

in organo, vel in medio: sed imaginatio apprehendit ut plurimum rem ut non est: quia apprehendit eam ut presentem, cum sit absens; et ideo dicit Philosophus in IV Metaph. (com. xxxiv), quod sensus non est dominus falsitatis, sed phantasia.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in majori mundo superiori nihil accipitur ab inferioribus, sed e converso; sed in homine intellectus, qui est superior, aliquid accipit a sensu; et ideo non est simile.

AD ALIA patet de facili solutio est dictis, in corp. articuli.

ARTICULUS XII. — *Utrum in intellectu sit falsitas.*

(I part., quæst. xvii, art. 3.)

Duodecimo quaeritur, utrum falsitas sit in intellectu; et videtur quod non. Quia intellectus habet duas operationes: scilicet unam qua format quidditates, in qua non est falsum, ut Philosophus dicit in III de Anima (com. xxi); aliam qua componit et dividit; et in hac etiam non est falsum, ut patet per Augustinum in lib. de vera Relig. (cap. xxxvi, non procul a fine), qui sic dicit: *Nec quisquam intelligit falsa.* Ergo falsitas non est in intellectu.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. LXXXIII Questionum, quæst. xxxi (quæst. xxii, in princ.): *Omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit.* Ergo intellectus semper est verus; ergo in intellectu non potest esse falsitas.

3. Item Algazel dicit: *Aut intelligimus aliquid sicut est, aut non intelligimus.* Sed quicumque intelligit rem sicut est, vere intelligit. Ergo intellectus semper est verus; ergo non est in eo falsitas.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III de Anima (com. xxi), quod ubi est compositio intellectuum, ibi jam verum et falsum est. Ergo falsitas invenitur in intellectu.

Respondeo dicendum, quod nomen intellectus sumitur ex hoc quod intima rei cognoscit; est enim intelligere quasi intus legere: sensus enim et imaginatio sola exteriora accidentia cognoscunt; solus autem intellectus ad essentialia rei pertingit. Sed ulterius intellectus ex essentialibus rerum comprehensio diversimode negotiatur ratiocinando et inquirendo. Nomen ergo intellectus dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod se habet ad hoc tantum a quo primo nomen impositum fuit; et sic dicimus proprie intelligere cum apprehendimus quidditatem rerum, vel cum intelligimus illa quæ statim nota sunt intellectui notis rerum quidditatibus, sicut sunt prima principia, quæ cognoscimus cum terminos cognoscimus; unde et intellectus habitus principiorum dicitur. Quidditas autem rei est proprie objectum intellectus; unde, sicut sensus sensibilium propriorum semper est verus, ita et intellectus in cognoscendo quod quid est, ut dicitur in III de Anima (com. xxxvi). Sed tamen per acci-

dens potest ibi falsitas accidere: inquantum, videlicet, intellectus falso componit et dividit; quod contingit dupliciter: vel inquantum definitionem unius attribuit alteri, ut si animal rationale mortale conciperet quasi definitionem asini; vel inquantum conjungit partes definitionis ad invicem, quæ conjungi non possunt; ut si conciperet quasi definitionem asini animal irrationale immortale: hæc enim est falsa. Aliquod animal irrationale est immortale. Et sic patet quod definitio non potest esse falsa, nisi inquantum implicat affirmationem falsam. Hic autem duplex modus tangitur in V Metaph. (text. xxxiv). Similiter nec in primis principiis ullo modo decipitur. Unde patet quod si intellectus accipiatur secundum illam actionem a qua nomen intellectus imponitur, non est in intellectu falsitas. Alio modo potest accipi intellectus communiter, secundum quod ad omnes operationes se extendit; et sic comprehendit opinionem et ratiocinationem; et sic in intellectu est falsitas; nunquam tamen si recte fiat solutio in prima principia.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO II

DE SCIENTIA DEI

(In quindecim articulos divisa.)

In primo quaeritur, utrum in Deo sit scientia; 2^o utrum Deus cognoscat vel sciat se ipsum; 3^o utrum Deus cognoscat alia a se; 4^o utrum Deus de rebus propriam habeat cognitionem et determinatam; 5^o utrum Deus cognoscat singularia; 6^o utrum intellectus humanus singularia cognoscat; 7^o utrum Deus cognoscat singulare nunc esse vel non esse, propter positionem Avicennæ; 8^o utrum Deus cognoscat non entia; et quæ nec sunt nec erunt nec fuerunt; 9^o utrum Deus sciat infinita; 10^o utrum Deus possit facere infinita; 11^o utrum scientia æquivoce prædicetur de Deo et nobis; 12^o utrum Deus sciat singularia futura contingentia; 13^o utrum scientia Dei sit variabilis; 14^o utrum scientia Dei sit causa rerum; 15^o utrum Deus malorum scientiam habeat.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum scientia in Deo sit.*

(I part., quæst. xiii, art. 1.)

Quæstio est de scientia: et primo quaeritur utrum in Deo sit scientia; et videtur quod non. Illud enim quod se habet ex additione ad aliud, in simplicissimo inveniri non potest. Sed Deus est simplicissimus. Cum ergo scientia se habeat ex additione ad essentialia, quia vivere addit supra esse, et scientia

similiter (4) supra vivere; videtur quod scientia in Deo non sit.

2. Sed dicebatur, quod scientia in Deo supra essentiam non addit; sed nomine scientiæ alia perfectio ostenditur in ipso quam nomine essentiæ. Sed contra, perfectio est nomen rei. Sed omnino una res in Deo est essentia et scientia. Ergo eadem perfectio ostenditur nomine essentiæ et scientiæ.

3. Præterea, nullum nomen potest dici de Deo quod non significat totam perfectionem ipsius: quia si non significat totam, nihil ipsius significat, cum in Deo non inveniatur pars; et sic ei attribui non potest. Sed nomen scientiæ non repræsentat totam perfectionem divinam; quia Deus est supra omne nomen quod nominatur, ut dicitur in lib. de Causis (propos. XXII). Ergo scientia Deo attribui non potest.

4. Præterea, scientia est habitus conclusionis, intellectus vero habitus principiorum, ut patet per Philosophum in VI Ethic. (cap. III, v et vi). Sed Deus non cognoscit aliquid per modum conclusionis: quia sic descenderet a principiis in conclusiones ejus intellectus: quod etiam ab Angelis Dionysius removet (VII cap. de divinis Nominibus). Ergo scientia non est in Deo.

5. Præterea, omne quod scitur, scitur per aliquid magis notum. Sed Deo non est aliquid magis et minus notum. Ergo in Deo scientia esse non potest.

6. Præterea, Algazel dicit, quod scientia est sigillatio scibilis in intellectu scientis. Sed sigillatio omnino a Deo removetur; tum quia importat receptionem, tum quia importat compositionem. Ergo Deo scientia attribui non potest.

7. Præterea, nihil quod sonat imperfectionem, Deo potest attribui. Sed scientia sonat imperfectionem: quia significatur ut habitus vel actus primus, et considerare ut secundus, ut dicitur in II de Anima (com. II et V). Actus autem primus est imperfectus respectu secundi, cum sit in potentia respectu ejusdem. Ergo scientia inveniri in Deo non potest.

8. Sed dicebatur, quod in Deo non est scientia nisi actu. — Sed contra, scientia Dei est causa rerum. Sed scientia, si Deo attribuitur, ab æterno in Deo fuit. Si igitur scientia in Deo non fuit nisi in actu, ab æterno res produxit: quod est falsum.

9. Præterea, in quocumque invenitur aliquid respondens ei quod nos concipimus ex nomine scientiæ in intellectu, scimus de eo non solum quod est, sed quid est; quia scientia aliquid est. Sed de Deo non possumus scire quod est, sed quia est tantum, ut Damascenus (lib. I orth. Fidei, cap. IV) dicit. Ergo conceptioni intellectus quam exprimit nomen scientiæ, nihil respondet in Deo; ergo scientia non est in Deo.

10. Præterea, Augustinus dicit, quod Deus, qui subterfugit omnem formam, intellectui pervius esse non potest. Sed scien-

(1) 42. sit.

tia est quedam forma, quam intellectus concipit. Ergo hanc formam Deus subterfugit; non ergo scientia est in Deo.

11. Præterea, intelligere est simplicius quam scire, et dignius. Sed, sicut dicitur in lib. de Causis (propos. XXII), cum dicimus, Deum intelligentem, vel intelligentiam, non nominamus eum nomine proprio, sed nomine causati sui primi. Ergo multo fortius nomen scientiæ Deo competere non potest.

12. Præterea, qualitas majorem compositionem importat quam quantitas; quia qualitas non inheret substantiæ nisi mediante quantitate. Sed Deo non attribuimus aliquid quod sit in genere quantitatis, propter suam simplicitatem; omne enim quantum habet partes. Ergo, cum scientia scit in genere qualitatis, nullo modo debet ei attribui.

Sed contra est quod dicitur Rom., XI, 33: *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei!*

Præterea, secundum Anselmum in Monol. (cap. XIV, a med.), omne quod simpliciter in omni melius est esse quam non esse, est Deo attribuendum. Sed scientia est hujusmodi; ergo est Deo attribuenda.

Præterea, ad scientiam non requiruntur nisi tria: scilicet potentia activa cognoscentis, qua de rebus judicat; res cognita, et unio utriusque. Sed in Deo est summa potentia activa, et sua essentia est summe cognoscibilis; et per consequens, est ibi unio utriusque. Ergo Deus est summe sciens. Probatio mediæ. Ut dicitur in lib. de Intelligentiis, prima substantia est lux. Sed lux maxime habet virtutem activam; quod patet ex hoc quod se ipsam diffundit et multiplicat; est etiam maxime cognoscibilis, unde et alia manifestat. Ergo substantia prima, quæ Deus est, et habet potentiam activam ad cognoscendum, et est cognoscibilis.

