros bonos, propter virtutem. Viri boni firmi sunt: nihil sine judicio & consilio suscipiunt. Ideo, quos semel amare cœperunt, eos semper amant. Hinc, 1 Ethic. c. 10, vir bonus comparatur lapidi quadrato. Dicitur enim τετράγωνος, quadratus, sine probro. Nam lapis quadratus non facile suo loco movetur. Ita vir bonus non facile mutat propositum. Amicicia igitur honesta, quæ tantùm

tùm bonorum est, maxime constans est. Nam à vitiis, quæ vinculum amiciciæ dissolvunt, boni maxime adhorrent. Id enim illis insitum; ut ipsi peccare, propter habitum virtutis, vel peccantibus assentiri, vel in gratiam amicorum, malefaciendo ministros præbere se nolint; ne adulatores potiùs quàm amici videantur; sed potiùs, quos amant, à vitiis dehortentur.

Viri boni fiunt natura, consuetudine, vel doctrina. 1 Ethic. c. 9. Φύσις, vel εὐφυία, bona indoles, præceptorum moralium, virtutisque, capax est. Quod à natura nobis tribuitur, id minime nobis insitum est; sed divinitus contingere, & à Deo expetendum est; ut non minùs divine quàm vere dixit Philosophus. Itaque de hoc, cùm non sit in nostra potestate, nihil præcipiunt philosophi. Διδαχὴ, doctrina, vel institutio, hîc etiam juvat. Quam philosophus λόγον quoque appellat; quia λόγῳ, oratione, vel sermone, doctrina traditur. Præcipue tamen, & maxime, bona educatio, diligens assuefactio, rectèque agendi consuetudo, ad formandum virum bonum requiritur: quoniam usu, studio, & assuefactione, virtus comparatur. *A teneris assuescere multum est.* Ex his itaque tribus potissimum locum ad efficiendum virum bonum obtinet consuetudo.

Nam

Nam oratio vel doctrina in omnibus peræque non valet; sed animus auditoris, ceu solum quod seminis alendi facultatem habeat, priùs recta consuetudine subigendus, excolendus, & à pravis affectibus purgandus est, accendique debet ad amorem honestatis & virtutis, ut, quibus decet, dolere vel gaudere possit. Doctrina igitur, & natura, ad virum bonum formandum non sufficiunt, nisi accedat bona consuetudo. Sine qua præcepta virtutis, nec audiri cum fructu, nec animo instillari, aut intelligi recte queunt: quòd judicium sit corruptum, propter voluptates, quas homines, sine recta consuetudine vivendi, bestiarum more, amplectuntur. Ita consuetudo maximè hîc necessaria est. Et alibi diximus, tria quasi esse principia doctrinæ & scientiæ; sc. naturam, artem, & exercitationem: exercitationem verò quàm maxime.

Hinc patet, quæ maxime stabilis sit amicicia: nempe quæ fundatur in virtute, quæque honesta dicitur, sicut est. Nam amicicia sine virtute, & veritas sine authoritate, contemni solent. Honesta tamen amicicia, ceu rara virtus, rarior est in hominibus. Plures sunt amici propter utile & jucundum. Quæ amicicia quoque magis obnoxia est calumniis & criminationibus; quia non in perfectio-

fectione, vel virtute, sed in imperfectione, vel indigentia, fundatur. Nam amici propter honestatem aut virtutem ad benefaciendum proni sunt: cùm benefacere opus sit virtutis. Nullus itaque inter illos criminationi aut accusationi locus relinquitur. Hinc stabilis manet amicicia. At, qui utilitatem amant, non virtutem; semper indigere videntur. Ideo, sibi non fieri beneficiorum compensationes, sæpe conqueruntur. Unde amicicia utilis nunquam solet esse perpetua, sed in adversis velociùs quàm umbra transit. Nec etiam, quæ delectationis caussa contrahitur, amicicia firma est: quia voluptates corporales sunt transitoriæ, citoque in tædium commutantur. Hinc sæpe contingit, cùm unus amicorum habet animum delectandi, alterum non habere. Sic oriuntur rixæ, querelæ, accusationes. Ex quo sequitur, jucundam amiciciam minime stabilem, jucundam, aut firmam esse. Magis tamen in amicicia utili, quàm jucunda criminationibus & calumniis locus est: quòd nobis magis necessaria sunt utilia quàm delectabilia: itaque si utilia non haberemus, delectationes cessaturæ forent. Fortiùs igitur in utilia, quàm delectabilia, appetitus fertur. Et, quanto quid magis magis appetimus; tanto magis conquerimur,

mur, si non obtineamus. Amicicia tamen utilis aut jucunda diutiùs permanet, quàm amicicia malorum; scilicet quàm diu voluptates vel utilitatem sibi invicem amici præbent. At amicicia pravorum, quæ quoque voluntatis & utilitatis causſa esse potest, aliis ex causſis fucata & umbratilis est; nempe quia sibi ipsis mali ob vitiositatem & inconstantiam sæpiùs adversantur & repugnant.

Quæritur secundò, utrùm princeps, vel superior, plùs debeat amare subditum vel inferiorem, quàm subditus principem? Resp. Duplex est amor: amiciciæ, & concupiscentiæ. Amor amiciciæ dicitur, quo aliquem sui causſâ, non utilitatis aut voluptatis gratiâ, amamus. Hic amor est amiciciæ honestæ. Amor concupiscentiæ appellatur, quo aliquem non sui, sed nostri gratiâ, amamus; commoditatis sc. aut voluptatis causſâ. Et hic est amor amiciciæ utilis vel jucundæ. Amor igitur amiciciæ in perfectione perfecti fundatur, in virtute hominis studiosi; cujus est, aliis benefacere, illis sua communicando bona. Amor verò concupiscentiæ super indigentia vel imperfectione fundatur. Scilicet utilitate, aut voluptate, qua indigemus.

Hinc amor amiciciæ, ceu perfectius quid,

& nobilius, ad superiores magis spectat quàm amor concupiscentiæ. Nam regulariter principes subditis, inferioribusque, quà superiores, meliores sunt; licet contrà sæpiùs contingat. Verùm nos id spectamus, quod secundum rectam rationem fieri debet. Non enim æquum est, ut deterioribus meliores subjiciantur. Ex hoc patet, superiores, si sint quales esse debent, plùs amare intensivè inferiores quàm ab iis amantur; quia meliori amore amant, scilicet amore amiciciæ; cùm inferiores redament potiùs amore concupiscentiæ. Plùs tamen inferiores ad amandum obligantur, quàm superiores. Quia plura & majora recipiunt bona. Deinde meliores magis amandi sunt. Denique, ut princeps & superior plùs amet subditos aut inferiores intensivè quàm redamantur: subditi tamen plùs forte amant extensivè, si omnes boni sunt: quia non potest esse tantus amor unius hominis boni extensivè, quantus hominum bonorum multorum.

Quæritur tertiò, utrùm principes magis benefaciant subditis, quàm subditi principibus? Resp. Aliud est, bonum facere, aliud benefacere. Bonum facere est, quocumque modo beneficium conferre; sive bono, sive malo animo; sive ex habitu virtutis, sive non.

non. Benefacere est, tantùm recto animo & secundum rectum rationis judicium aliquid facere, licet fortassis illud in se malum sit, propter alicujus circunstantiæ defectum, vel ignorantiam invincibilem. Interdum igitur fit, ut aliquod malum bono animo faciamus. Hoc posito, dico, magis esse regis, benefacere subditis, quàm subditorum, benefacere regi: cùm leges populo ad bene beateque vivendum ferat, puniat malos; bonos foveat, procuret & conservet pacem, denique meliori animo benefaciat: cùm princeps regulariter sit melior subditis, meliorique animo & amicicia agat.

Contrà subditi regem honorant. At honor externorum bonorum optimum est. Item principio populus eminentem illam potestatem & alia bona in regem contulit. Videtur igitur populus magis benefacere principi, quàm princeps populo. Resp. Primò, honor maximum bonorum externorum est, non essentialiter, aut formaliter, sed extrinseca denominatione; sc. à virtute, cujus signum externum est. Secundò, honor dicitur maximum bonorum externorum, non simpliciter, sed maximum eorum bonorum quæ inferiores superioribus rependere queunt. Tertiò, quòd populus summam in regem contulerit potestatem,

non sequitur, populum esse meliorem rege. Imò contrà infertur, regem esse meliorem populo; ideo magis benefacere; quia summam potestatem populus in sui corporis membrum optimum, caput nempe, videtur contulisse.

CAP. XXII.

Quæstiones duæ circum amicitiam.

QUæritur primò, an amor regis in subditos excedat amorem patris in filios? 8 Ethic. c. 10. Resp. Moraliter excedit, non naturaliter. Nam amor patris in filios non est à se bonus in genere moris, at in genere naturæ: quòd à patre malos liberos æque intense, ac bonos, amari cernimus. Amor igitur patris intensior est amore regis, quòd à natura; sed regis amor nobilior, quòd à ratione & judicio proficiscitur.

Quamvis amor parentis & filii sit à natura; tamen utrinque non est idem. Nam patris amor amiciciæ est, & melior: amor filii potiùs concupiscentiæ est, & deterior. Pater amat filium ut se ipsum, tanquam ideam sui: filius patrem, ut pro se sibique utilem. Amor patris ex meliori fit judicio, quàm amor filii. Pater idcirco filios natu maximos longiori tempore amat: filius patrem nonnisi assue-

factus. Filius tamen plùs ad amandum obligatur quàm pater, & ſubditus quàm rex; quòd plura recipiunt. Nec tamen ſequitur, qui plus ad amandum obligatur, illum plùs amare; quia recta ratio non obligationem, ſed rei naturam, ſpectat. Vel, plùs obligatur filius ad amandum, amore concupiſcentiæ; pater plùs, amore amiciciæ.

Pater ne, an mater, plùs liberos diligat, ſuprà diximus. Certum eſt, patrem plùs amare, ſi amor referatur ad animum amati: quòd amor patris ad liberam filiorum inſtitutionem & eruditionem in moribus magis ordinatur, quàm amor matris. At, ſi amor referatur ad corpus amati; conſtat, matrem plùs amare quàm patrem, ſcilicet quoad nutritionem & neceſſitatem corporis. Ergò, ſicut animus præſtantior eſt corpore: ita amor patris melior eſt & nobilior amore matris. Adde, patrem plùs amare amore morali; matrem plùs amare amore naturali. Nam, quod ubique & in omnibus obtinet, id cenſetur eſſe à natura. At matris ubique & in omnibus idem amor in liberos; non autem patris. Ergò amor matris magis naturalis eſt, quàm amor patris. Minor patet inductione. In omni etenim animalium genere prolem diligunt fæminæ, non perinde mares. Ut patet in canibus, equis, &c.

Hinc etiã constat, amare melius esse quàm amari. Plùs enim convenit excellentioribus; ut principibus, superioribus parentibus. Itẽ, liberius est, & magis voluntarium, amare, quàm amari: quod melius in genere moris censetur esse. Adde, laudabilius esse, quod in actu, non passione, consistit. Hinc Dei cultores ob id potiùs dicuntur fideles, quòd Deum amant, quàm quòd amantur à Deo: quamvis amor Dei, quo suos amat, sit causa fidei infusæ, & aliorum omnium bonorum; in quibus numinis benignitate fruuntur. Et ex hoc etiam intelligitur, amare melius esse quàm amari; ut priùs. Siquidem Deus priùs amat nos, quàm à nobis redametur. Quos enim invenit hostes, amicos gratiose fecit.

Contrà sic objici potest. *Primò*, majus bonum acquiritur ex amari quam ex amare. Nam infinita acquirimus ex eo quòd infinite amemur: Deus autem, quòd nos amet, nihil sibi acquirit. Resp. Imò, Deum amare nos, melius est in Deo, quàm in nobis est τὸ amari à Deo; quòd ille actus amandi non distinguitur in Deo ab ipsa essentia divina; quæ est infinitæ perfectionis: At *amari* passio est, quæ in Deo locum non habet, sed est terminus amoris divini in nobis. *Secundò*, ut se habet amans ad amatum, sic amare ad amari. Sed amatum est melius amante; quia,

quòd

quòd amatur, habet rationem finis; amans autem habet rationem ejus quod agit propter finem. Resp. Id, quod dictum est in illo argumento de fine, locum habet tantùm in fine primario; qui sine dubio melior est iis quæ sunt ad finem: non in fine secundario, ut nunc intelligitur. Nam Deus est finis nostri & rerum omnium. At ultimum & optimùm bonum est finis; & quidem primarius. Et nos quoque dicimur finis Dei, sed secundaria intentione, quatenus sua nobis communicat bona; quæ tandem in ipsum, ut finem, primaria intentione refluunt. Amatum dicitur finis amantis, secundaria intentione, non primaria.

Quæritur secundò, an patri fas sit, filium abdicare & abnegare? 8 Ethic. c. 14. Resp., patri concessum esse abdicare filium; quia non est ei obligatus semper. Pater est creditor filij; quâ de caussâ semper dimittere debitorem potest. At, abdicare vel ejicere patrem, filio non est concessum; quia semper est debitor patris. Et, cùm omnia fecit, nunquam Deo, parentibusque reddere par potest. Porro, nunquam debitor potest aspernari creditorem. Abdicatio hoc loco nihil aliud est, quàm liberorum è familia rejectio & abalienatio, per parentes facta; quæ olim à præcone certis verbis fieri sole-

bat. Vel; parentes, convocatis agnatis & amicis, judicium domi in filium constituebant. Abdicationis formula exstare videtur apud Valerium Maximum, lib. 5, c. 8, ibi. *Quidam pater Torquatus filium Solanum iis verbis rejicit & relegat; Cùm mihi probatum sit, filium meum pecuniam à sociis accepisse; ideo eum & republica & domo mea indignum judico, protinusque à conspectu meo abire jubeo.* Alia ibidem extant paternæ severitatis exempla. Atque hæc patrum authoritas in liberos diu obtinuit; donec pœnæ per judices & tortores à filiis & ab aliis omnibus fuerunt sumptæ: forte quòd nonnulli parentes tanto imperio ad crudelitatem abuterentur. Paternum sane dominatum natura constituit, sed eum humanitatis plenum, & pietatis. Quem nonnulli populi in tyrannidem verterunt. Ut ipse Aristoteles testatur de Persis, qui filios suos servorum loco habuerunt. Accursius idem tribuit Solanis; à quibus Romani non longe abfuerunt; qui olim filios occidere, vendere, cædere sine causa, exhæredare pro arbitrio, poterant. Ut legitur in ejus Digestis, *de liberis & posthumis.* Rarissime tamen hæc abdicatio & illiberalis tractatio liberorum in populo bene morato locum habet, & non nisi ob summam filiorum impietatem & improbitatem contingere potest.

Quip-

Quippe verisimile non est, patrem, adeo sui & communis oblitum humanitatis, à se filium, senectatis baculum & subsidium, ac familiæ columnam, facile, levique de causa, dimissurum.

Contrà hæc quædam objici possunt. *Primò*. Paterna amicicia naturalis est. At nemo potest jus naturæ excutere. Ergò pater non potest, vel non illi licet abnegare filium. Resp. Primò, pater & filius hìc, ubi agitur de abdicatione, non naturaliter, sed moraliter intelliguntur. Quo sensu tamdiu pro filio haberi debet, quàmdiu patri rectè monenti morem gerit. Secundò naturalis amicicia patris in filium, à qua nullo modo recedendum, ad usum usque rationis & prudentiæ durat, & non ulteriùs. Igitur in illa tenera ætate pater non potest abnegare vel rejicere filium. At, ubi filius incipit habere usum rationis & prudentiæ, post annos puericiæ & infantiæ, potest abnegari, & ab amicicia paterna dissolvi; quòd in istoc ætatis non ampliùs est pure naturalis, sed & moralis.

Objici potest *Secundò*. Pater magis diligit filium quàm filius patrem. Ergò minùs potest abdicare dilectum. Resp. ut suprá. Hæc omnia accipienda de amore naturali, non morali.

