

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 certiorum 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 quaeritur, 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.

3. Sed dicendum quod intellectus accipit a rebus formam penitus depuratum, non autem sensus et imaginatio. — Sed contra, depuratio formæ in intellectu receptæ non est ratio quare intellectus singularia non cognoscat ratione termini a quo: immo secundum hoc magis deberet cognoscere, quia secundum hoc totam assimilationem suam trahit, quod a re recipit. Relinquitur ergo quod depuratio formæ non impedit cognitionem singularis nisi secundum terminum ad quem, qui est puritas quam in intellectu habet. Sed ista puritas formæ est tantum propter immunitatem intellectus a materia. Ergo ista est sola ratio quare intellectus noster singularia non cognoscat, quia est a materia separatus; et sic habetur propositum, quod Deus singularia non cognoscat.

4. Præterea, si Deus cognoscat singularia, oportet quod omnia cognoscat: quia eadem est ratio de uno et de omnibus. Sed non cognoscat omnia. Ergo nulla. Probatio mediæ. Sicut dicit Augustinus in *Enchir.* (cap. xvii), *melius est nulla nescire quam scire*, scilicet vilia. Sed inter singularia multa sunt vilia. Cum ergo quod melius est, sit in Deo rependum; videtur quod non omnia singularia cognoscat.

5. Præterea, omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Sed nulla est assimilatio singularium ad Deum: quia singularia sunt mutabilia et materialia, et multa alia huiusmodi habent, quorum contraria penitus sunt in Deo. Ergo Deus singularia non cognoscat.

6. Præterea, quicquid Deus cognoscat, perfecte cognoscat. Sed perfecta cognitio non habetur de re nisi quando cognoscitur eo modo quo est. Cum ergo Deus non cognoscat singulare eo modo quo est (quia singulare materialiter est, Deus autem immaterialiter cognoscat); videtur quod Deus non possit perfecte singularia cognoscere; et ita nullo modo cognoscat.

7. Sed dicendum, quod perfecta cognitio requirit ut cognoscens cognoscat rem eo modo quo est, ut modus accipiatur ex parte cogniti; non autem sit accipiatur ex parte cognoscentis. — Sed contra, cognitio fit per applicationem cogniti ad cognoscentem. Ergo oportet quod idem sit modus cogniti et cognoscentis; et sic prædicta distinctio nulla videtur.

8. Præterea, secundum Philosophum, si aliquis vult invenire rem aliquam, oportet quod aliquam cognitionem de ea præhabeat; nec sufficit quod per formam communem habeat, nisi forma illa per aliquid contrahatur: sicut aliquis servum amissum querere non posset convenienter, nisi aliquam notitiam de ipso præhabuisset; quia non cognosceret quando etiam inveniret eum: nec sufficeret quod sciret eum esse hominem, quia sic eum a ceteris non discerneret; sed

oportet quod habeat aliam notitiam per ea quæ sunt ei propria. Si igitur Deus debet cognoscere aliquid singulare, oportet quod forma communis per quam cognoscat, scilicet essentia sua, per aliquid contrahatur. Cum ergo non sit aliquid in ipso per quod contrahi possit, videtur quod ipse singularia non cognoscat.

9. Sed dicendum, quod illa species per quam Deus cognoscat, ita est communis, quod tamen est propria unicuique. — Sed contra, proprium et commune ad invicem opponuntur. Ergo non potest esse ut idem sit forma communis et propria.

10. Præterea, cognitio visus non determinatur ad aliquid determinatum per lucem, quæ est medium in visu; sed determinatur per objectum, quod est res ipsa colorata. Sed in divina cognitione essentia est medium quo res cognoscitur; quia essentia ejus se habet sicut medium cognitionis, et sicut lux quedam per quam omnia cognoscuntur, ut etiam dicit Dionysius (vii cap. de divin. Nominib.). Ergo ejus cognitio nullo modo determinatur ad aliquid singulare; et sic singularia non cognoscat.

11. Præterea, scientia, cum sit qualitas, est talis forma, per cujus variationem mutatur subjectum. Sed ad variationem scitorum mutatur scientia; quia si te sedente sciam te sedere, te surgente scientiam amisi. Ergo ad variationem scitorum mutatur sciens. Sed Deus nullo modo mutari potest. Ergo singularia, quæ sunt variabilia, ab eo scita esse non possunt.

12. Præterea, nullus potest scire singulare, nisi sciatur illud per quod singulare completur. Sed id per quod completur singulare in quantum huiusmodi, est materia; Deus autem materiam non cognoscat. Ergo nec singularia. Probatio mediæ. Quædam sunt, ut dicit Boetius, et Commentator in II *Metaph.*, quæ sunt nobis difficillima ad cognoscendum propter defectum nostrum, sicut ea quæ sunt manifestissima in natura, ut substantiæ immateriales; quedam vero quæ non cognoscuntur propter sui defectum, sicut illa quæ habent minimum de esse, ut motus, et tempus, et vacuum, et huiusmodi. Sed materia prima habet minimum de esse. Ergo Deus materiam non cognoscat, cum de se sit incognoscibilis.

13. Sed dicendum, quod quamvis sit incognoscibilis intellectui nostro, est tamen cognoscibilis intellectui divino. — Sed contra intellectus noster cognoscat rem per similitudinem acceptam a re; sed intellectus divinus per similitudinem quæ est causa rei. Sed major convenientia requiritur inter similitudinem quæ est causa, et rem ipsam, quam inter ipsam et aliam similitudinem. Cum ergo defectus materiæ sit in causa ut non possit esse in intellectu nostro tanta similitudo quæ sufficiat ad ejus cognitionem; multo fortius erit

in causa ut non sit in intellectu divino similitudo materiæ ad ipsam cognoscendam.

14. Præterea, secundum Algazel, hæc est ratio quare Deus cognoscat se ipsum, quia tria quæ ad intelligendum requiruntur (scilicet substantia intelligens quæ sit a materia separata, et intelligibile separatum a materia, et unio utriusque) in Deo inveniuntur; ex quo habetur quod nihil intelligitur nisi inquantum est a materia separatum. Nisi singulare, inquantum hujusmodi, non est a materia separatum. Ergo singulare non potest intelligi.

15. Præterea, cognitio media est inter cognoscentem et objectum; et quanto cognitio magis a cognoscente desilit, tanto imperfectior est. Quodcumque autem in aliquid cognitio fertur quod est extra cognoscentem, in aliud desilit. Cum ergo cognitio divina sit perfectissima, non videtur quod cognitio ejus sit de singularibus, quæ sunt extra ipsum.

16. Præterea, cognitionis actus sicut dependet a potentia cognoscitiva, ita essentialiter dependet ab objecto cognoscibili. Sed inconveniens est ponere quod actus divinæ cognitionis, qui est sua essentia, ab aliquo extra se essentialiter dependeat. Ergo inconveniens est dicere, quod cognoscit singularia, quæ sunt extra ipsum.

17. Præterea, nihil cognoscitur nisi secundum modum quo est in cognoscente, ut Boetius dicit in V de Consolatione (prosa IV a med. illius). Sed res sunt in Deo immaterialiter; et ita, absque concretionem materiæ et conditionum ipsius, non cognoscit ea quæ a materia dependent, sicut sunt singularia.

Sed contra, dicitur I Corinth., XII, 12: *Tunc cognoscam sicut et cognitus sum*. Ipse autem Apostolus qui loquebatur, quoddam singulare erat. Ergo singularia a Deo sunt cognita.

Præterea, res cognoscuntur a Deo inquantum ipse est causa earum, ut ex prædictis, art. præc., patet. Sed ipse est causa singularium. Ergo singularia cognoscit.

Præterea, impossibile est cognoscere naturam instrumenti, nisi cognoscatur id ad quod instrumentum est ordinatum. Sed sensus sunt quedam potentia instrumentaliiter ordinata ad cognitionem. Si ergo Deus singularia non cognosceret, etiam naturam sensus ignoraret; et, per consequens, etiam naturam intellectus humani, cuius formæ in imaginatione existentes sunt objectum; quod est absurdum.

Præterea, potentia Dei et sapientia adæquantur. Ergo quidquid subest potentia, subest ejus scientia. Sed potentia ejus se extendit ad productionem singularium. Ergo et scientia ejus se extendit ad cognitionem eorumdem.

Præterea, sicut supra dictum est, Deus habet cognitionem de rebus propriam et distinctam. Sed hoc non esset, nisi sciret ea quibus res ad invicem distinguuntur. Ergo cognoscit singu-

lares condiciones cujuslibet rei secundum quas una res ab alia distinguitur; ergo cognoscit singularia in sua singularitate.

Respondeo dicendum, quod circa hoc multipliciter est erratum.

Quidam enim, ut Commentator in II Metaph. (comm. III et XV) dicit, negaverunt Deum singularia cognoscere, nisi forte in universali; volentes naturam intellectus divini ad mensuram nostri intellectus coartare. Sed hic error per rationem Philosophi destrui potest, qua contra Empedoclem invehitur in I de Anima (text. LXXX), et in III Metaph. (text. XV): si enim (ut ex dictis Empedoclis sequebatur) Deus aliquid ignoraret quod alii cognoscebant, sequeretur Deum esse insipientissimum, cum tamen ipse sit felicissimus, ac per hoc sapientissimus; similiter etiam si ponatur Deus singularia ignorare, quæ nos omnes cognoscimus.