Respondeo dicendum, quod ab omnibus scientia Deo attribuitur; diversimode tamen.

Quidam enim suo intellectu modum creatæ scientiæ transcendere non valentes, crediderunt quod scientia sit in Deo quasi aliqua dispositio addita essentiæ ejus, sicut et in nobis est; quod est omnino erroneum et absurdum: hoc enim posito, Deus summe simplex non esset; esset enim in eo compositio substantiæ et accidentis; nec iterum ipse Deus esset suum esse: quia, ut dicit Boetius in lib. de Hebdom. (inter princ. et med.), quod est, participare aliquo potest; sed ipsum esse nullo modo aliquo participat vel participare potest. Si ergo Deus participet scientiam quasi dispositionem adjunctam, ipse non esset suum esse, et ita ab alio esse haberet, quod esset sibi causa essendi; et sic non esset Deus.

Et ideo alii dixerunt, quod per hoc quod Deo scientiam attribuimus, vel aliquid hujusmodi, nihil in eo ponimus; sed significamus ipsum esse causam scientiæ in rebus creatis: ut ex

hoc dicatur Deus sciens, quia scientiam creaturis infundit. Sed quamvis hoc possit esse aliqua ratio veritatis hujus propositionis, qua dicitur: Deus est sciens, quia scientiam causat, ut Origenes et Augustinus (lib. I de Trin., cap. XII) dicere videntur; non tamen potest esse tota ratio veritatis, propter duo. Primo, quia eadem ratione de Deo prædicari posset quidquid in rebus causat, ut diceretur moveri, quia causat motum in rebus; quod tamen non dicitur. Secundo, quia ea quæ dicuntur de causis et causati, non ex hoc causis inesse dicuntur propter causata; sed potius causatis insunt propter hoc quod inveniuntur in causis; sicut ex hoc quod ignis est calidus, caliditatem influit aeri, et non et converso; et similiter Deus ex hoc quod naturam scientificam habet, scientiam nobis infundit, et non e converso.

Et ideo alii dixerunt, quod scientia et alia hujusmodi Deo attribuuntur per quamdam similitudinem proportionis, sicut attribuitur et ira vel misericordia, aut hujusmodi ceteræ passionibus; dicitur enim Deus iratus, in quantum facit effectum similem irato; quia scilicet punit, qui est effectus iræ in nobis; quamvis in Deo passio iræ esse non possit. Similiter dicunt, quod Deus dicitur sciens, quia effectum facit similem effectui scientis: sicut enim opera scientis procedunt ex determinatis principiis ad determinatos fines; ita opera naturæ, quæ divinitus fiunt, ut patet in II Physic. Sed secundum hanc opinionem, scientia attribueretur Deo metaphorice, sicut et ira, et cetera hujusmodi; quod dicitis Dionysii (cap. VII de divin. Nomin.) et aliorum Sanctorum repugnat.

Et ideo dicendum est, quod scientia Deo attributa significat aliquid quod in Deo est, et similiter vita, essentia, et cetera hujusmodi; nec differunt quantum ad rem significatam, sed solum quantum ad modum intelligendi; eadem enim res penitus in Deo est essentia, vita, et quidquid hujusmodi de ipso dicitur; sed intellectus noster diversas conceptiones habet intelligens in eo vitam, scientiam, et hujusmodi; nec tamen iste conceptiones sunt falsæ; conceptio enim nostri intellectus secundum hoc vera est, prout representat per quamdam assimilationem rem intellectam; alias enim falsa esset, si nihil subesset in re. Intellectus autem noster non hoc modo potest representare per assimilationem Deum sicut representat creaturas; cum enim intelligit aliquam creaturam, concipit formam quamdam, quæ est similitudo rei secundum totam perfectionem ipsius, et sic definit res intellectus; sed quia Deus in infinitum intellectum nostrum excedit, non potest forma per intellectum concepta representare divinam essentiam complete, sed habet aliquam modicam imitationem ejus; sicut etiam videmus in rebus quæ sunt extra animam, quod qualibet res imitatur aliquo modo Deum, sed imperfecte; unde et diversæ res

diversimode Deum imitantur, et secundum diversas formas res presentant unam simplicem Dei formam, quia in illa forma unitur quidquid perfectionis distinctum et multipliciter in creaturis invenitur; sicut etiam omnes proprietates numerorum in unitate quodammodo præexistunt, et omnes potestates ministrorum in regno aliquo uniantur in potestate regis. Sed si esset aliqua res perfecte representans Deum, non esset nisi una tantum; quia uno modo representaret, et secundum unam formam; et ideo non est ibi nisi unus Filius, qui est perfecta imago Patris. Similiter etiam intellectus noster secundum diversas conceptiones representat divinam perfectionem, quia unaquæque imperfecta est; si enim perfecta esset, esset una tantum, sicut est unum tantum Verbum intellectus divini. Sunt ergo plures conceptiones in intellectu nostro representantes essentiam divinam; unde essentia divina unicuique illarum respondet sicut res suæ imagini imperfectæ; et sic omnes illæ conceptiones intellectus sunt veræ, quamvis sint plures de re una. Et quia nomina non significant res nisi mediante intellectu, ut dicitur in I Periher. (in princ.); ideo imponit plura nomina rei secundum diversos modos intelligendi, vel secundum diversas rationes, quod idem est; quibus tamen omnibus respondet aliquid in re.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod scientia non se habet ex additione ad ens, nisi secundum quod intellectus accipit distinctum (1) scientiam alicujus et essentiam ejus; additio enim distinctionem præsupponit. Unde, cum in Deo secundum rem non distinguantur scientia et essentia, ut ex dictis (in corp. art.) patet, nisi secundum modum intelligendi; nec scientia se habet in eo ex additione ad essentiam ejus, nisi secundum modum intelligendi.

AD SECUNDUM dicendum, quod non potest vere dici, quod scientia in Deo significet aliam perfectionem quam essentiam; sed quod significatur per modum alterius perfectionis; secundum quod intellectus noster ex diversis conceptionibus quas de Deo habet, prædicta nomina imponit.

AD TERTIUM dicendum, quod cum nomina sint signa intellectuum, secundum hoc se habet nomen ad totalitatem alicujus rei significandam, secundum quod se habet intellectus in intelligendo. Intellectus autem noster totum Deum intelligere potest, sed non totaliter totum; quia necessarium est ut de ipso aut totum intelligatur, aut nihil; cum in eo non sit pars et totum; sed dico, non totaliter, quia non perfecte cognoscit ipsum, secundum quod ipse est in sui natura cognoscibilis; sicut ille qui hanc conclusionem, Diameter est asimeter costæ, cognoscit probabiliter, ex hoc scilicet quod ab omnibus dicitur ita; non cognoscit eam totaliter, quia non pervenit ad perfectum

(1) Al. distinctam.

modum cognitionis quo cognoscibilis est; quamvis cognoscat totam, nullam partem ejus ignorans. Similiter ergo et nomina quæ de Deo dicuntur, ipsum totum, sed non totaliter significant.

AD QUARTUM dicendum, quod quia illud quod in Deo est absque omni imperfectione, in creaturis cum aliquo defectu invenitur; propter hoc oportet, ut si aliquid in creaturis inventum Deo attribuatur, separemus totum quod ad imperfectionem pertinet, ut solum maneat hoc quod perfectionis est; quia secundum hoc tantum creatura Deum imitatur. Dico igitur, quod scientia quæ in nobis invenitur, habet aliquid perfectionis, et aliquid imperfectionis. Ad perfectionem ejus pertinet certitudo ipsius; quia quod scitur, certitudinaliter cognoscitur; sed ad imperfectionem pertinet discursus intellectus a principiis in conclusiones, quarum est scientia; hic enim discursus non contingit nisi secundum quod intellectus cognoscens principia, cognoscit in potentia tantum conclusiones; si enim actu cognosceret, non esset ibi discursus; cum motus non sit nisi exitus de potentia ad actum. Dicitur ergo in Deo scientia ratione certitudinis de rebus cognitis; non autem ratione discursus prædicti, qui nec etiam in Angelis invenitur, ut Dionysius dicit (cap. vii de divin. Nomin.).

AD QUINTUM dicendum, quod quamvis Deo non sit aliquid magis et minus notum si consideretur modus cognoscentis, quia eodem intuitu omnia videt; tamen, si consideretur modus rei cognita, Deus cognoscit quædam esse magis cognoscibilia in se ipsis et quædam minus; sicut inter omnia maxime est cognoscibilis sua essentia, per quam quidem omnia cognoscit, non alio discursu, cum simul videndo essentiam suam omnia videat. Unde et quantum ad istum ordinem qui potest attendi in divina cognitione ex parte cognitorum, etiam salvatur in Deo ratio scientiæ; ipse enim præcipue omnia per causam cognoscit.

AD SEXTUM dicendum, quod verbum illud Algazelis intelligendum est de scientia nostra, quæ in nobis acquiritur per hoc quod res imprimunt similitudines suas in animas nostras; sed in cognitione Dei est e converso; quia ab ejus intellectu effluunt formæ in omnes creaturas; unde sicut scientia in nobis est sigillatio rerum in animabus nostris, ita e converso formæ non sunt nisi quædam sigillatio divini scientiæ in rebus.

AD SEPTIMUM dicendum, quod scientia quæ ponitur in Deo non est per modum habitus, sed magis per modum actus; quia ipse semper omnia actu cognoscit.

AD OCTAVUM dicendum, quod a causa agente non procedit effectus nisi secundum conditionem cause; et ideo omnis effectus qui procedit per aliquam scientiam, sequitur determinatio-

nem scientiæ, quæ limitat condiciones ejus; et ideo res quarum scientia Dei est causa non procedunt nisi quod determinatum est ut procedant; et ideo non oportet ut res sint ab æterno in actu.