Obji-

Objicitur *tertiò*. Pater potest fieri impius in Deum. Egò filio licet eatenus abnegare patrem. Respondeo. Deus est pater omnium. Ideo, si pater carnalis à Deo penitus desciverit, potest derelinqui, & debet abnegari à filio. Namque magis obtemperandum Deo quàm hominibus. Nec patris loco haberi debet, qui patris officium non facit. Et hoc non negat Philosophus, cùm, omnes homines Deo regique subjici, pluribus ubique doceat.

Hoc loco, ubi agitur de abdicatione patris, nonnulli tractant materiam exhæredationis. Et juxta hanc Aristotelis sententiam, putant, à patre posse filium exhæredari, non viciſſim à filio patrem. At primò, olim, etiam sine causſa, jure duodecim tabularum, pater filium potuit exhæredare. Valuitque per multos annos illius legis authoritas: donec postea prętores exhæredationis causſam subesse & assignari voluerunt. Secundò, verbum ἀποκήρυξις, quo hîc utitur Philosophus, non significat exhæredare, sed abdicare, abnegare, ejicere, dimittere. Tertiò, ex quatuordecim illis exhæredationis causſis, in Novella constitutione Iustiniani, ut cùm de appellationibus cognoscitur, filiis pariter & parentibus octo communicantur: ceteræ tantùm ad filios spectant. Ergò propter

pter insignem aliquam improbitatem, sicut pater filium, ita filius patrem, vicissim exhæredare jure civili potest: licet plures sint caussæ exhæredandi filium, quàm patrem, propter majorem obligationem. Denique, quod de officio filii in patrem dicitur, idem de officio subditi in regem, de amore pietatis hominis in Deum, dici potest.

CAP. XXIII.

Quæstiones tres circum amicicium.

QUæritur primò, unde sit consanguineorum amicicia? ut filialis, fraterna, & aliorum cognatorum. Resp. Omnis consanguineorum amicicia ex paterna ortum habet. Hinc paterna amicicia maxima est, cùm sit caussa & principium omnis amiciciæ inter consanguineos & cognatos. *Primò* pater filium amat ut aliquid sui, tanquam sui partem aliquam, & ideam. *Secundò* filius amat patrem ut surculus radicem, ut aliquid à patre productum. Amor igitur filiorum cùm posterior sit, & minor amore paterno, ab eo originem necessariò ducit. Filius quidem patrem non amicum vocare solet; at de nomine non est quæstio, sed de re. Filius, uxor, subditus, patrem, virum, principem, vocant; non amicos; non quòd non sint amici,

mici, sed quia sunt in altiori amiciciæ gradu, quæ suprà dicitur amicicia excellentiæ, vel eminentiæ. *Tertiò* amicicia fraterna quoque à paterna oritur. Nam mutuus fratrum amor ducitur ex parentibus, quatenus communes eosdem habent parentes. Illa enim identitas in iisdem facit idem, fratresque ex eodem efficit sanguine, qui idē est in diversis; vel, ut ita loquar, diversos identificat. Nam fratres sunt quasi idem sanguis. Quamvis verò fraterna amicicia à paterna originem capiat; aliunde tamen incrementum habet. Nam similis est amiciciæ sociali, vel amori. Quæ iisdem augentur & perficiuntur. Scilicet eadem educatione, ætatis paritate, & similitudine morum. Hisce de causis sodales & commilitones se invicem fratres vocare solent. *Quartò* patruelium & nepotum etiam amicicia ab eadem communi radice oritur. Nam ad eosdem referuntur tandem parentes; licet alii propiùs, remotius alii, quatenus magis minusve à fonte vel origine distant. Patrueles dicuntur filii patruorum. Patrui sunt fratres patris. At fratres habent communes parentes. Ergò patrueles tandem ad eosdem parentes, & patruelium amicicia ad paternam, tanquam commune cognationis principium, reducuntur. Hæc consanguineorum amicicia

nexus

nexus consanguineorũ mutuus est ad virtutis opera præstanda, quia sunt ex eodem sanguine necessarii: absque quo notam aliquam turpitudinis cognationi suæ videbuntur homines inurere.

Quæritur secundò, an omnes cognati æque sint amandi? Resp. Amor dicitur major, vel minor, dupliciter. *Primò* ex objecto amoris. *Secundò* ex intensione actus. Amare aliquem, est velle ei bonum. His positis, dico; aliquem alium magis alio diligere; vel quia vult ei majus bonum, quod est objectum amoris; vel quia magis vult ei bonum, id est, intensiori dilectione, ex parte objecti. Non tantùm omnes consanguineos, sed omnes etiam homines, eatenus æqualiter amare nos oportet, quatenus omnibus pariter idem bonum, sc. vitæ æternæ, velle tenemur. At, ratione intensionis, non debemus æqualiter omnes diligere. Nam actus intensio principium actionis sequitur. Dilectionis principum est unio, vel similitudo. Igitur intensiùs illi sunt amandi, qui magis nobis sunt uniti, similesque. Hinc amor consanguineorum cum gradibus cognitionis intenditur & remittitur.

Quæritur tertiò, qualis sit amicicia conjugalis? Resp. Partim civilis est, quæ lege munitur; partim quasi naturalis, vel secundum

dum instinctum naturæ, quatenus est pro propagatione speciei. Hinc homo priùs animal conjugale, quàm civile, censetur. Ea namque conjugum societas communior est, & naturæ propinquior, quàm societas civilis. Sicut domus prior est civitate, magisque necessaria. Nam conjugium, quod domo terminatur & familia, aliis animalibus commune est: non etiam politica vita, quæ propria hominis est. Idcirco ad mores rationemque potiùs quam ad naturam pertinet. Societatis vel amiciciæ conjugalis perfectio in communi prole, qua vir & uxor uniuntur, & quasi connectuntur, consistit. Laxior igitur est sine liberis amicicia; quia deest vinculum & nodus amoris.

CAP. XXIV.

Quæstiones octo circum amiciciam.

QUæritur primò, an amicicia utilis & jucunda sint veræ amiciciæ? &, quæ verior? Resp. Sola amicicia honesta, vera perfectaque dicitur amicicia; quam non fortuitò, sed uniuscujusque solido judicio, propter virtutem, voluntas incoacta contrahit. Nec quicquam simpliciter delectabile aut utile, nisi honestum: & vicissim, nihil honestum, quod non utile aut delectabile sit. Præ-

cise

cìse igitur perfecta ea est, quæ honesta dicitur. Hinc, si ipsam rei bonitatem spectes, male dividis amicitiam in tres illas species; quia bonum utile aut jucundum, ab honestate separatum, non est bonum, nisi ex sola vulgi opinione. Ita nec amicitia, utilitatis aut voluptatis caussa contracta, præcise vera est amicitia, sed tantùm apparens, & ex sensu vulgi. Nam vulgus amicitias utilitate probat. Item, hoc genus amicitiæ pravorum esse potest; qui, sola utilitate vel delectatione ducti, unà conversari, similiumque morum esse, & se mutuo complecti amore interdum solent. Hinc Iuvenalis. *Magna inter molles concordia.* Delectabilis amicitia fit propter delectationem. Delectatio duplex est. Una animi; ex operatione virtutis. Sic amicitia non distinguitur ab honesta. Alia est delectatio corporis; crassa sc. & sensualis voluptas. Hujus delectationis ratione delectabilis amicitia distinguitur ab honesta. Hoc sensu multis modis unus alteri potest esse delectabilis. *Primò* ex similitudine complexionis vel temperamenti. *Secundò* ex similitudine morum. *Tertiò* ex convictu vel cohabitatione. *Quartò* ob sanguinis conjunctionem. *Quinto* propter alicujus rei desideratæ exhibitionem. Isto modo homines ad inordinatos actus exercendos sibi in-

vicem sæpe delectabiles gratique solent esse. Ut juvenes in actibus veneris, in ludo, & aliis recreationibus. Ex dictis ita respondemus ad quæstionem. Amicicia delectabilis, sumpta delectatione priori modo, pro ea quæ fit ex operatione virtutis, verior est & perfectior amicicia quàm utilis; quòd ab honesta non differt, calumniisque minus est obnoxia, & eam boni beatiq; quærunt. Non enim utilibus magis quàm animi delectationibus indigent. At amicicia delectabilis, accepta delectatione secundo modo, pro crassa illa sensuali & corporali, non æque amicicia est, atque utilis; quia non adeo permanet; cùm tales voluptates momentaneæ & transitoriæ sint. Deinde amicicia delectabilis fere juvenibus; utilis etiam senibus, qui sunt juvenibus constantiores, convenit. Senes enim, ex defectu caloris, crassas illas voluptates non ambiunt, sed ex senectutis imperfectione & indigentia utiles magis prosequuntur.

Quæritur secundò, quando maxime necessarii amici? Resp. Amici præsentia in utraque fortuna plurimùm juvat. Sicut enim medicus occulte sanat: ita amicus sua præsentia, vel etiam absentia, pro amico interdum tanquam pro se curam gerit, & ignoranti prodest. Si tamen necessitatem spectes,

magis

magis in miseria, si virtutem ac honestatem, in prosperis magis rebus, amicos requiri, Philosophus ait Ethic. 9 c. 11. Nam succumbentes vitæ subsidium florentes ornamentum virtutis quærunt. Optimus tamen & fidelissimus amicus in adversis potiùs quàm secundis rebus exploratur; in quibus quicquid ab amico præstatur, totum à constanti benevolentia proficiscitur. Hinc poëta:

Scilicet ut fulvum spectatur in ignibus aurum,
Tempore sic duro est experiunda fides.

Ita verus amicus ab adulatore distinguitur. Sicut pediculi morituros vel morientes deserunt, extincto quo alebantur sanguine: sic nunquam videbis eò se conferre adulatores, ubi res sunt angustæ hominesque frigent. Ubi enim gloria & potentia, eò advolant. Sed, mutata fortuna, celeriter diffluunt. Hinc in prosperis rebus multos videas amicos, paucos in adversis. Ubi tamen magis necessarii sunt. Quò spectat illud Ovidij:

Cùm fueris felix, multos numerabis amicos.
Nullus ad amissas ibit amicus opes.

Multi, inquit Plutarchus, de exilio, *calamitosis præsto esse solent; sed inutiliter, atque adeo dammosè.* Sic & artis natandi non periti, dum illis, qui in aquis incipiunt demergi, conantur opem ferre, complexuque nectuntur illis,

etiam sub aquas unà cum illis deferuntur. Oportet autem ei, qui in dolore est, ab amicis adhiberi orationem non assentantem, sed consolantem. Nam in rebus adversis non est opus iis, qui unà nobiscum tragice plorent, atque lamententur, sed qui libere nos moneant, doceantque.

Quæritur tertiò, cur amicus dicatur alter ipse? Plutarchus lib. de amicicia multorum. Resp. Hoc nihil aliud significat, quàm binariam amiciciæ mensuram esse. Νόμισμα; quo amici comparantur, est benevolentia, & gratia cum virtute conjuncta. Quibus rebus nihil rarius in natura. Quapropter amare valde, valdeque amari, inter multos locum non habent. Hinc fit, ut animalia, quæ tantùm unum gignunt, prolem suam ament magis. Nec tamen eapropter unum solum amicum esse volumus. Sic enim amicicia fortunæ magis esset exposita. Quòd unus mori potest. Atque sic alter privaretur amicicia sua. Sed eum volumus, qui tarde reliquos inter sit comparatus: quique, ut est in proverbio, salis modium nobiscum ediderit. Non ideo, qui hodie semel unà potaverit, pila vel alea luserit, aut ex caupona forove unà discesserit, amicus statim eligatur. Cùm enim hominis vita, nullius amicicię cincta prędidio, deserta sit futura, tam neces-

necessarium subsidium temere assumi non debet, nec semel recte apprehensum sperni. In divitum procerumque domibus magnam cernimus salutantium stipantiumque turbam; quorum ideo, tot amicos habentium, fortunas vulgò laudant: at in horum culmis plures videre licet muscas: neque vel hæ, esca sublatâ, vel illi, utilitate ereptâ ac prosperitate, manent. Mamertes, ut scribit Plutarchus, in lib. apost., aliquò missus pro legato; cùm à quodam propter amicorum multitudinem felix prædicaretur; Habesne, inquit, certum indicium, quo probare possis, quis rebus secundis multos habeat amicos?

Ad geminam amiciciam tria potissimùm requiruntur. Primò virtus & judicium, ut pulchrum. Secundò consuetudo, ut jucundum. Tertiò usus, ut necessarium. Quæ omnia amicorum multitudini adversantur: maxime judicium; cum plures passione quàm ratione regantur. Dictum igitur illud Pythagoricum, libro de multitudine amicorum jure laudatur, *Ne multis manum injicias.* Id est, Ne multos tibi facias amicos, neque publicam amplectaris amiciciam. Nam vulgo, *Qui multis amicus, nemini amicus.* Exadversum illius sententia, qui dicere solebat, se diem perdidisse quo amicum aliquem sibi

non comparaſſet, non caret reprehenſione. Nam hoc de communi quadam benevolentia poteſt admitti, non de vera amicicia. Quæ cùm ſit quædam amoris hyperbole, in multis locum habere non poteſt. Loquor de amicicia perfecta, privataque; non de publica vel civili; de honeſta, non utili, jucundave. Nam aliàs amiciciam publicam, item utilem ac jucundam, plures admittere poſſe dicimus: at, cùm amicus ſit alter ipſe, perfecta & honeſta amicicia tantùm in paucis, vel duobus, cernitur.

Buridanus in tribus quoque ponit perfectam amiciciam. Sed non in pluribus. Primò, quia tres modi ſunt dilectionis. Dilectio amantis. Redilectio redamantis. Condilectio tertii. Quodſi quartus vel quintus addatur, non efficietur novus modus dilectionis. Nam ſemper erit condilectio. Perfecta proinde tribus ad ſummum amicicia terminatur. Cùm & ternarius numerus perfectus ſit. Nam perfectio fit ex tribus: ſc. principio, medio, & fine. Secundò, ut in amicicia naturali, ita in morali. At naturalis amicicia; quæ viri eſt & uxoris, perfecta dicitur propter unum tertium, nimirum ob prolem. Ideo ſteriles non perinde ac fœcundi ſe invicem amant. Sic & amicicia moralis tribus eſt contenta.

Obji-

Objicitur contrá. Primó. Bonum est sui ipsius diffusivum. Ideo, quo pluribus convenit, eo melius. At amicicia de numero bonorum est. Ergò perfecta amicicia potest esse inter multos. Resp. Illud dictum, bonum, quo pluribus conveniat, eo melius esse, non debet intelligi de omni bono, sed eo tantùm, quod sui communicatione non diminuitur. Quo nomine maxime admiranda est divina gratia; quòd sc. ad omnes integre pertingat. Quòd & in excellentia lucis solaris observandum, ut quæ longe lateque sine ulla sui diminutione diffunditur. Quâ in re luci ignis præstat, quæ tota tam late spargi non potest. Sic & amicicia, pluribus communicata, diminuitur, & corrumpitur. Quare dicta sententia locum in amicicia non habet.

Objicitur secundó. Studiosus debet amare quicquid est sua natura amabile. Sed omnes studiosi sunt amabiles propter virtutem. Ergò studiosus debet amare omnes studiosos. Plures igitur quàm tres amicicia perfecta requirit. Resp. Omnes studiosi, se cognoscentes, debent se amare amore benevolentiæ, vel communi; sed non amiciciæ perfectæ; quæ perfectum convictum perfectamque communicationem, rem operosam & difficilem, requirit.

Ex iis itaque patet, honestam & perfectam amiciciam in paucis, id est, duobus, vel tribus tantùm, cerni. Plures utilitatem sectantur. Sin amiciciam autem utilitate non honesta metimur; vita hominis similis erit ludo maxime calculorum, ut est apud Petronium Arbitrum. Nam in ludo calculorum sic divisi sunt, ut quidam velut amici, quidam sint ut hostes, quatenus utile fuerit ludo. Istam calculi amiciciam fœderati inter se servant. Si igitur emolumentis amiciciam ponderamus, amiciciam exercere, idem erit atque calculos in tabula movere, hoc est, eam, ceu calculos, nobile, an mobile tuendæ amicicię opus, dicere. Hinc apud Petronium.