Et ideo alii dixerunt, ut Avicenna (lib. VIII Metaph., cap. VI a med.) et sequaces ejus, quod Deus unumquodque singularium cognoscit quasi in universali, dum cognoscit omnes causas universales, ex quibus singulare producit; sicut si quis astrologus cognosceret omnes motus cœli et distantias cœlestium corporum, cognosceret unamquamque eclipsim quæ futura est usque ad centum annos; non tamen cognosceret eam inquantum est singulare quoddam, ut sciret eam nunc esse vel non esse, sicut rusticus cognoscit dum eam videt; et hoc modo ponunt, Deum singularia cognoscere; non quasi singularem naturam eorum inspiciat, sed per positionem causarum universalium. Sed etiam hæc positio stare non potest; quia ex causis universalibus non consequuntur nisi formæ universales, si non sit aliquid per quod formæ individuantur. Ex formis autem universalibus congregatis, quocumque fuerint, non constituitur aliquid singulare; quia adhuc collectio illarum formarum potest intelligi in pluribus esse; et ideo, si aliqui modum supradicto per causas universales eclipsim cognosceret, nihil singulare, sed universale cognosceret tantum. Universalis enim effectus proportionatur causæ universali, particularis autem particulari; et sic remanet prædictum inconveniens, quod Deus singulare ignoraret.

Et ideo simpliciter concedendum est, quod Deus singularia cognoscat non solum in universalibus causis, sed etiam unumquodque secundum propriam et singularem sui naturam. Ad ejus evidentiam sciendum, quod scientia divina, quam de rebus habet, comparatur scientiæ artificis; eo quod est causa omnium rerum, sicut ars artificiatorum. Artifex autem secundum hoc cognoscit artificiatum per formam artis quam habet apud se, secundum quod ipsam producit; artifex autem non producit artificiatum nisi secundum formam, quia materiam naturam præparavit; et ideo artifex per artem suam non cognoscit artificiatum

nisi ratione formæ. Omnis autem forma de se universalis est; et ideo ædificator per artem suam cognoscit quidem domum in generali, non autem hanc vel illam, nisi secundum quod per sensum ejus notitiam habuit. Sed si forma artis esset productiva materiæ, sicut est formæ; per eam cognosceret artificiatum et ratione formæ et ratione materiæ. Et ideo, cum individuationis principium sit materia, non solum cognosceret ipsam secundum naturam universalem, sed etiam in quantum est singulare quoddam. Unde, cum ars divina sit productiva non solum formæ, sed materiæ; in arte sua non solum existit ratio formæ, sed etiam materiæ; et ideo res cognoscit et quantum ad materiam et quantum ad formam; unde non solum universalis, sed etiam singularis cognoscit.

Sed tunc restat dubium; cum omne quod est in aliquo, sit in eo per modum ejus in quo est; et ita similitudo rei non sit in Deo nisi immaterialiter; unde est quod intellectus noster, ex hoc ipso quod immaterialiter recipit formas rerum, singularis non cognoscit, Deus autem cognoscit? Cujus ratio manifeste apparet, si consideretur diversa habitudo quam habet ad rem similitudo rei quæ est in intellectu nostro, et similitudo rei quæ est in intellectu divino. Illa enim quæ est in intellectu nostro, est accepta a re secundum quod res agit in intellectu nostrum, agendo per prius in sensu; materia autem, propter debilitatem sui esse, quia est in potentia ens tantum, non potest esse principium agendi; et ideo res quæ agit in animam nostram, agit solum per formam; unde similitudo rei quæ imprimitur in sensum, et per quosdam gradus depurata, usque ad intellectum pertingit, est tantum similitudo formæ; sed similitudo rei quæ est in intellectu divino, est factiva rei; res autem, sive forte sive debile esse participet, hoc non habet nisi a Deo; et secundum hoc similitudo omnis rei in Deo existit quod res illa a Deo esse participat: unde similitudo immaterialis quæ est in Deo, non solum est similitudo formæ, sed materiæ. Et quia ad hoc quod aliquid cognoscat, requiritur quod similitudo ejus sit in cognoscente, non autem quod sit per modum quo est in re: inde est quod intellectus noster non cognoscit singularia; quorum cognitio ex materia dependet, quia non est in eo similitudo materiæ; non autem ex hoc quod similitudo sit in eo immaterialiter: sed intellectus divinus, qui habet similitudinem materiæ, quamvis immaterialiter, potest singularia cognoscere.

AD PRIMUM dicendum, quod intellectus noster cum hoc quod est separatus a materia, habet cognitionem acceptam a rebus; ideo nec naturaliter recipit, nec similitudo materiæ esse potest; et propter hoc singularia non cognoscit; secus autem est de intellectu divino, ut dictum est, in corp. art.

AD SECUNDUM dicendum, quod sensus et imaginatio sunt vires organice affixæ corporalibus; et ideo similitudines rerum reci-

piuntur in eis materialiter, id est cum materialibus conditionibus, quamvis absque materia, ratione cujus singularia cognoscunt; secus autem est de intellectu divino; et ideo ratio non sequitur.

AD TERTIUM dicendum, quod ex termino depurationis contingit, quod immaterialiter recipiatur forma, quod non sufficit ad hoc quod singulare non cognoscat; sed ex principio hujus actionis contingit quod similitudo materiæ in intellectu non recipiatur, sed formæ tantum; et ideo ratio non sequitur.

AD QUARTUM dicendum, quod omnis notitia secundum se de genere honorum est; sed per accidens contingit quod notitia quorundam vilium mala sit, vel ex eo quod est actio turpis actus alicujus, et secundum hoc quedam scientiæ sunt prohibite; vel ex hoc quod per quosdam scientias aliquis a melioribus retrahitur; et sic quod in se est bonum, efficitur alicui malum; quod in Deo contingere non potest.

AD QUINTUM dicendum, quod ad cognitionem non requiritur similitudo conformitatis in natura, sed similitudo representationis tantum; sicut per statuum auream deicuntur in memoriam alicujus hominis. Ratio autem procedit ac si similitudo conformitatis naturæ ad cognitionem requireretur.

AD SEXTUM dicendum, quod perfectio cognitionis consistit in hoc ut cognoscatur res esse eo modo quo est; non ut modus rei cognite sit in cognoscente; sicut sæpe supra dictum est.

AD SEPTIMUM dicendum, quod applicatio cogniti ad cognoscentem, quæ cognitionem facit, non est intelligenda per modum identitatis, sed per modum cujusdam representationis; unde non oportet quod sit idem modus cognoscentis et cogniti.

AD OCTAVUM dicendum, quod ratio illa procederet, si similitudo qua Deus cognoscit, esset ita communis, quod non esset singularis propria; cujus contrarium supra, art. præced., ostensum est.

AD NONUM dicendum, quod idem secundum idem non potest esse commune et proprium. Qualiter autem essentia divina, per quam Deus cognoscit omnia, sit similitudo communis omnium, et tamen propria singulis, supra, art. præced., expositum est.

AD DECIMUM dicendum, quod in visu corporali est duplex medium; scilicet sub quo cognoscit, quod est lumen; et hoc medio non determinatur visus ad aliquod determinatum objectum; est et aliud medium quo cognoscit, scilicet similitudo rei cognite; et hoc medio determinatur visus ad speciale objectum. Essentia autem divina in cognitione divina, qua cognoscit res, tenet locum utriusque; et ideo propriam cognitionem de singulis rebus facere potest.

AD UNDECIMUM dicendum quod scientia Dei nullo modo variatur secundum variationem scibilium; ex hoc enim contingit quod nostra scientia ex rerum variatione variatur, quia alia et alia conceptione cognoscit res præsentis, præteritis vel futuras;

et inde est (1) quod Socrate non sedente, illa cognitio quæ habebatur de eo quod sederet, efficitur falsa. Sed Deus eodem intuitu cognoscit res ut præsentis, præteritis vel futuras; unde eadem veritas in intellectu ejus remanet, qualitercumque res varietur.

AD DUODECIMUM dicendum, quod illa quæ habent deficientes esse, secundum hoc deficientia a cognoscibilitate intellectus nostri, quod deficientia a ratione agendi; non autem ita est de intellectu divino, qui non accipit scientiam a rebus, ut ex dictis (in corp.) patet.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod in intellectu divino, quod est causa materiæ, potest esse similitudo materiæ, quasi in ipsam imprimens; non autem in intellectu nostro potest esse similitudo quæ sufficiat ad materiæ cognitionem, ut ex dictis (ibid.) patet.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod quamvis singulare, in quantum hujusmodi, non possit a materia separari; tamen potest cognosci per similitudinem a materia separatam, quæ est materiæ similitudo; sic enim, etsi sit separata a materia secundum esse, non tamen est separata secundum representationem.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod actus divinæ cognitionis non est aliquid diversum ab ejus essentia, cum in eo sit idem intellectus et intelligere, quia sua actio est sua essentia; unde per hoc quod cognoscit aliquid extra se, ejus cognitio non potest dici dissiliens vel defluens. Et præterea nulla actio cognitivæ virtutis potest dici fluens vel dissiliens sicut sunt actus virtutum naturalium, qui procedunt ab agente in patiens; quia cognitio non dicit effluxum a cognoscente in cognitum, sicut est in actionibus naturalibus, sed magis dicit existentiam cogniti in cognoscente.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod actus cognitionis divinæ nullam dependentiam habet ad cognitum; relatio enim quæ importatur in divinam cognitionem, non importat dependentiam ipsius cognitionis ad cognitum, sed magis e converso ipsius cognitum ad cognitionem; sicut e converso relatio quæ importatur nomine scientiæ, designat dependentiam nostræ scientiæ a scibili. Nec hoc modo se habet actus ad potentiam cognoscitivam; substantificatur enim in esse suo per potentiam cognoscitivam, non autem per objectum; quia actus est in ipsa potentia, sed non in objecto.

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod hoc modo aliquid cognoscitur, secundum quod est in cognoscente representatum, et non secundum quod est in cognoscente existens; similitudo enim in vi cognoscitiva existens non est principium cognitionis rei secundum esse quod habet in potentia cognoscitiva, sed secundum relationem quam habet ad rem cognitam; et inde

(1) *Al. et idem est.*

est quod non per modum quo similitudo rei habet esse in cognoscente, res cognoscitur, sed (1) per modum quo similitudo in intellectu existens est representativa rei; et ideo, quamvis similitudo divini intellectus habeat esse immateriale; quia tamen est similitudo materiæ, est principium cognoscendi materialia, et ita singularia.