AD NONUM dicendum, quod tunc intellectus dicitur scire de aliquo quid est, quando definit ipsum, idest quando concipit aliquam formam de ipsa re quæ per omnia ipsi rei respondet. Jam autem ex dictis patet quod quidquid intellectus noster de Deo concipit, est deficiens a representatione ejus; et ideo quid est ipsius Dei semper nobis occultum remanet; et hæc est summa cognitio quam de ipso in statu viæ habere possumus, ut cognoscamus Deum esse supra omne id quod cogitamus de eo; ut patet per Dionysium in i cap. de mystica Theologia.

AD DECIMUM dicendum, quod Deus dicitur omnem intellectus nostri formam subterfugere, non quin aliqua forma nostri intellectus ipsum aliquo modo præsentet; sed quia nulla eum representat perfecte.

AD UNDECIMUM dicendum, quod ratio quam significat nomen est definitio, ut dicitur IV Metaph. (com. xxviii); et ideo illud est nomen proprie alicujus rei cujus significatum est definitio; et quia, ut dictum est, nulla ratio significata per nomen definit ipsum Deum, nullum nomen a nobis impositum est proprie nomini ejus, sed est proprie nomen creature, quæ definitur ratione significata per nomen; et tamen ista nomina quæ sunt creaturarum nomina, Deo attribuuntur, secundum quod in creaturis aliqua similitudo ejus representatur.

AD DODECIMUM dicendum, quod scientia quæ attribuitur Deo non est qualitas; et præterea qualitas quantitati adveniens est qualitas corporalis, non qualitas spiritualis, sicut est scientia.

ARTICULUS II. — *Utrum Deus cognoscat vel sciat se ipsum.*

Secundo quæritur, utrum Deus cognoscat vel sciat se ipsum. Et videtur quod non. Sciens enim refertur ad scitum secundum suam scientiam. Sed sicut dicit Boetius in lib. de Trinit. (non procul a fine libri), essentia in divinis continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem, scilicet personarum. Ergo oportet quod in Deo scitum sit distinctum personaliter a sciente. Sed distinctio personarum in divinis non patitur reciprocam locutionem; non enim Pater dicitur se genuisse, quia genuit Filium. Ergo in Deo concedi non debet quod cognoscat se ipsum.

2. Præterea, in lib. de Causis (proposit. xv) dicitur: *Omni sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam redi-tione completa.* Sed Deus non redit ad essentiam suam, cum nunquam ab essentia sua egrediarer, nec possit esse reditus ubi non præcessit discussus. Ergo Deus non cognoscit essentiam suam, et ita nescit se ipsum.

3. Præterea, scientia est assimilatio scientis ad rem scitam.

Sed nihil est simile sibi ipsi; quia similitudo non sibi ipsi est, ut dicit Hilarius (III de Trinit., non multum rem. a fine). Ergo Deus non cognoscit se ipsum.

4. Præterea, scientia non est nisi de universali. Sed Deus non est universale: quia omne universale est per abstractionem; a Deo autem, cum sit simplicissimus, non potest fieri abstractio. Ergo Deus non cognoscit se ipsum.

5. Præterea, si sciret se, intelligeret se; cum intelligere sit simplicius quam scire, et propter hoc est Deo magis attribuendum. Sed Deus non intelligit se. Ergo nec scit se. Probatio mediæ. Augustinus dicit in lib. LXXXIII Quæstionum, quæst. XVI (quæst. XIII et XIV): omne quod se intelligit, comprehendit se. Nihil autem potest comprehendi nisi finitum, ut patet per Augustinum ex eodem loco (ut sup.). Ergo Deus non intelligit se.

6. Præterea, Augustinus sic argumentatur ibidem. Nec intellectus noster infinitus esse vult quamvis possit; quia notus sibi esse vult. Ex quo habetur, quod illud quod vult se nosse, non vult esse infinitum. Sed Deus vult se esse infinitum, cum sit infinitus; si enim esset aliquid quod se esse non vellet, non esset summe bonus. Ergo non vult sibi esse notus; ergo non cognoscit se.

7. Sed dicebatur, quod quamvis Deus sit infinitus simpliciter, et velit se esse infinitum simpliciter, non tamen est infinitus sibi, sed finitus; et sic etiam non vult se esse infinitum. — Sed contra, ut dicitur in III Physic., infinitum dicitur aliquid secundum quod est impertransibile, et finitum secundum quod pertransibile. Sed, sicut probatum est in VI Physic., infinitum non potest pertransiri neque a finito neque ab infinito. Ergo Deus, cum sit infinitus, non potest sibi ipsi esse finitus.

8. Præterea, id quod est Deo bonum, simpliciter est bonum. Ergo et quod est Deo finitum, simpliciter est finitum. Sed Deus non est simpliciter finitus. Ergo nec sibi ipsi finitus.

9. Præterea, Deus non cognoscit se nisi secundum quod ad se ipsum comparatur. Si ergo sibi ipsi est finitus, cognoscet se ipsum finitum. Non est autem finitus. Ergo cognoscet se aliter quam sit; et ita de se ipso habebit cognitionem falsam.

10. Præterea, inter eos qui cognoscunt Deum, unus alio magis cognoscit, secundum quod modus cognitionis unius excedit modum cognitionis alterius. Sed Deus in infinitum magis se cognoscit quam aliquis alius eum cognoscat. Ergo modus quo se cognoscit est infinitus; ergo se ipsum infinite cognoscit; et sic non est sibi ipsi finitus.

11. Præterea, Augustinus, in lib. LXXXIII Quæstionum (quæst. xxxii in fine), probat quod rem aliquam non potest alius alio plus intelligere, hoc modo. Quisquis ullam rem aliter quam est, intelligit, fallitur; et omnis qui fallitur, illud in quo fallitur, non intelligit; quisquis igitur ullam rem aliter quam est,

intelligit, non eam intelligit. Non igitur potest quicquam intelligi nisi ut est. Ergo cum res sit uno modo, ab omnibus uno modo intelligitur; et ideo nullam rem alius alio melius intelligit. Si ergo Deus se ipsum intelligeret, non se plus intelligeret quam alii eum intelligant; et sic in aliquo creatura Creatori æquaretur; quod est absurdum.

Sed contra est quod dicit Dionysius (VII cap. de divin. Nomin.), quod divina sapientia se ipsam cognoscens, omnia alia cognoscit. Ergo Deus præcipue cognoscit se ipsum.

Respondeo dicendum, quod cum dicitur aliquid se ipsum cognoscere, dicitur illud esse cognoscens et cognitum. Unde ad considerandum qualiter Deus se ipsum cognoscat, oportet videre per quam naturam aliquid sit cognoscens et cognitum.

Sciendum igitur, quod res aliqua invenitur perfecta dupliciter. Uno modo secundum perfectionem sui esse, quod ei competit secundum propriam speciem. Sed quia esse specificum unius rei est distinctum ab esse specifico alterius rei; ideo in qualibet re creata huiusmodi perfectioni habet in unaquaque re, tantum deest de perfectione simpliciter, quantum perfectus in aliis speciebus invenitur; ut cujuslibet rei perfectio in se considerata sit imperfecta, veluti pars totius perfectionis universi, quæ consurgit ex singularum rerum perfectionibus, invicem congregatis. Unde ut huic imperfectioni aliquod remedium esset, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quæ est propria unius rei, in altera re invenitur; et hæc est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens; quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem; et ideo in III de Anima (com. xv et xvii) dicitur animam esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere. Et secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat. Unde hæc est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi, et causarum ejus; in quo etiam finem ultimam hominis posuerunt, qui secundum nos erit in visione Dei, quia (1) secundum Gregorium, *quid est quod non videant qui videntem omnia vident?* Perfectio autem unius rei in altera esse non potest secundum determinatum esse quod habebat in re illa; et ideo ad hoc quod nata sit esse in re altera, oportet eam considerare absque his quæ nata sunt eam determinare. Et quia formæ et perfectiones rerum per materiam determinantur; inde est quod secundum hoc est aliqua res cognoscibilis secundum quod a materia separatur; unde oportet quod etiam id in quo suscipitur talis rei perfectio, sit immateriale; si enim esset materiale, perfectio recepta esset in eo secundum aliquod esse determinatum; et ita non esset in eo secundum quod est

(1) Al. quæ, item ubi.

cognoscibilis; scilicet prout, existens perfectio unitis, est nata esse in altero. Et ideo erraverunt antiqui philosophi, qui posuerunt simile simili cognosci, volentes, secundum hoc, quod anima, quæ cognoscit omnia, ex omnibus naturaliter constitueretur: ut terra terram cognosceret, aqua aquam, et sic de aliis. Putaverunt enim quod perfectio rei cognitæ in cognoscente habeat esse determinatum, secundum quod habet esse determinatum in propria natura. Non autem ita recipitur forma rei cognitæ in cognoscente; unde et Commentator dicit in III de Anima (comm. III), quod non est idem modus receptionis quo formæ recipiuntur in intellectu possibili et in materia prima; quia oportet in intellectu cognoscente recipi aliquid immaterialiter; et ideo videmus, quod secundum ordinem immaterialitatis in rebus, secundum hoc in eis natura cognitionis invenitur: plantæ enim, et alia quæ infra plantæ sunt, nihil immaterialiter possunt recipere; et ideo omni cognitione privantur, ut patet II de Anima (III de Anima, com. LXVI); sensus autem recipit species sine materia, sed tamen cum conditionibus materialibus; intellectus autem etiam a conditionibus materialibus species depuratas recipit. Similiter est etiam ordo in cognoscibilibus: res enim materiales, ut Commentator dicit, non sunt intelligibiles, nisi quia nos facimus eas intelligibiles: sunt enim intelligibiles in potentia tantum; sed actu intelligibiles efficiuntur per lumen intellectus agentis, sicut et colores actu visibiles per se ipsas; sed res immateriales sunt intelligibiles per se ipsas; unde sunt magis notæ secundum naturam, quamvis minus notæ nobis. Quia igitur Deus est in fine separationis a materia, cum ab omni potentialitate sit penitus immunis; relinquunt quod ipse est maxime cognoscitivus, et maxime cognoscibilis; unde ejus natura secundum hoc quod habet esse realiter, secundum hoc competit ei ratio cognoscibilitatis. Et quia secundum hoc etiam Deus est secundum quod natura sua est sibi; secundum hoc etiam cognoscit secundum quod natura sua est maxime cognoscitiva; unde Avicenna dicit in VIII suæ Metaph. (cap. VII a med. et cap. VI), quod ipse intellector et apprehensor sui est, eo quod sua quidditas spoliata, scilicet a materia, est res quæ est ipsemet.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod trinitas personarum multiplicatur in divinis per relationes quæ realiter sunt in Deo, scilicet relationes originis; sed relatio quæ consignificatur, cum dicitur, Deus scit se ipsum, non est aliqua relatio realis, sed rationis tantum: quodcumque enim idem ad se ipsum refertur, non est talis relatio aliquid in re, sed in ratione tantum, eo quod realis exigit duo extrema.