Nomen amiciciæ, si, quatenus expedit, hæret,
Calculus in tabula nobile ducit opus.
Cùm fortuna manet, vultum servatis, amici:
Cùm cecidit contrà, vertitis ora fuga.
Rex agit in scena: nimiùm pater ille vocatur:
Filius hic: nomen divitis ille tenet.
Mox ubi ridendas inclusit pagina partes,
Vera perit facies, dissimulata redit.

Quæritur quartò, an amicicia affinitati vel consanguinitati sit præferenda? Arguitur quòd non. Nam fratres & cognatos natura, amicos consuetudo facit. At potiùs naturam, quàm consuetudinem, sequi tenemur. Quippe naturam sequi, est Deum

sequi,

sequi, naturæ directorem. Ergò affinitas vel consanguinitas amicicia præferẽdę videtur.

Arguitur quòd sic. Nam fratres natura ligat. Amicos virtus, præelectio, judicium, libera voluntas, animique mutuus affectus. Quo nullum in moralibus arctius vinculum. Fortiùs ergò ligant ista, quàm sola natura; quæ tantùm corpora, loco tamen semper distincta, tangit; cùm virtus animos etiam, eosque longissime distantium, arctissime copulet uniatq;. Item, cognationis vel sanguinis vinculum nascendi sors efficit; at vinculum, & fedus amiciciæ, liberum cujusque judicium, & voluntas, contrahunt: Hinc jucundiorem vitam cum amico, quàm cum fratre, ducimus. Ergò amicicia, virtutis fructus, affinitati & cognationi præferenda videtur.

Resp. ad quæstionem, distinguendo. Cognatio, vel affinitas, aut sola vel præcisè spectatur: vel unà cum virtute. Hinc *primò* dico, amiciciam absolute præferendam esse affinitati: sicut virtus præfertur affinitati & & naturæ. *Secundò*, κατά τι tamen, ceteris paribus, affinitatem & cognationem præferendam amiciciæ volo, præsuppositа sc. meritorum paritate, si cognati virtutem quoque possideant. Nam duo vincula fortiùs ligant quàm unum. Quando cognati

præter naturam etiam habent virtutem; quis dubitet, aliis, vel peregrinis amicis, qui solis meritis ac virtute, non etiam natura, certent, longe præferendos esse? Uno verbo; cognatio, vel natura, sine virtute, postponenda est amiciciæ; sed cum virtute, præponenda. Item; officia quædam corpus, quædam animum respiciunt. Corporalia officia fratri & consanguineis potiùs quàm amicis exhibere debemus. Veluti, alere fratrem; sollicite de vita ejus cogitare. Quoniam hæc, & similia beneficia; corpus, sanguinem & naturam, qua consanguineis juncti sumus, spectant. At, quæ ad animum pertinent, ad honores, vitæque moralis cultum, virtuti & studiosis amicis potiùs debentur. Item; sanguinis conjunctio amicicia quædam naturalis est, & magis necessaria quàm moralis. Hæc tamen nobilior, hominisque magis propria. Nam naturalis amicicia communis est animantibus quoque; moralis tantùm ad homines pertinet. Quare, sicut homo melior est aliis animantibus: ita amicicia moralis nobilior censenda est naturali, quamvis hæc sit magis necessaria. Quia possumus utcumque vivere sine amicicia morali; qualis est vita μισανθρώπων & eremitarum: at nemo vivere potest sine natura; proinde nec absque naturali amicicia. Denique; dulcissi-

ciſſima, honeſtiſſima, ſaluberrima eſt ea, ad quam ligandam natura, fortuna, & virtus feliciſſime conſpirant, quæ inter duos virtute & vitæ genere conjunctos fratres reperitur. Quod genus amicitiæ ſpectat & exoptat in republica Plato; dum ait, cives debere ſic eſſe conſtitutos, ut pares ætate ſe ſicut fratres gerant, ſeniores ut parentes.

Quæritur quintò, quinam ſint ſummæ amicitiæ gradus? 8 Ethic. c. 12. Reſp. *Primò*, amicitia vel uſu vel natura comparatur. Hinc alia acquiſita, naturalis alia. *Secundò*, amicitiæ naturalis quatuor ſunt gradus. Primò parentum & liberorum. Secundò fratrum & ſororum. Tertiò conjugum. Nam fere cunctis animantibus conjugium eſt commune. A natura igitur. Quartò cognatorum & affinium. Amicitiæ acquiſitæ moralis civilis quinque ſunt gradus; *Primus*, ſociorum. *Secundus*, hoſpitum & hoſpitalium. *Tertius*, civium. *Quartus*, συντρόφων, ſimul educatorum. *Quintus*, bene merentium. In primo gradu æqualitas; in ſecundo benevolentia; in tertio æquitas; in quarto morum ſimilitudo; in quinto animi officium & affectus mutuus, amicitiam parit. Poſſunt quidem multi alii amicitiæ gradus adjici; ſicut multi ſunt nexus & ſocietates hominum inter ſe: Hi tamen ſummi & potiſſimi ſunt amicitiæ gradus.

Quæ-

Quæritur sextò, in quo gradu vel ordine bonorum amicicia collocari debeat? Resp. Bona, vel divina sunt, vel humana. Humana sunt corporis, animi, vel fortunæ. Bona corporis potissimùm naturæ bona dicuntur; ut sanitas, robur, forma. Et, quatenus natura à mente & animo distinguitur, bona corporis, vel naturæ, quòd interna, magis necessaria sunt quàm fortunæ bona. Quippe quæ externa; ut divitiæ. Nam hæc bona ab illis quodammodo dependent, eorumque gratia expetuntur.

At, si utraque bona, naturæ scilicet, & fortunæ, miscentur, sex communissimi bonorum ordines constitui possunt; & in tertio amicicia. *Primò* gradu vel ordine continetur animi corporisque bonorum sanitas in omnibus partibus. Nam corpus est proximum & internum animi instrumentum. *Secundò* nobilitas & studiosa educatio; sc. cum sanitate corporis, optimaque constitutione, recte conjuncta; tum generis virtus; quæ sunt omnium virtutum fons & seminarium. *Tertiò* honor, fama, gloria: amicicia puta, virtutum interventu, quæ veram comitantur nobilitatem. Nam amicicia, quamvis numeretur inter bona interna, ut ex virtute nostraque præelectione pendet, bonum tamen externum est, quatenus ordi-

ordinatur ad alterum, sc. amicum. *Quartò* bona proles, virtutis & nobilitatis paternæ hæres. *Quintò* pulchritudo & gratia, conciliatrix amoris maxima. Quæ, quatenus definitum numerum, & magnitudinem conformitatemque partium sequitur, à sanitate pendet: cùm tamen non sit bonum adeo necessarium atque præcedentia, in quintum ordinem rejicitur. *Sextò* ultimóque gradu collocantur divitiæ; quæ obscure nomen boni sortiuntur; utpote quas multi perdite sequuntur.

Sed de facundia & eloquentia quæritur, ad quem bonorum ordinem referri debeat? Facundiam & eloquentiam Horatius sapientiæ proximam facit.

Quid voveat dulci nutricula majus alumno,
Quam sapere & fari ut possit quæ sentiat?

Nec immeritò rationi oratio & sapiētię proxime ancillatur. Ratio quippe manus est intellectus; rationis manus, oratio; orationis, ipsa oratio. Nā manus jussa faciunt, jussa obediunt rationi, ratio via est intellectus. Scaliger Exercit. 256. Recta itaque eloquentia sapientiæ proxime adjungitur. Quæ si naturalis est, non minùs ac ingenij perspicacitas & solertia ad sanitatem reduci potest, vel primum bonorum ordinem. Nam convenientem animi corporisque constitutionem con-

consequitur. Docta verò, studioque acquisita eloquentia, ad tertium forte bonorum ordinem, nobilemque educationem, referri potest. Quantum verò hæc eloquentia valeat in utramque, sive bonam, sive malam partem, consule Bodinum in fine 4 de rep. Horum denique bonorum dux prudentia, animi oculus. Deinde temperantia, justicia, fortitudo. Mensura non omnium eadem. Quædam, licet non immensa, sine tamen mensura quasi optanda; quia, quo majora sunt, eo meliora, & ad illustrandam felicitatem aptiora. Ut nobilitas, honor, fama, amicicia, gratia. Nonnulla mensuram à fine proprioque vitæ genere & gradu recipiunt. Ut divitiæ, robur, valetudo. Solus avarus insatiabili divitiarum fame premitur, nullum cupiditati suæ imponens modum. In aliis tamen hominibus aliquem finem terminumque inveniunt. Quippe ex indigentia, proprioque cujusque statu & conditione, divitiarum mensura colligitur. Nec regiæ & Attalicæ opes unicuique conveniunt; neque totius orbis facultates uni principi pro congruenti virtutis usu sunt necessariæ; nec in unum hominem cadere possunt: sed sobria pro unoquoque vitæ genere supellex ad honestatis & virtutis operationem sufficit. Nec etiam sanitas vel robur

bur viri probi & felicis ad aulicum requiritur, sed quale virtutis exercitio congruit. Nam exuberans & immensum robur rationi rarò non adversatur, & servorum potiùs quàm liberorum hominum est. Aristoteles 1 polit.c.3.

Quæritur septimò, quid illud sit, Amicorum omnia sunt communia? Primò id falsum esse videtur. Nam, si amicorum omnia sunt communia, nihil amico donari potest. Siquidem, quicquid illi donatur, ipsius priùs est. Donantur propria, non communia. At nihil donari posse amico, absurdum est. Tollit enim mutuum amiciciæ affectum & communionem. Rursus; amicorum omnia esse communia, patet. Quia vera, constans & non temporaria amicicia tantùm est inter bonos & sapientes; qui judicio, non sorte, amant, propter virtutem, quæ solius sapientis est. At sapiens, se ipso contentus, omnia possidet; nulla re indiget; omnia sapientiæ suæ finibus complectitur. Ergò amicorum omnia communia sunt; cùm nihil amico vel sapienti donari possit, quod non ex alto despiciat. Idque ipsum dilucide Plato confirmat, amicos æque esse divites, quòd omnia communia habeant.

Resp. cum Seneca, omnia sapienti sic esse com-

communia, ut nihilominùs quisque dominium in rebus suis habeat. Sicut ad regem omnium potestas pertinet; proprietas ad singulos. Rex imperio possidet omnia: singuli dominio. Quid igitur illud, quod aliter sapientis, aliter meum est, sapienti donari prohibet. Cùm dicitur sapiens esse sibi satis, nullaque re indigere; id non de vita simpliciter, sed de beata vita, accipiendum est. Ut vivat, multis rebus indiget; ut beate vivat, sibi sufficit, animo, virtute, & sapientia sua contentus. Clariùs. Nulla re indiget ut principali: multis verò ut instrumentis; velut amicis, opibus, sanitate, genere, prole; & aliis animi corporisque & fortunæ bonis, quæ illustrant felicitatem. Deinde sententia hæc, Amicorum & sapientum omnia esse communia, ut patet ex dictis, intelligi debet de bonis fere fortunæ, & eorum usu, non proprietate. Ita nihil impedit, quod meum est proprietate, illud donari amico, transferendo dominium in amicum. Nam priùs tantùm communio bonorum, quoad usum, habebatur; sed non quoad proprietatem. Denique sapientis dicuntur omnia esse communia: primò ratione usus; quatenus omnibus rebus recte novit uti: secundò ratione appetitionis, quatenus nihil appetit superflui: tertiò

ratio-

ratione ipsius sapientiæ ; quæ eminenter omnia complectitur bona. Nec igitur munera quælibet à sapiente recipi solent ; non superflua ; nec à tyrannis aut pravis hominibus oblata. Hinc multi sapientes, ut Heraclitus, Diogenes, Plato, munera oblata renuerunt.

Denique scias, nobis non sic cum amicis omnia esse communia quomodo cum sociis; ut scilicet pars mea sit, alia pars illius : Sed quomodo patri matrique communes sunt liberi; quibus cùm duo sunt, non singuli singulos habent, sed singuli binos. Hinc solùm inter sapientes vera amicicia. Ceteri non magis amici sunt quàm socii. Seneca 7 de beneficiis c. 1. At amicicia, de qua nunc, non in communi societate, quæ utilitatis, non amoris gratia, contrahitur, sed in mutuo animorum affectu, consistit. In pectore amicus, non in atrio, quæritur. Fides in re ipsa, non verbo, spectatur.

Fides duplex: divina, & humana. Divina fides virtus theologica dicitur, & à spe & charitate perficitur. Quæ pro objecto habet Deum, sub ratione veri. Et à Deo est sine nostra actione ; non sine nostra consensione : quia non sine cognitione ; sed sine errore. Implicitam enim illam & carbonariam Papistarum fidem repudiamus. Hu-

mana, vel acquisita fides, sicut homines, errori obnoxia est. Eaque vel theoretica, vel practica. Theoretica pertinet ad scientias speculativas; qua sc. conclusioni ratione collectæ assentimur. Fides practica ad disciplinas pertinet practicas, & vitam communem; dictorum scilicet factorumque constantia. Quæ dicitur fides moralis; & ad justiciam refertur. Ista fides in amico maxime relucet. In vita communi fides fide digni testimonio nititur: qui tamen errare potest. Quam sequitur actio, & ejus finis, vel potiùs fructus & effectus. Quia fides non est recta ratio agendi, sed sentiendi. Potest tamen dici habitus practicus; quatenus cognitio hæc ad praxin ordinatur.

Quæritur octavò de libertate amicorum; quid, quæ, qualis? De qua re Plutarchus, lib. quomodo possit adulator ab amico internosci. Παῤῥησία, libertas, hîc est potestas ac audacia loquendi, sententiam dicendi, tempestive increpandi & monendi. Cùm sc. libere, quod sentimus, loquimur; nullius respectu, gratia aut potentia commoti. Hinc libertati in excessu licentia, in defectu assentatio opponitur. At licentia dicitur, cùm quis libertate intemperanter abutitur; immoderata sc. & impunita agendi, &, quicquid velis dicendi facultas. Quintilianus;

Quæ

Quæ in aliis libertas est, in aliis licentia vocatur. Terentius in Heautont. *Deteriores omnes sumus licentia.* Verùm hæc vocabula quandoque confunduntur. Nam in bonam malamve partem accipiuntur. Nos tamen, ista strictiùs accipientes vocabula, rebus accommodamus. In defectu libertati opponitur assentatio, adulatio, blandicia, laudatio insidiosa, & effusa, quæ fit plerumque falsæ utilitatis gratia. Proptie tamen assentamur voce, gestu adulamur, ut canes; blandimur tactu. Amicus verò neque licentiosè nimis & scurriliter gerit se, neque ut parasitus adulatur, assentatur aut dissimulat; sed vera libertatis oratione utitur. Amicum peccantem adoritur, & increpat; maloque medelam afferre conatur. Adulator quadam quoque libertate videtur uti, quo videatur amicus. Sed tantùm libertatem affectat, non veram adhibet; quia reprehensiones metuit. Proinde levia tantùm invadit, gravia dissimulat alterius delicta. Si quid supellectilis male collocatum est, si habitatio incommoda, si tonsura vel amictus est neglectus, si canis aut equus non recte curatus; in hæc, & similia alia leviuscula, graviter invehitur. At, si alter parentes contemnit, negligit liberos, uxorem contumeliosè tractat, domesticos non curat, pecuniam prodigit; hæc,

& similia graviora peccata, ad se pertinere non putans, mutus, ut piscis, tacet; nec hiscere audet, metuens, ne alterum offendat. Amici præterea dicendi libertas summa fit moderatione: quod sicut turpe putat, gratiæ captandæ studio adulatorem imitari, ita se indignum arbitratur, qui vitandæ adulationis caussa, immoderata dicendi libertate, vel potiùs licentia, amiciciæ rationem corrumpat. Hinc certus amicus non delicta modò amicorum, sed etiam recte facta observat, eaque laudat prior. Sic vituperium secuturum contemperatione laudis antecedentis moderatur. Sicut enim ferrum, priùs ignis vi laxatum & emollitum, deinde frigidæ immissum aquæ, densatur & indurat: sic amicus, ubi animos eorum laus calefecit atque relaxavit, paullatim tincturæ loco libertas adhibenda est reprehensionum. Tunc enim tempestive dicitur: *Hæccine cum illis comparare, dignum est? Vide quos fructus virtus & honestas referat.* Hæc tempestiva reprehensio, post benefactorum laudationem, verecundiam ingeret & ruborem amico, animumque se corrigendi addet. Libertas amicorum igitur omni acerbitate, risu, insectatione, & licentiosa scurrilitate, carere debet. Nec amici, cùm factum inficiantur, odiosè sunt arguendi. Nec etiam

se

se purgandi potestas illis adimenda. Imò hoc officio utrinque adjuvandi sunt; sed sine adulationis mollioris verbis. Gravia delicta, ut loco, sic idoneo tempore, culpanda. Humanius est, & levius, dicere, *Non percepisti*; quàm, *Ignorasti*. Item, *Fuge uxorem, te corrumpentem*; quàm, *Ne mulierem corrumpas*. Item, clàm, non palàm, nec publice, sed privatim, fieri debent objurgationes; nec plùs noceant, quàm prosint; ne potiùs incendant & irritent, quàm corrigant. Tenendum hîc illud Platonis: Cùm Socrates, in convivio disputans, quemdam familiarem acriùs incesseret, Platoni dicenti, Nonne præstabat, hæc privatim loqui; Et tu, reponit, nonne rectiùs de hoc ipso seorsum me monuisses? Ut enim detectio turpis morbi, sic peccati sanatio, occulta, sine pompa aut ostentatione, esse debet. Non enim est amici, sed rabulæ, in alienis delictis gloriam quærere. Hinc non convenit, audiente uxore objurgare maritum, patrem coram liberis, aut apud discipulos magistrum: apud quos sc. in pretio probaque existimatione esse solent. Contumelia hæc enim potiùs, quàm libera reprehensio, dicetur. Verecundiam & pudorem ea non ingeret, sed infamiam & stuporem. Occasionis igitur neglectio, ut in aliis omnibus rebus, est da-

mnosa, & utilitatem libertatis inprimis perdit. Ut enim medicamenta, sic libertas absque usu & intempestive monendi molestiam adfert & perturbat. Inter pocula libertate oris abstinendum. Nubem enim inducit serenitati, qui jocos inter, & hilaritates, oratione mordet; & frequenter ebrietas libertatem in inimiciciam convertit. Denique, generosi & audacis non est, sed timidi, libertate ad sobrios abstinere, in mensa verò, instar ignavi canis, latrare.