ARTICULUS VI.— *Utrum intellectus humanus singularia cognoscat.*  
(Part. I, quest. LXXXVI, art. 1.)

Sexto quæritur, utrum intellectus humanus singularia cognoscat; et videtur quod sic. Intellectus enim humanus cognoscit abstrahendo formam a materia. Sed abstractio formæ a materia non auferit ei particularitatem; quia etiam in mathematicis, quæ sunt a materia abstracta, est considerare particulares lineas. Ergo intellectus noster per hoc quod immaterialis est, non impeditur quin singularia cognoscat.

2. Præterea, singularia non distinguuntur secundum quod conveniunt in natura communi; quia participatione speciei plures homines sunt unus homo. Si ergo intellectus noster non cognoscit nisi universalia, tunc intellectus noster non cognoscit distinctionem unius singularium ab alio; et sic intellectus noster non dirigitur in operabilibus, in quibus per electionem dirigimur, quæ distinctionem unius ab altero præsupponit.

3. Sed dicendum, quod intellectus noster singularia cognoscit, in quantum applicat formam universalem ad aliquod particulare. — Sed contra, intellectus noster non potest applicare unum ad aliud nisi utrumque præcognoscat. Ergo cognitio universalis et singularis præcedit applicationem universalis ad singulare; non ergo applicatio prædicta potest esse causa quare intellectus noster singulare cognoscat.

4. Præterea, secundum Boetium in V de Consolat. Philosophiæ (prosa IV a med.), quidquid potest virtus inferior, potest superior. Sed, ut ipse ibidem dicit, intellectus est supra imaginationem, et imaginatio supra sensum. Ergo, cum sensus singulare cognoscat, et intellectus noster singulare cognoscere poterit.

Sed contra est quod Boetius dicit (super prologum Porphyrii in Prædicabilia, non multum procul a fin.): *Singulare est dum sentitur, universale dum intelligitur.*

Respondeo dicendum, quod quælibet actio sequitur conditionem formæ agentis, quæ est principium actionis; sicut calefactio mensuratur secundum modum caloris. Similitudo autem cognitivi, qua informatur potentia cognoscitiva, est principium cognitionis secundum actum, sicut calor calefactionis; et ideo oportet ut quælibet cognitio sit per modum formæ quæ est in cognoscente. Unde, cum similitudo rei quæ est in intellectu

(1) *Al. decet sed.*

nostro, accipiatur ut separata a materia, et ab omnibus materialibus conditionibus, quæ sunt individuationis principia; relinquatur quod intellectus noster, per se loquendo, singularia non cognoscat, sed universalis tantum; omnis enim forma, in quantum hujusmodi, universalis est; nisi forte sit forma subsistens, quæ, ex hoc ipso quod subsistit, incommunicabilis est. Sed per accidens contingit quod intellectus noster: singulare cognoscit; ut enim Philosophus dicit in III de Anima (com. XXXIX), phantasmata se habent ad intellectum nostrum sicut sensibilia ad sensum, ut colores, qui sunt extra animam, ad visum; unde, sicut species quæ est in sensu, abstrahitur a rebus ipsis, et per eam cognitio sensus continuatur ad ipsas res sensibiles; ita intellectus noster abstrahit speciem a phantasmatis, et per eam cognitio ejus quodammodo ad phantasmata continuatur. Sed tamen tantum interest; quod similitudo quæ est in sensu, abstrahitur a re ut ab objecto cognoscibili, et ideo res ipsa per illam similitudinem directe (1) cognoscitur; similitudo autem quæ est in intellectu, non abstrahitur a phantasmate sicut ab objecto cognoscibili, sed sicut a medio cognitionis; per modum quo sensus (2) noster accipit similitudinem rei quæ est in speculo, dum fertur in eam non ut in rem quamdam, sed ut in similitudinem rei. Unde intellectus noster non directe ex specie quam suscipit, fertur ad cognoscendum phantasma, sed ad cognoscendum rem cujus est phantasma; sed tamen per quamdam reflexionem redit etiam in cognitionem ipsius phantasmatis, dum considerat naturam actus sui, et speciei per quam intuetur, et ejus a quo speciem abstrahit, scilicet phantasmatis: sicut per similitudinem quæ est in visu a speculo accepta, directe fertur visus in cognitionem rei speculatae; sed per quamdam reversionem fertur per eandem in ipsam similitudinem quæ est in speculo. In quantum ergo intellectus noster per similitudinem quam accipit a phantasmate, reflectitur in ipsum phantasma, a quo speciem abstrahit, quod est similitudo particularis; habet quamdam cognitionem de singulari secundum continuationem quamdam intellectus ad imaginationem.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod duplex est materia a qua fit abstractio; scilicet materia intelligibilis et sensibilis, ut patet in VII Metaph. (com. XXXIX); et dico intelligibilem, ut quæ consideratur in natura continui; sensibilis autem sicut materia naturalis. Utraque autem dupliciter accipitur; scilicet ut signata, et ut non signata; et dicitur signata secundum quod consideratur cum determinatione dimensionum harum scilicet vel illarum; non signata autem quæ sine determinatione dimensionum consideratur. Secundum hoc igitur est sciendum, quod materia signata est individuationis principium, a qua abstrahit omnis intellectus, secundum quod dicitur abstrahere

(1) *AI* recte. — (2) *AI* cognitionis per medium, quo sensus, etc.

ab hic et nunc. Intellectus autem naturalis non abstrahit a materia sensibili non signata; considerat enim hominem et carnem et os, in quorum definitione cadit sensibilis materia non signata: sed a materia sensibili totaliter abstrahit intellectus mathematicus, non autem a materia intelligibili non signata. Unde patet quod abstractio, quæ est communis omnium intellectuum, facit formam universalem.

AD SECUNDUM dicendum, quod secundum Philosophum in III de Anima (com. XXXIX), non solum intellectus est movens in nobis; sed etiam phantasma, per quod universalis cognitio intellectus ad particulare operabile applicatur; unde intellectus est quasi movens remotum; sed ratio particularis et phantasmata sunt movens proximum.

AD TERTIUM dicendum, quod homo cognoscit singularia per imaginationem et sensum; et ideo potest applicare universalem cognitionem quæ est in intellectu, ad particulare: non enim, proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque, ut patet in I de Anima (com. LXI).

AD QUARTUM dicendum, quod illud quod potest virtus inferior, potest etiam superior; non tamen eodem modo, sed nobiliori; unde eandem rem quam cognoscit sensus, cognoscit et intellectus, nobiliori modo tamen, quia immaterialiter; et sic non sequitur, sicut (1) sensus singulare cognoscit, quod intellectus cognoscat.

ARTICULUS VII. — *Utrum intellectus divinus quæcumque cognoscit, præcipue singularia, cognoscat nunc esse vel non esse (2), ita quod attingat enuntiabilia.* — (1 part., quæst. XIV, art. 14.)

Septimo quaeritur, utrum Deus cognoscat singulare nunc esse vel non esse, propter positionem Avicennæ superius factam; et hoc est querere, utrum cognoscat enuntiabilia, et præcipue circa singularia; et videtur quod non. Quia intellectus divinus semper se habet secundum eandem dispositionem; et singulare, secundum quod tunc est et nunc non est, habet diversam dispositionem. Ergo intellectus divinus non cognoscit singulare nunc esse et nunc non esse.

2. Præterea, inter potentias animæ, illæ quæ æqualiter se habent ad rem presentem et absentem, ut imaginatio, non cognoscunt an res nunc sit vel non sit; sed hoc cognoscunt illæ potentie quæ non sunt rerum absentium sicut presentium, sicut sensus. Sed intellectus divinus eodem modo se habet ad res presentes et absentes. Ergo non cognoscit res nunc esse vel non esse, sed cognoscit earum naturam simpliciter.

3. Præterea, secundum Philosophum in VI Physic. (VI Metaphys., com. VIII), compositio quæ significatur cum dicitur aliquid esse vel non esse, non est in rebus, sed in intellectu

(1) *AI* quod sicut. — (2) *AI* non esse, vel nunc esse.

nostro tantum. Sed in intellectu divino non potest esse aliqua compositio. Ergo non cognoscit rem esse vel non esse.

4. Præterea, Joan. 1, 3 et 4, dicitur: *Quod factum est, in ipso vita erat*: quod exponens Augustinus dicit (tract. II in Joannem, inter medium et fin.), quod res creatæ sunt in Deo sicut arca in mente artificis. Sed artifex per similitudinem arcae, quam habet in mente sua, non cognoscit an arca sit vel non sit. Ergo nec Deus cognoscit singulare esse vel non esse.

5. Præterea, quanto aliqua cognitio est nobilior, tanto divinæ est cognitioni similior. Sed cognitio intellectus comprehendens definitiones rerum est nobilior quam sensitiva cognitio: quia intellectus definiens ad interiora rei progreditur, sed sensus circa exteriora versatur. Cum igitur intellectus definiens non cognoscât an res sit vel non sit, sed naturam rei simpliciter: sensus autem cognoscit: videtur quod iste modus cognitionis sit Deo maxime attribuendus qua cognoscitur rei natura simpliciter, sine hoc quod sciatur res esse vel non esse. Ergo nec Deus cognoscit singulare nunc esse vel non esse.

6. Præterea, Deus cognoscit rem unamquamque per ideam rei quæ est apud ipsum. Sed illa æqualiter se habet ad rem, sive sit sive non sit; alias per eam futura non cognosceretur ab eo. Ergo Deus non cognoscit an res sit vel non sit.

Sed contra, quanto aliqua cognitio est perfectior tanto plures conditiones in re cogniti comprehendit. Sed divina cognitio est perfectissima. Ergo cognoscit rem secundum omnem conditionem ejus et ita cognoscit eam esse vel non esse.