AD SECUNDUM dicendum, quod locutio hæc qua dicitur, quod sciens se, ad essentiam suam redit, est locutio metaphorica; non enim in intelligendo est motus, ut probatur in VII Physic. (com.

xx); unde nec, proprie loquendo, est ibi recessus aut reditus; sed pro tanto dicitur esse processus vel motus, in quantum ex uno cognoscibili pervenitur ad aliud; et in nobis fit per quemdam discursum, secundum quem est exitus et reditus in animam nostram, dum cognoscit se ipsam. Primo enim actus ab ipsa exiens terminatur ad objectum; et deinde reflectitur super actum; et deinde super potentiam et essentiam, secundum quod actus cognoscuntur ex objectis, et potentia per actus. Sed in divina cognitione non est aliquis discursus, ut prius (art. præc. ad I arg.) dictum est, quasi per notum in ignotum deveniat; nihilominus tamen ex parte cognoscibilium potest quidam circuitus in ejus cognitione inveniri; dum scilicet cognoscens essentiam suam alias res intuetur, in quibus suæ essentia similitudinem videt; et sic quodammodo ad suam essentiam redit; non quasi suam essentiam ex rebus aliis cognoscens, sicut in nostra anima accidebat. Sed tamen sciendum, quod reditio ad essentiam suam in lib. de Causis nihil aliud dicitur nisi substantia rei in se ipsa. Formæ enim in se non subsistentes, sunt super aliud effusæ et nullatenus ad se ipsas collectæ; sed formæ in se subsistentes ita ad res alias effunduntur, eas perficiendo, vel eis influendo, quod in se ipsis per se manent; et secundum hunc modum Deus maxime ad essentiam suam redit, quia omnibus providens, ac per hoc quodammodo in omnia exiens et procedens, in se ipso fixus et immixtus permanet.

AD TERTIUM dicendum, quod similitudo quæ est relatio realis, distinctionem rerum requirit; sed ei quæ est rationis relatio tantum, sufficit in similibus distinctio rationis.

AD QUARTUM dicendum, quod universale pro tanto est intelligibile, quia est a materia separatum; unde illa que non sunt per actum intellectus nostri a materia separata, sed per se ipsa sunt ab omni materia libera, maxime cognoscibilia sunt; et sic Deus maxime intelligibilis est, quamvis non sit universale.

AD QUINTUM dicendum, quod Deus et scit se, et intelligit se, et comprehendit se, quamvis, simpliciter loquendo, infinitus sit; non enim est infinitus privative, sic enim ratio infiniti congruit quantitati; habet enim partem post partem in infinitum. Unde infinitum si debeat cognosci secundum rationem suæ infinitatis, ut scilicet pars post partem cognoscatur, nullo modo poterit comprehendere, quia nunquam poterit venire ad finem, cum finem non habeat. Sed Deus dicitur infinitus negative, quia scilicet ejus essentia per aliquid non limitatur. Omnis autem forma in aliquo recepta terminatur secundum modum recipientis; unde, cum esse divinum non sit in aliquo receptum, quia ipse est suum esse; secundum hoc esse suum non est finitum; et pro tanto dicitur ejus essentia infinita. Et quia in quolibet intellectu creato vis cognoscitiva finita est, cum sit in aliquo recepta; et non potest intellectus noster pervenire ad cognoscendum ipsum ita clare

sicut cognoscibilis est; et secundum hoc non potest ipsum comprehendere, quia non pervenit ad finem cognitionis in ipso, quod est comprehendere, ut supra dictum est. Sed quia eodem modo quo essentia divina est infinita, et vis cognoscitiva ipsius est infinita; sua cognitio est tantum efficax quanta est ejus essentia; et ideo pervenit ad perfectam sui cognitionem; et secundum hoc comprehendere dicitur, non quia per comprehensionem talem ipsi cogniti finis aliquis statuatur; sed propter perfectionem cognitionis cui nihil deest.

AD SEXTUM dicendum, quod intellectus noster, cum sit finitus secundum suam naturam, non potest aliquid infinitum comprehendere, vel perfecte intelligere; et ideo supposita ista ejus natura, procedit ratio Augustini; sed natura intellectus divini est alia; et propter hoc ratio non sequitur.

AD SEPTIMUM dicendum, quod si fiat vis in verbo *Deus*, proprie loquendo, nec aliis nec sibi finitus est: sed pro tanto dicitur finitus, quia hoc modo a se ipso cognoscitur sicut aliquid finitum ab intellectu finito; sicut enim intellectus finitus potest pervenire ad finem cognitionis in re finita, ita intellectus ejus pervenit ad finem sui ipsius. Illa tamen ratio infiniti qua dicitur intransibile, est ratio infiniti privative accepti, de quo nihil ad propositum.

AD OCTAVUM dicendum, quod in omnibus illis quæ designant quantitatem in his quæ ad perfectionem pertinent, sequitur, si aliquid comparatum Deo sit tale, quod simpliciter sit tale; sicut si, Deo comparatum, est magnum, quod sit simpliciter magnum. Sed in illis quæ pertinent ad imperfectionem, non sequitur: non enim sequitur quod si aliquid, Deo comparatum, sit parvum, simpliciter sit parvum; quia omnia Deo comparata nihil sunt, et tamen simpliciter non nihil sunt. Unde quod est bonum Deo, simpliciter est bonum; sed quod est finitum Deo, non sequitur simpliciter finitum esse; quia finitum ad quamdam imperfectionem pertinet; sed bonum ad perfectionem; in utrisque tamen aliquid simpliciter est tale, quod secundum iudicium divinum tale invenitur.

AD NONUM dicendum, quod cum dicitur, Deum finite se ipsum cognoscere, hoc dupliciter intelligi potest. Uno modo ut modus referatur ad rem cognitam, ut, scilicet, cognoscat se esse finitum; et secundum hunc intellectum est falsum, quia sic cognitio sua esset falsa. Alio modo ut modus referatur ad cognoscentem; et sic adhuc dupliciter potest intelligi: uno modo ut *finite* nihil aliud sit quam perfecte; ut dicatur finite cognoscere, quoniam pervenit ad finem cognitionis; et sic Deus se ipsum finite cognoscit; alio modo ut *finite* pertineat ad efficaciam cognitionis; et secundum hoc infinite cognoscit, quia ejus cognitio est in infinitum efficax. Ex hoc autem quod sibi ipsi est finitus modo prædicto, non potest concludi quod se

finite cognoscat, nisi eo modo quo dictum est verum esse.

AD DECIMUM dicendum, quod ratio illa procedit secundum quod *ly finite* pertinet ad efficaciam cognitionis; et sic patet quod non cognoscit se finite.

AD UNDECIMUM dicendum, quod cum aliquem alio plus intelligere dicimus, dupliciter potest intelligi. Uno modo ut *ly plus* pertineat ad modum rei cognite; et sic nullus intelligentium plus alio intelligit de re intellecta secundum quod est intellecta; quicumque enim rei intellectæ plus attribuit vel minus quam natura rei habeat, errat, et non intelligit. Alio modo potest referri ad modum cognoscentis; et sic unus alio plus intelligit, sicut Angelus homine, et Deus Angelo, propter potentior vim intelligendi. Et similiter est etiam intelligenda illa quæ ad hoc probandum assumitur, scilicet intelligere rem aliter quam sit; si enim *ly aliter* sit modus rei cognite, tunc nullus intelligens intelligit rem aliter quam sit; quia hoc esset intelligere rem esse aliter quam sit; si autem sit modus cognoscentis, sic quilibet intelligens rem materialem, intelligit aliter quam sit; quia res quæ habet esse materiale, solum immaterialiter intelligitur.

ARTICULUS III. — *Utrum Deus alia a se cognoscat.* (1 part., quæst. xiv, art. 5.)

Tertio quæritur, utrum Deus cognoscat alia a se; et videtur quod non. Intellectum enim est perfectio intelligentis. Sed nihil aliud ab ipso potest esse perfectio ejus, quia sic esset aliquid eo nobilius. Ergo nihil aliud ab ipso potest esse intellectum ab eo.

2. Sed dicendum, quod res vel creatura secundum quod est cognita a Deo, est unum cum ipso. — Sed contra, creatura non est unum cum Deo nisi secundum quod est in eo. Si ergo Deus non cognoscit creaturam nisi secundum quod est unum cum eo, non cognoscit creaturam nisi secundum quod est in eo; et ita non cognoscit eam in propria natura.

3. Præterea, si intellectus divinus cognoscit creaturam; aut cognoscit ipsam per essentiam suam, aut per aliquid aliud extrinsecum. Si per aliud extrinsecum medium; cum omne medium quo cognoscitur sit perfectio cognoscentis, quia est forma ipsius inquantum est cognoscentis, ut patet de specie lapidis in pupilla; sequeretur quod aliquid extrinsecum a Deo esset perfectio ejus; quod est absurdum. Si autem cognoscat creaturam per essentiam suam; cum essentia sua sit aliud a creatura, sequeretur quod ex uno cognosceret aliud. Sed omnis intellectus ex uno cognoscentis aliud, est intellectus discurrens et ratiocinans. Ergo in intellectu divino est discursus, et sic erit imperfectus; quod est absurdum.