CAP. XXV.

Vnde oriatur amicicia. Quid sit? Quis ejus finis, medium, & principium. Quotuplex sit? Omnia ex sententia præcipue Academicorum.

QUæ hîc & sequenti capite tradituri sumus, ex Academicorum & Platonicorum fontibus præcipue haurimus. Unde oriatur amicicia, & quid sit, ex suprà dictis utcumque colligi potest. Ideo hîc ex Platonis Lycide quædam non injucunda, nec inutilia, adjiciemus. Illîc amicicia *honesta* definitur *perpetuæ voluntatis communio*. Dicitur *primò honesta*; ut excludantur improborum & lascivorum inhonesta contubernia, illicitique congressus. Secundò dicitur *perpetuæ volunta-*

luntatis; ut leves & instabiles adolescentium benevolentiæ, licet honestæ, nondum tamen amiciciæ nomine dignæ, quoque excludantur. Nam amicicia Platoni est *habitus diuturno & honesto amore contractus*. Si igitur amor tantùm oriri incipiat; non amicicia, sed benevolentia quædam dicitur. Additur tertiò, *voluntatis*. Ea voce significatur, amiciciam non in sola professionum, sed animorum & voluntatum similitudine consistere. Nam sæpe, qui eandem artem profitentur, qui easdem habent de scientiis & artibus opiniones, inimici sunt, vel esse possunt. At amicicia voluntatum & animorum unionem postulat. Quæ non est ὁμοδοξία, sed ὁμόνοια. Denique additur, *communio*. Huic benevolentiæ & amori amicorum vicissitudo insinuatur. Est enim amicicia *firmata & reciproca benevolentia*. Ideo in Lycide seu de amicicia, Solonis sententia reprobatur; qui amatos amicos esse dicebat. Nam sæpiùs amati non solùm eos, à quibus amantur, non redamant, sed & odio & derisui habent. Sic inter eos non est amicicia, vel communio aut reciprocatio amoris. Hinc amiciciæ finis est vita una, vel uniformis: cùm è duobus animis unus fit voluntate, electione, affectu. Hinc amicus fit alter ego, & ex vita una unius ejusdemque numinis fruitio. Nam,

quamvis non humana amicicia, sed divina gratia, numinis amorem in religionis veritate in animis gignit, certum tamen est, nullam perfectam firmamque inter diversæ religionis homines constare amiciciam. Amicicia igitur inter bonos medium quoddam est ad veræ pietatis communionem.

Principium amiciciæ, vel hujus unionis, est cognatio; non sanguinis, sed convenientiæ; in idea, sydere, ingenio, genio, quadamque animi corporisque affectione. Hinc Plato in Lycide: Quisquis alium amat, ob id amat, quòd ille sibi propinquior sit anima, animæ consuetudine, moribus & specie; aliàs nunquam amaret illum. Igitur cognatio principium est amiciciæ vel unionis.

Quodsi aliquando amicicia videatur esse inter dissimiles: id non fit per se, sed propter aliud, vel per accidens. Nihil enim aliquid sibi dissimile vel contrarium appetit. Appeteret enim interitum sui; sed per accidens, ut in naturalibus, aridum appetit humidum, non ut fiat humidum, sed humectatum, & ita reducatur ad aliquam temperiem naturalem. Sic calidum appetit frigiditatem, non ut plane fiat frigidum, sed ut ex contrario quodammodo ab interitu conservetur. Quod enim calore nimio consumitur, illud naturali temperiei restituitur frigita-

frigiditate. Quare calidum per se non appetit frigus, vel contrarium, sed potiùs convenientem & naturalem temperiem, quæ refrigeratione redditur. Sic dives amat pauperem, non secundum se vel propter dissimilitudinem; sed per accidens, aut propter obsequium utile. Divitem contrà pauper amat, solatii gratia. Ignorans, doctum, ut addiscat. Turpis, pulchrum, quòd eo delectatur & perficitur. Vicissim pulcher aliquando turpem amat, quatenus illi utilis est. Sic amicicia non est inter contrarios per se, sed per accidens; quia cognatio & similitudo principium est amiciciæ. Nec etiam honesta amicicia, sive per se, sive per accidens, potest esse inter contrarios: sed tantùm utilis & jucunda; ut divitis & pauperis, partim propter utilitatem, partim propter voluptatem. Hinc ridiculæ querelæ, sicut scribit Aristoteles; cùm sc. difformis turpisque amator in tantum vult amari à pulchro, quantum ipse pulchrum amat. Quod tamen indignum est: cùm in se fundamentum amoris, quod est in pulchro, nempe pulchritudinem, non habeat.

Denique medium & trames ad amiciciam est amor; desiderium sc. pulchri. Nam amicicia ab amore dicitur. Quoties igitur adest cognatio cum animorum pulchritudine,

perfecta fit amicicia. Si corporis insuper accedit forma vel pulchritudo, amiciciæ habitus citiùs contrahitur, hominesque se invicem intensiùs amare solent. Si verò corporis forma cum animi deformitate conjuncta est; non amor amiciciæ, sed concupiscentiæ; non honesta communio, sed turpis & obscœnus ardor exoritur. Si tamen cognatio adest, aliqua fit benevolentia, non vera amicicia. Verùm, cognatio cum animi pulchritudine in uno, in altero cum turpitudine, increpationes & ridiculas querelas parit. Denique, si unus pulcher est, alter nec pulcher nec turpis, sed quasi neuter; docendi discendique voluntas invicem oritur ex cognatione: ex qua doctrina atque indifferentia tandem amicicia gignitur. Hic obiter nota, amicum facere, quàm habere, jucundius esse. Quomodo jucundius est artifici pingere, quàm pinxisse. Nam artis fructu jam fruitur, qui, cùm pingeret, ipsamet arte fruebatur. *Fructiosior est adolescentia liberorum, sed infantia dulcior.* Seneca Epist. 9.

Ex iis patet, quotuplex sit amicicia, secundū Platonem. Nam amicicia vel est inter bonos, seu pulchros; vel inter bonum & malum, seu pulchrum & deformem; vel inter malos vel turpes; vel inter bonum atq; pulchrum, neutrumve, qui videlicet neque turpis

est, neque pulcher. At inter bonum & malum non oritur amicicia, propter nimiam dissimilitudinem; nec inter malos; quia malus, quo propiùs adhæret malo, frequentiusque cum eo versatur, eo magis inimicus fieri videtur. Qui namque secumipso non consentit, quo pacto cum alio consentire talis poterit. Hinc vitia inter se pugnant, non virtutes. Relinquitur igitur amiciciam tantùm esse duorum qui pares; sc. vel bonorum; vel boni, neutriusque. Sic duæ tantùm sunt amiciciæ species. Una inter bonos; altera inter bonum & neutrum: qui sc. neque bonus est neque malus, fieri tamen bonus potest.

Prima species amiciciæ, quæ bonorum est, fundatur in gaudio de bono virtutis præsenti. Altera, quæ est inter bonum & neutrum, fundatur in desiderio boni absentis, sed possibilis. Quippe boni præsentis mutua communicatione boni gaudent. Quum alter bonus est, alter verò neuter, vel indifferens: bonus alterum efficere bonum, & neuter vicissim per bonum fieri bonus, desiderant. Unde ex una parte docendi, ex altera discendi voluntas oritur. Sine quo desiderio ipse neuter non potest esse amicus bono: si sc. suam neutralitatem ignorat: si sapientiam aut virtutem non appetit: si nolit

lit philosophari. Hæc igitur amicicia bonum inter & neutrum in desiderio bonitatis & virtutis vel eruditionis fundatur. Qualis est inter magistrum, discipulumque docilem. Magister est bonus, id est, sapientia & virtute instructus: discipulus neuter, id est, neque bonus neque malus, neque doctus nec indoctus: docilis tamen; & propter illam potentiam consequendæ doctrinæ non dicitur omnino non doctus, sed neuter, & capax amiciciæ, quatenus magister desiderat illum reddere sapientem, & ille vicissim cupit à magistro discere sapientiam, cùm sit docilis. Discipulus autem indocilis, qui nescit suam neutralitatem, quique virtutis amore non ducitur, amicus esse magistri non potest.

Sola igitur honesta amicicia, quæ in gaudio boni præsentis, vel in desiderio boni absentis, fundatur, Platoni amiciciæ nomine honoratur. At, qua tantùm amantis utilitas quæritur, quæstus est, non amicicia. Qua corporis voluptas expetitur, ea nec amor est, nec amicicia; sed furor, rabies, & obscœna libido dicitur. Deinde sola Dei amicicia est perfecta, & sub illâ divinâ umbrâ, quæ rerum fontem primum respicit, & illud principium, quod primo amandum est, quod & causa est cur alia amentur: sicut

è pri-

è primi boni pulchrique participatione reliqua bona pulchraque sunt & habentur. Bonitas autem trahit, pulchritudo allicit. Quare, quisquis aliquid amat, is primum bonum pro fine amoris sui habet. Hæc igitur inferiora non movent: cùm non sint prima, & per se bona: sed illud primum in istis nos trahit, quod eapropter ab omnibus desideratur. 1 Ethic. c. 1. Hinc primò constat, quanta in Deum religione & pietate Plato fuerit. Quem primum & in omnibus amandum colendumque docuit. Illiusque amorem aut amiciciam, aliarum respectu, solam esse veram, voluit. Secundò ex iis collige, Platonem tantùm honestam amiciciam hoc nomine dignari. Nam & triplicem facit amorem. Primus, quo amatur res amati; diciturque amor utilis, vel quæstuarius. Secundus, quo amatur amati corpus; & dicitur amor delectabilis. Tertius, quo amatur animus amati; & dicitur amor honestus. Quem solum approbat Plato, ceu viro bono necessarium: à quo honesta amicicia, à reliquis autem utilis, jucundaque, denominatur.

CAP.

CAP. XXVI.

De pulchritudine.

MEdium atque tramitem ad amicitiam & amorem diximus esse pulchri desiderium. Ideo proxime, ex iisdem Academicorum fontibus, quædam de pulchritudine libanda sunt. De qua in Phædone, Sympoſio, Hippia, & Lycide Platonis disputatur. Scaliger, exercitatione 107, lect. 37, pulchritudinem definit *Qualitatem conflatam ex modo quantitatis, temperatura qualitatum, & partium ſitu convenienti.* Alii breviùs, *Proportionem partium inter ſe ad totum, unà cum colorum concinnitate.* Utraque definitio ſtrictior eſt definito. Et à Platone, lib. de pulchro, c. 1, refutatur quatuor argumentis. Primò, hæc definitio pulchritudinis tantùm convenit corporibus, rebus quantis & compoſitis; non ſimplicibus & incorporeis; quibus tamen imprimis pulchri ratio convenit, ex ſententia Platonicorum. Secundò, juxta definitiones iſtas, ſi pulchritudo eſt in proportione ad aliud commenſurata, nulla pars in ſe eſſet pulchra. Ità, quod abſurdum eſt, in rebus non pulchris aut gratioſis pulchrum vel gratioſum efficeretur. Tertiò, eadem manens facies, quoad figuræ proportio-

portionem, modò pulchra cernitur, modò non pulchra. Ergò pulchritudo non est commensuratio vel proportio. Quartò, corporum pulchritudo pulchritudinem refert substantiarum incorporearum & simplicium. At illa partium proportio locum in substantiis simplicibus, in animis, habere non potest; nec in animo, nec in qualitatibus animi. Nam scientia sive practica sive theoretica, in animo non est commensuratio vel proportio; non est complexio multorum actuum, sed simplex habitus vel qualitas. Ergò, quæ suprà posita definitio, strictior est definito. Non enim rebus omnibus convenit, quibus, vel etiam præcipue, convenit pulchritudo.

Meliùs pulchritudo in genere definitur *Perfecta cujusque rei forma ad primi formarum fontis exemplar proxime accedens; pro fine cujusque proprio.* Hinc, quod in uno pulchrum est, ut in Elephante, in alio non est pulchrum, ob diversitatem finium. Pulchritudinem voco formam externam; ut à forma substantiali distinguatur. Quod magis patet in rebus corporeis, quàm incorporeis. Hinc pulchros formosos, turpes deformes dicimus. Eademque de caussa materia appellatur informis & deformis. Imò deformitas ipsamet in pulchritudinis vel formæ privatione

subsi-

subsistit. Hinc Aristoteles ait, materiam appetere formam, ut turpe pulchrum.

Dicitur perfecta cuiusque rei forma: hoc est, expressio quædam & adumbratio primæ formæ, vel ideæ suæ; quæ est in mente Dei. Quare Plato pulchritudinem definit summi boni splendorem, in rebus præcipue sensibilibus fulgentem, quo res illæ summo bono assimilantur. Non itaq; immeritò diximus, pulchritudinem esse formam externam; cùm splendor ille extrinsecus pateat; qui à primo bono emanans in idem reflectitur. Ipsumque pulchrum est idea boni & pulchri, in intellectu divino existens; cujus participatione reliqua pulchra dicuntur, ut primi boni participatione bona. Hinc pulchritudo circulus, in alia fluens, & ab iisdem in idem refluens. Ipsum igitur bonum est rerum omnium communissimum principium; cui proxime pulchritudo, tanquam summi boni splendor, accedit.