Præterea, ut ex prædictis, art. 4 hujus quæst., et art. 5 ad 9 argum., patet, Deus habet propriam et distinctam cognitionem de rebus. Sed non distincte cognosceret res, nisi distingueret rem quæ est, ab ea quæ non est. Ergo scit rem esse vel non esse.

Respondeo dicendum, quod sicut essentia universalis alicujus speciei se habet ad omnia per se accidentia illius speciei, ita se habet essentia singularis ad omnia accidentia propria illius singularis, cujusmodi sunt omnia accidentia in eo inventa: quia per hoc quod in ipso individuatur, effluuntur ei propria. Intellectus autem cognoscens essentiam speciei, per eam comprehendit omnia per se accidentia illius speciei: quia, secundum Philosophum, omnis demonstrationis, per quam accidentia propria de subjecto concluduntur, principium est quod quid est; unde et cognita propria essentia alicujus singularis cognoscuntur omnia accidentia singularia illius: quod intellectus noster non potest: quia de essentia singularis est materia signata, a qua intellectus noster abstrahit; et poneretur in ejus definitione, si singulare definitionem haberet. Sed intellectus divinus, qui est apprehensor materiae, comprehendit non solum essentiam universalem speciei, sed etiam essentiam

singularem uniuscujusque individui; et ideo cognoscit omnia accidentia, et communia toti speciei et generi, et propria unicuique singulari; inter quæ unum est tempus, in quo invenitur unumquodque singulare in rerum natura, secundum ejus determinationem dicitur nunc esse vel non esse. Et ideo Deus cognoscit de unoquoque singulari quod nunc est vel non est; et cognoscit omnia alia enuntiabilia quæ formari possunt vel de universalibus, vel de individuis. Sed tamen differenter se habet circa hoc intellectus divinus ab intellectu nostro. Quia intellectus noster diversas conceptiones format ad cognoscendum subjectum et accidens, et ad cognoscendum diversa accidentia; et ideo discurrit de cognitione substantiæ ad cognitionem accidentis; et iterum ad hoc quod inhærentiam unius ad alterum cognoscat, componit alteram speciem cum altera, et unit eas quodammodo; et sic in se ipso enuntiabilia format. Sed intellectus divinus per unum, scilicet essentiam suam, cognoscit omnes substantias, et omnia accidentia; et ideo nec discurrit de substantia in accidens, neque componit unum cum altero; sed loco ejus quod in intellectu nostro est compositio specierum, in intellectu divino est omnimoda unitas; et secundum hoc complexa incomplexè cognoscit, sicut multa simpliciter et unite, et materialia immaterialiter.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod intellectus divinus secundum unum et idem cognoscit omnes dispositiones quæ possunt variari in re; et ideo, semper in una dispositione manens, ipse cognoscit omnes dispositiones rerum qualitercumque variarum.

Ad SECUNDUM dicendum, quod similitudo quæ est in imaginatione, est similitudo ipsius rei tantum, non autem est similitudo ad cognoscendum tempus in quo res invenitur: secus autem est de intellectu divino; et ideo non est simile.

Ad TERTIUM dicendum, quod loco compositionis quæ est in intellectu nostro, est unitas in intellectu divino; compositio autem est quædam imitatio unitatis; unde et unio dicitur; et sic patet quod Deus, non componendo, verius essentialia cognoscit quam ipse intellectus componens et dividens.

Ad QUARTUM dicendum, quod arca quæ est in mente artificis, non est similitudo omnium quæ possunt arca convenire; et ideo non est simile de cognitione artificis, et de cognitione divina.

Ad QUINTUM dicendum, quod qui cognoscit definitionem, cognoscit enuntiabilia in potentia, quæ per definitionem demonstrantur; in intellectu autem divino non differt esse in actu et posse; unde ex quo cognoscit essentias rerum, statim comprehendit omnia accidentia quæ consequuntur.

Ad SEXTUM dicendum, quod illa idea quæ est in mente divina, pro tanto se habet simpliciter ad rem in quacumque disposi-

tione sit, quia est similitudo rei secundum omnem ejus dispositionem; et ideo cognoscit de re in quacumque dispositione.

ARTICULUS VIII. — *Utrum Deus non entia cognoscat.*  
(I part., quæst. XIV, art. 9.)

Octavo quæritur, utrum Deus cognoscat non entia, et quæ nec sunt nec erunt nec fuerunt; et videtur quod non. Quia, sicut dicit Dionysius in v cap. de divinis Nominibus (cap. I a med.), cognitiones non sunt nisi existentium. Sed illud quod nec est nec erit nec fuit, non est aliquo modo existens. Ergo de eo cognitio Dei esse non potest.

2. Præterea, omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Sed intellectus divinus non potest assimilari ad non ens. Ergo non potest cognoscere non ens.

3. Præterea, cognitio Dei est de rebus per ideas. Sed non entis non est idea. Ergo Deus non cognoscit non ens.

4. Præterea, quidquid Deus cognoscit, est in verbo ejus. Sed, sicut dicit Anselmus in Monol. (cap. xxx ante med.), ejus quod nec est nec fuit nec erit, non est aliquod verbum. Ergo talia Deus non cognoscit.

5. Præterea, Deus non cognoscit nisi verum. Sed verum et ens convertuntur. Ergo ea quæ non sunt, Deus non cognoscit.

Sed contra, Rom., IV, 17: *Vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt.* Sed non vocaret non entia, nisi cognosceret. Ergo cognoscit non entia.

Respondeo dicendum, quod Deus habet cognitionem de rebus creatis per modum quo artifex cognoscit artificata, qui est artificiatorum causa; unde in contraria habitudine habet se illa cognitio ad res cognitatas, et nostra cognitio; nostra enim cognitio, quia est a rebus accepta, naturaliter est posterior rebus; cognitio autem Creatoris de creaturis, et artificis de artificatis naturaliter præcedit res cognitatas. Remoto autem priori removetur posterior, sed non e converso; et inde est quod scientia nostra de rebus naturalibus esse non potest nisi res ipsæ præexistant; sed apud intellectum divinum, vel artificis, indifferenter est cognitio rei, sive sit sive non sit.

Sed sciendum, quod artifex de operabili habet duplicem cognitionem; scilicet speculativam, et practicam. Speculativam quidem, sive theoreticam cognitionem habet, cum rationes operis cognoscit sine hoc quod ad operandum per intentionem applicet; sed tunc proprie habet practicam cognitionem quando extendit per intentionem rationes operis ad operationis finem; et secundum hoc Medicina dividitur in theoreticam et practicam, ut Avicenna dicit. Ex quo patet quod cognitio artificis practica sequitur cognitionem ejus speculativam, cum practica efficiatur per extensionem speculativæ ad opus. Remoto autem posteriori remanet prius. Patet igitur quod apud artificem potest

esse cognitio alicujus artificati quandoque quidem quod facere disponit, quandoque vero quod facere nunquam disponit; ut cum confingit aliquam formam artificati, vel artificii, quod facere nunquam disponit, non semper intuetur ut in potentia sua existens; quia quandoque excogitat tale artificium ad quod faciendum vires ei non suppetunt; sed considerat ipsum in fine suo, prout scilicet videt quod posset ad talem finem per tale artificium devenire: quia, secundum Philosophum, VI Ethic. (cap. XII) et VII (cap. VIII), fines in operabilibus sunt sicut principia in speculativis; unde, sicut conclusiones cognoscuntur in principiis, ita artificata in finibus. Patet ergo quod Deus potest cognitionem habere aliorum non entium; et horum quidem quorundam habet quasi practicam cognitionem, scilicet quæ sunt vel fuerunt vel erunt, quæ ex ejus scientia secundum ejus dispositionem procedunt; quorundam vero quæ nec fuerunt nec sunt nec erunt, quæ scilicet nunquam facere disposuit, habet quidem speculativam cognitionem; et quamvis possit dici quod intueatur ea in sua potentia, quia nihil est quod ipse non possit; tamen accommodatus dicitur quod intuetur ea in sua bonitate, quæ est finis omnium quæ ab eo fiunt; secundum, scilicet, quod intuetur multos alios modos esse communicationis proprie bonitatis, quam sit communicata rebus existentibus, præteritis, præsentibus, vel futuris; quia omnes res creatæ ejus bonitatem æquare non possunt, quantumcumque de ea participare videantur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod illa quæ nec fuerunt nec sunt nec erunt, sunt aliquo modo existentia in potentia Dei sicut in principio activo, vel in bonitate ejus sicut in causa finali.

AD SECUNDUM dicendum quod cognitio quæ accipitur a rebus cognitatis, consistit in assimilatione passiva, per quam cognoscens assimilatur rebus cognitatis prius existentibus; sed cognitio quæ est causa rerum cognitarum, consistit in assimilatione activa, per quam cognoscens assimilatur sibi cognitum; et quia Deus potest sibi assimilare illud quod nondum est sibi assimilatum, ideo potest etiam non entis cognitionem habere.

AD TERTIUM dicendum, quod si idea sit forma cognitionis practicæ, sicut magis est in communi usu loquentium, sic non est idea nisi eorum quæ vel fuerunt vel sunt vel erunt; si autem sit forma etiam speculativæ cognitionis, sic nihil prohibet etiam aliorum quæ non sunt nec fuerunt nec erunt, esse ideam.

AD QUARTUM dicendum, quod Verbum nominat potentiam operativam Patris, per quam scilicet omnia operatur; et ideo ad ea tantum se extendit Verbum ad quæ se extendit divina operatio; unde et in Psal. XXXII, 9, dicitur: *Dixit, et facta sunt;* quamvis enim Verbum alia cognoscat, non tamen est aliorum Verbum.



Ad QUINTUM dicendum, quod illa quæ nec fuerunt nec sunt nec erunt, secundum hoc habent veritatem secundum quod habent esse: prout scilicet in suo principio activo vel finali sunt; et sic etiam cognoscuntur a Deo.