4. Præterea, medium per quod res cognoscitur, dicitur esse

proportionatum ei quod per ipsum cognoscitur. Sed essentia divina non est proportionata ipsi creaturæ, cum in infinitum ipsam excedat; in finiti autem ad finitum nulla est proportio. Ergo cognoscendo essentiam suam, non potest cognoscere creaturam.

5. Præterea, Philosophus in XV Metaph. (XII Metaph., comm. 1.) probat, quod Deus tantum se ipsum cognoscit. Sed *tantum* idem est quod non cum alio. Ergo non cognoscit alia a se.

6. Præterea, si cognoscit alia a se cum cognoscit se ipsum; aut ergo eadem ratione cognoscet se ipsum et alia, aut alia et alia. Si eadem; cum se ipsum per essentiam suam cognoscat, sequitur quod res alias per essentiam earum cognoscat; quod esse non potest. Si aut alia et alia ratione; cum cognitio cognoscentis sequatur rationem qua cognoscitur, continget quod in divina cognitione inveniatur multiplicitas et diversitas; quod repugnat divinæ simplicitati. Nullo ergo modo Deus creaturam cognoscit.

7. Præterea, magis distat creatura a Deo quam distat persona Patris a natura Divinitatis. Sed Deus non eodem cognoscit se esse Deum, et se esse Patrem: quia in hoc quod dicitur, Cognoscit se Patrem, includitur notio Patris, quæ non includitur cum dicitur, Cognoscit se esse Deum. Ergo, multo fortius, si creaturam cognoscit, alia ratione se ipsum cognoscit, et alia ratione creaturam; quod est absurdum, ut improbatum est (1) in arg. 6.

8. Præterea, eadem sunt principia essendi et cognoscendi. Sed non eodem Pater est Pater et Deus, ut dicit Augustinus (lib. LXXXIII Quæst., quæst. XLVI a med.). Ergo non eodem cognoscit Pater se esse Patrem, et esse Deum: et multo fortius non eodem cognoscit Pater se esse et creaturam, si creaturam cognoscit.

9. Præterea, scientia est assimilatio scientis ad scitum. Sed inter Deum et creaturam est minima assimilatio, cum sit ibi maxima distantia. Ergo Deus minimam cognitionem, vel nullam, de creaturis habet.

10. Præterea, quicquid cognoscit Deus, intuetur. Sed Deus, ut dicit Augustinus in lib. LXXXIII Quæstionum, nihil extra se intuetur. Ergo nec quicquam extra se cognoscit.

11. Præterea, eadem est comparatio creaturæ ad Deum, quæ puncti ad lineam; unde Trismegistus dicit: *Deus est sphaera intelligibilis, cujus centrum ubique, circumferentia vero nusquam*; per centrum exprimens (2) creaturam, ut Alanus exponit. Sed lineæ nihil deperit de ejus quantitate, si punctum ab ea separetur. Ergo et nihil deperit perfectioni divinæ, si cognitio creaturæ ei subtrahatur. Sed quidquid est in eo, ad

(1) Forte ut jam probatum est. — (2) *Al.* exponens.

ejus perfectionem pertinet, cum nihil accidentaliter sit in eo. Ergo ipse de creaturis cognitionem non habet.

12. Præterea, quidquid Deus cognoscit, ab æterno cognoscit, eo quod scientia sua non variatur. Sed quidquid cognoscit, est ens; quia cognitio ejus non est nisi entis. Ergo quidquid cognoscit Deus, ab æterno fuit. Sed nulla creatura fuit ab æterno. Ergo nullam creaturam cognoscit.

13. Præterea, omne quod perficitur aliquo alio, habet in se potentiam passivam respectu illius; quia perfectio est quasi forma perfecti. Sed Deus non habet in se potentiam passivam; hoc enim est principium transmutationis, quæ a Deo est procul. Ergo non perficitur aliquo alio a se. Sed perfectio cognoscentis dependet a cognoscibili; quia perfectio cognoscentis est in hoc quod actu cognoscit; quod non est nisi secundum quod scit aliquid cognoscibile. Ergo Deus non cognoscit aliud a se.

14. Præterea, ut dicitur in IV Metaph. (com. xxv. in fin.), motor est prior moto secundum naturam. Sed sicut sensibile est movens sensum, ut ibidem dicitur, intelligibile movet intellectum. Si ergo Deus intelligeret aliquid aliud a se, sequeretur quod aliquid esset prius eo; quod est absurdum.

15. Præterea, omne intellectum facit aliquam delectationem in intelligente; unde dicitur in I Metaph. (in princ.): *Omnes homines natura scire desiderant: inijusmodi autem signum est sensuum delectatio*, secundum quod quidam libri habent. Si ergo Deus aliquid aliud a se ipso cognosceret, illud aliud esset causa delectationis in ipso; quod est absurdum.

16. Præterea, nihil cognoscitur nisi per naturam entis. Sed creatura magis habet de non esse quam de esse, ut patet per multa Sanctorum dicta. Ergo creatura magis Deo est incognita quam nota.

17. Præterea, nihil apprehenditur nisi secundum quod habet rationem veri; sicut nihil appetitur nisi secundum quod habet rationem boni. Sed creaturæ visibiles comparantur in Scriptura mendacio, ut patet Eccli., xxxiv. 2: *Quasi qui comprehendit ventum*, etc. Ergo creaturæ magis sunt Deo incognitæ quam notæ.

18. Sed dicendum, quod creatura non dicitur non ens nisi secundum comparisonem ad Deum. — Sed contra, creatura non cognoscitur a Deo nisi inquantum ad ipsum comparatur. Si igitur creatura secundum quod comparatur ad Deum est mendacium et non ens, et sic incognoscibilis, nullo modo a Deo cognosci poterit.

19. Præterea, nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu. Sed in Deo non est ponere sensitivam cognitionem, quia materialis est. Ergo ipse non intelligit res creatas, cum non sint prius in ejus sensu.

20. Præterea, res præcipue cognoscuntur per suas causas; et maxime per causas quæ sunt causæ esse rei. Sed inter qua-

tuor causas, efficiens et finalis sunt causæ fieri, non esse rei; forma autem et materia sunt causæ essendi rerum, quia intrans ejus constitutionem. Deus autem non est causa rerum nisi efficiens et finalis. Ergo minimum est quod de creaturis cognoscit.

Sed contra, Hebr., iv, 13: *Omnia nuda sunt et aperta oculis ejus.*

Præterea, cognito uno relativorum, cognoscitur aliud. Sed principium et principiatum relative dicuntur. Ergo, cum ipse sit principium rerum per essentiam suam; cognoscendo essentiam suam, cognoscit creaturam.

Præterea, Deus est omnipotens. Ergo eadem ratione debet dici omnipotens; ergo non tantum scit res fruibiles, sed etiam utiles.

Præterea, Anaxagoras posuit intellectum immixtum, ut omnia cognoscat; et ob hoc a Philosopho commendatur in III de Anima (comm. iv; et lib. I, comm. iii, iv; et VIII Phys., comm. xxxvii). Sed intellectus divinus est maxime immixtus et purus. Ergo maxime omnia cognoscit; et non solum se, sed etiam alia.

Præterea, quanto aliqua formarum est simplicior, tanto est plurium formarum comprehensiva. Sed Deus est substantia simplicissima. Ergo ipse est comprehensivus formarum omnium rerum; ergo cognoscit omnes res, non solum se ipsum.

Præterea, propter quod unumquodque tale, et ipsum magis. Sed Deus est causa cognoscendi creaturas omnibus qui cognoscunt: ipse enim est *lux qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*; Joan., i, 9. Ergo ipse maxime cognoscit creaturas.

Præterea, Augustinus probat in lib. de Trinit. (X, cap. i et ii), quod nihil diligit nisi cognitum. Sed Deus *diligit omnia que sunt*; Sapient., xi, 25. Ergo etiam omnia cognoscit.

Præterea, in Psalm. xciii, 9, dicitur: *Qui fixavit oculum, non considerat?* quasi dicat, sic. Ergo ipse Deus, qui fecit omnia, considerat et cognoscit omnia.

Præterea, in Psalm. alibi (Ps. xxxii, 15), dicitur: *Qui fixavit singillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum.* Hic (1) autem est Deus, cordium cognitor vel factor. Ergo cognoscit opera hominum, et sic alia a se.

Præterea, idem habetur ex hoc quod alibi in Psalm. cxxxv, 5, dicitur: *Qui fecit coelos in intellectu.* Ergo ipse intelligit coelos quos ipse creavit.

Præterea, cognita causa, præcipue formali, cognoscitur effectus. Sed Deus est causa formalis exemplaris creaturarum. Ergo, cum se ipsum cognoscat, cognoscit etiam creaturas.

(1) Al. hinc.

Respondeo dicendum, quod absque dubio concedendum est, quod Deus non solum se cognoscit, sed etiam omnia alia: quod quidem hoc modo probari potest. Omne enim quod naturaliter in alterum tendit, oportet quod hoc habeat ex aliquo dirigente ipsum in finem; alias casu in illud tenderet. In rebus autem naturalibus invenimus naturalem appetitum, quo unaquæque res in finem suum tendit; unde oportet supra omnes res naturales ponere aliquem intellectum, qui res naturales ad suum finem ordinaverit, et eis naturalem inclinationem sive appetitum indiderit. Sed res non potest ordinari ad finem aliquem, nisi res ipsa cognoscatur simul cum fine ad quem ordinanda est; unde oportet quod in intellectu divino, a quo rerum nature origo provenit et naturalis ordo in rebus, sit naturalium rerum cognitio; et hanc probationem innuit Ps. xciii, 9, cum dicit: *Qui fixavit oculum, non considerat?* ut Rabbi Moyses dicit; quod idem est ac si diceretur: qui oculum fecit sic proportionatum ad suum finem, qui est ejus actus, scilicet visio; nonne considerat oculi naturam? Sed oportet videre ulterius per quem modum creaturas cognoscit.