Cùm autem pulchritudo forma definiatur & forma sit res incorporea; sequitur, substantias formales, incorporeas, immateriales, pulchriores esse materialibus, vel corporeis. Nam primum bonum, cujus radix pulchritudo, est substantia incorporea. Deinde substantiæ materiales pulchritudini vel formæ turpitudinem aliquam admixtam habent,

habent, materię causſâ. In prima ſubſtantia, quæ mens pura eſt, ipſum pulchrum vel pulchritudinis idea reſidet. Ob id in univerſo rerum ordine, ubi plurimum pulchritudinis, ibi mentis quoque plurimum relucet; eaque vel in ſe ipſâ, vel in artificio, veſtigioque ſui. Hinc naturalium & artificialium pulchritudo non tam in ipſâ mente, licet ita ſit, quàm veſtigio mentis, & artificio, ſita cernitur. Nam ars eſt habitus mentis; & opus naturæ eſt opus intelligentiæ, naturam in finem ſuum dirigentis. Quare, cùm pulchritudo munus ſit intellectuale, ſolos allicit cognoſcentes & intelligentes. Ab eoque alliciendi actu Græce καλὸν, quaſi καλῶν, id eſt, *provocans*, dicitur. Quemadmodum & ecſtaſis amantium fit ex deſiderio pulchri, quòd amantium anima ibi potiùs eſſe videtur ubi amat, quàm ubi animat, ex raptu & illecebris amoris, quibus admiratio quædam & acrior animi facultas amori diffuſiùs admiſcetur. Ex iis primò patet, bonum pulchro prius eſſe & communius; quaſi pulchritudinis ſubſtantiam & fundamentum. Secundò, propterea bonum ab omnibus appeti, non ab omnibus pulchrum, ſed ſolùm ab iis quæ pulchritudinis indicium & noticiam habent; quia tantùm intelligentes pulchritudinis illecebris & admiratione pelliciuntur.

Plotinus, libro de pulchro, duplicem statuit pulchritudinem: corpoream, & incorpoream. Nam, quamvis omnis pulchritudo in se, vel quatenus forma, sit incorporea; tamen, ratione subjecti, quædam dicitur corporea: quia quædam sunt formæ materiales & corporeæ. Pulchritudo incorporea mentis est & animæ propria. In Deo bonitatis & pulchritudinis idea est; in nobis ejusdem imago quædam & expressio, prout animus, sapientia, notiones animo impressæ, in actu resulgent. Nam pulchritudinem diximus esse fulgorem & splendorem summi boni, in rebus micantem. Plato dixit igitur, pulchritudinem ab animo purgato tantùm intelligi. Purgatur animus, si à rebus corporeis ad incorporeas, à vanis ad solidas, à caducis ad sempiternas, longa meditatione conversus, divinam essentiam pro modo suę naturæ cogitare possit. Hic enim est finis contemplationis à Platone propositus, ut animus, divinorum studio & meditatione, in corpore intellectualis ferme & immaterialis, post adeptum intelligendi habitum evadat. Quæ Platonica purgatio, separatio mentis à corpore nuncupatur. Hæc animæ purgatio legitur in Phædone. Sed & in Sophista Plato duas purgationis species, animi unam, alteram corporis, tradit; hanc medi-

medicis, illam bonis viris attribuens. Animi verò seſe corporeis rebus applicantis, duo sunt vitia. Primum est ex affectuum perturbatione; secundum ex ignoratione: voluntatis illud; hoc mentis. Animum igitur purgari, secundum Platonem, nihil aliud est, quàm, à duobus illis vitiorum generibus liberari; ut affectus à ratione componantur, per doctrinam expellatur ignoratio. Sapientia tamen hæc, vel animi purgati scientia, rebus à corporeis aliena, in hacce corporeâ vitâ nunquam perfecte comparari, nec etiam hîc omnia purgari, ut neque nos felices esse, valemus, at in altera vita, ubi animus liber, & inanium rerum vacuus, erit, nosque perfectam sapientiam consecuturi sumus. Nostra proinde, dum sumus in corpore, scientia imperfecta est, & tantùm umbra superioris illius; quam, corpore defuncti, ceu splendorem & imaginem æternę sapientiæ, quæ in solo Deo est, consequemur; sicut in Parmenide Plato docet. Et in Phædone divine vereque tradit, opinionem hanc philosopho maxime convenire; ut non alibi se puram sapientiam assequi posse speret; quam in futura post mortem vita.

Ut in animo pulchritudo imago est naturæ intelligibilis; ita corporis pulchritudo

similitudo est ideæ suæ in materia expressæ. Hæc similitudo est forma naturalis. Nam omnis pulchritudo est forma, non substantialis & interior, sed accidentalis, vel externus splendor; sc. forma vel ultima perfectio, extrà emicans in rebus sensibilibus, quæ oculis, auribus & mente percipiuntur.

Hinc in visu, auditu, & ratione, vel intellectu, ex pulchritudinis sensu & notione voluptas nascitur. Pulchritudo tamen magis ad visum pertinet, quàm auditum; sed ad intellectum quàm maxime; quia visus & lux menti ac intelligentiæ similiora sunt, quàm auditus & sonus. Itaque pulchra magis ad ea, quæ spectantur, quàm quæ audiuntur, referri debent; & maxime ad illa quæ cogitantur, ratione & meditatione agitantur & comparantur. Habitus igitur animi pulchriores censentur, quàm corporis; non modò quia sunt formæ, sed quia sunt formæ menti propinquiores.

CAP. XXVII.

Principia quædam ex quibus oritur amicicia.

PRimò ex φιλαυτίᾳ, vel sui amore, oriri amiciciam, patet ex 9 Ethic. c. 4. Hinc illud sapientię elogium: *Proximus egomet mihi.* Item; *Qui aliis sapit, & sibi non sapit; nequidquam sapit.*

sapit. Causſæ, quibus homo in ſe ipſum, ſuique amorem, vertitur, tres potiſſimùm ſunt: benevolentia, concordia, & beneficentia. Benevolentia, qua ſe ipſum diligat; concordia, qua ſibi conſtet; beneficentia, qua ſibi cõſulat. Quæ intelligi debent reſpectu unionis, quæ menti eſt cum corpore, rationi cum ſenſu. Hæc cauſſa eſt, cur inter malos nequeat eſſe firma amicicia; ſc. propter incontinentiam & inteſtinum in illis appetitus & rationis divortium.

Si φιλαυτία principium & menſura veræ amiciciæ, cur non traduntur præcepta de ſe ipſo amando, ſicuti de amando proximo? Reſp. Primò, quòd amare ſe ipſum non eſt difficile, imò naturale; juxta illud Apoſtoli, Epheſ. 5, 9; *Nemo carnem ſuam odio habet.* Naturalia ſub præcepta non ludunt. Secundò, non ſolùm ad amorem ſui natura inclinatur homo, ſed & modum excedit ſæpe, dum inordinate ſemet ipſum amat; unde infinita mala. Quare φιλαυτία frænari potiùs quàm præcipi debet.

Inſuper amiciciæ primordia fiunt ex ſimilitudine morum, conſuetudinum, actionum, ſtudiorum, & occupationum. Huc ſpectant illa: *Seni ſenilis vox eſt jucundiſſima. Puero puer, mulieri mulier congruit, ægrotus ægrotanti. Cui res aſperæ ſunt, is experto calamitatem conſen-*

tit. Hinc adulator, aliquem decipere cupiens & amiciciam mentiri, ingenii ſtudiorumque ſimilitudinem affectat. Itaque res eas, eos mores, hominesque, quibus illum offendi intelligit, vituperat; &, quæ videt illi placere, nimis effert laudibus; animique ſtupore quodam admirari ſe fingit. At vulpes ſua ſe mutabilitate & inconſtantia prodit. Non enim eſt ſimplex vel uniuſmodi, ſed ad fortunæ nutum varius ac multiplex, ex una in aliam ſubinde formam tranſiens; ſicut aqua defluens, ad formam eorum in quæ incidit, mutatur.

Vera tamen amicicia non mutatur cum fortuna, imò ex fortunæ permutatione magis cognoſcitur. Eum enim, cujus non mutatus animus cum fortunâ, vere dilexiſſe judicamus. At, ſi amicus varium fortunæ gradum ſequitur; non vere amicum, ſed adulatorem fuiſſe, conjicimus; vel, non honeſtatis, ſed utilitatis cauſſâ, amiciciam coluiſſe. Nam adulator inconſtans eſt ſine fide & veritate, aliis atque aliis viſis & affectibus ſuccumbens. At verus amicus, ſapientiæ & virtuti deditus, conſtans & ſtabilis eſt in propoſito. Nec tamen omni caret affectu vel animi paſſione; etiam ſecundum Stoicos. Epictetus enim expreſſe dicit, ſapientem οὐκ εἶναι ἀπαθῆ, ὡς ἀνδριάντα, non eſſe abſque affectu,

ctu, instar statuæ. Adrianus, lib.6 c.2. Passionum tamen impetu de constantiæ rupe non deturbatur; quia judicio & ratione regitur; non cupiditate & sensu. Adulator sibi suisque compendiis studet; ideo secundum diversas occasiones mutatur; verus amicus honestati & virtuti. Nec verus amicus dici potest, qui alibi, quàm in honesto & pulchro commodum suum quærit, vel utilitatem suam ab officio, patria, & parentibus, disjungit. Adulatoris inconstantia deprehenditur, si se ipsum quis simulet mutatum esse, & priùs vituperata amplecti, laudataque vituperare. Sic adulatoris, veluti polypi, facile cognosces mutationem. Qui debet nequaquam constans esse, sed, speculi instar, alienarum affectuum imagines suscipere. Verus tamen amicus nec imitatur omnia, neque facile, sed optima dumtaxat, laudat. Recte agere, non peccare, unà cum amico solet; nisi forte invitus, ob consuetudinem vitii aut peccati, afficiatur contagione. Quemadmodum Platonis curvitatem, Aristotelis balbuciem, & Alexandri regis colli flexionem, vociſque asperitatem, imitatos ajunt familiares. Quidam enim imprudentes aliquam vitæ morumque percipiunt labem. At adulator, chamæleonti similis, omnem colorem, præter candorem,

imitatur. Recta simulare non valens, nihil non turpe exprimit imitando; ne, melioribus sese applicans, reprehensionem incurrat, quasi offenderet amicum dum de peccato arguit. Itaque, memor ubique, se duas agere partes, sic similitudinem affectat, ut semper sit inferior, primamque laudem & palmam, alteri relinquat, præterquam in pravis rebus, in quibus vindicat sibi priores partes. Ut, si quis se morosum dicat, adulator statim exclamat, atra bile exagitari sese. Quum alter superstitiosum sese profitetur, hic, se numinibus rapi: quum amare se, adulator, insanire se, dicit. Vicissim in rebus bonis alteri cedit. Se cursu velocem, illum asserit volare. Se versificatorem dicit, at illum vere divinum poëtam. Sed & amicum reprehensionis officio quadantenus imitatur: nulla tamen vera libertate. Nam levia tantùm invadit; gravia delicta dissimulat: atque sic ejus dissimulando peccata, in gratiam sese tacite insinuat. Hîc Augustini sententia de vera amicicia (ad Vincentium Donatistam 5, quæst. 2.) non est tacenda. *Non omnis, qui parcit, amicus est; nec omnis, qui verberat, inimicus. Meliora sunt enim amici vulnera, quàm voluntaria oscula inimici. Melius est, cum severitate diligere, quàm cum lenitate decipere.* Aliquâ tamen in perniciem suam adulator

acer-

acerbitate utitur & libertate ; quia se palàm suosque mores prodit in ipsâ re. Nam sui similes invidia & odio prosequitur, scurrilitate & garrulitate vincere conatur ; cùm tamen amicorum summa soleat esse gratia, concordiaque, nec non omnia esse communia oporteat.

Hæc adulationis & assentationis peste liberatur ille, qui alto animo, virtuteque instructo, se ipsum nosse studet, qui suam naturam, educationem, & institutionem, examinare novit, exploratosque defectus habet suos, & deformitates, nec sibi ullo modo abblanditur. Qui taliter erit animo constitutus, ab adulatoribus oppeti se non facile patietur. Nam aditu difficilia sunt insidiantibus loca sublimia. Animi contrà, qui ratione vel virtute non est ornatus, elatio, non ex virtutis bonitate perfecta, sed ob solam fortunam atque nataleis, locum assentationi facile præbet; quòd vani mortales optima se non tantùm habere putent, sed & suadentibus statim fidant. Quare studiosa φιλαυτία laqueos adulatorum frangit: vanitas è contrario gloriosa, nimius item amor sui, fidem & audaciam assentatoribus parere videntur. Plutarchus, quomodo amicus ab adulatore internoscatur.

CAP. XXIX.

Amicitiæ pater copia, mater indigentia.

HActenus, quid, & quotuplex sit amicicia, productum ex Platonicorum scholis. Et quid amicicia Dei; cur item amicicia maxime illa dicatur. Nam amici censentur, qui studio compari ad virtutem contendunt, animique cultum; qui sola constat virtute. Virtus prima nil aliud est quàm sapientia. Sapientia verò rerum divinarum cognitio; quàm lux divina, latiùs exuberans, infundit nobis. Hinc collige, cultum animi, Dei cultum ipsius esse; amiciciamque, cùm fit consensu duorum, ad capessendum animi cultum esse conciliationem & concitationem. Tum &, nihil aliud esse, quàm duorum animorum summmam expergefactionem, & in Deo colendo concordiam. Hinc trium cooritur benevolentia: quatenus duobus hominibus istoc affectis modo tertius accedit amator Deus, indissolubilis amiciciæ nodus, perpetuusque custos. Hæc Rhodiginus, libro 23 lect.antiq.4. Ex quo illud confirmatur, quod etiam hoc tractatu diximus suprà: sc. amiciciam veram inter duos vel tres ad summum constare. Jam reliqua videamus, ex quibus amicicia conflatur.

Omnes

Omnes amicitiæ causſas ſuprà paucis ad definitionem ejus perſtrinximus. Objectum, vel materies amicitiæ, illa definitione in hominum probitate continetur, cùm dicitur mutuus bonorum amor. Nam, ſicut vitiis extinguitur amicicia; ſic probitate virtuteque fovetur atque conſervatur. Probitas, vel virtus, amabilis naturâ ſuâ, conciliat hominum benevolentiam, modò recte cognoſcatur. Ex benevolentia oritur amor & deſiderium pulchri probique. Nam appetitio non excitatur, niſi ex objecti, ut amabilis & boni, ſive revera, ſive apparenter, cognitione. Deinde, ut benevole accepti, ſic benevolentia & amor, non plane idem ſunt; ſed ut principium & principiatum differunt. Nam benevolentia in nobis, erga objectum bonum & amabile, appetitionem parit objecti, deſiderium item illi benefaciendi. Qui amor vel dilectio dicitur medium vel trames ad amiciciam. Illa benevolentia in commendatione & æſtimatione boni & convenientis objecti potiſſimùm conſiſtit. Unde neceſſariò ſequitur amor unionis, qua continetur & perficitur ipſa amicicia; cujus finis & perfectio eſt animorum & voluntatum unio; qua, quod amamus, fit noſtrum.

In prima illa definitione amiciciæ, dici-

tur

tur *honestæ vitæ conjunctio*. Quem finem assequi non valemus, nisi amor sit reciprocus. Hoc igitur motu, vel progressione in nobis oritur amicicia: nempe à cognitione objecti ad benevolentiam, à benevolentia ad amorem, ab amore ad amicicíam, cujus finis est honestæ vitæ conjũctio, fit transitus. Cùm autem amor sit desiderium boni, pulchrique; desiderium verò sit appetitio rei cognitæ & absentis; sequitur, amiciciam oriri ex boni indigentia; cujus præsentiam amore, absentiam desiderio prosequi vult. Nam, licet amor proprie sit rei præsentis, desiderium absentis; quia tamen priùs caremus quàm fruimur; eapropter amor potest appellari pulchri bonique desiderium; quamvis potiùs sit illius fruitio, vel quies animi in bono priùs desiderato. Ita ut intelligas, amicicíã, cùm ex amore proxime descendat, priùs ex indigentia convenientis amati boni procedere. Unde appetitio & desiderium nascitur. Quod Plato in Lycide sub finem docet. Nam est de ratione boni, quòd sit communicabile, quodque appetibile & amabile, sed diversa ratione. Ut appetibile est, habet rationem finis. Ut communicabile, rationem habet caussæ efficientis; suæ sc. perfectionis gratia. Nam boni ratio in perfectione naturæ consistit. At perfectum,

quate-

quatenus tale, aptum est, suam perfectionem capacibus sui communicare. Hinc Philosophus, 3 de anima, amatum ad perfectionem deductum sui similis productivũ esse dixit; ab hoc communicandi officio, vel quatenus, communicabile. Aliis, propter perfectionem suam, bonum ratio nem habere dicitur causę efficientis. Deinde, quatenus perfectũ, eatenus etiam censetur appetibile & amabile, & habere finis rationem. Unde amor, qui desiderium boni pulchrique, simul ex copia, inopiaque natus videtur. Ex copia, ratione amati; ex inopia, ratione amantis. Vel etiam, de utroque principio, ex amantis parte solâ proficiscitur, diverso modo. Quod Plato clare docet in convivio. Ubi amiciciæ mater πενία indigentia, pater πόρος, vel fœcunditas, aut copia, dicitur. Quod sic explico. Primò, indigentia est in amante, ex privatione objecti amabilis & appetibilis; unde desiderium: copia verò est in objecto perfectio & amabilitas objecti. Non enim aliter appetitum ad desiderandum irritat. Secundò, copia in amante est perfectionis, quæ est in re amata, capacitas. Nam quoddam bonum est, & perfectio quædam, boni & perfectionis capax. Penuria in amante carentia illius boni, vel perfectionis, cujus est capax. Hinc amoris, à quo procedit

cedit amicicia, cauſſa ſine qua non, eſt privatio vel indigentia: principium primarium, copia. Ut copia ſit quaſi pater; inopia, mater amiciciæ: Nam inopia privatio eſt boni & convenientis, ad materiam, veluti matrem, pertinens. Copia eſt ipſum objectum amabile & appetibile, ſua exuberans perfectione, qua, ut pater, materiæ appetitionem explet. Hæc duo ad amorem & amiciciam concurrere, in Lycide, ut & in convivio, atque alibi, clare Plato tradit. Quam tamen Platonis ſententiam Cicero, libro de amicicia, parvi pendit, tametſi frigide ſatis evertere nitatur.