ARTICULUS IX. — *Utrum Deus infinita cognoscat.*  
(Part. I, quæst. XIV, art. 12.)

Nono quaeritur, utrum Deus sciat infinita; et videtur quod non. Quia, ut dicit Augustinus XII de Civitate Dei (XVIII, cap. x a med.), *Quidquid scientis comprehensione finitur.* Sed infinitum, secundum quod infinitum, finiri non potest. Ergo infinitum a Deo nescitur.

2. Sed dicendum quod Deus scit infinita scientia simplicis notitiæ, non autem scientia visionis. — Sed contra, omnis scientia perfecta comprehendit, et per consequens finit, id quod scit. Sed sicut scientia visionis in Deo est perfecta, ita scientia simplicis notitiæ. Ergo sicut scientia visionis non potest esse infinitorum, ita nec scientia simplicis notitiæ.

3. Præterea, quidquid Deus cognoscit, per intellectum cognoscit. Sed cognitio intellectus visio dicitur. Ergo quicquid Deus cognoscit, scit per scientiam visionis; ergo per scientiam visionis nescit infinita; ergo nullo modo scit infinita.

4. Præterea, omnia quæ sunt cognita a Deo, rationes in Deo sunt, et sunt actus in eo. Si ergo infinita sunt scita a Deo, infinitæ rationes erunt actus in ipso; quod videtur impossibile.

5. Præterea, quidquid Deus scit, perfecte cognoscit. Sed nihil perfecte cognoscitur nisi cognitio cognoscentis pertranscat usque ad ultimam rei. Ergo quidquid Deus cognoscit, quodammodo pertransit illud. Sed infinitum nullo modo potest pertransiri neque a finito neque ab infinito. Ergo Deus infinita nullo modo cognoscit.

6. Præterea, quicumque intuetur aliqua, suo intuitu finit illa. Sed quicquid Deus cognoscit, intuetur. Ergo quod est infinitum, ab eo cognosci non potest.

7. Præterea, si scientia Dei est infinitorum, ipsa etiam erit infinita. Sed hoc esse non potest, cum omne infinitum sit imperfectum, ut probatur III Physic. (com. LXIV). Ergo scientia Dei nullo modo est infinitorum.

8. Præterea, quod repugnat definitioni infiniti, nullo modo potest infinito attribui. Sed cognosci repugnat definitioni infiniti; quia infinitum est cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid ultra accipere, ut dicitur in III Physic. (com. LXIII); illud autem quod cognoscitur, oportet a cognoscente accipi; nec plene cognoscitur cuius aliquid est extra cognoscentem; et sic patet quod definitioni infiniti repugnat quod plene ab aliquo cognoscatur. Cum ergo quicquid Deus cognoscit, plene cognoscat, Deus infinita non cognoscat.

9. Præterea, scientia Dei est mensura rei scite. Sed infinitum non potest esse aliqua mensura. Ergo infinitum non cadit sub scientia Dei.

10. Præterea, nihil aliud est mensuratio, quam certificatio de mensurati quantitate. Si ergo Deus cognosceret infinitum, sic sciret quantitatem ejus et mensuraret ipsum; quod est impossibile: quia infinitum, inquantum infinitum, est immensum. Ergo Deus non cognoscit infinitum.

Sed contra, sicut dicit Augustinus II de Civitate Dei (cap. XVIII), quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei cuius scientiæ non est numerus. Ergo Deus potest scire infinita.

Præterea, cum Deus nihil faciat incognitum; quicquid potest facere, sciet. Sed Deus potest facere infinita. Ergo potest scire infinita.

Præterea, ad intelligendum aliquid, requiritur immaterialitas ex parte intelligentis et ex parte intellecti, et conjunctio utriusque. Sed intellectus divinus in infinitum est immaterialior quam aliquis intellectus creatus. Ergo in infinitum est magis intellectivus. Sed intellectus creatus potest in potentia infinita cognoscere. Ergo divinus poterit cognoscere infinita in actu.

Præterea, Deus scit quæcumque sunt, erunt vel fuerunt. Sed si mundus in infinitum duraret, nunquam generatio finiretur; et sic erunt singularia infinita. Hoc autem esset Deo possibile. Ergo non est impossibile ipsum cognoscere infinita.

Præterea, sicut dicit Commentator in XI Metaph. (com. XVIII), omnes proportionem et formæ quæ sunt in potentia in prima materia, sunt in actu in primo motore: cui etiam consonat quod Augustinus dicit, quod rationes seminales sunt in prima materia, sed rationes causales sunt in Deo. Sed in prima materia sunt infinitæ formæ in potentia, eo quod ejus potentia passiva est infinita. Ergo et in primo motore, scilicet Deo, sunt infinita in actu. Sed quicquid est in actu in eo, ipse cognoscit. Ergo Deus cognoscit infinita.

Præterea, Augustinus, XIII de Civitate Dei, contra Academicos eos disputans, qui negabant aliquid esse verum, ostendit, quod non solum est numerosa multitudo verorum; sed etiam infinita per reduplicationem intellectus supra se ipsum, vel etiam dictionis; ut si ergo dicam verum est me dicere verum, et sic in infinitum. Sed omnia vera Deus cognoscit. Ergo Deus cognoscit infinita.

Præterea, quicquid est in Deo, Deus est. Ergo scientia Dei est ipse Deus. Sed Deus, quia infinitus est, nullo modo comprehenditur. Ergo et scientia ejus est infinita; ergo ipse infinitorum scientiam habet.

Respondeo dicendum, quod sicut dicit Augustinus de Civitate Dei (cap. XVIII), quidam volentes judicare de intellectu

divino per modum intellectus nostri, dixerunt, quod non potest cognoscere infinita, sicut nec nos; et ideo, cum ponerent cum cognoscere singularia, etiam cum hoc ponerent mundum æternum, sequebatur quod esset revolutio eorundem secundum numerum in diversis sæculis; quod penitus est absurdum. Unde dicendum, quod Deus infinita cognoscit, ut potest ostendi ex his quæ sunt supra determinata. Cum enim ipse sciat non solum quæ fuerant vel sunt vel erunt, sed etiam omnia quæ nata sunt ejus bonitatem participare, cum hujusmodi sint infinita, eo quod sua bonitas est infinita, relinquatur quod ipse infinita cognoscit; quod qualiter sit, considerandum est.

Sciendum est igitur, quod secundum virtutem mediæ cognitionis, cognitio ad multa vel pauca se extendit; sicut similitudo quæ recipitur in visu, est determinata secundum particulares conditiones rei, unde est ductiva in cognitionem unius rei; sed similitudo rei accepta in intellectu, est absoluta a particularibus conditionibus; unde cum sic elevatur, est ductiva in plura. Et quia una forma universalis nata est ab infinitis singularibus participari, inde est quod intellectus noster quodammodo infinita cognoscit. Sed quia illa similitudo quæ est in intellectu, non ducit in cognitionem singularium quantum ad ea quibus singularia ad invicem distinguuntur, sed solum quantum ad naturam communem; inde est quod intelliguntur per speciem quam habet apud se. Non ergo est cognoscitivus infinitorum nisi in potentia; sed medium illud quod Deus cognoscit, scilicet essentia sua, est infinitorum similitudo, quæ ipsam imitari possunt; nec tantum quantum ad id quod commune est eis, sed etiam quantum ad ea quibus ad invicem distinguuntur, ut ex præcedentibus patet: unde divina scientia efficaciam habet ad infinita cognoscendum.

Quomodo autem actu infinita cognoscit, hoc modo considerandum est. Nihil enim prohibet infinitum esse aliquid uno modo, et alio modo finitum; ut si aliquid corpus esset quidem longitudine infinitum, sed latitudine finitum; et similiter potest esse in formis; ut si aliquid corpus infinitum ponamus esse album, quantitas albedinis extensiva, secundum quam dicitur quanta per accidens, erit infinita; quantitas autem per se, scilicet intensiva, nihilominus esset finita; et similiter est de quacunque alia forma corporis infiniti: quia omnis forma recepta in aliqua materia finitur ad modum recipientis, et ita non habet intensionem infinitam. Infinitum autem, sicut repugnat cognitioni, ita et repugnat transitioni; infinitum enim nec cognosci nec transiri potest: nihilominus tamen, si aliquid moveatur super finitum non per viam infinitis suæ, transiri poterit; sic quod est infinitum longitudine, et latitudine finitum, pertransiri potest latitudine, sed non longitudine: ita etiam si aliquid infinitum cognoscatur per viam per quam est infinitum, nullo modo

perfecte cognosci potest; si autem cognoscatur per viam finiti, sic perfecte cognosci poterit; quia enim infiniti ratio congruit quantitati, secundum Philosophum in I Phys. (comment. xv), omnis autem quantitas de sui ratione habet ordinem partium; sequitur quod tunc infinitum per modum infiniti cognoscitur, quando apprehenditur pars post partem. Unde si sic intellectus noster debeat cognoscere corpus album, nullo modo cognoscere poterit ipsum perfecte, nec albedinem ejus; si autem cognoscat naturam albedinis vel corporeitatis, quæ invenitur in corpore infinito, sic cognosceat infinitum perfecte quantum ad omnes partes ejus, non tamen per viam infiniti: et sic possibile est ut intellectus noster quodammodo infinitum continuum perfecte cognoscat; sed infinita discrete nullo modo, eo quod non potest per unam speciem multa cognoscere; et inde est quod si multa debet considerare, oportet quod unum post alterum cognoscat, et ita quantitatem discretam per viam quantitatis continuæ cognoscat. Unde si cognosceret infinitam multitudinem in actu, sequeretur quod cognosceret infinitum per viam infiniti; quod est impossibile. Sed divinus intellectus per unam speciem cognoscit omnia; unde simul et uno intuitu est ejus cognitio de omnibus; et sic non cognoscit multitudinem secundum ordinem partium multitudinis, et sic potest infinitam multitudinem cognoscere non per viam infiniti: si enim per viam infiniti cognosceret, ut acciperet partem multitudinis post partem, nunquam veniret ad finem, unde non perfecte cognosceret. Unde concedo simpliciter, quod Deus cognoscit actu infinita absolute, nec ipsa infinita adæquantur intellectui ejus, sicut ipse a se cognitus suum intellectum adæquat: quia essentia in infinitis creatis est finita, quasi intensiva, sicut albedo in corpore infinito; essentia autem Dei est infinita omnibus modis; et secundum hoc omnia infinita sunt Deo finita, et sunt comprehensibilia ab ipso.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod secundum hoc dicitur aliquid finiri a sciente, quia ita (1) scitur quod intellectum scientis non excedit, ut aliquid ejus sit extra intellectum scientis: sic enim habet se ad intellectum scientis per modum finiti: nec est inconveniens hoc accidere de infinito quod non per viam infiniti scitur.