Sciendum est igitur, quod, cum omne agens agat in quantum est in actu, oportet quod id quod per agentem efficitur, aliquo modo sit in agente; et inde est quod omne agens agit sibi simile. Omne autem quod est in altero, est in eo per modum recipientis; unde, si principium activum sit materiale, effectus ejus est in eo quasi materialiter, quia velut in virtute quadam materiali; si autem sit immateriale activum principium, etiam effectus in eo immaterialiter erit. Dicitur autem est supra, quod secundum hoc aliquid cognoscitur ab altero secundum quod in eo immaterialiter recipitur; et inde est quod principia activa materialia non cognoscunt effectus suos, quia non sunt effectus sui in eis secundum quod cognoscibiles sunt; sed in principis activis immaterialibus effectus sunt secundum quod cognoscibiles sunt, quia immaterialiter; unde omne principium activum immateriale cognoscit effectum suum. Inde est quod in lib. de Causis (proposit. viii) dicitur quod intelligentia cognoscit id quod est sub se, in quantum est causa ejus. Unde, cum Deus sit rerum immateriale principium activum, sequitur quod apud ipsum sit rerum cognitio.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectum non est perfectio intelligentis secundum illam rem qua cognoscitur (res enim illa est extra intelligentem), sed secundum rei similitudinem qua cognoscitur: quia perfectio est in perfecto; lapis autem non est in anima, sed similitudo lapidis. Sed similitudo rei intellectæ est in intellectu dupliciter: quandoque ut aliud ab ipso intelligente; quandoque vero ut ipsa intelligentis essentia; sicut intellectus noster cognoscendo

se ipsum cognoscit alios intellectus, inquantum ipse est similitudo aliorum intellectuum; sed similitudo lapidis in ipso existens, non est ipsa essentia intellectus, quia recipitur in eo sicut forma quasi in materia. Hæc autem forma, quæ est aliud ab intellectu, quandoque comparatur ad rem cuius est similitudo, ut causa ejus: ut patet in intellectu pratico, cuius forma est causa rei operatæ; quandoque autem est effectus rei, sicut patet de intellectu nostro speculativo accipiente cognitionem a rebus. Quodcumque ergo intellectus cognoscit rem aliquam per similitudinem quæ non est intelligentis essentia, tunc intellectus perficitur aliquo alio a se; sed si illa similitudo sit causa rei, perficitur tantum similitudine, et nullo modo re cuius est similitudo; sicut domus non est perfectio artis, sed magis e converso. Si autem sit effectus rei, tunc res erit etiam quodammodo perfectio intellectus active, sed similitudo ejus formaliter. Cum vero similitudo rei cognita est ipsa intelligentis essentia, non perficitur per aliud a se, nisi forte active; utpote si ejus essentia sit ab alio effecta. Et quia intellectus divinus non habet scientiam causatam a rebus; nec similitudo rei, per quam cognoscit res, est aliud quam sua essentia, nec essentia sua est ab alio causata; nullo modo ex hoc quod cognoscit res alias, sequitur quod ejus intellectus sit ab alio perfectus.

AD SECUNDUM dicendum, quod Deus non cognoscit alia secundum quod in ipso sunt, si ly *secundum quod* referatur ad cognitionem ex parte cogniti: quia non cognoscit in rebus solum esse quod habent in ipso secundum quod sunt unum cum eo, sed etiam esse quod habent extra ipsum, secundum quod diversificantur ab eo; si autem ly *secundum quod* determinet cognitionem ex parte cognoscentis, sic verum est quod Deus non cognoscit res nisi secundum quod sunt in ipso; quia ex similitudine rei, quæ est idem cum ipso existens.

AD TERTIUM dicendum, quod Deus hoc modo cognoscit creaturas secundum quod sunt in ipso. Effectus autem in quacumque causa efficiente existens non est aliud ab ipsa, si accipitur illud quod est per se causa; sicut domus in arte, non est aliud quam ars; quia secundum hoc effectus est in principio activo quod principium activum assimilat sibi effectum; hoc autem est ex hoc ipso quo agit; unde si aliquod principium activum agat per suam formam tantum, secundum hoc est effectus ejus in eo quod habet formam illam, nec effectus ejus in eo erit distinctus a forma sua. Similiter nec in Deo, cum agat per suam essentiam, effectus ejus in eo (1) non est distinctus ab essentia sua, sed omnino unum;

(1) *Al.* in quo.

et ideo hoc quo cognoscit creaturam, non est aliud quam essentia sua. Nec tamen sequitur quod cognoscendo effectum per hoc quod essentiam suam cognoscit, sit aliquis discursus in intellectu ejus; tunc enim dicitur solum intellectus de uno in aliud discurrere, quando diversa apprehensione utrumque apprehendit; sicut intellectus noster alio actu apprehendit causam et effectum; et ideo effectum per causas cognoscens dicitur discurrere in effectum: quando vero non alio actu fertur potentia cognoscitiva in medium quo cognoscit, et in rem cognitam, tunc non est aliquis discursus in cognitione; sicut visus cognoscens lapidem per speciem lapidis in ipso existentem vel rem quæ resultat in speculo per speculum, non dicitur discurrere; quia idem est ferri in similitudinem rei, et in rem quæ per talem similitudinem cognoscitur. Hoc modo autem Deus per essentiam suam effectus suos cognoscit, sicut per similitudinem rei cognoscitur res ipsa; et ideo una cognitione se et alia cognoscit, ut etiam dicit Dionysius (VII cap. de divinis Nomin.) sic dicens: *Non igitur Deus propriam habet sui ipsius cognitionem aliam quam communem existentia omnia comprehendentem*; et ideo nullus discursus est in ejus intellectu.

AD QUARTUM dicendum, quod aliquid dicitur proportionatum alicui dupliciter. Uno modo quia inter ea attenditur proportio; sicut dicimus quatuor proportionari duobus, quia se habet in dupla proportione ad duo. Alio modo per modum proportionalitatis; ut si dicamus sex et octo esse proportionata, quia sicut sex est duplum ad tria, ita et octo ad quatuor; est enim proportionalitas similitudo proportionum. Et quia in omni proportione attenditur habitudo ad invicem eorum quæ proportionari dicuntur secundum aliquem determinatum excessum unius super alterum; ideo impossibile est infinitum aliquid proportionari finito per modum proportionis. Sed in his quæ proportionata dicuntur per modum proportionalitatis, non attenditur habitudo eorum ad invicem, sed similis habitudo aliquorum duorum ad alia duo; et sic nihil prohibet proportionatum esse infinitum infinito: quia sicut quoddam finitum est æquale cuidam finito, ita infinitum est æquale alteri infinito; et secundum hoc modum oportet esse proportionatum medium ei quod per ipsum cognoscitur; ut, scilicet, sicut se habet ad aliud demonstrandum, ita se habeat quod per ipsum cognoscitur ad hoc quod demonstretur; et sic nihil prohibet essentiam (1) divinam esse medium quo creatura cognoscitur.

AD QUINTUM dicendum, quod aliquid intelligitur dupliciter: uno modo in se ipso, quando scilicet ex ipsa re intellecta vel cognita formatur acies intuentis; alio modo videtur ali-

(1) *Al.* per essentiam.

quid in altero, quo cognito et illud cognoscitur. Deus ergo (1) se ipsum tantum cognoscit in se ipso, alia vero in se ipsis cognoscit, sed cognoscendo suam essentiam; et secundum hoc Philosophus dixit, quod Deus tantum se ipsum cognoscit; cui etiam consonat dictum Dionysii (VII cap. de divin. Nomin.); *Deus, inquit, existentia cognoscit, non scientia quæ sit existentium, sed quæ sit sui ipsius.*

AD SEXTUM dicendum, quod si ratio cognitionis accipiatur ex parte cognoscentis, Deus eadem ratione cognoscit se et alia; quia et idem cognoscens, et idem cognitionis actus, et idem medium est cognoscendi. Si autem accipiatur ratio ex parte rei cognita, sic non eadem ratione se cognoscit et alia, quia non est eadem habitudo sui et aliorum ad medium quo cognoscit; quia ipse illi medio est idem per essentiam, res autem alia per assimilationem; et ideo se ipsum cognoscit per essentiam, alia vero per similitudinem; idem tamen est quod ejus est essentia, et aliorum similitudo.

AD SEPTIMUM dicendum, quod, ex parte cognoscentis, omnino eadem cognitione cognoscit Deus se esse Deum et se esse Patrem; sed non est idem quo cognoscit ex parte cogniti; cognoscit enim se esse Deum Deitate, et se esse Patrem Paternitate, quæ secundum modum intelligendi non idem est quod Deitas, quamvis realiter unum sit.

AD OCTAVUM dicendum, quod illud quod est principium essendi, est etiam principium cognoscendi ex parte rei cognita, quia per sua principia res cognoscibilis est, sed illud quo cognoscitur ex parte cognoscentis, est similitudo rei, vel principiorum ejus; quæ non est principium essendi ipsi rei, nisi forte in practica cognitione.

AD NONUM dicendum, quod similitudo aliquorum duorum ad invicem potest dupliciter attendi. Uno modo secundum convenientiam in ipsa natura; et talis similitudo non requiritur inter cognoscens et cognitum; immo videmus quandoque quod, quanto talis similitudo est minor, tanto cognitio est perspicacior; sicut minor est similitudo similitudinis quæ est in intellectu ad lapidem, quam illius quæ est in sensu, cum sit a materia magis remota; et tamen intellectus perspicacius cognoscit quam sensus. Alio modo quantum ad representationem; et hæc similitudo requiritur cognoscentis ad cognitum. Quamvis igitur sit minima similitudo creaturæ ad Deum secundum convenientiam in natura; est tamen maxima similitudo secundum quod expressissime divina essentia representat creaturam; et ideo intellectus divinus optime rem cognoscit.