Copia amati amore amiciciæ eſt ſua virtus & probitas, amoris ſc baſis. Nam virtute decoratus, in alterius animo, ex variis actionibus, ſimilem virtutis formam ſuſcipiens, illam, ut bonam, ſuæque conſimilem, approbat, commendat & benevolentia proſequitur. Hinc arctiùs uniri ſecum appetit. Inde amor & dilectio; ex indigentia ſc. illius unionis; quæ eſt perfectio deficiens in amante, redundans in re amata, quatenus eſt inutilis amanti. Unione facta, perfecta & reciproca naſcitur amicicia. Quæ priùs latebat in tenebris inopiæ, dum res abſens tantùm amabatur, vel deſiderabatur.

Quum amatæ rei copia fit ei qui per inopiam

piam amat, melius est amari quàm amare. Deinde amor in amante ex indigentia est, quia est appetitio & desiderium pulchri. Nam, quod desideratur, non habetur. Amans igitur, ut amans, indigens est. Vicissim, amatum, ut amatum, pulchrum est, & exuberans. Nec immeritó. Quandoquidem amatum, quà tale, perfectum est actu, propterea rationem habet objecti, finis, & boni perfecti, pulchri, divini, quod ab omnibus appetitur. At res amans, ob privationem vel appetitionem absentis boni, potestate tantum est perfecta, quatenus unibilis cum amato. Ergò amatum præferendum est amanti; per consequés, amari melius est quàm amare. Adde, summam rerum perfectionem, (12 Metaphysices, textu 6) movere ut est ens amabile atque optabile; non ut est amans & optans. Et ita concludendum videtur, ex Platonis doctrina, amatum præferri amanti, &, amari melius esse quàm amare.

Contrarium tamen ex Aristotele hoc tractatu docuimus: nempe melius esse amare, quàm amari. Nam, cùm amare, sit quodammodo, honore afficere; & honor sit potiùs honorantis quàm honorati; (7 Ethic. c. 5.) cùm sit actio quædam cujus præstantia in agente refulget: nemo non videt, melius esse, amare,

amare, quàm amari. Insuper, Deus, præstantior creaturis, eas amat: superiora diligũt inferiora; princeps populum & perficit & beneficiis afficit. Denique, amator divino furore raptus dicitur, non amatus. Ergò amans præferri debet amato; & amare melius est quàm amari; ut hoc tractatu suprà docuimus.

Pro resolutione hujus difficultatis, tenendum, amorem dupliciter spectari: absolute & comparate. Si absolute, ut est actio vel affectio amantis, tum amor, si probus est, amantis dicitur perfectio; si improbus, imperfectio. Si amor comparate sumatur, collatione scilicet in amantis & amati dignitate factâ, tum ille ex duplici fonte, copiæ & inopiæ, intelligitur. Hinc primò ista deducitur generalis propositio: id, cui copia convenit, melius est eo, cui convenit inopia. Quia copia, vel copiæ participatio, se habet ut finis. Secundò, copia interdum est in solo amante. Ut in Deo. Qui, quia bonus, cuncta creat; quia amans, cuncta perficit. Sic amans amato præfertur, propter copiam. Nam, ubi copia est tantùm in amante, oportet inopiam esse in amato. Ab amore, quo Deus diligit mundum, mundus, vel universum, perficitur. Tertiò, copia interdum est in amato; quandoquidem amatum se ha-

se habet ut finis. Tunc amatum sumitur vel ut finis principalis, vel ut minùs principalis, aut medium pro adeptione finis principalis. Si tantùm prout finis est minùs principalis, vel medium; (namque media quoque finis rationem habent, respectu præcedentis actionis;) tunc amans præfertur amato, ut suprá. At, si amatum sumatur, ut finis principalis; tunc amatum præfertur amanti. Veluti cùm creatura diligit creatorem, creator est finis principalis hujus dilectionis, & creaturæ jure optimo præfertur, ut res dilecta diligenti. Quartò, si fæcunditas, vel copia, est in utroque, tunc ambo ratione copiæ præstant, inopiæ ratione cedunt. Veluti, cùm amici duo virtute insignes mutuò se diligunt, in utroque spectatur copia vel fæcunditas, sc. virtus; in utroque indigentia convictus vel unionis, si non simul conversentur. Sic simul abundant copia, & laborant inopia. Ideo copiæ ratione præstant ambo, ambo ratione inopiæ cedunt. Atque ita quæstio, vel difficultas, inter sententiam Platonis & Aristotelis obnata, decisa videtur: quando demonstratum, simpliciter amare melius esse quàm amari, quoniam actio simpliciter melior est passione; ut suprà, cùm hac ipsâ de quæstione ageremus.

CAP. XXX.

De amicitiæ ſtabilitate, & veritate.

INquiramus tandem in cauſſas amicitiæ diſſolvendæ. Quidam, ut ait Auguſtinus, libro de amicicia, ſi modò ſint illius illi libri, amiciciam, ut rem plenam ſollicitudinis, nec timoris vacuam, multiſque obnoxiam doloribus, cavendam judicant, nihilque difficilius eſſe putant, quàm, amiciciam ad extremum uſque diem incolumem conſervare. Sic igitur illi ut ames volunt, ut odiſſe poſſis cùm voles: ſic diligas hodie, cras ut non diligere queas: Sic amicum te geras, ut nulli ſis fidus: nunc laudans, nunc vituperans; nunc blandiens, nunc mordens; hodie paratus ad oſcula, cras ad opprobria. Deinde ſic arbitrantur habendum eſſe amicum, tanquam aliquando futurum inimicum.

Amor certe talis leviſſima extinguitur offenſa. At contrà Tullius, *Solem*, inquit, (de amicicia,) *è mundo tollere videntur, qui amiciciam de vita tollunt.* Quia ſc. nihil à Deo melius, nihil hominibus jucũdius accidere poteſt. Cõmuni quippe philoſophorum conſenſu, non aqua, non ſole, non igne, pluribus locis utimur, quàm amico. In omni actu, in omni ſtudio, in rebus certis, in dubiis, in quovis

vis eventu, in qualibet fortuna, in secreto, in publico, in omni consultatione, domi forisque, amicicia jucunda, necessarius amicus, utilis habetur gratia amici. Absentes adsunt, abundant egentes, imbecilles valent; &, quod dictu difficilius, vivunt mortui. Nam amicicia exulibus est pro patria, pauperibus pro censu; ægrotis pro medicina, mortuis pro vita, pro gratia sanis; imbecillibus pro virtute, pro præmio robustis.

At enim, numquid amicicia delectabor, ut sine sollicitudine vivam? Quin tu, numquid amorem excuties, ut vivas sine timore? An ulla virtus, ulla prudentia, sine curis & molestiis? Quis hominum sine dolore aut metu tueri pudiciciam, vel lascivientem refrænare potest affectum? Temperantia libidinem, maliciam justicia, fortitudo ignaviam, expugnat. Nulla igitur virtus non in anxio & arduo versatur. An propterea virtutis statui, ut rei sollicitudinis plenæ & timoris, renunciandum?

Ego verò non tam homines, quàm bestias, dixerim, qui sic sibi vivendum putant, ut nulli sint solatio, nullis tangantur curis, nihil delectationis ex alterius bono, nihil ex alterius malo amaritudinis unquam percipiant; in hoc tantùm solliciti, ut nullum ament, nec ab ullo amentur; vel insuper ha-

bentes, sive ament, sive oderint.

At *amicicia*, inquit Augustinus, lib. dicto de amicicia, *quæ facile definere potest, numquam vera fuit*; cùm amicicia debeat esse immortalis, & inter bonos oriri, proficere inter meliores, inter perfectos consummari. Quæ perfectio cùm rarò hominibus contingat; non mirandum, paucos omni ævo reperiri bonos amicos. Vix enim, ut ait Tullius, tria vel quatuor amicorum paria retro sæculis hominum fama celebrat. At amicicia nec erit tam rara, nec tam firma stabilisve, quæ sine ratione, sine pondere, sine commodi vel incommodi consideratione, tam vago, tam incerto gignetur affectu. Amiciciam quidem affectus permovet, quem tamen sequi non oportet, nisi ratio ducat, temperet honestas, justicia regat. Affectum ipsa natura mentibus impressit. Hoc fit experientia, ratio ordinavit. Nam amicicia tunc est ordinata, quando ratio passionem regit, nec tam, quid amicorum suavitas & voluptas, quàm quid postulet honestas, ostenditur.

Affectus autem est amor; à quo fit amicus, & inde amicicia. Amicus enim dicitur quasi amoris vel ipsius animi custos. De hoc amoris affectu multa vide suprá. Cujus tanta vis est, ut eleganter demonstrat Rhodiginus lib. 29. lect. antiq., ut, quicquid dicimus, quic-

quicquid excogitamus, quicquid tota vita perpetramus, ex amoris fontibus perfluat. Amor enim magister artium est; quas nec invenire, nec discere, nec docere, nec earum exequi operam, sine actionum oblectamento, valemus. Quippe desiderium inveniendi, & amor, fomes est & incitabulum ingeniorum. Quid, quæso, aliud scientiis & artibus, quàm amorem & animi quietem, sapientes & artifices inquirunt aut curant? Quid aliud spectat medicus, quàm quomodo quatuor corporis humores amici fiant, permaneantque? In gymnastica quid aliud investigandum, quàm quos corporis habitus, quos exercendi modos, quos gestus amet & postulet? In agricultura, quodnam solum, quæ semina, qualem cultum, exigat? Musicæ studium amori delectationique sacrum imprimis videtur; propter numerorum harmoniam animum oblectantem. Siderum & quatuor elementorum amiciciam Physici & Astrologi norunt. Sol, sine calore & caloris motu ac distributione, nec occulta vi, nec manifesta qualitate, vel luce, nec Deus naturæ aut intelligentiæ necessitate, sed voluntatis & amoris actu, qui extra se quasi per omnia diffunditur, universa procreat.

Ex quo concludere licet; amorem in o-

mnibus ad omnia esse omnium authorem & conservatorem; artium dominum atque magistrum; denique modum perpetuum, & universi vinculum, partiumque ejus firmamentum, & immobile totius machinæ fundamentum. Ut illum ἀπάντων ἐπιμελητὴν Plato non immeritò nuncuparit: qui nimirum, à bonitate & pulchritudine exorsus, in eandem revertatur. Ut omnis amor ad bonum pulchrumque vere dirigatur. Nam boni pulchrique est, allicere & trahere. Hinc pulchrum Græce καλὸν dicitur. Sive παρὰ τὸ καλεῖν; quòd provocet & alliciat animas. Sive παρὰ τὸ κίλλειν, vel κέλλειν, vel κέλεσθαι; quòd intuentes permulceat moveat, & incitet. Sive quà bonum, ἀγαθὸν, ἐφ' ὃ πάντες ἄγαν ἔχουσι δρόμῳ, ad quod omnes currimus? Siquidem omnia bonum appetunt, & naturæ impetu ad bonum trahuntur. At amor amiciciæ est affectus animæ rationalis, intermedio numine conciliatus: cùm amiciciæ nodus indissolubilis, custosque perpetuus, sit Deus: in qua non duos modò, sed tres, oportet concurrere, duos homines, unumque Deum; ut suprà, ex Ficino, & Rhodigino, observavimus. Hinc viri sapientes ducem Deum, hominemque comitem, ad iter cœleste tutò placideque peragendum, necessarium esse semper existimarunt.

Nunc

Nunc igitur abeant, qui amiciciam volunt esse mediæ promiscuæque naturæ, ut quæ admitti & omitti, ceu ἀδιάφορόν τι, libere possit. At, nodum divinum temere rumpere, nefas esse, duco. Hanc Deus amiciciæ copulã inter homines honestos conflat; quam solvi, nisi justissima de caussa, iniquissimum, imò impium, censendum. Unde hæc duo, puta solvere, & valere, in amore quasi contraria & pugnantia videntur: alii, cùm videntur valere, salvi esse intelliguntur. At amantes, cùm vale audiunt, male valent, & malum quid audiunt. Usque adeo amiciciæ ruptura tristis & acerba putatur. Affectus infidus, instabilis, & impuris mixtus amoribus, vento velociùs difflatur, & venenum potiùs est, quàm amor amiciciæ. Nam amor est medium, trames, fons, & origo amiciciæ: quòd amor potest esse sine amicicia; amicicia non sine amore. Qui vel ex natura, vel officio, vel ratione sola, vel solo affectu, vel utroque, conciliatur. Ex natura; ut amor parentalis. Ex officio; ut amor socialis. Ex sola ratione, quo inimicos, non spontanea mentis inclinatione, sed præcepti necessitate, diligimus. Ex solo affectu; ut quem vagus & lascivus effectus sine ratione parit. Ex utroque; puta ratione simul, & affectu; ut quem virtutis meritum

recta ratione conciliavit. Quicquid ex morum suavitate, vitæque laudatæ dulcedine proficiscitur, id in alterius animum influit. Hìc ratio jungitur affectui, ut amor ex ratione castus sit, ex affectu dulcis. Hæc est vera amicicia, in qua affectus, vel passionis levitas, constantia pondereque rationis firmatur.

CAP. XXXI.

De causis solvendæ amicitiæ.

MAjor igitur est amiciciæ veræ potentia, quàm ut ab levissimo quoque vento fluctuet. Quæ sedem, domicilium, & anchoram in animo tutissimam fixit, ut adversus omnem tempestatum vim illæsa quietaque maneat; ab *amoris* consuetudine nomen habens. Cùm plebeiæ quædam amiciciæ, cum aura mutabiles, ab *hamo* potiùs appellatæ videantur; ut quæ propter formam, propter avariciam, vel ambitionem, animi perversa desideria complectuntur. Quare considerandum restat, quænam incidere causæ queant, vel affectiones, quibus amicicia dissolvatur. Eæque vel in genere, vel in specie.