Ad SECUNDUM dicendum, quod scientia simplicis notitiæ et visionis nullam differentiam importat ex parte scientis, sed solum ex parte rei scilicet: dicitur enim scientia visionis in Deo ad similitudinem visus corporalis, qui res extra se positas intuetur; unde per scientiam visionis Deus scire non dicitur nisi quæ sunt extra ipsum, quæ sunt vel præsentia, vel præterita, vel futura; sed scientia simplicis notitiæ, ut

(1) *Al. docet ita.*

supra, artic. præcedenti, probatum est, etiam est eorum quæ nec sunt nec erunt nec fuerunt: nec alio modo scit Deus ista et illa: unde non est ex parte scientiæ quod Deus infinita non videat; sed ex parte ipsorum visibilibum quæ non sunt: si vero esse ponerentur infinita vel actu vel successive, procul dubio ea Deus cognosceret scientia visionis.

AD TERTIUM dicendum, quod visus proprio est quidam corporalis sensus; unde si nomen visionis ad immaterialem cognitionem transferatur, hoc non erit nisi metaphorice. In talibus autem locutionibus secundum diversas similitudines in rebus repertas diversa est veritatis ratio; unde nihil prohibet aliquando omnem scientiam divinam visionem dici, aliquando vero solam illam quæ est præsentium, præteritorum, et futurorum.

AD QUARTUM dicendum, quod ipse Deus per suam essentiam est similitudo rerum omnium, et propria uniuscujusque; unde in Deo non dicuntur esse plures rationes rerum nisi secundum diversos respectus ejus ad diversas creaturas; qui quidem respectus sunt relationes rationis tantum. Non autem est inconveniens relationes rationis multiplicari in infinitum, ut Avicenna dicit in *Metaphysica* sua (lib. III parum ante finem).

AD QUINTUM dicendum, quod pertransitio importat motum de uno in aliud; et quia Deus non discurrendo cognoscit omnes partes infiniti, sive continui sive discreti, sed uno simplici intuitu; perfecte infinitum cognoscit, nec tamen infinitum intelligendo pertransit.

AD SEXTUM dicendum sicut ad primum.

AD SEPTIMUM dicendum, quod ratio illa procedit de infinito privative dicto, quod solum in quantitativis invenitur; omne enim privative dictum est imperfectum; non autem procedit de infinito negative dicto, quomodo Deus infinitus dicitur: hoc enim perfectius est ut aliquid per nihil terminetur.

AD OCTAVUM dicendum, quod ratio illa probat quod infinitum cognosci non potest per viam infiniti: quia quancumque partem quantitatis ejus acceperis, cujuscumque mensuræ, semper erit aliquid accipere de ipso. Sed Deus non hoc modo cognoscit infinitum ut transeat de parte in partem.

AD NONUM dicendum, quod illud quod est infinitum quantitate, habet esse finitum, ut dictum est, in corp. art.; et secundum hoc divina scientia potest esse infiniti mensura.

AD DECIMUM dicendum, quod ratio mensurationis consistit in hoc quod fiat certitudo de quantitate alicujus determinata: sic autem Deus infinitum non cognoscit, ut sciat aliquam ejus quantitatem determinatam, quia eam non habet; unde non repugnat rationi infiniti quod a Deo sciatur.

### ARTICULUS X. — *Utrum infinita Deus efficere possit.*

Decimo quæritur, et fuit quæsitum incidenter, utrum Deus possit facere infinita; et videtur quod sic. Rationes enim in mente divina existentes, sunt factivæ rerum, nec una impedit aliam a sua actione. Cum ergo sint infinita rationes in mente divina, possunt ex eis consequi infiniti effectus, divina potentia exequente.

2. Præterea, potentia Creatoris in infinitum excedit potentiam creaturæ. Sed de potentia creaturæ est ut producantur infinita successive. Ergo simul Deus potest producere infinita.

3. Præterea, frustra est potentia quæ non reducitur ad actum; et maxime si ad actum reduci non possit. Sed potentia Dei infinitorum est. Ergo frustra esset talis potentia, nisi quia posset facere infinita.

1. Sed contra est quod Seneca dicit (lib. VIII *Epistolarum*, epist. LVI parum ante med.): *Idea est exemplar rerum quæ naturaliter sunt.* Sed non possunt naturaliter esse infinita, et ita nec fieri, ut videtur; quia quod non potest esse, nec fieri. Ergo in Deo infinitorum non erit idea. Sed Deus nihil potest operari nisi per ideam; ergo Deus non potest operari infinita.

2. Præterea, cum dicitur Deus creare res, nihil novum ex parte creantis ponitur, sed ex parte creaturæ tantum; unde hoc idem videtur esse dictum Deum creare res, quod res exire in esse a Deo. Ergo, eadem ratione, Deum posse creare res, idem est quod res posse exire in esse a Deo. Sed res infinitæ non possunt fieri, quia non est in creatura potentia ad actum infinitum. Ergo nec Deus potest infinita actu facere.

Respondeo dicendum, quod dupliciter invenitur infiniti distinctio. Uno modo distinguitur per potentiam et actum; et dicitur infinitum potentia quod semper in successione consistit, ut in generatione corporum et in divisione continui, in quibus omnibus est potentia ad infinitum, semper uno post aliud accepto; actu autem infinitum, sicut si poneremus lineam terminis carentem. Alio modo distinguitur infinitum in per se, et per accidens; cujus distinctionis intellectus hoc modo patet. Infiniti enim ratio, ut dictum est, art. præced., quantitati congruit; quantitas autem per prius dicitur de discreta quantitate quam de continua; et ideo ad videndum qualiter sit per se et per accidens infinitum, considerandum est, quod multitudo quandoque requiritur per se, quandoque vero per accidens tantum. Per se quidem multitudo requiritur, ut patet in causis ordinatis, et effectibus, quorum unum habet dependentiam essentialiam ad aliud; sicut anima movet calorem naturalem, quo moventur nervi et muscoli, quibus moventur

manus, quæ movent baculum, quo movetur lapis; in his enim quodlibet posteriorum per se dependet a quolibet præcedentium. Sed per accidens multitudo invenitur, quando omnia quæ multitudine continentur, quasi loco inius ponuntur, et indifferenter se habent, sive sit unum, sive multa, sive pauciora; sicut si ædificator facit domum, in cuius factione plures serræ consumuntur successive, multitudo serrarum non requiritur ad factionem domus nisi per accidens, ex hoc quod una non potest semper durare; nec differt aliquid ad domum, quotcumque ponantur; unde nec una earum habet dependentiam ad aliam, sicut erat quando multitudo requirebatur per se. Secundum hoc ergo de infinito variæ opiniones processerunt.

Quidam enim antiqui philosophi posuerunt infinitum in actu non solum per accidens, sed per se; volentes quod infinitum esset de necessitate ejus quod ponebant principium; unde etiam processum causarum in infinitum ponebant. Sed hanc opinionem Philosophus reprobat in II Metaph. (a comm. v usque ad xii), et in III Phys. (VIII, comm. xxxiv).

Alii vero Aristotelem sequentes concesserunt, quod infinitum per se inveniri non potest neque in actu neque in potentia; quia non est possibile quod aliquid essentialiter dependeat ab infinito; sic enim ejus esse nunquam completeretur. Sed infinitum per accidens posuerunt non solum esse in potentia, sed in actu: unde Algazel in sua *Mataphysica* ponit animas humanas a corporibus separatas esse infinitas, quia hoc, secundum ipsum, sequitur ex hoc quod mundus, secundum ipsum, est æternus; nec hoc inconveniens reputat, eo quod animarum ad invicem non est aliqua dependentia; unde in multitudine illarum animarum non invenitur infinitum nisi per accidens.

Quidam vero posuerunt, quod infinitum actu nec per se nec per accidens esse potest; sed solum infinitum in potentia, quod in successione consistit, ut dicitur in V Phys., et hæc est positio Commentatoris in II Metaph. (comm. ii.)

Sed hoc quod infinitum esse actu non possit, potest contingere ex duobus; vel quia actu repugnat infinito ex hoc ipso quod infinitum est vel propter aliquid aliud; sicut moveri repugnat triangulo plumbeo, non quia triangulus, sed quia plumbeus. Si ergo infinitum actu esse possit secundum rei naturam, secundum eam opinionem; vel si etiam esse non possit impediente aliquo alio quam ipsa ratione infiniti; dico, quod Deus potest facere infinitum actu esse. Si autem actu esse repugnat infinito secundum rationem suam, tunc Deus hoc facere non potest; sicut non potest facere hominem esse animal irrationale; quia hoc esset contradictoria simul esse. Utrum autem esse actu repugnet infinito secun-

dum rationem suam, vel non, quia incidenter hic motum est, discutiendum alias relinquatur ad præsens.