AD DECIMUM dicendum, quod cum dicitur, Deus nihil extra se intuetur, intelligendum est sicut in quo intuetur; non sicut

(1) *Id.* non ergo.

quod intuetur; illud enim in quo omnia intuetur, in ipso est.

AD UNDECIMUM dicendum, quod quamvis a linea si diminuat punctus in actu, nihil deperat de lineæ quantitate; si tamen diminuat a linea quod non sit ad punctum terminabilis, perbit lineæ substantia. Similiter etiam de Deo; non enim aliquid Deo deperit, si ejusmodi creatura ponatur non esse; deperit tamen perfectionis ipsius, si auferatur ab eo potestas producendi creaturam. Non autem cognoscit res solum secundum quod sunt in actu, sed etiam secundum quod sunt in potentia ejus.

AD DUODECIMUM dicendum, quod quamvis cognitio non sit nisi entis, non tamen oportet quod illud quod cognoscitur, sit tunc ens in sui natura quando cognoscitur; sicut enim cognoscimus distantia loco, ita cognoscimus distantia tempore, ut patet de præteritis; et ita non est inconveniens, si cognito ponatur de rebus non æternis.

AD DECIMATERTIUM dicendum, quod perfectionis nomen, si stricte accipiatur, in Deo non potest poni; quia nihil est perfectum nisi quod est factum; sed in Deo (1) nomen perfectionis accipitur magis negative quam positive: ut dicatur perfectus, quia nihil deest ei ex omnibus; non quod sit in eo aliquid quod sit in potentia ad perfectionem, quod aliquo periciatur quod sit actus ejus; et ideo non est in eo potentia passiva.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod intelligibile et sensibile non movent sensum vel intellectum nisi secundum quod cognitio sensitiva vel intellectiva a rebus accipitur; non est autem talis divina cognitio; et ideo ratio non procedit.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod secundum Philosophum, in VIII Metaph. et X Ethic. (cap. IV et V), delectatio intellectus est ex operatione convenienti; unde ibi dicitur quod Deus una et simplici operatione gaudet. Secundum hoc igitur aliquid intelligibile est causa delectationis intellectus secundum quod est causa operationis ipsius; hoc autem est secundum quod facit similitudinem suam in ipso, quo intellectus opere informatur; unde patet quod res quæ intelligitur, non est causa delectationis in intellectu nisi quando cognitio intellectus a rebus accipitur; quod non est in intellectu divino.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod esse simpliciter et absolute dictum, de solo divino esse intelligitur, sicut et bonum; ratione cuius dicitur Luc., XVIII, 19: *Nemo bonus nisi solus Deus.* Unde quantum creatura accedit ad Deum, tantum habet de esse; quantum vero ab eo recedit, tantum habet de non esse; et quia non accedit ad Deum nisi secundum quod esse finitum participat, distat autem in infinitum; ideo dicitur quod plus habet de non esse: et tamen illud esse quod habet, cum a Deo sit, a Deo cognoscitur.

(1) *Id.* ideo.

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod creatura visibilis non habet veritatem nisi secundum quod accedit ad primam veritatem; secundum vero quod ab ea recedit, habet falsitatem, ut et Avicenna dicit (lib. VIII Metaph., cap. vi).

AD DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod aliquid comparatur Deo dupliciter: vel secundum commensurationem, et sic creatura Deo comparata invenitur quasi nihil; vel secundum conversionem ad Deum, a quo esse recipit; et sic hoc solum esse habet quo comparatur ad Deum; et sic etiam a Deo cognoscibilis est.

AD DECIMUMNONUM dicendum, quod verbum illud est intelligendum de intellectu nostro, qui a rebus scientiam accipit; gradatim enim res a sua materialitate ad immaterialitatem intellectus deducitur, scilicet mediante immaterialitate sensus; et ideo oportet ut quod est in intellectu nostro, prius in sensu fuerit; quod in intellectu divino locum non habet.

AD VICESIMUM dicendum, quod quamvis agens naturale, ut Avicenna dicit (lib. VI Metaph., cap. ii), non sit causa nisi fieri; cuius signum est quod eo destructo non cessat esse rei, sed fieri solum; agens tamen divinum quod est influens esse rebus, est causa essendi, quamvis rerum constitutionem non intret; et tamen est similitudo principiorum essentialium, quæ intrant rei constitutionem; et ideo non solum cognoscit fieri rei, sed esse ejus, et principia essentialia ipsius.

ARTICULUS IV. — *Utrum Deus de rebus propriam et determinatam cognitionem habeat.* — (I part., quæst. xiv, art. 6.)

Quarto quæritur, utrum Deus de rebus propriam habeat cognitionem, et determinatam; et videtur quod non. Quia, sicut dicit Boetius (super Proœmium Porphyrii in Prædicab., non procul a fin.), *universale est dum intelligitur, singulare dum sentitur*. Sed in Deo non est cognitio sensitiva, sed intellectiva tantum. Ergo Deus non habet nisi universalem cognitionem de rebus.

2. Præterea, si Deus cognoscit creaturas, aut cognoscit eas pluribus, aut uno. Si pluribus: ergo ejus scientia plurificatur etiam ex parte cognoscentis; quia id quod cognoscatur, in cognoscente est. Si autem uno; cum per unum non possit haberi de multis cognitio propria et distincta, videtur quod Deus non habeat propriam cognitionem de rebus.

3. Præterea, sicut Deus est causa rerum, eo quod eis esse influit; ita ignis est causa calidorum ex hoc quod eis calorem influit. Sed si ignis se ipsum cognosceret; cognoscendo calorem suum non cognosceret alia, nisi in quantum sunt calida. Ergo Deus cognoscendo essentiam suam, non cognoscit alia, nisi in quantum sunt entia. Sed istud non est habere propriam co-

gnitionem de rebus, sed maxime universalem. Ergo Deus non habet propriam cognitionem de rebus.

4. Præterea, propria cognitio de re aliqua haberi non potest nisi per speciem, quæ nihil majus vel minus concipiat quam in re sit: sicut enim viridis color imperfecte cognosceretur per speciem deficientem ab ipso, scilicet nigri; ita imperfecte cognosceretur per speciem superexcedentem, scilicet albi, in quo perfectissime natura coloris invenitur; unde et albedo est mensura omnium colorum, ut dicitur in X Metaph. (text. com. iii et v). Sed quantum essentia divina superat creaturam, tantum creatura deficit a Deo. Cum ergo divina essentia nullo modo proprie et complete possit cognosci mediante creatura; nec creatura poterit cognosci proprie mediante essentia divina. Sed Deus non cognoscit creaturam nisi per essentiam suam. Ergo non habet propriam cognitionem de creaturis.

5. Præterea, omne medium quod facit propriam cognitionem de re, potest assumi ut medium demonstrationis ad concludendum illud. Sed essentia divina non hoc modo se habet ad creaturam; alias creaturæ essentia quodcumque fuit essentia divina. Ergo Deus cognoscens creaturas per essentiam suam, non habet propriam cognitionem de rebus.

6. Præterea, si Deus cognoscit creaturam; aut cognoscit eam in propria natura, aut in idea. Si in propria natura; tunc propria natura creaturæ est medium quo Deus cognoscit creaturam. Sed medium cognoscentis est perfectio cognoscentis. Ergo natura creaturæ erit perfectio divini intellectus; quod est absurdum. Si vero in idea cognoscit creaturam; cum idea sit magis remota a re quam essentialia vel accidentalia rei, minorem cognitionem habebit de re quam illa quæ est per essentialia vel accidentalia rei. Sed omnis propria cognitio de re habet per essentialia vel per accidentalia ejus; quia etiam accidentia maximam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est, ut dicitur in I de Anima (com. ii). Ergo Deus non habet propriam cognitionem de rebus.

7. Præterea, per medium universale non potest haberi propria cognitio de aliquo particulari; sicut per animal non potest haberi propria cognitio de homine. Sed essentia divina est medium maxime universale, quia communiter se habet ad omnia cognoscenda. Ergo Deus per essentiam non potest habere propriam cognitionem de creaturis.

8. Præterea, cognitio disponitur secundum medium cognoscendi. Ergo propria cognitio non habebitur nisi per proprium medium. Sed essentia divina non potest esse proprium medium cognoscendi hanc creaturam; quia si esset proprium medium cognoscendi hanc creaturam, jam alterius non esset proprium medium cognoscendi; quod enim inest huic et alteri, est commune utrique, et non proprium alteri. Ergo Deus per essentiam

suam creaturas cognoscens, non habet propriam cognitionem de eis.

9. Præterea, dicit Dionysius (vii cap. de div. Nomin.), quod Deus cognoscit materialia immaterialiter, et multa unite, sive distincta indistincte. Sed talis est divina cognitio qua Deus res cognoscit. Ergo Deus habet indistinctam cognitionem de rebus; et ita, non proprie cognoscit hoc aut illud.

Sed contra, nullus potest discernere inter illa de quibus non habet propriam cognitionem. Sed Deus hoc modo creaturas cognoscit, quod inter eas discernit; cognoscit enim hanc non esse illam; alias non daret singulis suam capacitatem, nec redderet unicuique secundum opus suum, juste de actibus hominum iudicando. Ergo Deus habet propriam cognitionem de rebus.

Præterea, nihil imperfectum est Deo tribuendum. Sed cognitio qua cognoscitur aliquid in communi et non in speciali, est imperfecta, cum ei aliquid desit. Ergo divina cognitio non est in communi tantum de rebus, sed etiam in speciali.