Primò, in genere, superbia, detractio, convitia, suspicacitas, perfidia, garrulitas, nimia

mia iracundia, inconstantia, remoræ sunt amiciciæ continuandæ; sed & dissolvendæ dare possunt causas. Imprimis suspicacitas & infidelitas. Nimia suspicio venenum est amiciciæ; perfidia, lues. Quippe de amico male nunquam sentiendum; nec male loquenti vel sentienti facile assentiendum. Suspicax hîc semper magna curarum agitatur mole; nunquam animi pace vel tranquillitate fruitur, quæ tamen in amicicia maxime requiritur. Quando cum alio seorsim loquentem amicum videt, statim suspicatur proditionem; eumdem in quantum benevolum deprehendit, tantumdem amiciciæ suæ detractum arbitratur. Deinde fides in amico quàm maxime spectatur. Quæ cuspis amiciciæ, quasique custos & *nutrix*. Cùm ea nihil aliud sit, quàm amor fidus. Igitur utraque, nempe suspicacitas & perfidia, solvere fedus amiciciæ possunt. Nam nihil amiciciæ magis repugnat, quàm amicorum arcana revelare. Quod maxime faciunt perfidi amici. Nam hi verbosi, garrulique nec satis tuti secretorum depositorii, solent esse. Superbia jugulat amiciciam; quia non est sine contemptu vel odio; quæ sunt amori contraria. Superbus enim conciliari recte *nemini* potest. Etiam, qui semper iracundiæ vexatur œstro, ab amoris suavitate &

amiciciæ voluptate abhorret. Instabilis item, & inconstans, qui circumfertur omni vento, nuncium amiciciæ remittere solet. Denique convitiatores & detrectatores ab hoc tam sacro federe sunt ablegandi.

Præter has in genere causas vel occasiones dissolvendæ vel saltem intermittendæ amiciciæ, aliæ sunt causæ in specie. rhet. c. 3. Nam si sermo est de amicicia naturali; quam sanguis, cognatio vel affinitas, inter parentes, liberos, conjuges, fratres, &c. constituit: illa nonnisi morte vel alia causa gravissima dissolvi potest. Hanc enim qui violat amiciciam, naturæ vim inferre censetur. At, si quæstio est de amicicia morali, de qua nunc loquimur; utendum est distinctione. Primò, amicicia utilis vel jucunda, cessantibus causis, sponte ruit. Secundò, dolus vel fraus amici, qui ficte amaverat, patefactam amiciciam divellit.

Ut tamen nervorum convulsio in corpore maximum efficit dolorem: sic amicorum, si vetus est amicicia, subita distractio magnum solet creare periculum. Philosophi consilium est igitur, ut heic omnia prudenter & lente, nihil temere, geratur. Nam, si, perspecta amici perfidia statim vindictam & arma voles, verendum est, ne te in necessarium crimen conjicias: cùm nulla capita-

capitalior sit hostilitas, quàm quæ ex soluta nascitur amicicia. Item, naturæ repugnat, quod longo tempore contractum est, id horæ momento dissolvere. Sicut igitur longa vitæ consuetudine didicimus amare: sic etiam longa desuetudine, vel contraria consuetudine, non statim, aut temere, odisse discamus quem tamdiu amavimus. Non enim illud Solonis, *Sic hodie ama, quasi cras osurus*, Aristoteli placet; sed, amiciciam censet potiùs dissuendam quàm disrumpendam esse. Et, non potest non esse tristissimum illud divortium, quo in diversa abeunt amici. Non igitur excutienda repente, sed sensim dissuenda, amicicia. Nam subita mutatio levitati potest adscribi. Hîc igitur non vani quærendi prætextus; sed, in re tanti momenti, maturo judicio est utendum. Nam, si amicicia virtute & ratione comparatur, non certe debet sine ratione justa dissolvi. Si nonnulli tuorum amicorum simultates invicem fovent, iniquum est, propterea te amiciciæ renuntiare. Quippe jure potes eorum esse amicus, qui inter se sunt inimici. Nam, si sibi male volunt; te tamen ideo non lædunt. Quare non deserendi, sed, si fieri potest, juvando conciliandi sunt, ut harmonia in tribus sit perfectior. Quod si nequit obtineri; præstabis tamen utrique munus amici,

ne

ne alterutri suspectus habearis. Cornelius Nepos, qui eam ex veritate laudem & authoritatem assecutus est ut nemini suspectus esset, amicicià Ciceronis & Saluſtii ea usus est animi integritate & synceritate, ut, quamquam illi intimis inter se dissiderent odiis, ipse tamen neutri in suspicionem unquam venerit, & cum utroque libere sine alterius injuria versaretur.

Ceterò, quemadmodum amiciciæ gratissimum est, pie se invicem invisere: sic etiam in multis connivere, si graviora non sunt, æquum esse putant. Nam mediocribus amicorum delictis, graviter insultare, incivile est. Sin corripiendus amicus, aut etiam objurgandus, correctio acerbitate, objurgatio contumelia careat. Si amicus admonitus lædi & offendi se putet, corripe tamen, mone, & argue. Nam tolerabiliora sunt amici vulnera, quam adulatorum oscula. Utile est etiam, verba lachrymis interrumpi, ut amicus non solùm videat, sed sentiat etiam, correctionem ex amore, non ex rancore, procedere.

Amicicia utilis, vel delectabilis, è caussis incertis & inconstantibus orta, facile dissolvitur. Nam bonum utile & delectabile sæpiùs mutantur. Quippe quod nunc vel hîc utile est, aut delectabile, potest alibi esse, vel

vel alio tempore, inutile, aut ingratum. Navigantibus utilis est nauta, medicus ægrotantibus, dives pauperi. At, remota navigatione, morbo, paupertate, hæc cessant esse utilia. Similiter alia in juventute, alia in senectute jucunda sunt, alia ægris, alia sanis. Cùm igitur harum amiciciarum caussæ & fundamenta infirma sint, sequitur, facile esse dissolubiles.

At, quæ virtute contrahitur honesta amicicia, ea firma, constans & fida est; cùm immobili virtutis rupi adhæresçat. Talis igitur amicicia, sine gravissimâ caussâ, morumque totali mutatione, non potest animis evelli. Sed tunc modò, cùm alter sceleratus evasit. Quia magnas oportet esse caussas illas, quę magnam *amiciciam benevolentiam*que dissipent. Unde non facile fit locus reconciliationi. Ut, si alter amicam correctionem non audit, si sana non admittit consilia; si veritatem aspernatur; si insigniter malus fiat: ipse malicià suâ dirumpit amiciciam; quæ solùm æqualium & bonorum potest esse.

Enimvero sæpiùs diximus, malorum nullam esse æqualitatem, aut societatem. Sanabilis verò deserendus non est; imò potiùs consiliis, aliisque modis, corrigendus ab amico. Nam iniquum est, amicum ægrotantem,

tantem, nondum tamen conclamatum, deserere. At vitium & morum turpitudo morbus quidam est animi. Insanabilis verò, & plane perditus amicus, deserendus; ne vitiorum & improbitatis participes esse videamur, aut etiam illius consuetudine subvertamur. *Nam bonos mores prava consortia corrumpunt.* Nec tamen hic statim relinquendus est, nisi sit insignis ejus malicia vel improbitas, ut illi bene cupere, beneque facere, non queas. Ut enim amicicia vel consuetudo vitæ tollatur, nunquam tamen subtrahatur dilectio. Convenientius est item, illi benevolum esse, quàm extraneo; id postulante præterita amicicia; quæ extraneitati, ut ita loquar, præferri debet.

Porro, quid, si neuter amicorum malus est, sed unus in virtute profecit, alter non item, qui quo cœpit amare statu, in eodem persistit? Ubi quæritur; an proficiens cum non proficiente, minime tamen pravo, amicicia conservare debeat; vel, an alterius incuria in virtutis studio justa sit causa dissolvendæ amicitiæ? Resp. per distinctionem. Hi duo vel erant in puris naturalibus; id est, pueri mutuò sese diligentes; qui nondum virtutis aut vitii capaces esse solent, ideo neque boni adhuc, neque mali. Vel aliquê virtutis gradum fuerunt assecuti; veluti gradus

dus incipientium. In eo gradu tamen unus persistit semper; alter autem in dies proficit, & majorem ex virtute fructum & voluptatem idemtidem accipit. Hi duo spectentur in sensu primo, proficiens, & si vellet, in amicicia perseverare cum non proficiente minime potest. Quod philosophus in amicicia puerili docet. Rursus horum duorum alter, amicorum in puericia, non ratione, sed affectu, si puer, mente saltem, & ingenio, semper puer maneat; alter verò vir probus evadat & optimus: hi duo non possunt esse amici in ætate virili. Quî enim vir ætate, vir judicio & prudentia constans, virtute decoratus, cum puero conversari, simul vivere, *gaudere, dolere*, animi arcana communicare puero sine ætate, sine moribus, poterit? Et tamen hi sunt amiciciæ purissimi actus. Id quidem status & morum nimia distantia dissimilitudoque, vetat. Nec tamen propterea debet inimicus esse; cùm alter neque bonus neque malus sit; sed ἀδιαφόρως se gerat, ut nec amice, nec inimice sit habendus. At, quum illi duo considerantur modo secundo, potest & debet continuari amicicia, nisi gravior impediat caussa, tanquam inter personas inæquales, dummodo nimius excessus non sit. Nam in hac morum & rerum inæqualitate quædam servari potest æqualitas proportionis,

nis, si, quanto profectu virtutis unus alterum vincit, tanto plùs alius hunc diligat. Ita amice & delectabiliter conversari poterunt. Quæ illa est amicicia, quæ dicitur inter neutrum & bonum, vel inter magistrum & discipulum.

Ultimò, quatuor in amico probanda sunt, quibus deficientibus amicicia subsistere nequit: sc. fides, intentio, discretio, & patientia. Fides; ut amicus amico secure se committat. Quæ, quamvis in omnibus rebus, prosperis, adversis, lætis, tristibus, jucundis, necessaria est; in rebus tamen secundis latet, patet magis in dubiis. Intentio; ut amicicia in virtute, bono, pulchro, & honesto figatur, nec ullus alius veræ amiciciæ fructus intendatur. Discretio; ut, quid amico præstandum sit, quid ab eo expetendum, in quibus contristandum, in quibus congratulandum amico, quomodo, quando, ubi corripiendus non ignoretur. Patientia; ne correptus doleat, ne corripientem odio habeat.

EPI-

EPILOGUS

Hujus Libri & totius Operis.

HÆc de amicicia, virtutis flore, fructuque ſuaviſſime; maxime quæ in honeſtate inter bonos fundatur. Nam, quæ delectationem tantùm aut utilitatem ſequitur, amicitiæ nomen non meretur; cùm non per ſe, ſed quæſtus aut voluptatis gratia, expetatur; ſive illa utilitas legalis ſit, ſive moralis. Quo fit, ut alia dicatur amicicia legalis utilis, alia legalis moralis. Legalis, ſi unus alii utilis eſt juxta legis præceptum. Moralis, ſi, ut mos eſt, & ratio ſuadet. Ut legalis in jure ſcripto vel civili, ſic & hæc amicicia, quæ legalis dicitur, in pactis & contractibus hominum conſiſtit, & in venditione, emptione, mutuo, commodo, & in aliis hominum συναλλάγμασι, quæ legibus muniuntur & definiuntur.

Verùm amicicia in genere ſic dicta triplex eſt; naturalis, moralis, politica vel civilis. In ſpecie, œconomica. Quæ naturalis dicitur, & politica, diſtinguuntur à morali. Nam moralis in ſpecie nil aliud eſt, quàm mutuus duorum vel trium, extra conſiderationem familiæ vel civitatis, amor.

Atque de his omnibus hactenus. Et omnino de universa amicicia. Quæ diverso modo ad diversas animæ partes refertur. Primò ad mentem, ut virtutis & honestatis verissimam arbitram. Secundo ad voluptatem, ut ultimum amiciciæ finem exoptans, ad pulchrum bonumque collimans unice. Tum & ad rationem & præelectionem; ut ad optatum finem per media congrua dirigens. Nam rationis est, media invenire. Denique ad appetitum & sedem omnium perturbationum; quarum in virtute moderationem amicicia expoſcit. Magis tamen ad partem irascibilem, quàm concupiſcibilem, ea pertinet. Puta quę odium contrarium amori spectat; item ad honorem & honesti pulchrique desiderium attinentia; quæ cum amicicia sunt explicata.

De bono pulchroque, amoris & amicicię objecto, multa diximus. Pulchritudo in communi hominum sensu, etsi sentiat aliud Plotinus, libro de pulchritudine nihil aliud est, quàm ex plurium concinnitate cooriens gratia. Estque corporea, & incorporea. Illa duplex: una in his quæ videntur; alia in illis quæ audiuntur. Tactui nullus locus relinquitur. Nam, qui hunc sensum ad pulchritudinis exigit perfruitionem, brutum induit, hominem exuit, rationemque, inquit

quit Rhodiginus, illudit. Incorporea quoque pulchritudo duplex est: una in anima, alia in intellectu. Intellectualis ab ea, quæ videtur in lumine, velut imagine, repræsentatur. Pulchritudo animæ ab illa, quæ auditur, harmonica pulchritudine, tanquam imagine, rite refertur. Deinde radios, ex animæ charitate vibrantes, inferior mentis oculus percipit. Corporeâ gratiâ visus perfruitur. Musica consonantia tantùm aures permulcet.

Atque ita, Dei beneficio, Syntagma Doctrinæ Moralis absolvimus. Quem, propter unigenam filium, precamur, *ut*, *pro gloria* sui nominis, Ecclesiæ bono, & nostra ædificatione ac salute, utilissima hæc Præcepta nobis primò in consuetudinem, deinde ex consuetudine in naturam convertat.

Scripto hoc finito, sit laus & gloria Christo.

INDEX CAPITUM.

LIBER PRIMVS.

I. *Quid sit Ethica; Quotuplex prudentia practica. Divisio Operis.* Pag. 1

II. *Quid actio humana, quæ ejus interna principia acquisita.* 5

III. *De motu voluntatis: & primò de anima diversis facultatibus.* 11

IV. *Quomodo voluntas reliquas animæ facultates moveat.* 16

V. *De appetitu ejusque divisionibus.* 24

VI. *De Spontaneo, & Voluntario.* 30

VII. *De consultatione & electione.* 36

VIII. *De electione & deliberatione, quomodo differant. De discrimine deliberationis & voluntatis. An omne voluntarium sit actuosum.* 38

IX. *De voluntario. Et primò de violento, seu invito.* 42

X. *De involuntario per ignorantiam.* 50

XI. *Quænam ignorantia pariat involuntarium. Item de mixtis actionibus.* 56

XII. *De internis principiis acquisitis actionum humanarum. Et primo de varia acceptione habitus. Et quomodo dentur habitus morales.* 59

XIII. *Quomodo habitus in nobis gignantur. Signum*

gnum comparati habitus. Et, quomodo habitus acquisiti corrumpantur. 63
XIV. *De principiis externis actionum humanarum. Et primo, quomodo Deus sit principium & causa actionum nostrarum.* 67
XV. *De reliquis externis causis actionum humanarum.* 77
XVI. *De bonitate & malicia actionum humanarum.* 84
XVII. *De circunstantiis actionum humanarum.* 89
XVIII. *De bono: quid sit. An malum, quatenus malum, possit à nobis appeti.* 97
XIX. *Quotuplex sit bonum. Et an idem sit bonum quod finis.* 103
XX. *An omnia agant propter finem. Item, an detur ultimus finis actionum humanarum.* 110
XXI. *An sint plures fines ultimi. An omnes ultimum expetant, & an eundem finem.* 115
XXII. *De felicitate objectiva.* 122
XXIII. *De felicitate formali. Et in quo consistat.* 126
XXIV. *Explicatio major sententiæ prædictæ de felicitate humana. Et, an beatum oporteat semper operatione beatifica seu religiosa operari.* 132
XXV. *De adjunctis & adminiculis felicitatis.* 136
XXVI. *An felicitas prædicta in hac vita acquiri possit.*

LIBER SECVNDVS.