Ad argumenta autem utriusque partis respondendum.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod rationes quæ sunt in mente divina, non producant se in creatura secundum modum quo sunt in Deo, sed secundum modum quem patitur ratio creaturæ; unde, quamvis sunt immateriales, tamen ex eis res in esse materiali producantur. Si ergo de ratione infiniti sit quod non sit simul in actu, sed in successione, ut Philosophus dicit; tunc rationes infinitæ quæ sunt in mente divina non possunt se in creaturis conficere omnes simul, sed secundum successionem; et sic non sequitur esse infinita actu.

Ad SECUNDUM dicendum, quod virtus creaturæ dicitur aliquid non posse dupliciter. Uno modo ex virtutis defectu; et tunc de eo quod creatura non potest, recte arguitur quod Deus possit. Alio modo ex eo quod illud quod creaturæ impossibile dicitur, in se ipso quamdam repugnantiam continet; et hoc, sicut nec creaturæ, sic nec Deo est possibile, ut contradictoria esse simul; et de talibus erit impossibile infinitum esse actu, si esse actu rationi infiniti repugnet.

Ad TERTIUM dicendum, quod frustra est quod non pertingit ad finem ad quem est, ut dicitur II Physic. (comment. xxvi); unde ex hoc quod potentia non reducitur ad actum, non dicitur esse frustra, nisi in quantum effectus ejus, vel ipse actus, diversus ab ea existens, est potentia finis. Nullus autem divine potentia effectus est finis ipsius, nec actus ejus est diversus ab eo; et ideo ratio non procedit.

Ad PRIMUM vero quod obicitur in contrarium, dicendum, quod quamvis secundum naturam non possint esse infinita simul, possunt tamen fieri; quia esse infiniti non consistit in simul essendo, sed est sicut ea quæ sunt in fieri, ut dies, et ager, ut in III Physic. dicitur. Nec tamen sequitur quod Deus sola illa potest facere quæ naturaliter fiunt; idea enim secundum prædictam assignationem accipitur secundum practicam cognitionem, quia est ex hoc quod determinatur a divina voluntate ad actum; potest autem Deus voluntate sua multa alia facere quam quæ ab ipso determinata sunt.

Ad SECUNDUM dicendum, quod quamvis in creatione nihil sit novum nisi quod est ex parte creaturæ, tamen creationis nomen non solum hoc importat; sed etiam quod est ex parte Dei; significat enim divinam actionem, quæ est sua essentia et connotat effectum qui est in creatura, qui est accipere esse a Deo; unde non sequitur quod Deum creare posse aliquid, idem sit quod aliquid posse creari ab ipso; alias, antequam creatura esset, nihil creare potuisset, nisi creaturæ potentia præexistet; quod est ponere materiam æternam. Unde, quamvis poten-

tia creature non sit ad hoc quod sint infinita actu, non ex hoc removetur quin Deus possit infinita actu facere.

ARTICULUS XI. — *Utrum scientia æquivoce de Deo et nobis dicatur.* (Part. I, quæst. xiii, art. 5.)

Undecimo quæritur, utrum scientia æquivoce prædicetur de Deo et nobis; et videtur quod sic. Ubicumque enim est communitas invocationis vel analogiæ, ibi est aliqua similitudo. Sed inter creaturam et Deum nulla potest esse similitudo. Ergo non potest esse aliquid commune utriusque secundum univocationem vel secundum analogiam. Si ergo nomen scientiæ de Deo et nobis dicitur, hoc erit æquivoce tantum. Probatio mediæ. Isa., xl, 18, dicitur: *Cui similem fecistis Deum?* quasi dicat: Nullus ei similis esse potest.

2. Præterea, ubicumque est similitudo, ibi est aliqua comparatio. Sed Dei ad creaturam nulla potest esse comparatio; cum creatura sit finita, et Deus infinitus. Ergo nulla potest esse similitudo eorum; et sic idem quod prius.

3. Præterea, ubicumque est aliqua comparatio, ibi oportet esse aliquam formam quæ secundum magis vel minus vel æqualiter a pluribus habeatur. Sed hoc non potest dici de Deo, et creatura, eo quod sic esset aliquid Deo simpliciter. Ergo inter ipsum et creaturam non est aliqua comparatio; et ita nec similitudo nec communitas, nisi æquivocationis tantum.

4. Præterea, major est distantia eorum quorum nulla est similitudo, quam quorum est similitudo aliqua. Sed inter Deum et creaturam est infinita distantia, qua nulla major esse potest; et sic idem quod prius.

5. Præterea, major distantia est creaturæ ad Deum quam entis creati ad non ens; cum ens creatum non excedat non ens nisi secundum quantitatem suæ entitatis, quæ non est infinita. Sed enti et non enti nihil potest esse commune nisi secundum æquivocationem tantum, ut dicitur in III Metaph.: utputa si id quod vocamus hominem, alii vocent non hominem. Ergo nec Deo et creaturæ potest aliquid esse commune nisi secundum æquivocationem puram.

6. Præterea, in omnibus analogis ita est, quod vel unum ponitur in definitione alterius, sicut ponitur substantia in definitione accidentis, et actus in definitione potentiæ; vel aliquid idem ponitur in definitione utriusque; sicut sanitas animalis ponitur in definitione sani, quod dicitur de urina et cibo, quorum alterum est conservativum, alterum significativum sanitatis. Sed creatura et Deus non hoc modo se habent, neque quod unum ponatur in definitione alterius, neque quod aliquid idem ponatur in definitione utriusque, eo quod sic Deus definitionem haberet. Ergo videtur quod nihil secundum analogiam dici possit de Deo et creaturis; et ita restat quod

pure æquivoce dicatur quidquid de eis communiter dicitur.

7. Præterea, magis differt substantia et accidens quam duæ species substantiæ. Sed idem nomen impositum ad significandum duas species substantiæ secundum propriam utriusque rationem, pure æquivoce de his dicitur; sicut hoc nomen *canis* de coelesti, latrabili, et marino. Ergo multo fortius, si unum nomen imponatur substantiæ et accidenti. Sed nostra scientia est accidens, divina autem, substantia. Ergo nomen scientiæ de utraque pure dicitur æquivoce.

8. Præterea, scientia nostra non est nisi quædam imago diviniæ scientiæ. Sed nomen rei non convenit imagini nisi æquivoce. Ergo scientia æquivoce dicitur de scientia Dei et nostra.

Sed contra est quod Philosophus dicit in V Metaph. (comment. xxvi), quod id est perfectum simpliciter in quo omnium generum perfectiones inveniuntur; et hoc est Deus, ut Commentator ibi dicit. Sed perfectiones aliorum generum non dicerentur inveniri in ipso, nisi aliqua similitudo esset perfectionis ipsius ad aliorum generum perfectiones. Ergo creaturæ ad eum est aliqua similitudo; non ergo pure æquivoce dicitur scientia, vel quidquid aliud dicitur, de creatura et de Deo.

Præterea, Genes., i, 26, dicitur: *Faciamus hominem ad similitudinem et imaginem nostram.* Ergo est aliqua similitudo creaturæ ad Deum.

Respondeo dicendum, quod impossibile est aliquid univoce prædicari de creatura et Deo; in omnibus enim univoce communis est ratio nominis utriusque eorum de quibus nomen univoce prædicatur; et sic quantum ad illius nominis rationem univoce in aliquo æqualia sunt, quamvis secundum esse unum altero possit esse prius vel posterius; sicut in ratione numeri omnes numeri sunt æquales, quamvis secundum nomen rei unus altero prior sit. Creatura autem quantumcumque imitetur Deum, non potest pertingere ad hoc ut eadem ratione aliquid sibi conveniat et Deo; illa enim quæ secundum eandem rationem sunt in diversis, sunt eis communia secundum rationem substantiæ sive quidditatis, sed sunt distincta secundum esse. Quidquid autem est in Deo, hoc est suum proprium esse; sicut enim essentia in eo est idem quod esse, ita scientia idem est quod scientem esse in eo; unde, cum esse quod est proprium unius rei non possit alteri communicari, impossibile est quod creatura pertingat ad eundem rationem habendi aliquid quod habet Deus; sicut impossibile est quod ad idem esse perveniat. Similiter etiam in nobis esset; si enim in Petro non differret homo et hominem esse, impossibile esset quod homo univoce diceretur de Petro et Paulo, quibus est esse diversum; nec tamen potest dici quod omnino æquivoce prædicetur quidquid de Deo et creatura dicitur; quia si non esset aliqua convenientia creaturæ ad Deum secundum rem, sua essentia non esset creaturarum similitudo;

et ita cognoscendo essentiam suam non cognosceret creaturas. Similiter etiam nec nos ex rebus creatis in cognitionem Dei pervenire possemus; nec nobis quæ creaturis aptantur, unum magis de eo dicendum esset quam aliud; quia ex æquivocis non differt quodamque nomen imponatur, ex quo nulla rei convenientia attenditur.