Præterea, secundum hoc accideret, Deum, qui est felicissimus, esse insipientissimum, si non cognosceret hoc de rebus quod nos cognoscimus; quod pro inconvenienti habet Philosophus in lib. de Anima (I, text. lxxx), et in III Metaph. (com. xv).

Respondeo dicendum, quod ex hoc ipso quod Deus res ordinat ad suum finem, probari potest quod Deus propriam cognitionem habet de rebus; quia res aliqua non potest in proprium finem ordinari per aliquam cognitionem, nisi cognoscatur propria ejus natura, secundum quam habet determinatam habitudinem ad finem illum. Qualiter hoc autem esse possit, hoc modo considerandum est. Per cognitionem enim causæ cognoscitur effectus, secundum hoc quod effectus ex ea consequitur; unde, si sit aliqua causa universalis, ejus actio ad aliquem effectum non determinetur nisi mediante aliqua causa particulari; per cognitionem illius causæ communis non habebitur propria cognitio de effectu, sed sciatur in communi tantum; sicut actio solis determinatur ad productionem hujus plantæ mediante vi seminativa, quæ est in terra vel in semine; unde si sol cognosceret se ipsum, non haberet cognitionem propriam de hac planta, sed communem tantum, nisi cum hoc cognosceret propriam causam ejus. Et ideo ad hoc quod habeatur propria et perfecta cognitio de aliquo effectu, oportet quod in cognoscente congregentur omnes cognitiones causarum propriarum et communium; et hoc est quod Philosophus dicit I Physic. (text. com. n): *Tunc cognoscere dicimur unumquodque, cum causas cognoscimus primas, et principia prima usque ad elementa*, id est causas proximas, ut Commentator exponit. Secundum hoc autem aliquid in cognitione divina ponimus, secundum quod ipse per essentiam suam est causa ejus; sic enim in ipso est et (1) cognosci potest;

(1) *Al. ut.*

unde, cum ipse sit causa omnium causarum propriarum et communium, ipse per essentiam suam cognoscit omnes causas proprias et communes; quia nihil est in re per quod determinetur ejus natura communis, cujus Deus non sit causa; et ideo per quam rationem potest cognoscere communem rerum naturam, per eandem ponetur cognoscere propriam naturam uniuscujusque, et proprias causas. Et hæc rationem assignat Dionysius (vii cap. de divin. Nomin.), sic dicens: *Si secundum unam causam Deus omnibus existentibus esse tradidit, secundum eandem causam sciet omnia; et infra: Ipsa enim omnium causa se ipsam cognoscens vacat alicubi, si ea quæ sunt ab ipsa, et quorum est causa, ignoraverit*. Vacare dicit deficere a causalitate alicujus quod in re invenitur; quod sequeretur, si aliquid eorum quæ sunt in re, ignoraret.

Et sic patet ex dictis, quod omnia similia quæ inducuntur ad manifestandum quod Deus per se omnia cognoscit, sunt deficientiora; sicut quod inducitur de puncto, qui si se cognosceret, diceretur, quod lineas cognosceret; et de luce, quod cognoscendo se, cognosceret colores; non enim quicquid est in linea, potest reduci in punctum sicut in causam; nec quicquid est in colore, ad lucem; unde punctus cognoscens se ipsum, non cognosceret lineas nisi in universali, similiter nec lux colorem; secus autem est de cognitione divina, ut ex dictis, art. præc., patet.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Boetii intelligendum est de intellectu nostro, non autem de intellectu divino, quia singularia cognoscere potest, ut infra dicitur; et tamen intellectus noster singularia non cognoscens, propriam habet cognitionem de rebus, cognoscens eas secundum proprias rationes speciei; unde etsi etiam intellectus divinus singularia non cognosceret, nihilominus posset de rebus propriam cognitionem habere.

Ad secundum dicendum, quod Deus cognoscit omnia uno, quod est ratio plurium, scilicet essentia sua, quæ est similitudo rerum omnium; et quia essentia sua est propria ratio uniuscujusque rei, ideo de unoquoque propriam cognitionem habet. Qualiter autem unum possit esse multorum ratio propria et communis, sic considerari potest. Essentia enim divina secundum hoc est ratio alicujus rei, quod res illa divinam essentiam imitatur. Nulla autem res imitatur divinam essentiam ad plenum; sic enim non posset esse nisi una imitatio ipsius; nec sua essentia esset per modum istum nisi unius propria ratio, sicut una sola est imago Patris perfecte eum imitans, scilicet Filius. Sed quia res creata imperfecte imitatur divinam essentiam, contingit esse diversas res diversimode imitantes; in quarum nulla est aliquid quod non deducatur a similitudine divinæ essentiae; et ideo illud quod est proprium unicuique rei, habet in divina essentia quod imitatur; et secundum hoc divina essentia est similitudo rei quan-

tum ad proprium ipsius rei, et sic est propria ipsius ratio : et eadem ratione est propria alterius, et omnium aliorum. Est igitur communis omnium ratio, inquantum est res ipsa una, quam omnia imitantur : sed est propria huius ratio vel illius, secundum quod res eam diversimode imitantur : et sic propriam cognitionem divina essentia facit de unaquaque re, inquantum est propria ratio uniuersusque.

AD TERTIUM dicendum, quod ignis non est causa calidorum quantum ad omne id quod in eis invenitur, sicut dictum est de essentia divina; et ideo non est simile.

AD QUARTUM dicendum, quod albedo superabundat a viridi colore quantum ad alterum eorum quod est de natura coloris, scilicet quantum ad lucem, quæ est quasi formale in compositione coloris, et secundum hoc est mensura aliorum colorum; sed in coloribus invenitur aliquid aliud quod est quasi materiale in ipsis, scilicet terminatio diaphani; et secundum hoc albedo non est mensura colorum: et sic patet quod in specie albedinis non est totum quod in aliis coloribus invenitur; et ideo per speciem albedinis non potest haberi propria cognitio de quolibet aliorum colorum; secus autem est de essentia divina. Et præterea in essentia divina sunt res aliæ sicut in causa; alii autem colores non sunt in albedine sicut in causa; et ideo non est simile.

AD QUINTUM dicendum, quod demonstratio est species argumentationis, quæ quodam discursu intellectus perficitur: unde intellectus divinus, qui sine discursu est, non cognoscit per essentiam suam effectus quasi demonstrando, etsi certiores cognitionem habeat de rebus per essentiam suam quam demonstrator per demonstrationem. Si quis etiam ejus essentiam comprehenderet, certius per eam singulorum naturam cognosceret quam per medium demonstrationis conclusio cognoscat. Nec tamen sequitur quod effectus Dei sint ab æterno, propter hoc quod essentia ejus est æterna; quia effectus non sunt hoc modo in ejus essentia ut semper in se ipsis sint, sed ut quandoque sint; quando, scilicet, divina sapientia determinavit.

AD SEXTUM dicendum, quod Deus cognoscit res in propria natura, si ista determinatio referatur ad cognitionem ex parte cogniti: si autem loquamur de cognitione cognoscentis, sic cognoscit res in idea, idest per ideam, quæ est similitudo omnium quæ sunt in re, et accidentalium et essentialium, quamvis ipsa non sit accedens rei neque essentia ejus; sicut et similitudo rei in intellectu nostro non est essentialis vel accidentalis ipsi rei, sed similitudo vel essentia vel accidentis.

AD SEPTIMUM dicendum, quod essentia divina non est univiale medium quasi universalis forma, sed quasi univer-

salis causa. Alio autem modo se habet ad faciendam cognitionem rerum causa universalis, et forma universalis: in forma enim universalis est effectus in potentia quasi materiali; sicut differentie sunt in genere secundum proportionem qua forme sunt in materia, ut Porphyrius dicit: sed effectus sunt in causa in potentia activa; sicut domus est in mente artificis ut in potentia activa. Et quia unumquodque cognoscitur secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia: ideo hoc quod differentie specificantes genus sunt in genere in potentia, non sufficit ad hoc quod per formam generis habeatur propria cognitio de specie; sed ex hoc quod propria alicujus rei sunt in aliqua causa activa, sufficit ut per causam illam habeatur cognitio de illa re: unde per ligna et lapides non cognoscitur domus, sicut cognoscitur per formam suam, quæ est in artifice. Et quia in Deo sunt proprie cognitiones uniuersusque sicut in causa activa; ideo, quamvis sit univiale medium, potest propriam cognitionem facere de unaquaque re.

AD OCTAVUM dicendum, quod essentia divina est et commune medium et proprium, sed non secundum idem, ut dictum est, in corp. artic.

AD NONUM dicendum, quod cum dicitur, *Deus scit distincta indistincte*, si ly *indistincte* determinet cognitionem ex parte cognoscentis, sic verum est; et sic intelligit Dionysius, quod ipse una cognitione omnia distincta cognoscit. Si autem determinet cognitionem ex parte cogniti, sic falsa est: Deus enim cognoscit distinctionem unius rei ab alia, et cognoscit id per quod unum ab alio distinguitur: unde propriam cognitionem habet de unoquoque.

ARTICULUS V. — *Utrum Deus singularia cognoscat.*

(I part., quæst. xiv, art. 2.)

Quinto quæritur, utrum Deus cognoscat singularia; et videtur quod non. Intellectus enim noster singularia non cognoscit, quia est a materia separatus. Sed intellectus divinus est multo magis separatus a materia quam noster. Ergo singularia non cognoscit.

2. Sed dicendum, quod intellectus noster non habet hoc solum quod singularia non cognoscat, quia est immaterialis; sed quia abstrahit a rebus cognitionem. — Sed contra, intellectus noster non accipit a rebus nisi mediante sensu vel imaginatione: per prius ergo a rebus accipiunt sensus et imaginatio quam intellectus; et tamen per sensum et imaginationem singularia cognoscuntur. Ergo illa non est ratio quod intellectus singularia non cognoscat, quia cognitionem a rebus accipit.