I. DE *Appetitu sensitivo; Quid sit.* 143
II. *Quotuplex Appetitus sensitivus. Quod ejus organum. Et, quomodo ira & cupiditas differant.* 148
III. *De Passionibus in genere, earumque causis: & , cur sæpius rationi repugnent.* 154
IV. *De Voluptate & Dolore.* 162
V. *Quotuplex Voluptas & Dolor.* 166
VI. *De affectionibus, & earum primis divisionibus.* 172
VII. *De Amore & Odio.* 180
VIII. *De causis & effectis Amoris.* 188
IX. *De Odio, & ejus causis.* 197
X. *De desiderio & fuga, & inordinati desiderij causis, effectis, & remediis.* 202
XI. *De lætitia, delectatione, & gaudio.* 212
XII. *De causis, effectis, & remediis Delectationum.* 219
XIII. *De tristicia, ejusque speciebus, causis, effectis & remediis. An simul cum lætitia in eodem possit esse subjecto.* 227
XIV. *De spe, & desperatione.* 237
XV. *De Audacia.* 245
XVI. *De timore, ejusque speciebus, causis, effectis, & remediis.* 251
XVII. *De Ira, ejusque causis, effectis, & remediis.*

diis. 261
XVIII. *An passiones animi penitus extirpandæ. Et, an cadant in sapientem.* 277
XIX. *Quædam passiones natura vitiosæ.* 281
XX. *Vnde dicatur Virtus. Quot modis accipiatur.* 286
XXI. *Quid sit virtus moralis.* 291
XXII. *Quale medium sit virtus.* 295
XXIII. *Quomodo virtus dicatur medium in medio, & indagatrix medij. Item, esse difficillimum, virtutem veram consequi.* 300
XXIV. *De discrimine vitij, peccati, maliciæ. An omnia vitia aut peccata sint æqualia.* 307
XXV. *De ratione formali peccati aut vitij. Item, an vitium sit contra naturam hominis nec ne?* 313
XXVI. *Vtrùm actio vitiosa sit habitu pejor, nec ne. An habitus vitiosus simul esse possit cum habitu virtutis.* 318
XXVII. *De peccati speciebus.* 323
XXVIII. *An aliquod peccatum sit sine omni actu.* 333
XXIX. *An homo fiat sponte malus.* 340

LIBER TERTIVS.

I. DE *numero virtutum.* 350
II. *De connexione Virtutum.* 355
III. *Quid sit Prudentia.* 362
IV. *Quæ ad prudentiam requirantur. Quomodo*

ab arte differat. Et; virtute nos non posse non uti, nec abuti, quando possidemus. 367

V. *De prudentiæ munere, & imperio rationis practicæ; quod maxime elucet in prudentia.* 372

VI. *Quomodo necessarius sit actus imperij in intellectu. Et, quomodo intellectus & voluntas se vicissim moveant.* 368

VII. *De Prudentiæ partibus integrantibus.* 383

VIII. *De partibus subjectivis Prudentiæ. Et, an eadem boni viri & civis boni virtus.* 389

IX. *De partibus prudentiæ potentialibus.* 394

X. *Vnde dicta Iustitia. Quot modis accipiatur. Et quid sit Iustitia proprie dicta.* 399

XI. *De Iustitiæ subjecto. Et, quomodo sit medium.* 403

XII. *De partibus justitiæ integralibus.* 413

XIII. *De partibus subjectivis justitiæ.* 416

XIV. *Vtùm Ius in natura fundetur, an in sola hominum opinione.* 419

XV. *De lege. Et de æquitate; num possit scribi.* 425

XVI. *Legis divisiones. Et de lege æterna.* 432

XVII. *De Iure non scripto. Et primò de Consuetudine, & Iure naturali.* 436

XVIII. *De Iure gentium.* 443

XIX. *Iuris scripti divisiones.* 451

XX. *Quid summum jus. An melius sit, rempublicam consiliis prudentum, quàm legibus, administrari.* 456

XXI. *De affectionibus & oppositis justitiæ.* 461

XXII. *An volenti fiat injuria? An aliquis sibi ipsi injuriam inferre possit? An, qui nemini fecit injuriam, dicatur innocens, nec ne?* 464
XXIII. *Quomodo illa sententia accipienda sit; Vim vi repellere licet.* 468
XXIV. *De justicia particulari in genere.* 470
XXV. *De justicia distributiva. Et primò de pœnali.* 473
XXVI. *De justicia præmiali.* 475
XXVII. *De justicia commutativa.* 481
XXVIII. *De lege talionis.* 487

LIBER QVARTVS.

I. *De religione, & de pietate, quatenus habet quædam cum religione communia.* 492
II. *De objecto & actibus religionis.* 501
III. *Religionis divisio, & oppositа in excessu & defectu.* 509
IV. *De superstitione.* 512
V. *De speciebus superstitionis.* 517
VI. *De Atheismo, vel Impietate.* 530
VII. *De impietatis speciebus.* 524
VIII. *De sacrilegio.* 530
IX. *De Simonia.* 533
X. *Quædam quæstiones de Simoniæ crimine explicantur.* 536
XI. *De pietate, quatenus differt à religione.* 542
XII. *De Observantia.* 546

XIII. De δουλείᾳ, λατείᾳ, honore, gloria. 550
XIV. Quomodo laus, honor & gloria differant. 553
XV. Quid & quotuplex sit obedientia. 558
XVI. An superioribus in omnibus obtemperandum. Et, in quibus. 566
XVII. De inobedientia. 569
XVIII. De gratia, vel gratitudine, ejusque objecto. 574
XIX. An in omnem benefactorem gratum esse oporteat? Quæ in beneficiario & benefactore requirantur? An statim beneficium compensandum? Quomodo beneficium à benevolentia distinguatur. 579
XX. Beneficentia ad diversas virtutes reducibilis. Quomodo priùs proximis quàm extraneis succurrendum? An plus referendum quàm accepimus? Qualis obligatio gratitudinis? 583
XXI. De ingratitudine. 587
XXII. De vindicta, & ejus oppositis. 593
XXIII. De veritate, vel veracitate. 600
XXIV. De mendacio. Quid? & quotuplex? An mentiri interdum liceat? Quantum malum sit mendacium? 608
XXV. De affabilitate. 622
XXVI. De civilitate, taciturnitate, & gravitate. 628
XXVII. De Vrbanitate. 633
XXVIII. De liberalitate. 639

XXIX. *Dandi & accipiendi conditiones. Vitia liberalitati opposita.* 648
XXX. *De magnificentia.* 654

LIBER QVINTVS.

I. *DE acceptionibus, objecto, & genere temperantiæ.* 656
II. *De officiis, effectis, & extremis temperantiæ.* 662
III. *De partibus temperantiæ integralibus, honestate & verecundia.* 667
IV. *Quæ in verecundia concurrant. Quid sit. Quomodo differat à pudore. Quinam verecundia minùs tententur.* 673
V. *De abstinentia.* 679
VI. *De Sobrietate.* 682
VII. *De castitate.* 686
VIII. *De virginitate & pudicicia.* 690
IX. *De vitiis castitati oppositis: maxime de luxuria.* 697
X. *De partibus potentialibus temperantiæ. Et primò de continentia.* 701
XI. *De vitiis continentiæ oppositis.* 708
XII. *An voluptarius sit pejor iracundo, nec ne?* 711
XIII. *An aliquis sponte malus, vel incontinens.* 717
XIV. *De mansuetudine, & ira, vel potiùs irascendi*

di circumstantiis. 725
XV. *An irasci licitum. Effectus & gradus iræ. Vitia opposita mansuetudini.* 730
XVI. *De Clementia.* 738
XVII. *De misericordia. Quomodo à Charitate & clementia differat? Et quid sit.* 744
XVIII. *Quomodo Deus misericors? An misericordia sit virtus specialis ab aliis diversa?* 794
XIX. *De modestia, & humilitate.* 755
XX. *De circumstantiis humilitatis.* 761
XXI. *An humilitas sit pars temperantiæ. Et de gradibus ejus duodecim.* 765
XXII. *Vitia humilitati opposita.* 771
XXIII. *De modestia.* 775
XXIV. *De magnanimitate.* 779
XXV. *De studiositate, & parcitate; earumque oppositis.* 786
XXVI. *De fortitudine. Quot modis accipiatur? Quid sit? In quibus vera fortitudo occupetur?* 794
XXVII. *Quid in viro forti præclarius; sustinere, an aggredi. De martyrio. Et, qualis sit fortitudo martyrum.* 801
XXVIII. *De affectu viri fortis circa mortem, metum, dolorem, iram, & desperationem. Quomodo vir fortis in operatione sua delectetur?* 808
XXIX. *De oppositis fortitudinis. Et primò de timiditate.* 814

XXX. De impaviditate, & audacia. 820
XXXI. De partibus fortitudinis. 823
XXXII. De magnanimitate, securitate, fiducia, & magnificentia. 827
XXXIII. De patientia. 832
XXXIV. De perseverantia, & constantia. 837
XXXV. Circa quæ fortitudo versetur præcipue? Quid vincere difficilius; dolorem, an voluntatem? Viri fortis officia. Et de apparenti fortitudine. 844

LIBER SEXTVS.

I. DE semivirtutibus in genere, & virtutum seminibus. Deque amore quadruplici. 851
II. De triplici instinctu. 857
III. De pœnitentia. 867
IV. De misericordia, & æmulatione. 875
V. Quomodo virtus versetur in arduo. Quot sint semivirtutes. Et, an homo natura magis in vitium, quàm virtutem, sit pronus. 880
VI. De virtute heroica. Vnde dicta, quid, quotuplex, & quæ ejus opposita. 884
VII. Octo quæstiones de virtute heroica. 891
VIII. De Philautiâ. 896
IX. De Charitate. Quomodo se habeat ad alias virtutes. Et, quòd sit virtus divina. 902
X. De dignitate, subjecto, objecto, actuque charitatis.

ritatis. 909
XI. *Quædam de amicicia in genere.* 922
XII. *Quid sit amicicia. Et ejus conditiones.* 926
XIII. *An charitas sit amicicia. Et an amicicia sit virtus.* 931
XIV. *Quotuplex sit amicicia.* 936
XV. *Quæstiones* VII *de amicicia.* 941
XVI. *Quæstiones* IV *de amicicia.* 948
XVII. *Quæstiones septem de amicicia.* 954
XVIII. *Quæstiones septem de amicicia.* 958
XIX. *Quæstiones quatuor circum amiciciam.* 963
XX. *Quæstiones quatuor circum amiciciam.* 969
XXI. *Quæstiones tres circum amiciciam.* 975
XXII. *Quæstiones duæ circum amiciciam.* 982
XXIII *Quæstiones tres circum amiciciam.* 989
XXIV. *Quæstiones octo circum amiciciam.* 992
XXV. *Vnde oriatur amicicia Quid sit? Quis ejus finis, medium, & principiū. Quotuplex sit? Omnia ex sententia præcipue Academicorum.* 1014
XXVI. *De pulchritudine.* 1022
XXVII. *Principia quædam ex quibus oritur amicicia.* 1028
XXIX. *Amiciciæ pater copia, mater indigentia.* 1034
XXX. *De amiciciæ stabilitate, & veritate.* 1042
XXXI. *De causis solvendæ amiciciæ.* 1048
Epilogus hujus Libri & totius Operis. 1057

FINIS.

Ex

Ex Alconoi de Doctrina Platonis libro excerptum capitulum,

De

VIRTUTIBUS ET VITIIS, ATQVE HORVM DISTINCTIONIBUS.

QUoniam vero secundum vires rationales & irrationales anima trifariam divisa est, id homini contingere Plato existimat, ut nunquam prudens esse queat, dum aut timidus aut intemperatus existit: ideóque absolutæ virtutes invicem inseparabiles sunt. Dicuntur & alio quodam modo virtutes naturæ dotes & inclinationes bonæ ob quandam similitudinem, idem quod & perfectæ virtutes nomen adeptæ. Quamobrem milites fortes quandoq; dicimus, necnon imprudentes ac temerarios: quosdam fortes aliquando prædicamus, haud sanè de perfectis virtutibus, sed de dotibus naturæ loquentes. Absolutæ profectò virtutes nec crescunt unquàm, nec decrescunt. Vitia vero intenduntur atque etiam remittuntur: unus siquidem altero imprudentior

prudentior & injuſtior. Nec tamen ſe invicem vitia cuncta ſequuntur, ſunt enim contraria quædam, quæ in idem congredi nequeunt. Sic ſe habet ferocitas adverſus timiditatem, & adverſus avaritiam prodigalitas. Neque inveniri quiſquam poteſt omnium vitiorum maculis inquinatus, quemadmodum nec corpus cunctis morborum corruptionibus ſimul afflictum. Accipienda eſt inſuper media quædam affectio, quæ nec ad vitium, neque ad virtutem pertineat. Neque enim homines univerſos probos vel improbos eſſe neceſſe eſt. Nam hujuſmodi ſunt, qui jam ad integrum provenerunt, haud quippe facile eſt eveſtigio à vitio ad virtutem progredi. Longo enim intervallo extrema inter ſe diſtant. Virtutum præterea quædam principes, quædam vero pediſſequæ. Principes, quæ in parte animæ rationali, quibus & cæteræ virtutes, perficiuntur. Pediſſequæ vero, quæ circa partem rationis expertem verſantur. Hæ ſiquidem honeſta operantur, haud ſanè ſecundum rationem, quæ ipſis inſit (neque enim habent) verum ſecundum normam à prudentia ex conſuetudine & exercitatione illis impoſitam. Et cum neque ſcientia neque ars in alia parte animæ quam in rationali conſiſtat, virtutes quæ circa partes irrationa-

tionales versantur, doceri nequeunt, quia nec artes, nec scientiæ sunt. Neque enim propriam intelligentiam possident. Prudentia tamen, quæ & scientia est, propria unicuique tribuit, quemadmodum gubernator nautis quædam ab illis minime inspecta interdum indicat, illi vero sequuntur. Eadem quoque ratio in milite, & exercitus duce. Cum vero mala & intendantur & remittantur, delicta paria nequaquam erunt, sed quædam majora, minora nonnulla. Quam ob caussam conditores legum quædam lenius, quædam asperius puniunt. Et quamvis ipsæ virtutes summitates quædam sint, ex eo quod perfectæ sunt, ac recto comparantur, alio tamen modo mediocritates dicuntur, eo quod circa singulas vel saltem plurimas, duo vitia utrinque conspiciuntur, quorum unum excessu, alterum defectu provenit. Velut circa liberalitatem, hinc avaritia, inde prodigalitas cernitur. Nam in affectibus intemperantia sequitur aut ex eo quod ultra decens transitur, aut ex eo quod nequaquam attingitur. Neque vero qui parentibus suis furentibus nihil movetur, neque etiam qui ex quibuscunque minimis effertur, moderatus est. Ité qui parentibus vita functis nihil dolet, sensus expers est, qui vero mœrore seipsum perdit, effre-

nis: at qui mediocriter tristatur, moderatus dicitur. Et qui in omnibus trepidat formidolosus: qui nihil omnino metuit, ferox: fortis autem, qui ad timendum atque audendum mediocritatem servat. Eademque de cæteris omnibus ratio est. Quoniam vero mediocritas in affectibus optima est, nec aliud est mediocritas quàm medium inter excessum atque defectum, ob id virtutes hujusmodi mediocritates dictæ sunt, quod nos mediocriter affectos circa perturbationes humanas reddunt.

Quomodo virtus quidem voluntaria, pravitas autem involuntaria.

POstquam vero si aliquid aliud in nostra potestate consistit, nec est coactum, ejuscemodi præcipue virtus est. Neque enim laude digna existimaretur, si vel natura, vel divina sorte contingeret. Sequitur ut voluntaria virtus existat, atque id per affectionem quandam flagrantem generosam atque perpetuam. Ex hoc tandem quod virtus voluntaria est, pravitatem involuntariam esse concluditur. Quis enim in parte ejus præstantiori, extremum esse malum sponte unquam eligat? Quod si quis in vitium labitur, primum quidem non ut in malum, sed velut

velut in bonum potius inclinatur. Et si in malum irruit, omnino deceptus est, ut per minus malũ majus quoddam malũ devitet, atque ex hoc involuntarius agitur. Neque enim fieri potest, ut quis eo animo ad mala declinet, quasi mala exoptet, neq; aliqua boni consecratione, aut metu majoris mali feratur. Quamobrem omnia quæ improbus agit, involuntaria sunt. Nam cum injusticia involuntaria sit, multo magis injuste agere involuntarium erit, quo deterior est operatio ipsa vitii, quàm ejus habitus otiosus. Et quamvis involuntaria sint scelera, scelerati tamen homines puniendi. Ac etiam diversa pœnarum genera esse debent, quemadmodum illata per injuriam damna differentia sunt. Involuntarium præterea in ignorantia quadam vel perturbatione consistit.

Quæ profectò excutere licet ratione, consuetudinéque civili atque diligentia.

FINIS.

BIBLIOTHÈQUE UNIVERSITAIRE DE MONTAUBAN