Unde dicendum est, quod nec omnino univoce, nec pure æquivoce, nomen scientiæ de scientia Dei et nostra prædicatur; sed secundum analogiam; quod nihil est aliud dicti quam secundum proportionem. Convenientia enim secundum proportionem potest esse duplex; et secundum hoc duplex attenditur analogiæ communitas. Est enim quædam convenientia inter ipsa quorum est ad invicem proportio, eo quod habent determinatam distantiam, vel aliam habitudinem ad invicem, sicut binarius cum unitate, eo quod est ejus duplum; convenientia etiam quandoque attenditur duorum ad invicem inter quæ non sit proportio, sed magis similitudo duarum ad invicem proportionum; sicut senarius convenit cum quaternario ex hoc quod sicut senarius est duplum ternarii, ita quaternarius binarii. Prima ergo convenientia est proportionis, secunda autem proportionalitatis; unde et secundum modum primæ convenientiæ invenimus aliquid analogice dictum de duobus quorum unum ad alterum habitudinem habet; sicut ens dicitur de substantia et accidente ex habitu dine quam substantia et accidens habent; et sanum dicitur de urina et animali, ex eo quod urina habet aliquam similitudinem ad sanitatem animalis. Quandoque vero dicitur aliquid analogice secundo modo convenientiæ; sicut nomen visus dicitur de visu corporali et intellectu, eo quod sicut visus est in oculo, ita intellectus est in mente. Quia ergo in his quæ primo modo analogice dicuntur, oportet esse aliquam determinatam habitudinem inter ea quibus est aliquid per analogiam commune, impossibile est aliquid per hunc modum analogice dici de Deo et creatura; quia nulla creatura habet talem habitudinem ad Deum per quam possit divina perfectio determinari. Sed in alio modo analogiæ nulla determinata habitudo attenditur inter ea quibus est aliquid per analogiam commune; et ideo secundum illum modum nihil prohibet aliquid nomen analogice dici de Deo et creatura. Sed tamen hoc dupliciter contingit; quandoque enim illud nomen importat aliquid ex principali significatione, in quo non potest attendi convenientia inter Deum et creaturam, etiam modo prædicto; sicut est in omnibus quæ symbolice de Deo dicuntur, ut cum dicitur leo, vel sol, vel hujusmodi; quia in horum definitione cadit materia, quæ Deo attribui non potest; quandoque vero nomen quod de Deo et creatura dicitur, nihil importat ex principali significato secundum quod non possit attendi predictus convenientiæ modus inter creaturam et Deum; sicut sunt omnia in quorum defini-

tione non clauditur defectus, nec dependat a materia secundum ad, ut ens, bonum, et alia hujusmodi.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod sicut Dionysius dicit, XI (IX) cap. de divinis Nominibus, Deus nullo modo similis creaturis dicendus est; sed creaturæ similes possunt dici Deo aliquo modo; quod enim ad imitationem alicujus fit, si perfecte id imitetur, simpliciter potest ei simile dici; sed non e converso; quia homo non dicitur suæ imagini similis, sed e converso; si autem imperfecte imitetur, tunc potest dici simile et dissimile id quod imitatur ei ad ejus imitationem fit: simile, secundum quod representat; sed non simile, in quantum a perfecta representatione deficit; et ideo Sacra Scriptura Deum creaturis esse simile omnibus modis negat; sed creaturam esse simile Deo quandoque quidem concedit, quandoque autem negat; concedit, cum dicit hominem ad similitudinem Dei factum; sed negat, cum dicit (Psalm. LXX, 49): *Deus, quis similis erit tibi?*

AD SECUNDUM dicendum, quod Philosophus, in II Topic., ponit duplicem modum similitudinis. Unum quod invenitur in diversis generibus; et hic attenditur secundum proportionem vel proportionalitatem, ut quando alterum se habet ad alterum sicut aliud ad aliud, ut ipse ibidem dicit. Alium modum in his quæ sunt ejusdem generis, ut quando idem diversis inest. Similitudo autem non requirit comparisonem secundum determinatam habitudinem quæ primo modo dicitur, sed solum quæ secundo modo; unde non oportet quod primus modus similitudinis a Deo removeatur respectu creaturæ.

AD TERTIUM dicendum, quod objecto illa procedit de similitudine secundi modi, quam concedimus creaturæ ad Deum non esse.

AD QUARTUM dicendum, quod similitudo quæ attenditur ex eo quod aliqua duo participant unum, vel ex eo quod unum habet aptitudinem determinatam ad aliud, ex qua scilicet ex uno alterum comprehendi possit per intellectum, dimittit distantiam; non autem similitudo quæ est secundum convenientiam proportionum; talis enim similitudo similiter invenitur in multum vel parum distantibus; non enim est major similitudo proportionalitatis inter duo et unum, et sex et tria, quam inter duo et unum, et centum et quinquaginta. Et ideo infinita distantia creaturæ ad Deum similitudinem prædictam non tollit.

AD QUINTUM dicendum, quod enti et non enti aliquid secundum analogiam convenit; quia ipsum non ens, ens dicitur analogice, ut patet IV Metaph. (com. XI); unde naturæ distantia quæ est inter creaturam et Deum, communitatem analogiæ impedire non potest.

AD SEXTUM dicendum, quod ratio illa procedit de communitate analogiæ quæ accipitur secundum determinatam habitudinem unius ad alterum; tunc enim oportet quod unum in

definitione alterius ponatur, sicut substantia in definitione accidentis; vel aliquid unum in definitione duorum; ex eo quod utraque dicuntur per habitudinem ad unum; sicut substantia in definitione quantitatis et qualitatis.

AD SEPTIMUM dicendum, quod quamvis inter duas species substantiæ sit major convenientia quam inter accidens et substantiam, tamen possibile est ut nomen non imponatur illis speciebus diversis secundum considerationem alicujus convenientiæ quæ sit inter ea; et tunc erit nomen pure æquivocum: nomen vero quod convenit substantiæ et accidenti, potest esse impositum secundum considerationem alicujus convenientiæ inter ea, unde non erit æquivocum, sed analogum.

AD OCTAVUM dicendum, quod hoc nomen *animal* imponitur non ad significandum figuram exteriorem, in qua pictura imitatur animal verum, sed ad significandum naturam, in qua pictura non imitatur; et ideo nomen animalis de vero et picto æquivoce dicitur; sed nomen scientiæ convenit creaturæ et Creatori secundum id in quo creatura Creatorem imitatur; et ideo non omnino æquivoce prædicatur de utroque.

ARTICULUS XII. — *Utrum Deus singularia futura contingentia cognoscat.* (I part., quæst. XIV, art. 13.)

Duodecimo quæritur, utrum Deus sciat singularia futura contingentia; et videtur quod non. Nihil enim potest sciri nisi verum, ut dicitur in I Poster. Sed in contingentibus singularibus et futuris non est veritas determinata, ut dicitur lib. I Periher. (cap. ult.). Ergo Deus non habet scientiam de futuris singularibus contingentibus.

2. Præterea, illud ad quod sequitur impossibile, est impossibile. Sed ad hoc quod Deus sciat singulare contingens et futurum, sequitur impossibile, scilicet quod scientia Dei fallitur. Ergo impossibile est quod sciat singulare contingens futurum. Probatio mediæ. Detur quod Deus sciat aliquod futurum contingens singulare, ut Petrum sedere. Aut ergo possibile est Petrum non sedere, aut non possibile. Si non est possibile; ergo impossibile est Petrum non sedere: ergo Petrum sedere est necessarium. Datum autem fuerat quod esset contingens. Si autem sit possibile non sedere, hoc posito non deberet sequi aliquod inconveniens. Sequitur autem quod scientia Dei fallitur. Ergo non erit impossibile scientiam Dei falli.

3. Sed dicendum, quod id quod contingens est in se, in Deo est necessarium. — Sed contra, quod in se est contingens, non est necessarium quoad Deum, nisi secundum quod est in ipso. Sed secundum quod est in ipso, non est distinctum ab eo. Si igitur non est scitum a Deo nisi secundum quod est necessarium, non est scitum ab eo secundum quod est ab eo distinctum.

4. Præterea, secundum Philosophum in I Prior. (cap. X, XI, XII), ex majori de necessario et minori de inesse non sequitur conclusio de necessario. Sed hæc est vera, Omne scitum a Deo necesse est esse. Sed nullum contingens necesse est esse. Ergo nullum contingens scitur a Deo.

5. Sed dicendum, quod cum dicitur, Omne scitum a Deo necesse est esse, non importatur necessitas ex parte creaturæ, sed ex parte Dei scientis solum. — Sed contra: cum dicitur, Omne scitum a Deo necesse est esse, necessitas attribuitur supposito dicti. Sed suppositum dicti est illud quod est scitum a Deo, non ipse sciens Deus. Ergo non importatur per hoc necessitas nisi ex parte rei scitæ.

6. Præterea, quanto aliqua cognitio est certior in nobis, tanto minus potest esse de contingentibus; scientia enim non est nisi de necessariis; quia certior est opinione, quæ potest esse de contingentibus. Sed scientia Dei est certissima. Ergo non potest esse nisi de necessariis.

7. Præterea, in omni vera conditionali, si antecedens est necessarium absolute, et consequens est necessarium absolute. Sed ista conditionalis est vera, Si aliquid est scitum a Deo, illud erit. Cum ergo hoc antecedens, scilicet, Hoc est scitum a Deo, sit absolute necessarium, et consequens erit absolute necessarium: ergo omne quod est scitum a Deo, necesse est absolute esse. Quod autem hoc sit necessarium absolute, scilicet, Hoc est scitum a Deo, sic probatur. Hoc est quoddam dictum de præterito. Sed omne dictum de præterito, si est verum, est necessarium; quia quod fuit, non potest non fuisse. Ergo est absolute necessarium.

8. Præterea, omne æternum necessarium est. Sed omne quod Deus scivit, ab æterno scivit. Ergo eum scivisse, est necessarium absolute.

9. Præterea, unumquodque sicut se habet ad esse, sic se habet ad verum. Sed futura contingentia non habent esse. Ergo nec veritatem; ergo non potest de eis esse scientia.

10. Præterea, secundum Philosophum in IV Metaph. (com. X, in fine), qui non intelligit unum determinatum, nihil intelligit. Sed futurum contingens, quia est maxime ad utrumlibet, nullo modo est determinatum, nec in se nec in sua causa. Ergo nullo modo potest de eo esse scientia.

11. Præterea, Hugo de Sancto-Victore in lib. de Sacramentis, dicit, quod Deus nihil cognoscit extra se, qui habet omnia apud se. Sed nihil est contingens nisi extra ipsum; in eo enim nihil est potentialitatis. Ergo nullo modo ipse futurum contingens cognoscit.

12. Præterea, per medium necessarium non potest cognosci aliquid contingens; quia si medium est necessarium, et conclusio erit necessaria. Sed Deus cognoscit omnia per medium